

Histoire intellectuelle

Étienne Anheim
Paul Bertrand
Claude Blanckaert
André Burguière
Cécile Caby
Caroline Callard
Jean-Pierre Cavaillé
Alice L. Conklin
Iacopo Costa
Cécile Dauphin
Bruno Dumézil
Alexandre Escudier
Jean-Louis Fabiani
Gérard Fussman
Olivier Gengler
Laurence Giavarini
Pascale Haag
Girolamo Imbruglia
Dominique Iogna-Prat
Catherine König-Pralong
Sandro Landi
Antoine Lilti
Michael Löwy
Judith Lyon-Caen
Jean-Clément Martin
Hélène Merlin-Kajman
Igor Moullier
Irène Passeron
Jean-Pierre Peter
Clémence Revest
Thomas Ricklin
Aurélien Robert
David Schreiber
Julien Véronèse

Comptes rendus

Adriana Zangara

Voir l'histoire. Théories anciennes du récit historique, 1^{er} siècle av. J.-C.-1^{er} siècle ap. J.-C.
Paris, Éditions de l'ÉHESS/J. Vrin, 2007,
318 p.

Pour l'auteur du *Traité du Sublime* et pour Plutarque, l'art d'Hérodote, de Thucydide ou de Xénophon est de substituer la vision à l'écoute et donc de « faire voir », dans leurs récits, les événements du passé. C'est une même conception de l'histoire que défend Lucien de Samosate pour qui l'historien doit être un montreur et son texte un miroir¹. Ce n'est donc pas la capacité de l'historien à regarder qui est ici en jeu, même si l'autopsie, dans la conception de l'histoire polybienne, est aussi un instrument du « faire voir » en donnant à l'homme d'action, l'*aner pragmatikos*, la capacité de rendre compte du réel pour s'y être suffisamment frotté. Il s'agit plutôt du « faire voir » comme art de l'historien, et donc de la vision comme effet du récit historique.

Dans la perspective exprimée au second siècle de notre ère par Lucien de Samosate et partagée par les historiens anciens, le déroulement des faits s'impose à l'historien : il n'y a pas à chercher quoi dire, mais seulement comment. Cette conception de l'histoire comme miroir serait pour les historiens un gage d'objectivité, car comment éviter, sinon, le paradoxe qui consiste à dire le réel avec les outils de la fiction ? Elle aurait conduit cependant à un double malentendu. Pour la philosophie, puisque l'histoire en reste, par essence, au niveau du constat, elle ne peut prétendre à dépasser le niveau du particulier pour atteindre la vraie connaissance : au mieux, elle n'est qu'un instrument empirique, un supplément d'*empeiria*, d'expérience. Pour la rhétorique au contraire,

puisque les faits sont incontestables, l'art de l'historien ne peut viser que l'agrément et le récit qu'à exhiber cet art, dans une forme de démonstration ou *epideixis*. En confondant le discours et son objet, les historiens auraient ainsi pris le risque que l'on ne voie que l'un ou que l'autre. En outre, les deux modes de vision déployés dans le discours historique semblent participer de la même ambiguïté. Narrateur omniscient, l'historien voit et fait voir le réel comme le Zeus d'Homère et offre à son auditeur ou son lecteur une position de spectateur qui domine les événements. Mais il peut également le plonger au cœur des événements et lui faire partager le sort des acteurs. La *sunopsis* ou vision globalisante vise la compréhension, l'*enargeia* ou vision évidente, l'émotion. Pour antinomiques que ces deux modes semblent être, ils poursuivent un même dessein qu'Adriana Zangara définit parfaitement : « Aussi bien dans le cas de la *sunopsis* que dans celui de l'*enargeia*, le recours à la vision de l'esprit est censé amener l'imagination des lecteurs à dépasser les limites propres à la dimension linéaire et diachronique du récit, pour parvenir, avec la *sunopsis*, à une vision du *tota simul* dans laquelle une succession peut-être perçue comme une totalité, et, avec l'*enargeia*, à une vision de l'*hic et nunc* qui englobe dans une seule image puissante l'avant et l'après de l'action » (p. 18).

