

## RABELAIS EST-IL NOTRE CONTEMPORAIN ? HISTOIRE INTELLECTUELLE ET HERMÉNEUTIQUE CRITIQUE

**Antoine Lilti**

**Belin** | *Revue d'histoire moderne et contemporaine*

**2012/5 - n° 59-4bis**  
**pages 65 à 84**

**ISSN 0048-8003**

Article disponible en ligne à l'adresse:

-----  
<http://www.cairn.info/revue-d-histoire-moderne-et-contemporaine-2012-5-page-65.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Lilti Antoine, « Rabelais est-il notre contemporain ? Histoire intellectuelle et herméneutique critique », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2012/5 n° 59-4bis, p. 65-84.  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Belin.

© Belin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## Rabelais est-il notre contemporain ? Histoire intellectuelle et herméneutique critique

Antoine LILTI

Que l'admirateur du *Gargantua* et du *Pantagruel* dont l'attention a été attirée par le titre de cet article soit d'emblée prévenu : il sera peu question ici de Rabelais lui-même. L'objet de cet article, en réalité, est plus général et sans doute plus abstrait : il s'agit de réfléchir à l'historicité des objets de l'histoire intellectuelle, c'est-à-dire à leur capacité à survivre, parfois très durablement, aux conditions dans lesquelles ils ont été produits, pour continuer à agir dans des contextes très différents. Plus précisément, la question à laquelle je voudrais essayer de répondre est la suivante : comment l'historien qui aborde des textes du passé doit-il prendre en considération le fait que ceux-ci existent dans son propre présent non seulement en tant qu'objets de connaissance, documents historiques, mais aussi en tant que textes inscrits dans des traditions interprétatives toujours actives et, donc, disponibles pour des interprétations qui ne doivent rien aux historiens. Pour prendre un exemple, *Le contrat social* peut être lu comme un texte publié en 1762 par un auteur genevois vivant en France pour ses contemporains. Il sera alors étudié dans ce contexte de production et de réception (ou plus exactement dans la diversité de ces contextes) : le comprendre implique d'étudier les visées théoriques de l'auteur, les réactions de son lectorat, le champ intellectuel qui était celui de la pensée politique des Lumières, les contraintes exercées par la censure, les sources effectives de Rousseau, etc. Néanmoins, *Le contrat social* est aussi un texte de philosophie politique qui continue à être republié, que certains considèrent toujours utile, voire nécessaire, pour penser les enjeux du républicanisme ou de l'autonomie démocratique et qui fait plus que jamais l'objet d'interprétations divergentes. Si bien que l'historien qui étudie l'ouvrage n'est pas seulement confronté à un document historique du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais à un texte de sa propre culture intellectuelle, philosophique et littéraire<sup>1</sup>.

1. Cette double présence se manifeste concrètement par l'existence, d'une part, d'éditions anciennes (ou de versions manuscrites), consultables en bibliothèque et auxquelles n'accèdent (de fait) que des chercheurs mus par une visée de compréhension historique (y compris sous la forme philologique) et, d'autre part, d'éditions actuelles, plus ou moins annotées, éventuellement modernisées, abrégées, commentées, disponibles dans le commerce et que tout un chacun peut se procurer sans avoir nécessairement le sentiment d'entretenir un rapport historique avec le texte.

Or, face à cette situation ambivalente, les historiens esquivent en général la difficulté en supposant implicitement que la distinction est aisée à effectuer entre ce qui relève de l'objet historique et de l'objet philosophique, et que l'on peut, sans reste, faire abstraction de la persistance, dans le présent, d'un texte écrit et publié il y a plusieurs siècles. À l'inverse, l'hypothèse que je voudrais défendre est qu'une histoire intellectuelle digne de ce nom devrait précisément se donner comme tâche non seulement de reconnaître et de comprendre cette historicité plurielle, mais d'en faire son objet principal.

Afin de faire sentir à quel point cette question a été en quelque sorte refou-  
lée, c'est-à-dire explicitement niée alors même qu'elle resurgit de toute part, le mieux est de partir d'un exemple historiographique emblématique. Mon choix se porte, on verra pourquoi, sur le *Rabelais* de Lucien Febvre.

### COMMENT PEUT-ON AIMER RABELAIS ?

*Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais*, paru en 1942, est un jalon essentiel de l'historiographie culturelle et intellectuelle française<sup>2</sup>. La plupart des lectures se sont focalisées sur l'interprétation que Febvre donne de la pensée religieuse de Rabelais, le refus de voir en lui un athée ou un incroyant, et surtout la ferme conviction que l'incroyance religieuse était impossible, non seulement à formuler mais à concevoir, à l'époque de Rabelais. Cette conclusion elle-même, loin de n'être qu'une interprétation des œuvres de Rabelais ou une thèse sur l'outillage mental du XVI<sup>e</sup> siècle, repose sur un fort parti pris méthodologique : l'affirmation constante d'une césure radicale entre le monde de l'historien et celui qu'il étudie. Febvre n'a de cesse d'affirmer ce qui est à vrai dire la grande thèse du livre, à la fois son postulat et sa conclusion : le XVI<sup>e</sup> de Rabelais n'est pas le nôtre ; les mécanismes mentaux, les croyances, les formes de raisonnement ont changé : « Entre les façons de sentir, de penser, de parler des hommes du XVI<sup>e</sup> siècle et les nôtres, il n'y a pas vraiment de commune mesure »<sup>3</sup>. Lire Rabelais en historien, par conséquent, implique de faire fi de nos catégories contemporaines, de nos propres compétences herméneutiques : il faut, au contraire, comprendre comment ses contemporains pouvaient le lire, les contraintes historiques qui portaient sur ce qu'il pouvait penser et sur la signification même de son œuvre à son époque ; il s'agit de montrer, au final, qu'il était de son temps et non du nôtre. Le texte abonde en formules répétant cette antienne, dont la fameuse formule gravée dans le marbre de l'introduction et par laquelle Febvre dénonce « le péché des péchés – le péché entre tous

2. Lucien FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942.

3. *Ibid.*, rééd. 1962, p. 103. Cette affirmation, qui est la véritable thèse du livre, est répétée tout au long de l'ouvrage. Par exemple : « s'agissant des hommes du XVI<sup>e</sup> siècle, ni leurs façons de penser, ni leurs exigences de preuve ne sont les nôtres » (p. 158) ou « notre aune n'est pas celle du XVI<sup>e</sup> siècle » (p. 167).

irrémédiable: l'anachronisme»<sup>4</sup>. La formule a parfois été mal comprise. Il ne s'agit pas de réfuter l'idée que l'historien pose les questions de son temps, au contraire, Febvre a toujours été un défenseur acharné d'une histoire tournée vers le présent, fille de son temps. Il s'agit en revanche de marquer que nous n'appartenons pas au même espace intellectuel, épistémologique et moral que Rabelais. Lire historiquement Rabelais implique donc de faire abstraction de notre propre réaction et de confronter ses écrits avec d'autres textes du XVI<sup>e</sup> siècle et surtout avec des témoignages contemporains. Le *Gargantua*, le *Pantagruel* ou le *Tiers-livre* ne se comprennent que rapportés à la lecture que pouvaient en faire leurs premiers lecteurs.

«Quel son rendent, aujourd'hui, à nos oreilles d'hommes du XX<sup>e</sup> siècle, tels livres composés entre 1530 et 1550 par un Rabelais, un Dolet, un Marguerite de Navarre? Le problème n'est pas là. Il est de savoir comment les hommes de 1532 ont entendu, ont pu entendre et comprendre le *Pantagruel* et le *Cymbalum Mundi*»<sup>5</sup>.

L'histoire qu'écrit Febvre repose sur un contextualisme radical.

Cette attitude farouchement historienne de Febvre a un revers bien connu. En exagérant l'homogénéité intellectuelle de chaque période, elle tend à sous-estimer la singularité de Rabelais, elle le réduit à n'être que le représentant de ses contemporains.

«Ce qui me frappe, ce n'est pas l'isolement, l'extraordinaire témérité d'un homme devançant de loin les penseurs les plus hardis, les plus novateurs de son temps: c'est à quel point Rabelais, au contraire, représente fidèlement l'ensemble de ses contemporains dans leurs façons familières de penser, de sentir et de philosopher»<sup>6</sup>.

