



Philonsorbonne

2 | 2008
Année 2007-2008

Table ronde autour du livre de Bertrand Binoche : *La raison sans l'Histoire*

Bertrand BINOCHÉ, Jean-François KERVÉGAN et Pierre MACHEREY



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philonsorbonne/201>
DOI : 10.4000/philonsorbonne.201
ISSN : 2270-7336

Éditeur

Publications de la Sorbonne

Édition imprimée

Date de publication : 15 avril 2008
Pagination : 155-169
ISBN : 978-2-85944-602-4
ISSN : 1255-183X

Référence électronique

Bertrand BINOCHÉ, Jean-François KERVÉGAN et Pierre MACHEREY, « Table ronde autour du livre de Bertrand Binoche : *La raison sans l'Histoire* », *Philonsorbonne* [En ligne], 2 | 2008, mis en ligne le 28 janvier 2013, consulté le 08 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/201> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.201>

**Table ronde organisée par Chantal Jaquet
et Catherine Larrère autour du livre de Bertrand Binoche**

*La raison sans l'Histoire.
Échantillons pour une histoire comparée
des philosophies de l'Histoire.*

Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 2007

Bertrand Binoche : Histoire comparée et philosophies de l'Histoire

Il n'est pas facile de présenter un livre qui, au rebours des usages, ne défend aucune thèse qui serait argumentée en plusieurs étapes successives et susceptibles d'être brièvement récapitulées. *La raison sans l'Histoire. Échantillons pour une histoire comparée des philosophies de l'Histoire* a plutôt pour double ambition de mettre en œuvre une démarche – l'histoire comparée des philosophies – et de donner consistance à un objet – les philosophies de l'Histoire. Bien entendu, c'est en donnant consistance à l'objet que s'est élaborée la démarche, mais il ne paraît pas illégitime, rétrospectivement comme pédagogiquement, de dissocier les deux opérations.

A. Histoire comparée

Armer par provision une démarche, ce n'est pas exposer une fois pour toutes les règles d'une méthode qui pourrait s'appliquer indifféremment à diverses matières. C'est tenter de formaliser a posteriori des procédures que toute enquête ultérieure devra bien plutôt savoir infléchir jusqu'à carrément s'en défaire.

Il convient d'abord de dire que l'histoire comparée des philosophies *n'existe pas*, ni en France ni ailleurs. Tandis que les historiens, les sociologues ou les littéraires, par exemple, ont fait depuis longtemps du comparatisme un instrument d'enquête dont les vertus ne sont plus à prouver, les philosophes l'ignorent, sauf sous la forme subordonnée qui consiste à confronter deux « grands auteurs » (Spinoza/Hume, Hume/Kant,

Kant/Nietzsche, etc.). Les privilèges institutionnels accordés aux systèmes majeurs sont d'ailleurs l'un des deux grands obstacles que doit naturellement rencontrer, en France au moins, une telle démarche. Le second est la spécialisation qui conduit l'écrasante majorité de nos collègues à étudier l'histoire de la philosophie française *ou* anglaise *ou* allemande. Monographie et géographie se présentent ainsi comme les cadres imposés (c'est-à-dire académiquement plus sûrs) dont il faut savoir se déprendre pour comparer.

Mais pour comparer quoi, comment, et à quelles fins?

Le premier problème est en effet de savoir sur quelles unités on travaille. *La raison sans l'Histoire* suggère qu'en dernière analyse, c'est sur des mots. Dans le mot, il faut alors distinguer le simple mot, le concept, le schème et le maître-mot. Cela signifie qu'un philosophe emploie des signifiants dont, en vue d'argumenter, il fait parfois des universaux théoriquement nécessaires, lesquels universaux s'agentent selon des modalités originales que commandent des méta-concepts, et cela il le fait contre l'idéologie dont les points aveugles sont des références obligées, d'autant plus indiscutables qu'elles paraissent à la fois évidentes et fondamentales. Par exemple, la perfectibilité est un signifiant qu'il faut sans doute comprendre d'abord par opposition à la « perfection » et au « perfectionnement » ; elle est aussi un concept, un critère d'humanité, par opposition au logos ou au libre arbitre ; elle est encore un schème pour autant qu'elle vertèbre l'ensemble du second *Discours* de Rousseau ; elle devient enfin un maître-mot lorsque, dans le premier tiers du siècle suivant, on renvoie sans vergogne au « système de la perfectibilité indéfinie ». Ainsi, la langue, la théorie et l'idéologie sont les trois niveaux qu'il convient de distinguer abstraitement pour mieux comprendre, de fait, comment leur démarcation empirique n'est jamais aussi assurée qu'on le voudrait.

Le second problème est celui des opérations par lesquelles lesdites unités peuvent être mises en rapport, c'est-à-dire venir à l'existence en tant qu'objets historiques. Assurément, le comparatisme ne s'oppose pas à l'étude des transferts conceptuels. Bien au contraire, il accorde la plus grande attention à la circulation, ou à la non circulation, des entités philosophiques. « Transfert » doit s'entendre par référence à des frontières, lesquelles peuvent bien sûr être linguistiques (problème des traductions), mais les frontières linguistiques ne coïncident pas toujours avec celles de la géographie : les Écossais parlent anglais, mais ne sont pas plus anglais que les Suisses allemands ne sont allemands. Les frontières peuvent aussi être disciplinaires – le mot « révolution », au XVIII^e siècle, circule de la théologie (la conversion) à la philosophie naturelle (les bouleversements géologiques ou les circularités astronomiques) en passant par l'histoire humaine (les invasions ou les guerres civiles). Enfin les frontières peuvent passer à l'intérieur de ce qui est considéré usuellement comme un « même » discours (par exemple, le *Contrat social* se construit sur l'enchevêtrement d'argumentations hétérogènes). Mais surtout, certains phénomènes sont irréductibles à des transferts : ainsi, lorsque l'on compare « l'histoire idéale éternelle » selon Vico avec « l'esprit général de la nation » selon

Montesquieu, on procède par analogie, ce qui est tout autre chose. Finalement, c'est le terme d'*équivoque* qui est apparu comme le mieux adapté pour désigner génériquement l'ensemble indéfini des rapports à établir.