Dans un constant dialogue entre théories philosophiques ou rhétoriques et conception de l'histoire, l'enquête se déploie autour de ces deux pôles, *sunopsis* et *enargeia*, à travers l'évocation de deux projets historiographiques particuliers : l'histoire de l'expansion de Rome chez Polybe et, dans une moindre mesure, les *Vies* des hommes illustres de Plutarque. L'un constitue une expérience inédite d'histoire

synoptique, l'autre pousse à son paroxysme la valeur exemplaire et pédagogique des récits sur le passé, revendiquée par la plupart des historiens et notamment déjà par Polybe. Incapable selon les philosophes de participer à la compréhension, faute de pouvoir dominer son sujet, trop divers et changeant, le discours historique se fait, chez Polybe, globalisant, car téléologique. En unifiant le monde, Rome a en effet permis de fonder une véritable histoire universelle où tous les événements, dans toutes les parties du monde, concourent vers un même terme. L'histoire chez Polybe échappe même ainsi au déterminisme aristotélicien de n'être qu'un récit sans forme. Au sein d'une action unique, car dirigée vers un seul but, la *Tuchê*, la Chance, qui fera triompher Rome apparaît comme le véritable auteur (*poiêtês*) de l'histoire, qui construit son intrigue de sorte que le lien causal entre les événements semble le fruit du hasard, suscitant le même émerveillement que les bonnes tragédies dans la conception d'Aristote. Dans l'effacement de l'artifice du « faire voir », l'*enargeia* historique exploite pour sa part la force de la chose vue, car elle repose dans les faits eux-mêmes. Bien loin en effet d'être un discours d'apparat dont la valeur et la beauté se fondent uniquement sur l'art de la représentation, l'histoire peut prétendre à éduquer, à nourrir la *paideia* par la qualité des faits qu'elle rapporte. Cependant, ces faits partagent paradoxalement l'évidence des phénomènes au sens où l'entendent les philosophes, tout en étant médiatisés dans un discours assez habile (car soutenu par l'autopsie et l'autopathie) pour les faire voir, comme dans les exercices rhétoriques. Ainsi, « réinterprétées par les historiens, les notions de *sunopsis* et d'*enargeia* deviennent un moyen d'affirmer que l'histoire, tout en revendiquant son lien avec l'expérience ainsi qu'avec l'éloge, n'est ni une forme d'*empeiria*, ni une sorte d'*epideixis* », car « l'histoire dispose, avec la *sunopsis*, du même pouvoir de compréhension et d'appréhension synthétique qui caractérise la science, et, avec l'*enargeia*, de ce pouvoir de convertir un *pathos* [en] un *ethos* qui en fait une 'philosophie à partir d'exemples' (ps. Denys d'Halicarnasse, *Art rhétorique*, 11, 2) » (p. 304-305).

Le parcours auquel nous invite A. Zangara est particulièrement riche, foisonnant, et ins-

tructif. Les théories philosophiques et rhétoriques y ont beaucoup plus de place que les réflexions des historiens sur leur propre pratique, mais c'est ainsi : nous possédons trop peu de textes de ce genre. Et ce n'est sans doute pas un hasard si une si grande place est réservée dans ces pages à Polybe qui, dans ses préfaces aussi bien que dans l'exposé polémique du livre XII de ses *Histoires*, s'est longuement exprimé sur son projet et sa conception de l'histoire. On aurait seulement aimé, peut-être, que le corpus étudié soit plus explicitement défini, et les limites chronologiques ou spatiales mieux établies. On ne saurait conclure sans souligner toutefois l'intérêt de ce livre pour toute personne qui s'intéresse à l'historiographie ancienne. Car en interrogeant les théories construites autour de l'écriture de l'histoire, en Grèce et à Rome, par les philosophes et les rhétoriciens, d'Aristote à Lucien de Samosate, c'est toute une tradition, depuis Hérodote, qu'il invite à reconsidérer.