À vrai dire, Febvre glisse subrepticement, au cours du livre, d'une position que l'on pourrait qualifier de contextualisme restreint, consistant notamment à interpréter finement les deux premiers livres de Rabelais à la lumière des débats intellectuels des années 1532-1534, à un contextualisme généralisé, qui suppose la cohérence historique d'une époque entière, le «seizième siècle». Dans le premier cas, Febvre prend soin d'opposer la lecture du *Pantagruel* (1532) et du *Gargantua* (1534), d'une part, et celle du *Tiers-livre* (1546), d'autre part, rédigé dans un contexte différent, celui de la désillusion des humanistes français face à l'échec politique de l'érasmeisme, à l'essor de la Réforme luthérienne, puis calvinienne, et au développement inéluctable des affrontements religieux. Dans le second cas, c'est Rabelais tout entier qui est interprété à l'aune de l'outillage intellectuel de son siècle, et la démonstration quitte les rivages de l'érudition pour les hypothèses plus ambitieuses, mais aussi plus aventureuses, de psychologie historique: «D'un mot, c'est tout un siècle à repenser». Cette seconde conception implique non seulement la cohérence historique du XVI<sup>e</sup> siècle, conçu comme une époque homogène, mais aussi l'absence de toute continuité entre l'époque

4. *Ibid.*, p. 6.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, p. 218.

de Rabelais et la nôtre. D'où le refus absolu, par Febvre, de poser la question en termes de « précurseur », hypothèse qualifiée de « chimère » et d'« anachronisme ». Rabelais est si bien arrimé à son XVI<sup>e</sup> siècle que lui attribuer des pensées ou des préoccupations qui font écho à celle de la pensée rationaliste serait comme de « munir Diogène d'un parapluie et Mars d'une mitrailleuse », formule qui prend en quelque sorte la notion d'outillage mental au pied de la lettre. Et si, vraiment, on voulait faire l'hypothèse d'un Rabelais précurseur, il faudrait se résoudre à en conclure que son œuvre perd toute signification historique, radicalement coupée de son environnement historique pour ne plus figurer que comme hapax inexplicable :

« Rabelais négateur [du christianisme] en 1532, par libéralité gratuite de son esprit, c'est Rabelais dépourvu, dans sa pensée, de tout sens, de toute valeur, de toute portée historique et humaine. Et dès lors, rien à faire pour l'historien, qu'à passer l'éponge »<sup>7</sup>.

La position savante de l'historien, exprimée sans concession, se paye au prix d'une conception brutalement discontinue de l'histoire : non seulement les écrits de Rabelais sont expulsés de notre espace interprétatif, mais l'idée même d'une généalogie de la pensée moderne ou de l'incroyance est explicitement repoussée.

« Donc, l'incroyance des hommes du XVI<sup>e</sup> siècle, dans la mesure où elle fut réalité – il est absurde, et puéril, de supposer qu'elle fut, si peu que ce soit, comparable à la nôtre. Absurde et anachronique. Et faire de Rabelais la tête de liste d'une série linéaire, à la queue de quoi nous inscririons les “libres penseurs du XX<sup>e</sup> siècle” [...] – c'est une insigne folie ».

Ce que Febvre exprime à nouveau quelques lignes plus loin, à l'aide d'une comparaison burlesque qui nous paraît aujourd'hui excessivement condescendante, voire de mauvais goût, mais derrière laquelle plane la lecture de Lévy-Bruhl :

« Ses idées ? Ne les installons pas, de grâce, en tête de série, à l'origine de nos idées à nous. Un sauvage est extrêmement ingénieux, qui fait du feu en roulant fortement une baguette dans le creux d'un morceau de bois sec. Et s'il a imaginé lui-même une telle technique, il est un sauvage de génie. Nous ne l'inscrirons pas, pour autant, sur la liste des inventeurs du four électrique »<sup>8</sup>.

On ne saurait exprimer de façon plus frappante le refus de toute perspective généalogique, l'exclusion de l'œuvre de Rabelais d'un horizon de contemporanéité. L'historien enquêtant sur la pensée et les croyances de Rabelais se trouve dans la situation de l'anthropologue observant les croyances d'un « sauvage ». La distance est totale.

Pourtant, cette position épistémologique radicale, qui renvoie sans appel Rabelais et ses contemporains à un monde qui n'est pas le nôtre, est subrepticement contredite par plusieurs passages dans le livre et, en particulier, dès la

7. *Ibid.*, p. 381-382.

8. *Ibid.*, p. 497-498.

première page, par cette fière proclamation : « J'aime Rabelais »<sup>9</sup>. Pourquoi cet aveu, pourquoi Febvre ne peut-il s'empêcher dans la phrase suivante d'évoquer « notre XVI<sup>e</sup> siècle » ? Quel est ce lien affectif qui nous rattache, ou qui le rattache et nous rattache à travers lui, au XVI<sup>e</sup> siècle de Rabelais ? Ces formules trahissent un attachement à la Renaissance qui n'est pas seulement savant, qui n'est pas seulement celui de l'historien Lucien Febvre, mais qui est aussi un rapport culturel, un rapport littéraire et intellectuel de l'individu historique L. Febvre, et surtout un rapport hérité, pour tout dire une tradition. Lisons plus loin :

« Nos pères se sont fabriqués leur Renaissance. [...] De cette Renaissance nous avons hérité : à quinze ans, nous lisions Taine, *Le Voyage en Italie* et la *Philosophie de l'Art* ; à dix-huit, nous nous nourrissions de Burckardt. Et mon Rabelais fut longtemps le Rabelais de Gebhardt »<sup>10</sup>.

La culture de la Renaissance, culture littéraire, artistique, reste tout à fait vivante et présente pour un homme qui a reçu sa formation intellectuelle à l'École normale supérieure au début du XX<sup>e</sup> siècle, qui a lu Rabelais non pas à la façon dont il lira plus tard de nombreux documents d'archive, mais comme un des monuments de la culture européenne, qui l'a tellement lu et relu qu'il peut légitimement dire qu'il aime Rabelais. Qui ajoute, même, en incise, au milieu du livre, que Rabelais est « un des trois ou quatre écrivains vraiment puissants et originaux que possède la France »<sup>11</sup>. Cette idée d'un héritage, au cœur duquel se situe évidemment l'œuvre de Rabelais, et d'un héritage qu'il faut défendre, fragilise subrepticement l'architecture de Febvre, non pas en tant qu'elle invaliderait sa démonstration, mais parce qu'elle suggère qu'un des enjeux du livre est bien, quoi qu'en dise Febvre, de penser son propre rapport à la culture du XVI<sup>e</sup> siècle. D'autant, évidemment, que ce rapport a lui-même une actualité. N'oublions pas que le livre est publié en 1942, dans le contexte de l'occupation allemande, et que l'exigence d'historicisation va de pair avec la revendication d'un optimisme humaniste, notamment hérité d'Érasme. Perceptible seulement en filigrane dans *Le problème de l'incroyance*, ce thème est clairement explicité dans des textes de la même époque, par exemple dans le discours de Febvre en 1941 aux élèves de

9. *Ibid.*, p. 1. En 1931, dans sa longue recension du *Rabelais* de Jean Plattard, il soupçonnait l'auteur de ne pas aimer suffisamment Rabelais, parce que celui-ci insistait sur les motivations pécuniaire de Rabelais : « au point qu'on se demande si ce rabelaisant de marque goûte Rabelais vraiment, profondément » (*Revue de synthèse*, 1931, repris dans Lucien FEBVRE, *Vivre l'histoire* [éd. Brigitte Mazon], Paris, Robert Laffont, 2009, p. 224). Puis, il citait Jaurès (qui « connaissait bien et aimait Rabelais ») affirmant que « des hommes comme Rabelais avaient entrevu toute la grandeur future de la science libre » et ajoutait que, même si c'est une formule, c'est une formule qui, « historiquement parlant », sonne plus juste que le jugement d'un érudit refusant à Rabelais son originalité. Enfin, pour bien enfoncer le clou : « Eh non ! si l'œuvre de Rabelais n'était qu'une cantate, même "splendide", de distribution de prix, une *Marseillaise* impersonnelle et ronflante de Concours général, aux thèmes pris de toutes mains dans tous les Larousse humanistes de son temps – il y a des siècles qu'elle serait morte. Morte, elle n'est pas. Et si elle vit toujours, c'est qu'elle est [...] l'œuvre d'un incomparable créateur de types expressifs et vivants qui a cherché son centre de gravité – et qui l'a trouvé – sur notre terre, dans l'homme même. Humaniste par là, dans toute la dignité du terme ».