Le troisième problème est celui des finalités d'une telle entreprise. La première est *réflexive*, elle vise la spécificité des actes philosophiques ; on peut l'entendre en songeant au §186 de *Par delà bien et mal* où Nietzsche plaide pour une histoire naturelle de la morale qui, au lieu de prétendre fonder celle-ci, veut d'abord la décrire et ne peut s'y employer qu'en comparant les morales. De même, l'histoire comparée des philosophies ne se soucie pas de justifier la Philosophie, mais bien plutôt d'enquêter sur ce qui fait la singularité des philosophies. Du même coup, elle est aussi *politique* car elle rend intelligible le formidable espace des malentendus qui ont toujours fait la loi des conflits d'argumentation qu'aucun philosophe ne dépasse jamais – et surtout pas celui qui croit les surplomber ; ainsi se présente-t-elle comme une contribution à la construction européenne, c'est-à-dire à la construction d'une « Europe spirituelle » toujours bien plus matérielle qu'elle n'en a conscience. En dernier lieu, l'histoire comparée des philosophies est *transitive* pour autant qu'elle demeure toujours aux aguets, dans ses descriptions, de ce qui pourrait donner lieu à des thèses proprement dites ; peut-être est-ce en mettant en rapport Godwin et Montesquieu qu'on peut redéfinir le « libéralisme » sous une forme inattendue.

B/ Philosophies de l'Histoire

Suggérer une démarche, ce n'était pas fixer une méthode ; de même, donner consistance académique à un objet, ce n'est pas plaider une cause : faire des philosophies de l'Histoire un objet d'études, ce n'est pas prendre parti pour elles.

Faire des philosophies de l'Histoire un objet d'études, ce serait plutôt d'abord prendre le contre-pied d'une négation aujourd'hui triviale et sans doute spécifiquement française, à savoir la négation des « philosophies-de-l'histoire » comme vastes téléologies naïves et désuètes, odyssées survolantes et sécularisations sans issue. *A contrario*, il suffit de franchir le Rhin pour constater l'actualité de la « Geschichtsphilosophie », à la fois comme matière à enquête – souvent dans le sillage des grands travaux de Koselleck – et comme instrument de pensée – l'avant-dernier chapitre du maître livre d'Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, est à ce dernier égard tout à fait révélateur. D'où vient notre dédain hexagonal, jusqu'où remonte-t-il ? Certainement à la vigoureuse offensive menée dans les années 60 contre un « hégélo-marxisme » très fantomatique au nom de l'Événement, qui, trente ans plus tard, devint un nouveau maître-mot. Mais sans doute conviendrait-il de régresser bien plus loin, à la seconde moitié du XIX^e siècle et au post-comtisme...

Ce problème de l'*encadrement* géographique et chronologique de l'objet « Philosophie de l'Histoire » est aussi celui du corpus. Il est certainement

décisif et ne peut-être présumé résolu sans les plus grandes précautions. À la question de son effacement ici et de sa perpétuation là s'ajoute en effet celui de sa constitution, autour duquel gravite pour l'essentiel le présent ouvrage. Du même coup, c'est ce qu'on se risque à appeler le moment 1800 qui focalise l'intérêt pour autant que c'est là, sur ce qui joue habituellement chez nous comme ligne de partage entre philosophie moderne et philosophie contemporaine, que s'opère comme une coagulation par laquelle on passe de l'« histoire philosophique (ou raisonnée) » des Lumières à la « philosophie de l'Histoire » proprement dite.

Et que dit-on alors proprement de la sorte ? On ne peut pas partir d'une *définition* de l'objet, il faut la construire et c'est bien sûr l'autre grande difficulté, étroitement solidaire de la précédente. Pour le formuler lapidairement, le résultat (provisoire) de cette enquête en réseau pourrait se formuler comme suit : il y a philosophie de l'Histoire dès lors qu'on identifie le réel avec l'historique. De ce geste découle bien sûr inversement l'identification du non historique avec le non réel, mais cela conduit en fait à deux dévaluations bien distinctes. D'une part, celle de l'abstrait, de l'intemporel, du fictif – ainsi, par exemple du prétendu droit naturel qui ne peut prétendre à l'existence que pour autant qu'il n'est précisément pas naturel, mais en fait historique. D'autre part, celle de l'insignifiant, de l'empirique qui ne participe pas à l'effectuation du processus nommé Histoire, de ce résidu où rien ne s'accomplit quoiqu'il subsiste factuellement.

De ce second point de vue, un clivage traverse toute historicité pour autant qu'il faut départager en elle ce qui est vraiment historique et ce qui ne l'est qu'en apparence et ce clivage n'est pas sans conséquences. C'est bien parce que tout ce qui est existant n'est pas effectif qu'aucune philosophie de l'Histoire, contre une légende tenace, n'a jamais été la pure et simple réduction du légitime à l'existant : le prétendu « positivisme historiciste » régulièrement brandi par de peu scrupuleux polémistes est un leurre dont usait d'ailleurs déjà Hegel contre Savigny ; ou, ce qui revient au même : dans cette scission constitutive de l'« Histoire » se loge une irréductible normativité. Mais il importe également d'enregistrer les déclinaisons multiples de cet écart qui a pu aussi bien opposer le *dasein* au *wirklich* que le mort au vivant, le réel au naturel, le stationnaire au progressif, ce qui arrive à ce qui dure. Et chacune de ces antinomies est constitutive d'une Histoire spécifique méritant d'être analysée comme telle pour voir jusqu'où l'analogie est recevable.