OLIVIER GENGLER

1 - Respectivement : LONGIN, *Traité du Sublime*, XXVI, 2 ; PLUTARQUE, *La gloire des Athéniens*, 347a et *Vie d'Artaxerxès*, 8, 1 ; LUCIEN DE SAMOSATE, *Comment il faut écrire l'histoire*, 50 et 51.

Jean-Marie Salamito

Les virtuoses et la multitude.

Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens

Grenoble, Jérôme Millon, 2005, 350 p.

Peut-on recourir au vocabulaire de la sociologie de Max Weber pour expliquer les débats théologiques de l'Antiquité tardive ? Telle est la question posée par Jean-Marie Salamito, avec pour terrain d'étude le débat qui oppose Pélage et Augustin entre les années 395 et 430. L'objet de la controverse est connu : le moine breton soutient que le salut peut être gagné par les seuls mérites, alors que l'évêque d'Hippone insiste sur le primat de la grâce. En 1943, Georges de Plinval fut le premier à émettre l'hypothèse selon laquelle l'idéal pélagien d'élitisme refléterait le rang social élevé de ses adeptes, alors que la position augustiniennne accompagnerait le développement d'une Église de masse,

faite pour satisfaire les attentes du « chrétien moyen ». À quelques nuances près, Peter Brown, Charles Pietri et Robert Markus ont soutenu cette interprétation, mais sans en donner de preuves décisives. J.-M. Salamito se propose de fournir ces arguments et d'éclairer les mentalités opposées du milieu sénatorial et du milieu populaire romain au début du v^e siècle. L'une des principales difficultés de l'entreprise vient toutefois des sources. Si les œuvres d'Augustin sont relativement bien connues (même si quelques pièces nouvelles peuvent apparaître, comme les remarquables « Sermons Dolbeau » dont l'auteur fait ici un large usage¹), le corpus pélagien ne se laisse pas aussi facilement délimiter. Un certain flou demeure entre les œuvres authentiques du maître, les œuvres supposées (et dont, pour certaines, Pélage niait lui-même la paternité) et une nébuleuse de productions d'épigones plus ou moins éloignés du fondateur. J.-M. Salamito refuse de revenir sur les querelles d'attribution mais, en bonne méthode, précise à chaque fois le statut des textes qu'il utilise, au risque de quelques inévitables redites.

Dans une première partie, l'auteur s'interroge sur le lien entre l'être-chrétien et le milieu social ; son analyse webérienne l'amène immédiatement à parler d'« affinités électives ». Débutant son propos par une belle étude de la *Lettre à Démétriaide*, il montre que Pélage envisage la sainteté à la fois comme une émanation de la noblesse sociale et comme un dépassement de celle-ci. L'ascétisme permet ainsi de conserver l'admiration des hommes en même temps que de gagner les louanges du ciel. Valeurs humaines anciennes et vertus chrétiennes nouvelles s'exercent dans la continuité pour Pélage, alors qu'Augustin insiste au contraire sur l'inévitable rupture. Aussi les résultats du Jugement dernier sont-ils intelligibles et déjà visibles par les hommes pour les pélagiens, alors qu'ils demeurent secrets, voire transcendants pour Augustin. J.-M. Salamito voit là une différence entre l'*ethos* aristocratique, qui prédispose à la bonne conscience et à la confiance en la capacité de l'individu à parvenir à son propre accomplissement, et un *ethos* plus populaire, pour lequel une vie d'espérance et de crainte interdit toute forme d'orgueil : Dieu offre les seuls véritables progrès