10. *Ibid.*, p. 3.

11. *Ibid.*, p. 259.

l'École normale supérieure lorsqu'il les invitait à prendre exemple sur frère Jean, combattant dans la tempête. De même, dans une série de textes sur Érasme, il ne cesse de se réclamer de l'héritage humaniste d'«Érasme, tel que nous le voyons aujourd'hui – Érasme, notre Érasme». En 1949, il donne une conférence à Rio de Janeiro sur «Érasme en son siècle», où il développe l'opposition qui lui est chère entre Luther, incarnant la violence et la foi – «Allemand foncièrement Allemand et qui finalement n'a parlé, n'a agi que pour les Allemands. Luther cet homme du peuple, portant en lui tous les préjugés du peuple, et d'abord l'antisémitisme, violent, brutal, catégorique» –, et Érasme, le modéré, l'humaniste, l'Européen, symbole d'une Renaissance sceptique, sans mythe ni «surhomme», telle qu'elle s'est particulièrement développée, dit Febvre, en France dans les années 1510-1530. Il y ajoute logiquement «notre Rabelais, érasmien fervent et quelques vrais vieux Français de France»<sup>12</sup>. La Renaissance n'est pas un simple objet de connaissance situé dans un passé qui nous est irrémédiablement étranger. Elle est aussi une source d'inspiration politique et éthique, un héritage humaniste auquel il s'agit d'être fidèle<sup>13</sup>.

On voit bien la difficulté : comment penser une tradition et un héritage sur le mode de la discontinuité radicale ? Comment penser Rabelais emmuré dans un siècle totalement différent du nôtre, et reconnaître en lui un auteur dont nous continuons à lire les textes pour y trouver du réconfort, un encouragement, une inspiration ? Ce que ces formules révèlent à son insu, mais que Febvre n'aborde jamais de front, c'est que les textes de Rabelais ne sont pas cantonnés au XVI<sup>e</sup> siècle, qu'ils continuent à exister dans le temps présent de l'historien, et à susciter des interprétations, des usages. Bien au-delà du contexte de leur première réception, leur potentiel de signification et le désir interprétatif qu'ils suscitent sont sans cesse relancés, réactivés. C'est particulièrement le cas pour Rabelais, qui a souvent été présenté comme le «génie-mère» des «lettres françaises», selon une formule de Chateaubriand, et dont l'œuvre, aujourd'hui, continue à être lue bien au-delà du monde académique<sup>14</sup>. «Rabelais est immensément notre contemporain», écrit ainsi le romancier François Bon, regrettant qu'on ait «laissé Rabelais s'éloigner de nous»<sup>15</sup>. Le paradoxe, c'est que c'est justement

12. «Érasme dans son siècle», dans L. FEBVRE, *Au cœur religieux du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, SEVPEN, 1957, rééd. Paris, Le Livre de poche, 1984.

13. Cette dimension éthique et politique de l'érasmisme de Febvre, dans le contexte de la Seconde Guerre mondiale, a été bien mis en évidence par Denis CROUZET dans sa postface à la réédition du *Problème de l'incroyance*, qui s'appuie aussi sur la correspondance entre Febvre et Henri Hauser («Rabelais et son double ou l'historien en synergie», in L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 2003, p. 479-514, notamment p. 504-514). D. Crouzet va jusqu'à écrire, non peut-être sans excès, que Febvre considérait Rabelais comme «un double» et que le livre doit se lire comme «l'aventure d'une synergie entre deux vies, à quatre siècles de distance, mais au sein d'une République des lettres continuée». En revanche, il ne relève pas la contradiction entre cette inspiration éthique et politique et le présupposé méthodologique au fondement du livre.

14. La citation de Chateaubriand est évoquée par Madeleine LAZARD, dans *Rabelais l'humaniste*, Paris, Hachette, 1993, p. 8-9. Voir aussi les exemples donnés par Mireille HUCHON, *Rabelais*, Paris, Gallimard, 2011, p. 378-379.

15. François BON, *La folie Rabelais. L'invention du Pantagruel*, Paris, Minuit, 1990, p. 21 et p. 9.

pour cette raison que Febvre a écrit sur Rabelais, pour percer le mystère de «cette œuvre, toujours fraîche et jeune», telle qu'il la décrivait en 1931<sup>16</sup>, mais, emporté par le souci méthodologique de l'historicisation radicale, par le brio de sa démonstration et de son érudition, et par la jubilation rhétorique de la réfutation d'Abel Lefranc<sup>17</sup>, Febvre se refuse à laisser cette question contaminer le bel ordonnancement de sa démonstration. Alors même que peu d'historiens, autant que lui, se sont préoccupés de penser l'inscription de l'historien dans son temps, il écarte, avec vigueur, tout ce qui, du texte de Rabelais, pourrait ne pas se laisser enfermer dans le contexte du XVI<sup>e</sup> siècle et faire signe vers un horizon de lecture plus contemporain.

### L'HISTOIRE INTELLECTUELLE EST UNE HISTOIRE CULTURELLE

Febvre n'est évidemment pas le premier historien à marquer si fortement la distance qui sépare le présent de l'historien du passé qu'il étudie. À bien des égards, il s'agit là de la marque de fabrique de l'historiographie moderne et savante. Michel de Certeau a parfaitement décrit ce geste de mise à distance – de coupure affichée entre le présent et le passé – comme condition même du savoir historique : «L'écriture ne parle du passé que pour l'enterrer. Elle est un tombeau en ce double sens que, par le même texte, elle honore et elle élimine. Ici le langage a pour fonction d'introduire dans le *dire* ce qui ne se *fait* plus»<sup>18</sup>. Pour écrire l'histoire, l'historien produit le passé comme objet de savoir séparé du présent : il construit à la fois la dignité du passé comme objet d'étude et la dignité du présent comme moment du savoir, mais surtout il construit l'hétérogénéité des deux temporalités. Cette dimension de l'histoire savante est à la fois tributaire de la conception linéaire et orientée du temps historique telle qu'elle s'est stabilisée au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, et de la construction de l'histoire en discipline savante, opposée à la mémoire et à la littérature, qui, chacune avec ses moyens propres, travaillent au contraire à perpétuer le passé dans le présent.

Dans le cas de l'histoire intellectuelle, cet acte d'enterrement, qui décrète que le passé n'est plus et que ses productions ne sont, désormais, que des documents, des archives, des traces, dont le sens ne peut être restitué que par une opération de mise à distance et de contextualisation, est particulièrement virulent, parce que ces productions, en général des textes, sont justement revendiquées par d'autres disciplines, l'histoire de la philosophie ou l'histoire littéraire, qui font la part belle à la liberté interprétative. Ces disciplines se saisissent des mêmes textes, mais en tant qu'ils continuent à susciter, aujourd'hui, des interprétations nouvelles. Un philosophe sait bien que les œuvres de Descartes, de Kant et, a

16. Dans la recension, déjà citée, de la biographie de Rabelais par J. Plattard, in *Vivre l'histoire*, p. 226.

17. Celui-ci avait publié en 1922 une préface à l'édition de *Pantagruel*, qui voyait en Rabelais un rationaliste athée, précurseur des libres penseurs et des libertins. Le livre de Febvre est explicitement une réponse critique à Lefranc, une réfutation sans concession.