La raison sans l'Histoire, trop elliptiquement peut-être, revendique un *polythéisme* qui est en fait à double entrée. C'est un polythéisme des principes dans la mesure où une telle histoire comparée n'entend pas s'en tenir à une règle heuristique dont elle vérifierait indéfiniment la même validité monotone ; au contraire, elle n'ambitionne rien tant que la prolifération des procédures et le foisonnement d'analyses qui s'apparient sans se superposer. C'est aussi un polythéisme des objets puisque, ce faisant,

on ne s'attache jamais qu'à des gestes philosophiques singuliers. Et « polythéisme » doit alors s'entendre non seulement par opposition à monothéisme, mais aussi à athéisme : sans doute la comparaison interdite, par hypothèse, la surévaluation dogmatique de tel ou tel « grand auteur », mais elle écarte également la croyance si commune aujourd'hui de ne plus croire non seulement en l'Histoire, mais en rien du tout. Comparer les philosophies, c'est accompagner les philosophes, philosopher avec eux et contre nous, à l'affût de tout ce qui peut inquiéter un peu les faux acquis de nos enseignements.

Jean-François Kervégan : À propos de *La raison sans l'histoire* de Bertrand Binoche

Avant d'en venir à notre objet – le beau recueil intitulé, avec un regard en coin dirigé vers Hegel, *La raison sans l'histoire* (PUF, coll. « Pratiques théoriques », 2007) – je voudrais dire un mot de la réédition quasi-simultanée du beau petit livre initialement intitulé *Critiques des droits de l'homme* (PUF, coll. « Philosophies », 1989) dans un livre co-signé avec J.-P. Cléro, mais dont Bertrand Binoche est indéniablement le principal auteur, et dont le titre est *Bentham contre les droits de l'homme* (PUF, coll. « Manuels », 2007). Ce volume, en vérité assez composite, contient, outre la réédition de *Critiques des droits de l'homme*, une nouvelle traduction (due à Cléro et Binoche) du texte de Bentham connu sous le titre *Sophismes anarchiques*, et dont le véritable titre est ici restitué : *L'absurdité sur des échasses ou la boîte de Pandore ouverte ou la Déclaration française des droits en préambule à la Constitution française de 1791 soumise à la critique et à l'exposition etc. etc.*, et de deux études inédites d'Étienne Balibar et de Michel Troper. L'adjonction de la traduction de Bentham s'explique bien entendu par le fait que Bentham développe dans ce texte, après Burke mais bien avant l'historicisme conservateur ou progressiste, une impitoyable critique des droits de l'homme, critique à laquelle Binoche consacre quelques pages éclairantes dans sa contribution (p. 142-148). On voit aussitôt que le titre du livre – un choix d'éditeur, à ce que je crois savoir – ne correspond pas véritablement à son contenu, puisque dans le texte initial de Binoche (qui constitue désormais la deuxième partie du livre) la critique benthamienne n'est, à juste titre, qu'une des directions prises par la contestation de la problématique des Déclarations. J'ajoute qu'un des intérêts principaux de ce texte est de montrer l'extrême largeur du spectre (théorique autant que politique) de la critique des droits de l'homme ; elle va de Burke à Marx en passant par Maistre, Savigny et aussi Bentham... Bref, et c'est le seul regret que j'exprimerai, ce livre aurait dû être intitulé autrement, par exemple : B. Binoche, *Critiques des droits de l'homme*, précédé par une traduction inédite (par J.-P. Cléro et B. Binoche) d'un texte de J. Bentham, et suivi de deux études d'E. Balibar et de M. Troper.

Il est temps d'en venir à notre objet : *La raison sans l'histoire*. Il est difficile de parler simplement de ce livre – je peux dire que sa lecture, qui était dans le cas d'un certain nombre des chapitres une relecture, m'a passionné, mais cela ne fait guère avancer les choses... – en raison, tout simplement, de la diversité de ses objets. Chacun des dix-sept chapitres traite une question différente, ce qui est normal, puisqu'il s'agit d'un recueil d'articles et de contributions conçus et réalisés séparément, bien que dans un laps de temps relativement bref (une dizaine d'années). Cette diversité des objets ne masque d'ailleurs nullement la profonde unité d'intention et de conception de ces textes : ils illustrent tous *une certaine conception* de l'histoire de la philosophie, conception dont j'aimerais rappeler les contours et que, sur certains points, je souhaite discuter. Ensuite, mais je ne crois pas que le temps y suffira, j'aimerais dialoguer avec Bertrand Binoche de son interprétation de ce que l'on appelle la « philosophie allemande » – dénomination qui engage déjà (et je puis m'appuyer ici sur les considérations développées au dernier chapitre sur l'idée d'une « philosophie nationale ») un ensemble de choix interprétatifs.