de l'existence. Pour Pélage, les vrais chrétiens ne se rencontrent d'ailleurs que parmi une élite, les *prudentes* ; seuls habilités à se livrer à la quête spirituelle, ils en reçoivent les « récompenses psychologiques » ici-bas. Inversement, pour Augustin, tous les baptisés sont capables de pratiquer l'imitation du Christ, même s'ils ne peuvent en attendre la rétribution que dans l'au-delà. Certes, les pélagiens n'apportent pas un soutien sans nuance à l'aristocratie, dont ils dénoncent à l'occasion les vices. Ils ne contestent pas non plus la possible popularisation des vertus chrétiennes même si, à leurs yeux, seule l'exemplarité des saints peut parvenir à un tel résultat. Leur rhétorique s'appuie sur l'image des domestiques et des clients qui copient le comportement du maître qu'ils servent. Pour les pélagiens, l'aristocratisation du discours sert ainsi de support à une certaine démocratisation du message. Telle est d'ailleurs l'inquiétude d'Augustin : ses distingués ennemis ont beau être peu nombreux, il les croit dangereux car il les sait admirés et imités.

La seconde partie du livre pose la question de l'appartenance à l'Église : n'importe quel baptisé doit-il être considéré comme un véritable chrétien, indépendamment de ses vertus propres ? Sur ce point encore, Pélage et Augustin s'opposent. Le premier considère que les « mauvais chrétiens » sont nombreux et qu'ils usurpent un nom glorieux auquel leurs péchés ne leur donnent pas droit. Dans cette Église pélagienne aux membres rares mais excellents, J.-M. Salamito voit « l'idéaltype webérien de la secte » (p. 298). S'opposant à de telles conceptions, Augustin soutient que la paille et le grain ne sont pas encore triés, que le « vannage » ne l'a pas encore défait : ici, les images et leur contenu s'adressent clairement à une communauté de masse. Un débat identique survient à propos des cadres dirigeants de l'Église. Les pélagiens n'apprécient que les hommes de haut niveau moral et intellectuel ; ils accusent Augustin de manipuler la foule vulgaire en la nourrissant d'une théologie de pacotille. Au cœur du problème se trouve la distance socio-culturelle entre le pasteur et ses fidèles, ou du moins la distance que le pasteur choisit d'établir. Julien d'Éclane, continuateur de Pélage, défend un pur élitisme, sans pour autant renoncer à des pratiques caritatives extrêmement

généreuses. Inversement, Augustin accepte de descendre intellectuellement au niveau des plébéiens pour mieux les encadrer. Le Père africain n'en devient pas pour autant le défenseur d'un « christianisme moyen », aux ambitions réduites. Au contraire, il a confiance en une certaine capacité morale des foules, aptes à prétendre à la sainteté par une conjugaison de la grâce et des mérites. Le christianisme peut ainsi, sans se déprécier, devenir une religion de masse. J.-M. Salamito termine son essai en soulevant lui-même la critique attendue : comment Augustin, partisan d'un christianisme populaire, a-t-il pu en venir à émettre la théorie de la prédestination, conception élitiste par essence ? La réponse est double. En premier lieu, l'auteur corrige, de façon fort stimulante, la traduction de l'expression augustinienne de *massa perditionis* : à la place d'une « masse de réprouvés », il propose de comprendre « la pâte corrompue », ce qui correspondrait à une vision critique de l'ensemble de la nature humaine et non à une damnation par essence d'un grand nombre des créatures. En second lieu, Augustin paraît relativement optimiste sur le nombre des élus par rapport à celui des damnés. En conséquence, l'espérance et le goût de la prière lui semblent, chez le simple chrétien, des signes suffisants de prédisposition au salut. La désignation des Élus ne bénéficie donc pas uniquement à une élite sociale, intellectuelle ou ascétique. De plus, la pastorale de masse reste possible. En effet, la prédestination ne conduit pas plus les fidèles au désespoir que le primat de la grâce ne les invitait à l'orgueil.

L'analyse proposée par J.-M. Salamito se révèle aussi rigoureuse que séduisante. Le vocabulaire webérien, prégnant en première partie, plus discret dans la seconde, n'est jamais imposé au lecteur. Avancé avec retenue, manié avec prudence, il est souvent convaincant. Se dégage ainsi le sentiment qu'au ^ve siècle déjà, une théologie originale pouvait servir de miroir à un *happy few* avide d'(auto-)reconnaissance et de distinction. Virtuose mais accessible, une telle étude permet de réconcilier l'histoire des idées et celle des sociétés.