18. Michel de CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974, p. 119.

*fortiori*, de Heidegger ont été écrites dans des contextes historiques spécifiques ; il s'appuie volontiers sur un travail philologique dont l'ambition est de retrouver un texte originel ; mais lorsqu'il en propose une lecture philosophique, lorsqu'il s'appuie sur ces auteurs pour penser un problème ou un concept, il lit leurs textes à travers leur structure argumentative en essayant d'en interpréter le sens ou les difficultés, en reconstituant leur cohérence interne telle qu'il peut la saisir : autrement dit, il traite ces auteurs comme des interlocuteurs philosophiques avec lesquels il peut entrer dans un débat intellectuel, avec lesquels il partage un même espace théorique. À l'inverse, l'historien qui travaille sur des textes philosophiques commence par en faire des objets historiques, avec lesquels il n'entre pas dans un débat, mais sur lesquels il tient un discours. Et son discours ne se présente jamais comme une prolongation ou une réfutation du texte, il ne se situe pas dans une tradition philosophique continuée, il lui est fondamentalement hétérogène. C'est la raison pour laquelle ce que les philosophes appellent « histoire de la philosophie » n'est pas véritablement considéré comme de l'histoire par les historiens, quelle que soit l'érudition historique et philologique qui la soutient. Ce que Lucien Febvre, pourtant grand lecteur d'histoire de la philosophie, résumait dans la fameuse formule : « leur histoire et la nôtre »<sup>19</sup>, reprochant aux historiens de la philosophie d'étudier « l'engendrement de concepts issus d'intelligences désincarnées, puis vivant de leur vie propre en dehors du temps et de l'espace ». Et à l'inverse, aussi informée soit-elle dans la reconstitution argumentative des textes, l'histoire des historiens apparaît aux philosophes comme manquant la spécificité même du texte philosophique, puisqu'elle refuse de prendre en considération sa capacité à susciter de nouvelles interprétations et à relancer la réflexion conceptuelle. L'historien traite le texte philosophique comme un objet du passé, un document mort, là où le philosophe ne s'y intéresse que s'il lui paraît assez vivant pour aiguïser sa propre pensée.

On peut en dire autant des malentendus entre les historiens et les spécialistes d'histoire littéraire ou d'histoire de l'art. En effet, cette historicité plurielle des textes, susceptibles de s'inscrire dans plusieurs temporalités, n'est pas propre aux objets de l'histoire intellectuelle : elle concerne aussi les œuvres littéraires et les œuvres d'art. L'historien, même le plus contextualiste dans sa pratique historique, peut prendre du plaisir à lire des œuvres littéraires du passé ou à visiter des musées, il entretient avec ces objets (textes, statues, peintures) un double rapport : celui du savant face à des objets du passé, et celui de l'amateur face à des œuvres toujours susceptibles d'émouvoir, de convaincre, de choquer. En ce sens, l'histoire intellectuelle est une partie de l'histoire culturelle, dont une définition possible est de traiter d'artefacts qui continuent à exercer des effets dans le temps présent de l'historien. En ce sens, ces artefacts se distinguent d'autres

19. « L'histoire de la philosophie et l'histoire des historiens », *Revue de synthèse*, 52-1, 1932, p. 97-103, repris sous le titre « Leur histoire et la nôtre », dans *Combats pour l'histoire* (1953), in *Vivre l'histoire, op. cit.*, 2007, p. 238-244 (citation p. 240). Voir aussi L. FEBVRE, « Histoire des idées, histoire des sociétés, une question de climat », *Annales ESC*, 1-2, 1946, p. 158-161.

objets du passé avec lesquels les historiens sont familiers : un inventaire après décès, une lettre de change ou un cartulaire sont des documents historiques, qui ont aujourd'hui cessé d'exercer l'efficacité juridique, économique ou sociale qui était la leur. Leur existence dans le présent se fait sur le mode de l'archive, d'un document du passé qui a été extrait de son environnement habituel, classé et inventorié en tant que document *sur* le passé, et qui désormais existe comme objet sur lequel porte un savoir. À l'inverse, les textes philosophiques ou scientifiques, la littérature, les œuvres d'art continuent à exister comme objets philosophiques, littéraires ou artistiques.

Il importe de préciser que cette définition des objets de l'histoire intellectuelle est pragmatique, non ontologique. Elle n'implique pas de doter certains objets d'une capacité à échapper à leur devenir-archive en raison d'une nature spécifique. Disons plutôt que, dans chaque société, il existe des objets qui continuent à produire leurs effets bien au-delà du moment de leur production et que l'on peut nommer « culturels » de tels objets, au sens où ils sont périodiquement réinvestis, par diverses institutions (école, musées, Églises...), d'une valeur qui recharge leur potentiel de signification. Par conséquent, certains objets peuvent accéder à cette catégorie ou en disparaître. Certaines œuvres ne sont plus comprises ou ne sont plus lues, elles disparaissent de l'horizon culturel d'une société. À l'inverse, des documents du passé, jusque-là perçus comme des documents d'archive ou de simples vestiges matériels, peuvent être érigés en biens culturels, à condition de faire l'objet d'un long travail de sémantisation ou d'esthétisation.

#### POUR UNE HISTOIRE DES TRADITIONS INTERPRÉTATIVES

Est-il légitime de prendre un livre publié il y a 70 ans comme indicateur des difficultés, voire des contradictions, de l'histoire intellectuelle ? L'approche de Febvre, qui se réclamait de la psychologie historique et qui a si fortement inspiré l'histoire des mentalités, n'a-t-elle pas fait l'objet de nombreuses critiques, non seulement historiques, mais aussi méthodologiques et théoriques ? Ne représente-t-elle pas une forme aujourd'hui dépassée de l'histoire intellectuelle ? Certes, l'histoire intellectuelle et culturelle a beaucoup évolué, raffiné et précisé ses outils et ses concepts<sup>20</sup>. Pourtant, la plupart de ces critiques ont porté sur la notion trop homogène de mentalité, ou celle, trop instrumentale, d'outillage mental ; elles ont remis en cause l'idée de contraintes intellectuelles si puissantes qu'elles s'imposent à tous les membres d'une société et rendent impossibles certaines pensées, ou encore sur la dimension subrepticement évolutionniste de Febvre qui rejetait les hommes du XVI<sup>e</sup> du côté de « mentalités primitives », voire de la pensée magique, en leur déniait leur part de modernité. Mais le choix d'un extrême contextualisme et son corollaire, le refus de l'anachronisme,

20. Voir, déjà, Roger CHARTIER, « Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions », *Revue de synthèse*, 3<sup>e</sup> série, t. 104, n<sup>o</sup> 111-112, 1983, p. 277-308.

n'ont guère été remis en cause<sup>21</sup>. Il semble même acquis que ce soit le point de passage obligé pour construire une approche proprement historique de tels objets, pour pratiquer une histoire intellectuelle (ou culturelle) qui se distingue de l'histoire littéraire ou de l'histoire de la philosophie. Les propositions théoriques les plus importantes qui, depuis trente ans, se sont efforcées de refonder l'histoire culturelle et intellectuelle en échappant aux apories de l'histoire des mentalités, n'ont guère rompu avec ce parti pris. Ni la micro-histoire, qui apparaît, à bien des égards, comme un hyper-contextualisme, ni l'histoire des représentations, où la signification des œuvres est rapportée au contexte socio-politique de leur production, aux conditions matérielles de leur circulation, et aux partages sociaux qui organisent leur réception, n'ont explicitement thématiqué l'ambivalence de leur propre accès aux textes et aux œuvres du passé. L'histoire culturelle inspirée par l'anthropologie culturelle de Clifford Geertz a volontiers prétendu ethnologiser le passé, Robert Darnton présentant par exemple la France d'Ancien Régime, où les ouvriers pouvaient s'amuser d'un massacre de chats, comme une culture qui nous serait radicalement étrangère. Dans une optique toute différente, l'archéologie du savoir à la façon de Michel Foucault mettait en avant des discontinuités encore plus fondamentales, non plus même dans l'ordre des croyances et des savoirs, mais de leurs fondements logiques et discursifs<sup>22</sup>. Du côté de l'histoire intellectuelle plus strictement définie, la grande opération entreprise par Quentin Skinner pour repenser l'histoire de la pensée politique à l'époque moderne s'est fondée, justement, sur la revendication d'une stricte contextualisation, selon le principe que la signification d'un texte du passé n'apparaît pas dans l'effort d'interprétation de son lecteur actuel, mais dans la confrontation avec l'ensemble des textes contemporains qui constituent le contexte discursif dans lequel le texte, comme acte de langage, inscrit son efficacité théorique<sup>23</sup>.