Ce qui caractérise le plus manifestement le « style Binoche » en histoire de la philosophie est – c'était déjà manifeste dans son livre sur *Les trois sources des philosophies de l'histoire* (PUF 1994) – un parti pris *comparatiste* : le projet est, explicitement, de développer une « histoire comparée des philosophies » (p. 391) ou, de façon (en apparence) plus modeste, d'une « histoire européenne des philosophies » (p. 210), telle qu'elle peut être écrite par quelqu'un qui assume et revendique la position de « philosophe cosmopolite », p. 210), de *Weltphilosoph*, sinon de *Weltbürger*... Cette pratique systématiquement comparatiste de l'histoire de la philosophie a un mérite évident, qui fait toute sa fécondité : elle aide à casser les histoires *mythologiques*, qui sont souvent (mais pas exclusivement) des mythologies *nationales* : la *philosophia perennis* n'a pas forcément, si j'ose dire, la même bouille si on l'observe d'une rive du Rhin, ou du Channel, ou de l'autre... Elle permet aussi de souligner la singularité et l'originalité du dispositif conceptuel d'une philosophie, singularité qui n'apparaît jamais si bien qu'au miroir ou dans le prisme (expression que Binoche affectionne) d'une pensée voisine *et* différente, ne serait-ce que parce qu'elle s'écrit dans une autre langue et avec d'autres mots – et dont, par conséquent, les concepts, même lorsqu'ils se donnent comme empruntés à une autre philosophie, auront une texture et une géographie spécifiques. Tout au long du livre, la lecture « en miroir » manifeste sa fécondité : lire Tracy (lisant lui-même Montesquieu) à travers Jefferson le traduisant, et grâce aux commentaires dont le premier assortit la traduction française de cette traduction ; lire Constant au miroir de Godwin, ou celui-ci au miroir de Malthus ; lire Montesquieu au miroir de Hegel ou Condorcet au miroir de Friedrich Schlegel : tout ceci est éminemment fécond et vivifiant de par l'effet de *distanciation* (comme disait le vieux Brecht) produit par le décentrement et la « traduction » – la reformulation dans un paysage

conceptuel tout différent – des concepts, des questions, des « schèmes » ou des « méta-concepts », ainsi que les appelle Binoche (p. 397).

La fécondité de la démarche est évidente ; le décentrement systématique du regard provoqué par le parallélisme (la lecture en miroir de Montesquieu et Vico au chapitre 1^{er} en est un excellent exemple) ouvre véritablement des *perspectives* neuves. Il permet de transformer de façon substantielle les questions que l'historien de la philosophie est à même de poser aux textes lorsqu'il les examine comme des systèmes clos (c'est le cas de la « technologie des systèmes philosophiques » chère à Gueroult), dans un contexte exclusivement national (celui de la « philosophie française » ou de la « philosophie allemande »), ou encore dans une perspective délibérément anhistorique (en tant qu'ils offrirait des réponses particulières et historiquement situées à des questions éternelles). Mais cette fécondité du comparatisme a un prix, que B. Binoche avoue être volontiers prêt à payer : ce prix est celui du *scepticisme* (voir p. 405), ou encore d'un *polythéisme* assumé (p. 3). Notons que ce scepticisme et ce polythéisme – j'ajouterais volontiers : cet agnosticisme philosophique – sont présentés de manière normative¹ comme la condition d'intelligibilité du propos de l'histoire comparée des philosophies, telle qu'elle est ici pratiquée. Binoche écrit fortement : « pour se trouver en mesure d'accorder quelque intérêt à ce qui suit, il faut être polythéiste » (p. 3 ; je souligne).

C'est ici que j'aimerais poser à B. Binoche une question très générale concernant le rapport qu'il établit ou pourrait établir entre (si l'on veut) perspective *descriptive* et perspective *normative*, ou encore entre *histoire* de la philosophie et philosophie tout court (je n'ose pas dire, comme j'en ai la tentation : philosophie *systématique*...). Il y a en effet, à ce qu'il me semble, deux manières bien différentes de faire de l'histoire de la philosophie, entendons par là d'analyser un corpus textuel considéré comme philosophique afin d'en exposer la vérité ou, du moins, de parvenir à une vérité partielle à son propos. La première – et on rejoint ici la *philosophia perennis*, au moins en tant que *mythos* – comporte deux variantes : ou bien elle considère que chaque philosophie particulière offre une réponse (d'une dignité égale à celle des autres) à des questions éternelles (qu'est-ce que la vérité ? qu'est-ce que l'être ? qu'est-ce que l'homme ?...); la deuxième consiste à traiter chaque philosophie comme un système clos posant en quelque sorte ses propres axiomes et les règles de formation et de transformation permettant de produire des énoncés « vrais » (des théorèmes ou des philosophèmes) sous condition de ces axiomes. La seconde manière de faire de l'histoire de la philosophie – dont j'avoue qu'elle a ma préférence, mais ceci n'implique aucune dépréciation de l'autre voie : c'est

1. Pour éviter tout malentendu, je précise que le terme n'a chez moi aucune signification péjorative, bien au contraire. Dès qu'il y a des choix herméneutiques qui revendiquent une certaine universalité ou une teneur de vérité, ils ont nécessairement une inscription normative : ils indiquent la manière dont on *doit* faire quelque chose (ici, de l'histoire de la philosophie) si on veut qu'elle soit bien faite.