1 - François DOLBEAU (éd.), *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1996.

Damien Boquet

L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx
Caen, Publications du GRAHM, 2005,
382 p.

Conformément au programme implicite annoncé par la référence foucauldienne du titre à *L'ordre du discours*, le but de cet ouvrage est d'analyser les règles d'organisation d'un discours religieux autour des vocables *affectus* et *affectio*. Ces deux vocables, synonymes dans la tradition latine, forment une « unité lexicale insécable », que Damien Boquet propose de traduire par un unique mot – affect – pour éviter de perdre la cohésion sémantique du binôme en adoptant des traductions variables selon les usages comme affection, amour, élan sensible voire volonté ou instinct.

La méthodologie revendiquée – mais dont on peine parfois à reconnaître la mise en œuvre, au moins dans le détail de sa procédure technique – est celle de la lexicologie sémantique considérée comme la plus adaptée pour accéder, par le biais des catégories discursives, aux divers modèles de dispositions affectives, autrement dit d'émotion et de sensibilité. En effet, à travers l'analyse du discours sur l'affect, l'auteur entend dégager la conception ordonnée de l'homme chrétien, en d'autres termes l'anthropologie, qui sous-tend l'ordre du discours. Autant dire que D. Boquet se situe pleinement dans le courant historiographique de l'histoire sociale des émotions dont il retrace d'ailleurs en introduction la généalogie, de Lucien Febvre à Barbara Rosenwein.

Le terrain privilégié de cette enquête est l'ordre cistercien et plus spécifiquement Aelred de Rievaulx († 1167), dont la définition de l'affect constitue le point de départ de la recherche et les écrits son principal point d'ancrage. L'analyse est toutefois élargie à la première génération cistercienne (Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry, Gueric d'Igny, Isaac de L'Étoile et Gilbert de Holland) dont l'auteur souligne le rôle majeur dans l'élaboration de la spiritualité de l'ordre.

Le livre se meut sur le terrain ardu de l'histoire des concepts, de leur formation, de leur évolution et de leur articulation avec les représentations. L'auteur fait preuve d'une remarquable capacité à conduire son lecteur au gré d'un style dense mais élégant, de formules efficaces et d'une grande rigueur de l'argumentation, soulignée par le ménagement, en introduction ou en conclusion des chapitres, de pauses récapitulatives bien utiles. Le raisonnement se développe en trois étapes bien balisées : une généalogie du concept, des classiques païens au XII^e siècle, l'insertion du concept dans une anthropologie spirituelle cistercienne et, enfin, la façon dont cette dernière sert de base à des stratégies de mise en ordre de la vie affective.

Dans un premier temps, donc, l'auteur cherche à retracer la façon dont s'est construit historiquement le discours chrétien sur la notion d'affect, afin de montrer par une « enquête généalogique » en quoi le discours cistercien résulte d'un processus culturel inscrit dans la longue durée. Allant de l'affect païen, mis au service d'une langue philosophique (milieu I^{er} siècle av. J.-C.-début II^e siècle ap. J.-C.), jusqu'à l'apparition de l'affect cistercien en plein XII^e siècle, l'auteur privilégie les périodes de genèse et d'inflexion sémantiques, en particulier l'œuvre de saint Augustin, fondateur d'une anthropologie chrétienne reconnaissant dans l'affect la malédiction de la chair. Malgré la revendication, au demeurant très bien argumentée, du bien-fondé méthodologique de cette enquête généalogique, on ne se départit pas totalement, à la lecture de ces 85 pages très denses, de la sensation déconcertante de voir défiler les auteurs et les œuvres en un catalogue, par définition incomplet. Une telle sensation est accentuée par le caractère parfois un peu forcé d'effets de zoom (ou à l'inverse d'effacement) sur tel auteur ou telle œuvre. Reste que grâce à cette première partie, nous percevons mieux la façon dont la notion d'*affectus* pouvait se présenter aux auteurs cisterciens, à l'issue d'un millénaire de pratiques lexicales : bref, le tableau est posé pour tenter de reconstruire l'anthropologie affective des cisterciens.