La position d'historicisation nette défendue par les principaux courants de l'histoire culturelle est parfaitement légitime. Elle est même nécessaire pour construire des œuvres ou des textes comme objets d'histoire, *a fortiori* quand il s'agit de proposer une alternative à certains courants profondément

21. Pour une tentative de remise en cause, qui s'efforce de réintroduire une dose de liberté interprétative, « critique », mais maintient néanmoins l'impératif de la compréhension contextuelle comme une étape indispensable, voir Peter GORDON, « Contextualism and criticism in the history of ideas », à paraître dans Darrin McMAHON et Sam MOYN (éd.), *Rethinking Modern European Intellectual History*, New York, Oxford University Press, 2013.

22. « Nous avons beau avoir l'impression d'un mouvement presque ininterrompu de la *ratio* européenne depuis la Renaissance jusqu'à nos jours, nous avons beau penser que la classification de Linné, plus ou moins aménagée, peut en gros continuer à avoir une sorte de validité, que la théorie de la valeur chez Condillac se retrouve pour une part dans le marginalisme du XIX<sup>e</sup> siècle [...] – toute cette quasi-continuité au niveau des idées et des thèmes n'est sans doute qu'un effet de surface; au niveau archéologique, on voit que le système des positivités a changé d'une façon massive au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle et du XIX<sup>e</sup> siècle » : Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, rééd. 1996 « Tel », p. 14.

23. Quentin SKINNER, « Meaning and understanding in the history of ideas », *History and Theory*, 8-1, 1969, p. 1-53 ; ID., *Visions of Politics*, vol. 1, *Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

a-historiques de la critique littéraire ou de l'histoire de la philosophie. Mais elle entraîne un risque, qui est de scinder en deux le rapport aux objets culturels, et de perdre ainsi ce qui fait justement leur spécificité. Que serait donc une histoire intellectuelle qui se donnerait pour but de travailler sur l'historicité plurielle des textes ? Autrement dit, quels sont les outils dont nous disposons pour articuler une contextualisation historique et un accès herméneutique, impliquant une certaine liberté interprétative ? Dans les limites de ce texte, il ne saurait être question de développer cette vaste question avec le sérieux qu'elle mérite. Je me contenterai de poser quelques jalons.

Une première tentation pourrait être de réduire, voire d'effacer, la césure entre le présent de l'historien et le passé, par une critique, plus ou moins radicale, de la conception moderne du temps historique. Le propre de la modernité, comme on le sait, est d'entretenir ses mécontents. Au moins depuis Nietzsche et sa deuxième *Considération inactuelle*, de nombreux philosophes ont développé diverses critiques de l'historicisme. Chez les historiens, il s'agit d'une position minoritaire, surtout lorsqu'elle prône de façon radicale l'expérimentation de l'anachronisme, mais elle trouve des appuis chez des penseurs de l'histoire comme Jacques Rancière, qui construit justement contre L. Febvre son apologie de l'anachronie<sup>24</sup>. Cette attitude se revendique de plusieurs fondements épistémologiques, pas nécessairement compatibles entre eux. Le plus fréquemment, elle inscrit l'opération historiographique dans la continuité de la mémoire et du témoignage, autour de la question de la dette ou de la responsabilité que nous entretiendrions envers les hommes du passé. Il s'agit souvent d'une histoire militante, ou morale, dans lequel l'historien se veut à la fois le porte-parole des individus du passé, en général des vaincus de l'histoire, et cherche à transformer le savoir sur le passé en capacité à agir dans le présent, à travers le devoir de mémoire ou la réactivation politique d'une expérience historique. L'expérimentation esthétique dans l'écriture est souvent mise en avant, à la lisière des normes académiques, car l'historien n'est plus seulement celui qui produit un savoir, mais celui qui fait entendre une parole, qui réhabilite des oubliés, qui recrée un espace politique et moral commun entre les morts et les vivants. Une des formes les plus célèbres de cette critique, en tout cas celle qui a eu le plus d'influence chez les historiens ces dernières années, est celle qu'a développée Walter Benjamin dans ses fameuses « Thèses sur l'histoire ». Pour Benjamin, le temps n'est pas un déroulement linéaire, dans lequel le passé est irréductiblement distinct et séparé du présent. Sa critique radicale de l'historicisme l'amène à penser une temporalité dans laquelle le passé agit dans le présent, dans laquelle le présent est riche de toutes les mémoires du passé qui peuvent être réactivées. Le travail de l'historien, dès lors, ne consiste plus à produire un savoir objectif sur un passé qui n'est plus, mais à entretenir

24. Jacques RANCIÈRE, « Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien », *L'inactuel*, n° 6, Calmann-Lévy, 1996, p. 53-68. Pour un point de vue historien et plus nuancé : Nicole LORAUX, « Éloge de l'anachronisme en histoire », *Le genre humain*, 27, 1993, p. 23-39.

la survivance potentielle du passé dans un horizon d'action, «s'emparer d'un souvenir, tel qu'il surgit, à l'instant du danger».

Cette conception benjaminienne du temps, imprégnée à la fois de théologie et de marxisme, au-delà de son pouvoir de séduction, peut sembler difficilement compatible avec le maintien d'une conception minimale du temps historique, même pluriel, complexe, feuilleté, sans lequel l'opération historiographique perd sa spécificité et devient une discipline herméneutique parmi d'autres, où il s'agit de rapprocher des textes ou des images en accordant à la virtuosité interprétative de l'auteur ou à l'habileté du montage visuel ou narratif le pouvoir de faire surgir le sens. Même Siegfried Kracauer, qui partageait pourtant la critique d'un temps historique linéaire et homogène, reprochait à Benjamin d'aller trop loin en «maintenant de toutes ses forces l'inconsistance du temps historique sans se préoccuper moindrement du revers de la médaille»<sup>25</sup>. Autant dire que le prix à payer est trop lourd pour les historiens, et il n'est pas anodin que cette inspiration soit plus souvent évoquée dans le domaine de l'histoire sociale et politique<sup>26</sup>, où le poids des traditions historicistes est plus important, que dans celui de l'histoire intellectuelle, où elle risquerait d'autoriser une position radicalement présentiste qui a déjà libre cours dans une grande partie de l'histoire de la philosophie. Il reste qu'une telle inspiration, à défaut de pouvoir fonder une méthode d'histoire intellectuelle, a le mérite de stimuler des expériences historiographiques hautement réflexives et de s'interroger sur les prismes à travers lesquels l'historien est affecté par un passé qui ne passe pas<sup>27</sup>.

Une voie assez proche, mais plus spécifique, consisterait à associer une telle critique du temps historique avec une ontologie des œuvres intellectuelles, qui justifierait leur capacité à produire des effets dans des contextes historiques très différents. Il s'agirait d'une voie parallèle à celle suivie, à la frontière de la philosophie et de l'histoire de l'art, par Georges Didi-Huberman, qui s'appuie sur une relecture de Aby Warburg pour développer le concept de «survivance». Chez Warburg relu par Didi-Huberman au prisme de Freud et de Benjamin, le propre d'une image tient justement à sa capacité de s'arracher à son temps pour agir dans d'autres temporalités, d'autres moments, sur un registre proprement anachronique, où elle impose son efficacité par l'effet de sa présence. Cette théorie résolument anachronique de l'image s'appuie sur des métaphores, comme celle du fantôme ou du symptôme, pour décrire la façon dont des présences latentes du passé dans le présent s'actualisent dans des formes<sup>28</sup>. Malgré l'intérêt suscité, cette position n'a pas vraiment essaimé chez les historiens et paraît trop fortement liée à une ontologie de l'image pour être aisément adaptable à l'histoire intellectuelle.

25. Siegfried KRACAUER, *L'Histoire : des avant-dernières choses* (1971), Paris, Stock, 2006, p. 223.

26. Sophie WAHNICH, *Les émotions, la Révolution française et le présent, exercices pratiques de conscience historique*, Paris, CNRS Éditions, 2009.

27. Christan JOUHAUD, *Sauver le grand siècle ? Présence et transmission du passé*, Paris, Seuil, 2007.

28. Georges DIDI-HUBERMAN, *Devant le temps : histoire de l'art et anachronisme des images*, Paris, Minuit, 2000 ; ID., *L'image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris, Minuit, 2002.

Aux difficultés déjà signalées de fonder une pratique historique sur une théorie de l'anachronisme s'ajoute en effet un risque de fétichisation des objets culturels, que l'on retrouve aussi chez l'anthropologue des images Alfred Gell, qui dote les œuvres d'une véritable capacité à agir, d'une *agency*, qui assure aussi leur capacité à résister au temps<sup>29</sup>.