un choix entre des options théoriques ayant chacune leur bénéfice – consiste à lire les textes passés et les corpus définis à partir de questions et à l'aide de problématiques ancrées dans le présent et dans l'horizon des questionnements qui sont « les nôtres » (et par là forcément différents de ceux qui étaient disponibles aux auteurs et aux lecteurs originaux des textes qu'on prend pour objet). Cette seconde voie correspond à ce que j'ai appelé une interrogation *normative* (c'est-à-dire : guidée par certaines options en matière de philosophie fondamentale, de philosophie politique ou de philosophie morale). Elle revient à se dire : au fond, si je m'intéresse particulièrement à Platon, à Descartes, à Hume, à Hegel, à Marx ou à Nietzsche, c'est en fonction d'un intérêt de connaissance, voire d'un intérêt pratique ou d'un « intérêt émancipatoire » (au sens de Habermas et de l'école de Francfort) auquel j'ai des raisons d'adhérer indépendamment (au moins partiellement) de mon choix d'objet historique. N'allons surtout pas croire qu'il s'agit d'opposer une conception érudite, savante, et une conception militante de l'histoire de la philosophie. Disons plutôt qu'avec des exigences comparables de rigueur et de scientificité, il est possible de préférer – pour des raisons qui demandent chaque fois à être explicitées – l'une ou l'autre manière de pratiquer légitimement l'histoire de la philosophie. Pour évoquer brièvement la topographie que B. Binoche propose (p. 405) des manières actuelles de faire de l'histoire de la philosophie, disons que Pocock (ou Skinner) pratiquent incontestablement la première manière (ici grossièrement qualifiée de « descriptive »), que Foucault et les généalogistes sont en plein dans l'histoire « normative » ; quant à la *Begriffsgeschichte* à la Koselleck (courant dont j'aurais pour ma part tendance à me réclamer lorsque je pratique l'histoire de la philosophie), elle peut être pratiquée soit dans une optique plutôt descriptive, soit dans une optique plutôt normative.

Si l'on accepte cette très grossière typologie, on est tenté d'adresser à B. Binoche une question très générale sur sa démarche d'historien de la philosophie. Globalement, et à s'en tenir au propos manifeste, sa méthode paraît relever de l'option descriptive – et c'est un choix entièrement légitime ; je veux dire par là que les questions qu'il adresse aux corpus qu'il étudie ne sont pas, de prime abord, définies à partir de perspectives extérieures à ces corpus. Chaque fois qu'il étudie un auteur, grâce au prisme ou au miroir offert par un ou plusieurs autres, il entend bien reconstruire de la manière la plus exacte possible le type de questions que les « règles de formation » de ce discours permettent de poser et de déterminer les réponses – et si possible la meilleure – que ses « règles de transformation » permettent d'y apporter. Approche en quelque sorte internaliste dans son comparatisme même, et qui exclut d'emblée les questions « naïves » du type : de Rousseau ou de Fichte, ou bien : de Godwin ou de Constant, ou encore : de Savigny ou de Hegel, *qui a raison ?* J'accepte parfaitement, je l'ai dit, qu'on se situe dans un tel cadre sinon descriptif, du moins « a-normatif ». Mais on doit, ce faisant, accepter l'idée que certaines questions (celles que j'ai appelées normatives) sont exclues par là.

Or il me semble – et cela m’est fort sympathique, je dois le dire – que, de temps à autre, et de façon à coup sûr très mesurée, B. Binoche ne s’interdit pas de pratiquer, à rebours de ce qui apparaît comme l’orientation générale de son propos, un tel questionnement que j’appelle normatif. Un bel exemple se trouve à la fin du chapitre VI, consacré à Godwin et Malthus. Après avoir défini la position des « libéraux d’aujourd’hui » et de leurs « adversaires », Binoche conclut – et l’on a du mal à ne pas croire que c’est sa propre position de philosophe de la politique qui s’exprime là : « Mais les moralistes godwiniens auront alors beau jeu de conclure qu’il faut bien faire rentrer par la fenêtre ce qu’on avait mis à la porte : vive l’éthique ! » (p. 164). Dans cet ordre d’idées, on pourrait évoquer plusieurs autres fins de chapitres où l’auteur, semblant donner congé à l’immanentisme (éventuellement « croisé ») de ses analyses précédentes, paraît adresser aux écrits qu’il a si rigoureusement commentés des questions que leurs auteurs ne pouvaient certes pas se poser eux-mêmes. On s’interroge alors forcément : l’interrogation que j’appelle normative, qui est par nature pour une part extérieure au(x) texte(s) étudié(s) par l’historien, est-elle une simple *incise* ? ou bien n’est-ce pas elle qui, secrètement, commande l’étude « immanente » qui la précède ? On l’aura compris : ce qui m’aura puissamment intéressé à la lecture de ce très beau livre qu’est *La raison sans l’histoire*, c’est (outre la foule de choses que j’y ai apprises de son très savant auteur) *l’identité* de cet historien de la philosophie dont je ne crois pas qu’il puisse se définir exclusivement comme tel, et que je lis en tout état de cause avec passion et admiration.

Pierre Macherey :

La raison sans l’histoire ? Le livre de Bertrand Binoche nous proposerait-il de revenir à l’époque où la philosophie était avant tout soucieuse, en vue de préserver son universalité pérenne, d’épurer ses raisons de toute référence à une historicité, sous le prétexte que celle-ci les dépouille de la valeur absolue à laquelle elle aspire pour elles ? Mais il faut regarder plus attentivement la graphie de ce titre choc, qui inscrit la raison avec une minuscule, de manière à en dégraisser les prétentions abusives, et l’Histoire avec une majuscule, en vue de faire comprendre que, ce dont il faut débarrasser la raison, c’est de la référence à l’Histoire-Mythe, à cette grande Histoire idéale à laquelle Hegel assignait pour fonction de servir de réceptacle ou de faire-valoir à la raison, Histoire qui est en fait une création de philosophes, et qui, étant passée par leur creuset et ayant cuit et recuit dans leur four, y a perdu en route la plus grande partie de son... historicité, entendons de son historicité matérielle et non destinale. En d’autres termes, une raison qui aura renoncé à la posture de grande Raison, mais aura appris à être raison tout court, est celle qui aura aussi su accomplir le chemin qui ramène l’Histoire, avec une majuscule, à n’être plus qu’histoire, sans