La deuxième partie aborde précisément cette anthropologie, pour souligner comment

le truchement de l'affect permet aux cisterciens non seulement de contribuer au vaste questionnement sur l'articulation entre corps et âme, mais aussi de dépasser la tradition, en maintenant une position spiritualiste sans pour autant mépriser le poids des discours issus des sciences de l'observation de leur époque. Cette appréhension fine de la tension entre tradition et évolution historique à travers le prisme de l'affect me semble l'un des aspects les plus séduisants de ce livre. L'auteur revient à plusieurs reprises et toujours avec beaucoup de mesure sur la façon dont Aelred et les cisterciens, sans jamais s'insurger contre l'enseignement des Pères et notamment de saint Augustin, sont porteurs d'un discours anthropologique qui véhicule une mutation profonde : sans révolution, leur conception de l'affect comme spontanéité affective offre en effet une réponse au dualisme légué par l'anthropologie augustinienne. Or, cet « affect conquérant » des cisterciens est également le point de départ de stratégies spirituelles, voire de projets de salut.

C'est ce dernier aspect que l'auteur envisage dans une troisième partie consacrée aux stratégies de mise en ordre affective. Celles-ci empruntent trois voies successivement parcourues par l'auteur à travers l'analyse ponctuelle de trois œuvres d'Aelred. Tout d'abord, le troisième livre du *Miroir de la charité* permet de retrouver les principes de la mise en ordre des mouvements de l'affect par le truchement de la pratique des œuvres et de la charité active, en vertu desquels l'affect, désormais ordonné, peut devenir une puissance de fusion avec Dieu ou, tout au moins, une anticipation de cet état. Ensuite, *La vie de reclusé*, justement insérée à plein titre dans le corpus d'Aelred comme un pendant aux deux traités s'adressant aux communautés monastiques masculines, souligne à travers une réflexion sur l'itinéraire spirituel spécifique de la femme – considérée par nature sous l'emprise de son affect – comment la logique religieuse de mise en ordre de l'affect porte en elle-même les éléments d'une représentation sociale plus large. Enfin, l'analyse détaillée de *L'amitié spirituelle*, notamment de ses rapports avec le *De Amicitia* de Cicéron et les autres écrits antiques sur le sujet, met en évidence la place originale de l'amitié comme pièce maîtresse de la théorie

aelrédiennne de l'homme chrétien et sa capacité, tout à fait inattendue au regard de la tradition chrétienne, à contribuer à l'élévation spirituelle plénière de l'individu. L'amitié spirituelle, dont Aelred établit la genèse, la nécessité, la valeur morale et eschatologique et dont il définit aussi la pratique, devient une composante nécessaire de la dignité humaine et un moyen de s'élever jusqu'à la splendeur de l'amour divin. À nouveau, à travers cette conception d'une amitié spirituelle comme voie de salut et d'élévation spirituelle par elle-même, le discours cistercien se révèle porteur d'une mutation profonde, bien que sans révolution. En effet, si les cisterciens proposent un nouveau regard sur l'homme chrétien et sa dignité dans sa condition charnelle, ils ne vont évidemment pas jusqu'au bout de la revalorisation de la chair : il n'en demeure pas moins qu'« ils rompent le cercle de la malédiction de la chair » (p. 322). Or, « en achevant de conférer à l'amitié une véritable et complète efficacité spirituelle, Aelred participe de ce courant émergent aux XI^e et XII^e siècles qui légitime la possibilité d'un accomplissement spirituel dans l'horizontalité de la relation sociale » (p. 306).