Je voudrais plaider, rapidement, pour une troisième voie, sans doute moins ambitieuse, mais certainement plus conforme aux contraintes spécifiques de l'opération historique, afin de penser cette persistance des objets culturels sans renoncer ni à une minimale conception historique du temps, ni à un travail documentaire de contextualisation. Il s'agit de prendre en compte l'ensemble des médiations historiques qui ont permis à une œuvre ou un texte de continuer à produire des effets dans le temps, d'étudier les processus qui ont maintenu tel texte vivant, en l'intégrant au sein d'une tradition, en construisant autour de lui des communautés interprétatives successives. L'hypothèse, proprement historienne, sur laquelle repose un tel travail est que la présence d'objets culturels du passé dans le présent n'est pas l'œuvre d'un pli du temps sur lui-même ou d'un pouvoir mystérieux propre aux œuvres, mais plutôt d'une série de contextes emboîtés. Si nous jugeons que *Les méditations métaphysiques* est un texte avec lequel il est possible, voire désirable, de continuer à penser, c'est que des séries continues de commentateurs de Descartes l'ont imposé comme une œuvre majeure autour de laquelle s'est construite la philosophie occidentale. C'est d'ailleurs un des enseignements les plus frappants de la controverse entre Foucault et Derrida, après la publication de *l'Histoire de la folie*. Alors que Derrida lui reprochait sa lecture du texte de Descartes, et proposait un commentaire totalement différent, Foucault avait beau jeu de le renvoyer à la figure du commentateur, du professeur de philosophie exerçant sa liberté et sa virtuosité interprétative, là où lui-même s'efforçait de saisir le texte comme un fragment d'histoire discursive, à l'intérieur d'une archéologie du savoir<sup>30</sup>. Mais il n'échappait pas à la contradiction qu'impliquait, pour un auteur qui avait proclamé la mort de l'auteur et la puissance des régimes discursifs anonymes fondant une épistémé, le fait d'accorder un tel privilège à l'œuvre de Descartes. Or ce privilège tenait moins à la place de cette œuvre dans le contexte historique de l'âge classique qu'à sa place canonique dans la culture philosophique au sein de laquelle Foucault avait été formé, contre laquelle il réagissait, mais à laquelle son propre discours ne pouvait pas échapper. Si bien qu'en réalité, Foucault, tout en prétendant traiter le texte de Descartes comme un fragment historique, comme un morceau de discours situé dans

29. Alfred GELL, *L'art et ses agents. Une théorie anthropologique* (1998), Lyon, Presses du réel, 2009.

30. Jacques DERRIDA, « Cogito et histoire de la folie » (1963), *L'écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 51-97. Michel FOUCAULT, « Mon corps, ce papier, ce feu », appendice à *Histoire de la folie*, Paris, Gallimard, rééd. 1972. Pierre BOURETZ, *D'un ton guerrier en philosophie. Derrida, Habermas and co*, Paris, Gallimard, 2010. Jean-Louis FABIANI, « Disputes, polémiques et controverses dans les mondes intellectuels : Vers une sociologie historique des formes de débat agonistique », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, 25, 2007, p. 45-60.

le passé, était à la fois le témoin de sa présence comme texte philosophique, maintenu actif par une longue tradition interprétative ininterrompue, et un acteur de cette tradition, lestant le texte d'un nouveau commentaire, puis d'une controverse supplémentaire.

Les textes dont s'occupe l'histoire intellectuelle traversent ainsi le temps, sous la forme de cristaux de plus en plus complexes, enrichis des nombreux textes, commentaires, réponses, pastiches, réfutations, qui s'y attachent, qui les réactualisent, qui les lestent d'un poids supplémentaire et les maintiennent actifs, rendant extrêmement difficile le partage entre l'hypothétique texte original, dans sa forme et son contexte d'origine, quête philologique s'il en est, et les multiples significations que le temps y a attachées et qui sont inscrites dans l'horizon culturel et intellectuel de l'historien qui s'en saisit.

Une objection vient immédiatement à l'esprit : nous l'avons dit, les traditions interprétatives ne sont pas continues. Certains textes (de même que certaines œuvres) disparaissent de l'horizon culturel d'une société, d'autres sont découverts et redécouverts. Aussi le rôle de l'histoire intellectuelle est-il de comprendre historiquement les conditions de disparition ou de réémergence d'un ensemble de textes, de savoirs ou de questions, sans qu'il soit besoin de recourir à une métaphysique des spectres. Sur ce plan, les historiens de la Renaissance disposent d'un terrain privilégié. L'actualité théorique des savoirs antiques, leur capacité à être de nouveau étudiés et transmis, à susciter de nouvelles interprétations et de nouveaux savoirs, sont inscrites dans des contextes politiques, intellectuels, sociaux, matériels qui ont été maintes fois décrits. Mais les historiens ont aussi montré que cette « renaissance » intellectuelle qu'on appelle l'humanisme n'est pas un resurgissement *ex-nihilo* et qu'elle s'inscrit plutôt dans la longue durée d'une transmission de basse fréquence, par laquelle la culture antique n'a jamais cessé d'irriguer, souterrainement, les mondes médiévaux. Ainsi, les historiens de la Renaissance, du moins lorsqu'ils ne s'efforcent pas, comme Febvre, de dénier ce qui les rattache au monde qu'ils étudient, se trouvent confrontés à la double question de la transmission des textes et des savoirs : l'actualité des savoirs antiques à la Renaissance, fruit à la fois d'une transmission discrète et d'une redécouverte célébrée ; leur propre rapport d'historiens à la culture humaniste, résultat d'une transmission continue qui définit précisément l'héritage humaniste de la culture moderne<sup>31</sup>.

31. Les meilleurs spécialistes actuels de l'humanisme, de Francesco Rico à Ronald Witt, n'échappent pas à cette tension, qu'Étienne Anheim décrit comme un « effet de boucle » (« Un évangéliste sur les bords du Rhône : La figure de saint Jean à la cour pontificale d'Avignon au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle », à paraître). Il cite par exemple cette remarque de R. Witt : « *I would certainly be the last to deny that my sense of what constitutes good Latin is historically contingent. Indeed, this study has made me more aware than I was before of the historical connections between the values, not just of today's classicists, but today's academics in general and the value of our humanist forebears. I do not deny that innumerable writers of medieval Latin may have wielded a language that admirably served their own cultural goals. Their goals, however, are not ours, whereas the humanists', in important ways, are. We also share values* » : Ronald G. WITT, *In the Footsteps of the Ancients. The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Boston-Leiden, Brill, 2000, p. 29).

Une telle approche n'implique pas nécessairement d'adopter une position relativiste, selon laquelle la persistance de certains textes, hors de leur contexte de production et de réception, serait entièrement tributaire des conditions de leur transmission et indépendante de leurs caractéristiques propres. Il est raisonnable de penser que certains textes présentent une plus grande densité symbolique ou théorique, une plus grande richesse ou complexité, qui les rend particulièrement aptes à être interprétés, commentés, appréciés et transmis, et donc à cristalliser autour d'eux une pluralité d'autres textes qui leur permet d'être durablement réactivés. Par ailleurs, la particularité des textes dont traite l'histoire intellectuelle est d'avoir, généralement, été écrits en visant d'autres lectorats que celui des lecteurs contemporains. À la différence d'autres écrits (registre de baptême, testament, contrat de vente, liste de courses), qui ne visent qu'une efficacité limitée dans le temps, la plupart des traités savants, philosophiques, historiques s'adressent, au-delà du premier public de lecteurs, à un public indéterminé toujours susceptible d'en relancer l'interprétation, du moins tant que sont possibles les opérations de transmission (déchiffrement, traduction...). En ce sens, ils s'inscrivent, dès l'origine, dans un horizon de non-caducité qui peut, ou non, être réalisé.