majuscule, et même histoire sans raison, entendons sans raison préconçue ou préétablie, c'est-à-dire histoire au sens réel du terme, avec ses aléas, ses tortueux détours, ses sombres défilés, ses excès et ses débordements, ses divers plans qui ne sont pas directement accordés entre eux, ses allées et venues qui heurtent la compréhension, la vraie histoire donc, celle des faits saisis à même leur venue inopinée, vraie histoire qui n'est pas toujours à la hauteur d'une Histoire Vraie ou d'une Histoire qui aurait pour fil conducteur et pour principe la Vérité. La vraie histoire, c'est celle qui ne vient de nulle part et qui ne va nulle part, dont le cours chaotique ne peut être unifié et ramené dans un cadre déjà tout tracé : bref, pour la désigner de son nom vulgaire, c'est l'histoire empirique, jalonnée de faits déconcertants, qui choquent à première vue le bon sens, tant ils sont peu conformes à ce qu'on en attend, du fait d'être emportés dans la dynamique chaotique d'une radicale hétéronomie, irréductible à toute logique ; c'est, tramée de toutes petites histoires, l'histoire tout court qui répugne tant à la philosophie de l'Histoire, au grand récit de laquelle elle substitue ses mille et mille circonvolutions, détours et diagonales à travers lesquels elle se trace un chemin qui a toute chance de ne mener nulle part.

Cette histoire sauvage, qu'il faut renoncer à apprivoiser en la faisant rentrer, de force s'il le faut, dans un système unique et bien ordonné, décourage la Raison, avec une majuscule ; mais c'est à elle que la raison, avec une minuscule, doit avoir le courage de se confronter, avec les moyens dont elle dispose ou qu'elle se donne à cet effet, en prenant la mesure de sa démesure, qui tient à la multiplicité touffue de ses paramètres, à la diversité des champs où elle croise ses routes à l'infini, à la complexité de ses déterminations, qui ne vont jamais directement des causes aux effets ou des principes aux conséquences, mais mêlent inextricablement des rapports d'ordre différent, en installant entre eux une suite de pure apparence, où rien en réalité ne se suit simplement ou uniment, ce qui empêche d'en dégager une orientation ou une direction définitivement établies et identifiables. Ce que propose Bertrand Binoche, face à cette situation où la raison est manifestement en difficulté, – mais une raison qui trouverait aisément sa voie, dans laquelle il ne lui resterait plus qu'à se couler, serait-elle encore de la raison ? –, ce n'est pas moins d'histoire, mais plus d'histoire, et surtout une histoire qui, ayant renoncé à être *a priori* unifiée et stabilisée à partir des principes que lui dicte la philosophie, se présente, en lieu et place des prestigieux ordonnancements que la philosophie de l'Histoire édifie en prenant appui sur sa dénégation, sous la forme d'une histoire plurielle, d'une histoire devenue épaisse, voire même opaque, à force d'être diverse et décomposée.

Plus d'histoire, qu'est-ce à dire ? Cela signifie une histoire qui, en se soustrayant à l'autorité d'une loi tombée du ciel, ce qui lui permet de démultiplier librement ses voies à l'infini, s'expose du même coup, sur les bases offertes par cette division, à l'épreuve transversale de la comparaison. Nous parlions à l'instant d'une histoire « empirique », dont les données n'auraient pas été formatées de manière à rentrer de gré ou de force dans

une grille préalablement installée par la raison en vue de confirmer son ordre. Cependant, il faut prévenir à cet égard un malentendu : par histoire empirique, on aurait naturellement tendance à comprendre une histoire qui collectionne des faits isolés les uns des autres, en refusant la tentation de les unir *a priori* ; mais des faits ne se présentent ainsi, un à un, à la manière d'entités séparées, autonomes, dont chacune aurait la réalité à part entière d'un monde fermé sur soi, qu'au prix d'un processus d'abstraction, qui fait systématiquement l'impasse sur les liaisons concrètes, parfois repérables, souvent imperceptibles, qui les font se répondre et résonner entre eux, à court ou à long terme, sans que cela implique pour autant leur harmonie préétablie ou leur soumission à une finalité cachée. Les faits que l'histoire, sans majuscule, fait proliférer de façon illimitée, s'ils ne sont pas justiciables d'une mesure commune par l'intermédiaire de laquelle ils pourraient être rabattus sur un unique plan, ne cessent de se mesurer entre eux, nouant au coup par coup des relations plus ou moins précaires, destinées à se décomposer à un moment ou à un autre, ce qui conduit les processus dans lesquels ils prennent place à entrer dans différents rapports, dont chaque conjoncture renégocie la figure à de nouveaux frais, proprement sans fin, c'est-à-dire à la fois sans terme et sans but, sinon sans nécessités, au pluriel du mot.