Dans cette perspective, ce qu'on appelle les grandes œuvres, disons à la fois les plus canoniques et les plus actuelles, cessent d'être un obstacle pour l'histoire culturelle, un hors-champ ou une terre promise inaccessible, mais se révèlent au contraire des objets particulièrement favorables, puisque les différentes étapes de leur construction en objets culturels et de leur transmission sont en général bien documentées. Plusieurs travaux ont été menés dans ce sens dernièrement, autour de la question de la construction de la grandeur de certaines œuvres philosophiques<sup>32</sup>. Dès lors, le rapport de l'historien aux œuvres est ainsi modifié, puisqu'il se situe en quelque sorte en bout de chaîne. Il n'est donc ni en position d'extériorité radicale, permettant une objectivation sans reste, ni installé confortablement dans un face-à-face avec l'œuvre et doté d'un privilège herméneutique. Son interprétation est plutôt un cas supplémentaire de la réception des œuvres dans des temps qui ne sont pas celui de sa production. Un cas particulier, néanmoins, puisqu'il s'inscrit dans une démarche savante, soucieuse d'argumenter et de justifier sa lecture.

En retour, l'opération de contextualisation historique, par laquelle l'historien explique un texte en documentant les conditions de sa rédaction, de sa transmission ou de sa réception, change elle-même de statut. Elle n'est plus une procédure d'objectivation qui explique l'œuvre en produisant un contexte. Elle devient elle-même un moment interprétatif qui repose sur une pluralité d'opérations de contextualisation, nécessairement contingentes parce qu'elles dépendent non seulement des questions présentes de l'historien, c'est une évidence, mais

32. Stéphane VAN DAMME, *Descartes, essai d'histoire d'une grandeur philosophique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2002. Voir aussi François AZOUVI, *La gloire de Bergson*, Paris, Gallimard, 2007.

aussi de sa propre lecture de l'œuvre. On peut ici revenir à la lecture que Febvre faisait de Rabelais. L'ensemble des éléments de contexte que Febvre mobilise pour contrer l'interprétation qu'il juge anachronique d'A. Lefranc (qui voyait en Rabelais un athée) ne résulte pas d'un choix neutre, au sens où il s'agirait de plonger Rabelais dans un contexte unique et bien délimité. Febvre choisit les textes et les autorités qu'il utilise pour reconstituer l'univers intellectuel des années 1530, et ses choix dépendent non seulement de la propre image qu'il s'est forgé de la Renaissance, de sa longue fréquentation de l'œuvre de Rabelais, mais aussi de la documentation disponible, des textes récemment publiés, et des ouvrages savants qui l'ont marqué, tel le travail d'Étienne Gilson sur la philosophie médiévale, qu'il utilise abondamment. Ainsi, la lecture qu'il propose est inscrite dans un état du processus de transmission culturelle et savante par lequel l'œuvre de Rabelais, et plus généralement l'humanisme français, a traversé les âges. Si les procédures de contextualisation, et les pratiques de documentation qui les soutiennent, caractérisent le travail historien, la contextualisation d'un texte n'est pas elle-même une opération hors du temps ; elle repose sur un ensemble de choix qui sont largement dépendants de l'évolution du rapport contemporain à une œuvre.

Un dernier exemple permettra d'éclairer ce point essentiel. Je l'emprunte cette fois non pas à la Renaissance, mais à l'historiographie récente des Lumières, autre période dont l'historien peut difficilement prétendre échapper entièrement à l'interrogation sur le rapport, plus ou moins explicite, qu'il entretient avec la tradition intellectuelle qui en est issue. Un des débats les plus vifs ces dernières années a porté sur la question des « Lumières radicales » et notamment sur l'importance du spinozisme dans la pensée des Lumières. Sans revenir sur ces débats<sup>33</sup>, je voudrais insister sur le fait qu'il est difficile de les comprendre sans prendre en considération la place de Spinoza dans l'arsenal théorique de la pensée critique contemporaine. Pour le dire simplement, le fait que Spinoza ait pris la place de Marx comme figure tutélaire d'une philosophie critique matérialiste, aussi bien à l'horizon de la critique radicale du libéralisme global que de certains efforts de refondation théorique et militante des sciences sociales, est une des conditions qui rend possible l'importance nouvelle accordée au spinozisme dans la définition historique des Lumières, à travers la catégorie de « Lumières radicales »<sup>34</sup>. Chez Yves Citton, dont le travail se situe au croisement de la critique littéraire et de la philosophie, et qui professe ouvertement la liberté actualisante des études littéraires voire un dédain pour la manie contextualisante des historiens, la prise de position

33. Anthony LA VOPA, « A new intellectual history? Jonathan Israel's Enlightenment », *The Historical Journal*, 52-3, 2009, p. 717-738 ; Antoine LILTI, « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières : spinozisme, radicalisme et philosophie », *Annales HSS*, 64-1, janvier-février 2009, p. 171-206.

34. Sur le spinozisme contemporain, voir notamment Yves CITTON et Frédéric LORDON (éd.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

est revendiquée. Les « Lumières radicales » sont une catégorie interprétative, qui vise à décrire la possibilité de lire un ensemble de textes du XVIII<sup>e</sup> siècle à la lumière de notre propre compréhension actuelle de Spinoza, ou plus exactement d'une des branches du spinozisme contemporain, nourri par les lectures de Deleuze, Matheron et Negri. Peu importe que leurs auteurs aient lu Spinoza, aient connu ses arguments et souhaité y faire référence, l'efficacité de la notion est de montrer qu'il est possible, aujourd'hui, de lire des textes du XVIII<sup>e</sup> siècle à travers le prisme d'une définition spinoziste de la liberté, et donc de constituer, pour un usage émancipateur actuel, une généalogie du radicalisme qui permette de lutter contre la modernité libérale<sup>35</sup>. À l'inverse, Jonathan Israel entend faire œuvre d'historien. Il prétend démontrer que Spinoza, contrairement à ce qui est souvent affirmé, a été connu, lu et compris au XVIII<sup>e</sup> siècle, au point de nourrir intellectuellement les projets révolutionnaires de la fin du siècle. De Spinoza à la Révolution française, les Lumières radicales sont présentées comme un concept historiographique, décrivant la réalité d'une cohérence théorique. Mais, en réalité, les trois volumes de la saga qu'il leur a consacrée maintiennent une ambiguïté constante entre cette thèse proprement « historique », selon laquelle l'œuvre de Spinoza jouait effectivement un rôle central dans les controverses idéologiques des Lumières, et une thèse « philosophique » selon laquelle la pensée de Spinoza est ce qui nous importe aujourd'hui, dans l'héritage intellectuel des Lumières<sup>36</sup>. D'où la difficulté à penser historiquement le concept de « spinozisme », celui-ci désignant à la fois la diversité des interprétations de Spinoza au XVIII<sup>e</sup> siècle et une définition cohérente et unifiante donnée, d'entrée de jeu, par l'auteur à partir de sa propre lecture (soutenue par des interprètes contemporains) de Spinoza. L'ambiguïté, qui n'est malheureusement pas explicitée en tant que telle, est recouverte par la notion de modernité, qui désigne à la fois la dimension la plus novatrice et radicale des Lumières et notre propre situation théorique. Mais « modernité », ici, n'est que le nom d'un héritage revendiqué, qui projette dans les textes du XVIII<sup>e</sup> siècle les combats théoriques de notre temps. Cette résonance actuelle des Lumières, qui désignent autant un héritage intellectuel – revendiqué et contesté, riche d'interprétations contradictoires – qu'une période ou un corpus de textes, est inévitable car elle constitue la réalité à partir de laquelle écrit l'historien aujourd'hui, et à travers laquelle il est lu. Mais il convient justement de la constituer elle-même en objet d'histoire pour offrir une position plus réflexive à l'histoire intellectuelle.

35. Yves CITTON, *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006. Voir aussi ID., *Lire, interpréter, actualiser : pourquoi les études littéraires ?*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

36. Jonathan ISRAEL, *Radical Enlightenment, Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001, trad. fr., *Les Lumières radicales, la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité, 1650-1750*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005.

### RÉFLEXIVITÉ HISTORIENNE ET HERMÉNEUTIQUE CRITIQUE

L'historien ne saurait abandonner l'impératif de contextualisation, qui le contraint à rapporter l'interprétation qu'il propose d'un texte ou d'une œuvre du passé à des éléments documentables de ce passé (qu'il s'agisse d'autres textes, de la biographie de l'auteur, des conditions structurelles du champ intellectuel, des configurations politiques...). Mais il lui importe d'être particulièrement conscient que de telles opérations de contextualisation sont toujours dépendantes de la place que les textes du passé occupent dans la culture de son temps. Cette réflexivité suppose que l'historien reconnaisse que les objets dont il s'occupe sollicitent son attention à la fois comme objets d'histoire, assignables à un passé révolu, et comme objets culturels, inscrits dans son présent et ouverts à une pluralité d'interprétations. Elle est à la fois la condition et le résultat de l'enquête.