Car cette histoire sans majuscule n'est pas moins nécessaire que l'Histoire avec majuscule, et même elle l'est davantage dans la mesure où elle fait pulluler à l'extrême, voire à l'excès, des formes de déterminations, à l'intérieur du réseau mouvant, instable, perpétuellement en train de se réorganiser, où elle trace des voies toujours inédites, impossibles à prédire sinon tout à fait à prévoir, à la manière, rejouons cette métaphore qui a déjà beaucoup servi, d'une taupe qui, au lieu, comme le dit Hegel, de creuser inlassablement vers le haut en vue de parvenir enfin, ayant « bien » creusé, c'est-à-dire ayant creusé dans le bon sens, à percer la croûte terrestre et à s'exposer à l'évidente lumière solaire de l'Esprit, ouvrirait ses obscurs conduits en allant de côté et en tirant sans cesse de travers, fouillant dans tous les sens les profondeurs du sol, et divergeant toujours de la voie royale qui la mènerait tout droit, triomphalement, vers ce point idéal où, toutes les tensions qu'elle a rencontrées en chemin étant résolues, elle n'aurait même plus lieu d'être, c'est-à-dire de poursuivre sa trajectoire en lacis et d'établir encore de nouveaux liens. Cette histoire-réseau dont la structure, en chacun de ses points, soumet à l'épreuve du rapport de forces, seul à pouvoir faire la décision, ses nécessités qu'elle ne cesse de faire, de défaire et de refaire sur d'autres bases, donne son cadre à des confrontations, à des comparaisons dont les paramètres demandent à chaque fois à être redéfinis, dans les limites propres à des conjonctures surdéterminées, mixtes d'ordre et de désordre, dont les régularités éphémères sont constamment prêtes à craquer. Alors, ayant renoncé à s'installer dans une perspective de résolution, la comparaison se présente comme une lutte inexpiable, où nul ne vainc qu'à son heure et pour celle-ci, sans garantie de perpétuer son règne au-delà des limites dans lesquelles il est parvenu à l'établir.

C'est en référence à cette vision désenchantée de l'histoire, vision qui est tout sauf rassurante ou confortable, que Bertrand Binoche expose son projet d'une histoire (sans majuscule) comparée des philosophies de l'Histoire (avec majuscule), et plus précisément d'une histoire de l'Europe philosophique en ce tournant crucial de sa constitution qui se situe à la croisée des XVIII^e et XIX^e siècles, à l'époque que l'on a pris l'habitude de voir comme étant celle de la raison triomphante. Or cette histoire, qui rentre dans le cadre de ce qu'on appelle banalement une histoire des idées, n'est pas moins histoire, au sens matériel du terme, que celle à laquelle se rapportent les représentations ou les schèmes argumentatifs qui la composent : c'est-à-dire qu'elle constitue elle aussi un réseau infiniment complexe, il faudrait peut-être même parler d'un réseau de réseaux, dont les composantes factuelles, qui sont des notions, des concepts, voire même de simples « maîtres mots », sont entraînées dans une dynamique de circulation qui ne s'interrompt jamais et ne connaît aucune barrière infranchissable, ce qui a pour conséquence qu'elles ne se présentent jamais qu'en contexte, donc en situation d'être rapportées ou appropriées à d'autres avec lesquelles elles s'apparient ou rivalisent, donnant lieu alors à d'interminables dissensions. La vie des idées, en tant que celles-ci relèvent de pratiques effectives de pensée entraînées dans le mouvement d'une histoire qui soit une vraie histoire, est une vie éclatée, contrastée, conflictuelle, particulièrement difficile à compartimenter, où le malentendu et le désaccord, et non la bonne entente ou l'universalité du sens, font la loi, une loi qui, d'ailleurs, n'a rien d'éternel mais n'est jamais que la loi du moment : ce qui ne veut pas dire qu'elle soit privée de sens ou en défaut de sens, mais au contraire qu'elle en a trop, parce qu'elle est surchargée de sens multiples qui, se heurtant les uns les autres, sont exposés au risque de la cacophonie. Le régime de pluralité auquel cette vie des idées doit se plier si elle veut rester réellement une vie n'a donc pas seulement pour conséquence la divergence et la dispersion, mais il lui ouvre une perspective accrue de recoupements, de déplacements, de réappropriations, de filiations plus ou moins recommandables ou honteuses, qui sont autant de manières d'en enrichir et d'en stimuler la portée spéculative.

Pour se mettre à la hauteur de cette vie foisonnante, encombrée, dont les excès déconcertent, il faut, dit Bertrand Binoche, être « polythéiste », formule d'inspiration wébérienne, qui évoque la conversion à un nouveau rationalisme, rationalisme qui ignore la simplicité des voies et leur préfère la complexité des phénomènes en réseau : et c'est justement ce qui le conduit à privilégier comme méthode la comparaison. Dans son précédent ouvrage, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, dont la toute dernière phrase prenait à témoins « ceux qui préfèrent les questions aux réponses et les complications fécondes aux clartés de la platitude », était déjà entreprise la démarche qui, au lieu d'aligner les Lumières françaises, le *scottish Enlightenment*, et l'*Aufklärung* allemande sur une seule et même trajectoire dont les uns et les autres, à égalité, eussent représenté les jalons successifs, dans le cadre homogène propre à une logique de progrès dirigeant tout droit

cette trajectoire vers son but ultime, se souciait de différencier, dès l'origine, leurs apports respectifs, ce que pouvait seulement mettre en évidence leur comparaison, leur mesure réciproque qu'il eût été parfaitement inapproprié et inopportun de ramener à une commune mesure.