Cette circularité n'est pas tautologique, elle est la forme même de la réflexivité, lorsque l'environnement intellectuel de l'historien est en partie façonné par les textes même qu'il s'efforce d'étudier. C'est un point qu'avait très bien perçu Jean-Claude Perrot dans ses propositions méthodologiques pour fonder une « histoire intellectuelle de l'économie politique »<sup>37</sup>. Les historiens ont retenu, de la leçon du livre, l'appel à une « histoire concrète de l'abstraction », qui consiste à étudier la façon dont des dispositifs issus de la pratique (par exemple le calcul de moyenne ou la comptabilité en partie double) rendent possibles l'émergence de certains concepts et l'évolution des savoirs. Ils ont été sensibles, aussi, à l'insistance sur les formes matérielles de production et de circulation des savoirs. Ils ont été moins réceptifs à la suggestion faite par J.-C. Perrot d'emprunter à la tradition herméneutique certains de ses outils. Tout en mettant en garde les économistes qui lisent de façon décontextualisée les textes économiques du passé, comme s'il ne s'agissait que d'un vaste corpus anhistorique de théories, Perrot invite en retour les historiens à prendre en considération la pluralité des interprétations que peuvent susciter ces textes, et surtout les chaînes d'interprétations qui nous les ont transmis. Perrot qualifie d'« herméneutique résolument critique » cette façon de concilier l'objectivation historiciste et une attention aux opérations interprétatives. Le terme d'herméneutique n'a pas bonne presse chez les historiens ; il est soupçonné, pas toujours à tort, de cautionner une licence interprétative, où la vérité de l'interprète est plus importante que la méthode du chercheur<sup>38</sup>. On peut pourtant estimer que l'histoire en général, parce qu'elle est une science des actions humaines,

37. Jean-Claude PERROT, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique, XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1992.

38. Pour une réaffirmation récente de cette méfiance, au nom d'un idéal philologique, voir Kurt FLASH, *Prendre congé de Dilthey. Que serait un néo-historicisme en histoire?*, Paris, Les Belles Lettres, 2007. Néanmoins, en construisant Dilthey comme figure majeure de l'herméneutique et comme repoussoir, sans faire nullement référence à des formulations plus récentes et moins psychologisantes, Flash se facilite grandement la tâche.

et l'histoire intellectuelle en particulier, parce qu'elle porte sur des textes, ne peut faire l'impasse sur un minimum d'interprétation. Mais à condition, évidemment, que les interprétations produites soient contrôlables, et c'est ainsi qu'on peut entendre « critique », chez Perrot, comme le rappel insistant au travail documentaire qui fournit à l'historien à la fois une contrainte méthodologique et une éthique de l'interprétation. « Herméneutique critique », la formule doit être précisée et élaborée, mais elle indique bien la complexité de l'interprétation historique des textes : en tant qu'herméneutique, elle doit assumer sa place dans une chaîne d'interprétations qui permet aux textes de demeurer des objets culturels ; en tant qu'opération critique, elle vise à produire un savoir et se soumet à des contraintes méthodologiques.

Il n'est évidemment pas anodin que cette leçon de méthode ait été formulée à partir de l'économie politique. Il s'agissait aussi, de toute évidence, de proposer aux spécialistes d'histoire sociale un retour critique sur leurs propres outils analytiques. En cela, J.-C. Perrot développait un argument déjà esquissé dans sa thèse sur Caen<sup>39</sup>. Il y montrait que l'histoire urbaine ne peut se contenter d'étudier les villes de l'époque moderne en leur appliquant les méthodes de la démographie et de l'économie contemporaine : elle doit aussi étudier les savoirs urbains de l'époque, les effets qu'ils produisaient dans la gestion des villes, et la façon dont ils continuent à se déployer jusqu'à nous. Il s'agissait d'une proposition forte qui, prenant acte de l'essoufflement d'un modèle historiographique fondé sur le découpage en catégories sociales et sur le fonctionnalisme urbain, ouvrait la voie à une réflexion méthodologique sur l'historicité des savoirs sociaux. À ce titre, elle pouvait être lue comme une alternative à la fois à la généalogie des savoirs, souvent handicapée par la quête des précurseurs, et à l'archéologie foucauldienne, trop marquée par l'affirmation des discontinuités.

Il n'est pas certain que la leçon ait été pleinement entendue, tant les débats sur l'histoire intellectuelle restent souvent enfermés dans des oppositions binaires (contexte contre actualisation, histoire sociale contre histoire des idées), quand elle ne se contente pas d'anathèmes. Pourtant, bien au-delà de l'histoire de l'économie politique, elle sous-tend le projet d'une histoire intellectuelle, hautement réflexive, qui affirme sa dimension proprement historique dans la mesure où elle se présente avant tout comme une réflexion sur les historicités multiples de ces objets singuliers que sont les textes<sup>40</sup>.

Antoine LILTI

*Groupe d'études sur les historiographies modernes*  
*Centre de Recherches Historiques UMR 8556- EHESS*  
 190, avenue de France  
 75013 Paris  
 antoine.lilti@ehess.fr

39. Jean-Claude PERROT, *Genèse d'une ville moderne. Caen au XVIII<sup>e</sup> siècle* (1975), Paris, Éditions de l'EHESS, 2001.

40. La rédaction finale de cet article doit beaucoup aux débats de Borjo Stoppi (été 2012).

## Résumé / Abstract

---

Antoine LILTI

### Rabelais est-il notre contemporain? Histoire intellectuelle et herméneutique critique

Comment l'historien qui aborde des textes du passé doit-il prendre en considération le fait que ceux-ci ne sont pas seulement des documents historiques, mais aussi des textes inscrits dans des traditions interprétatives toujours actives et, donc, disponibles pour des interprétations qui ne doivent rien aux historiens? Cette historicité spécifique des objets de l'histoire intellectuelle a généralement été écartée par l'histoire intellectuelle, au nom d'un contextualisme militant. À partir d'une analyse du grand livre de Lucien Febvre sur Rabelais, cet article montre qu'un tel contextualisme radical est difficilement tenable car il aboutit à une conception brutalement discontinuiste de l'histoire intellectuelle qui relève d'une forme de déni. Mieux vaut assumer pleinement le rapport que les historiens entretiennent avec les textes du passé, y compris dans une perspective généalogique, dont les études sur la Renaissance ou sur les Lumières fournissent des exemples. On plaide alors pour une histoire des transmissions culturelles, qui prend la forme de contextes interprétatifs emboîtés, assume l'ambivalence herméneutique du travail de l'historien et se donne comme objet même la compréhension des historicités multiples de ces objets singuliers que sont les textes.

**MOTS-CLÉS :** XX<sup>e</sup> siècle, historiographie, historicité, histoire intellectuelle, contextualisation, Lucien Febvre ■

Antoine LILTI

### Is Rabelais our contemporary? Intellectual history and critical hermeneutics

*How may a historian, who uses texts from the past, take into consideration the fact that such texts are not only historical documents, but are also inscribed in interpretive traditions that remain active and, therefore, available for interpretations that do not rely on historians? This historicity of the specific objects of intellectual history has generally been set aside by intellectual history, in the name of a militant insistence on the importance of context. Using the analysis of the classic book by Lucien Febvre on Rabelais, this article shows that a radical contextualism is difficult to sustain because it leads to a conception of intellectual history that is abruptly discontinuous and ultimately leads to a form of denial. It may be more useful to take full responsibility for historians' relationships to texts from the past, including genealogical perspectives, as did studies of the Renaissance or the Enlightenment. This article argues then for a history of cultural transmission, that takes the form of layered interpretive contexts. This approach fully recognizes the hermeneutic ambivalence of the work of historians and even takes as its object of analysis the understanding of the multiple historicities of these singular objects that are texts.*

**KEYWORDS :** 20th Century, historiography, historicity, intellectual history, contextualism, Lucien Febvre ■