Comparer donc, comparer toujours : mais quoi comparer avec quoi ? En vue de retracer l'allure irréductiblement plurielle et mouvante de cette Europe philosophique, dont la « conscience », comme l'appelait Paul Hazard, est en état de crise permanente, et se déconstruit dans le temps même où elle se constitue, faut-il privilégier des pôles de comparaison nettement visibles, qui puissent servir de repères fixes au sein d'une circulation incessante d'idées plus ou moins bien profilées ? Faire ce choix, ce serait préférer s'en tenir à la considération des grandes positions doctrinales, celles qui, étant les mieux élaborées et argumentées, sous l'autorité de leurs prestigieux auteurs qui en garantissent l'authenticité et la fiabilité, seraient les plus aisément reconnaissables, dignes à ce titre d'être hypostasiées, ce qui conduit à en faire des guides commodes pour l'exploration de ces contrées idéelles accidentées et tourmentées, en état de révolution permanente, où seul le recours aux grands concepts semble offrir un espoir de retrouver son chemin et d'en maintenir le cours sur une ligne régulièrement balisée. Mais c'est d'un autre côté que se tourne Bertrand Binoche : il prend pleinement acte du fait qu'il n'est pas possible de départager en toute certitude l'important de l'accessoire, le bon du mauvais, le vrai du faux, en cette mêlée confuse, où se croisent de multiples fils qui, tant bien que mal, finissent par tisser ensemble une toile bigarrée où se superposent des figures de sens indéfiniment variées, ce qui confère au discours dans lequel s'inscrit matériellement la prise de conscience de cette Europe à la recherche d'elle-même et de son « esprit » le statut d'une sorte de palimpseste, où les modalités les plus diverses d'écriture se recouvrent, se raturent entre elles et se brouillent ; et en conséquence il prend le parti, celui qui est le plus difficile sans doute, de brasser l'ensemble par définition confus et diffus de cette matière, ou du moins le plus qu'il peut en saisir, en renonçant à privilégier en elle ce qui pourrait paraître comme relevant de l'ordre du bien connu, et risquerait de n'être en réalité que du préconçu. De là son intérêt particulier pour des « maîtres mots », ainsi qu'il les appelle, comme « civilisation » ou « perfectibilité », qui, sans s'élever au rang de concepts une fois pour toutes définis, constituent, en dépit de leur constitutionnelle ambivalence, ou peut-être grâce à celle-ci, des nœuds de réflexion, sur lesquels ne cesse de revenir et de buter une pensée en acte qui, sans garantie absolu d'y arriver, ne peut espérer se clarifier que peu à peu, en traversant des zones d'ombre où l'impensé se conjugue indistinctement au pensé, au fil d'écrits innombrables dont tous ne sont pas parvenus à une digne notoriété : est remarquable à cet égard la patience stupéfiante avec laquelle, au cours de recherches minutieuses qui témoignent d'une culture et d'une érudition apparemment sans limites, Bertrand Binoche se consacre à l'investigation d'un corpus multiforme et multilingue, dont il refuse de rien

négliger et dont il met en valeur les recoins les moins fréquentés, à un niveau de précision et de compétence qui force l'admiration.

Cela veut-il dire qu'il renonce à appréhender philosophiquement les problèmes concernés par l'usage de ces maîtres mots dont les significations équivoques sont particulièrement difficiles à décanter, ce qui en fait, à l'exact opposé en apparence d'une constitution authentiquement théorique, les outils favoris de la propagande idéologique ? Mais que veut dire au juste appréhender philosophiquement des problèmes ? Est-ce les ramener à tout prix, en se servant de moyens appropriés, sur le plan du bien entendu, au risque de fausser les données à partir desquelles ils ont été posés ? N'est-ce pas plutôt les soumettre à l'examen d'une pensée attentive à leur devenir, au mouvement de leurs incessantes transformations qui en déplacent matériellement les enjeux, faisant du même coup disparaître, ou du moins fragilisant la séparation entre du purement théorique et ce qui ne serait que confusément idéologique, entre mauvaises notions et bons concepts ? Là est sans doute la leçon générale qui peut être tirée de la démarche de Bertrand Binoche : il n'y a de philosophie qui vaille que celle qui, prenant en compte le devenir polyphonique des contenus auxquels elle ajoute en voix off ses propres commentaires, se présente elle-même comme une pensée en devenir, pour laquelle l'histoire n'est pas seulement un objet de rumination, et qui est parvenue, au prix d'efforts incessants, à s'assimiler les allures biaisées, tordues, irrégulières, résolument hétérodoxes, de cette historicité bancaire qu'elle a renoncé à redresser en lui substituant ses propres vues définies. C'est ce qui justifie l'attention portée à, comme il les appelle, « ces frontières indécises qui présentent l'intérêt, en s'effaçant, de contraindre celui qu'il faudrait appeler l'historien des entités philosophiques à penser à son tour » (*La raison sans l'Histoire*, p. 319). Dans une telle perspective, il n'est plus question de philosopher sur l'histoire, ni de penser, s'il est permis de s'exprimer ainsi, sur son dos ; mais, ce qui est tout autre chose, il s'agit plutôt de philosopher avec l'histoire ou, faudrait-il mieux dire encore, avec les histoires, leurs fils multiples qui se croisent et se décroisent, leurs points de tension et de crise, qui constituent, en raison même de leur singularité, des lieux ou des occasions irremplaçables de problématisation. Alors l'histoire des idées n'a plus seulement pour mission de satisfaire de vaines curiosités, comme il convient à une discipline subalterne, conformément au statut qui lui est le plus souvent consenti : mais elle devient une irremplaçable stimulation pour une pensée philosophique en acte à laquelle elle restitue, sur fond d'esprit d'examen et non de système, sa dimension fondamentalement interrogative et suspensive. Qu'apprend-on en lisant *La raison sans l'Histoire* (*Échantillons pour une histoire comparée des philosophies de l'Histoire*) ? Qu'on ne sait pas ce qu'« histoire » veut dire, entendons veut dire pour toujours, parce que c'est un mot, et corrélativement une idée, dont le sens reste en cours d'élaboration : et que le concept de devenir soit lui-même en devenir, à la croisée d'une multitude d'implications et de complications qui le vouent à l'inachèvement, c'est ce dont il vaut mieux après tout être convaincu preuves à l'appui, et ces preuves le livre

de Bertrand Binoche les apporte à foison, que l'ignorer, le savoir, sans majuscule, de l'ignorance étant le meilleur remède à l'ignorance que recèlent les illusions du Savoir, avec majuscule !

Pierre Macherey
UMR Savoirs Textes Langage
CNRS/Université Lille 3