À ce point du développement, l'auteur semble bien avoir retracé « l'histoire sociale d'un concept ». En ce sens d'ailleurs, on ne peut que se féliciter de l'état de la question très complet et stimulant que, dans les dernières pages de son travail, l'auteur nous livre de l'interprétation sociale dont l'amitié spirituelle d'Aelred a fait l'objet depuis cinquante ans, et notamment de sa signification homosexuelle controversée. En écartant cette interprétation (soutenue, notamment, par John Boswell) mais en refusant aussi un point de vue jugé excessivement fonctionnaliste parce qu'il lierait trop étroitement amitié spirituelle, idéologie et pratiques aristocratiques (celui de Stephen Jaeger), l'auteur plaide en faveur de l'autonomie du discours vis-à-vis des représentations sociales ou plutôt en faveur de la nécessité de partir de l'étude des catégories discursives des locuteurs, méthode précisément mise en œuvre à propos de la notion d'affect.

On touche là à un point extrêmement délicat du livre de D. Boquet : bien qu'elle se recommande d'une justification méthodologique

et heuristique extrêmement soignée, la déconnexion presque totale dans l'ouvrage entre discours et pratiques sociales, ainsi que la difficulté à faire dialoguer l'anthropologie spirituelle cistercienne avec des représentations sociales ne laissent pas de surprendre. Que les discours ne soient pas le simple reflet des pratiques ou que les pratiques ne soient pas la mise en application mécanique des discours, nul n'en doute. Reste que les discours se développent dans des sociétés et dans des milieux précis, et que, en outre, la version médiatisée par l'écrit que nous en conservons est bien souvent déjà le fruit d'une lente élaboration ayant intégré certains éléments de la réception de ces discours. Bref, l'on ne peut qu'être surpris par la très faible contextualisation dont font l'objet les œuvres prises en compte dans ce livre, y compris celles d'Aelred de Rielvaux pourtant point de départ de l'enquête. En témoignent les va-et-vient continus entre des analyses portant spécifiquement sur telle ou telle œuvre et d'autres ne s'attachant qu'à une brève citation hors contexte, que ce soit dans le cadre de la reconstruction généalogique de la notion d'affect ou dans le deuxième livre spécifiquement consacré à l'affect cistercien. De la même manière, et bien que l'auteur remarque à juste titre « qu'il n'y a pas d'unanimité de l'expérience cistercienne sur le plan de la production ascétique et théologique » (p. 117), on s'étonne aussi du traitement réservé à des auteurs cisterciens pris en bloc, en dépit des divergences de leurs formations, de leurs parcours et de leurs relations avec leurs contemporains (au demeurant les grands oubliés de ce livre) et indépendamment de leur investissement dans un ordre en cours de structuration, alors que l'auteur soulève des questions passionnantes sur l'articulation entre modèle de perfection, accomplissement individuel et cadre collectif (p. 304-305). De ce point de vue, un recours au beau livre de Martha Newman aurait été très stimulant¹. Dans le même ordre d'idée, certaines généralités détonent par rapport à la finesse globale des analyses et trahissent souvent un manque de mise à jour bibliographique qui s'apparente même parfois à une forme d'indifférence à l'égard de la production historiographique la plus récente : ainsi, par exemple, sur la renaissance

sance du XII^e siècle, ou encore sur le contexte hérétique (p. 145, « la plus vigoureuse résurgence de l'hérésie manichéenne depuis le temps d'Augustin » !), ou le renouveau érémitique et monastique des XI^e-XII^e siècles.

Pourtant, les nombreux apports de ce livre, aussi bien d'un point de vue épistémologique (puisque'il ménage une voie possible pour une nouvelle histoire de la spiritualité) que dans le détail de ses conclusions (notamment l'originalité du rapport entre l'anthropologie cistercienne et la tradition augustinienne), auraient mérité qu'on les débarrasse de ces quelques faiblesses.

CÉCILE CABY

1 - Martha NEWMAN, *The boundaries of charity: Cistercian culture and ecclesiastical reform, 1098-1180*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

Elsa Marmursztejn

L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle

Paris, Les Belles Lettres, 2007, 431 p.

L'autorité des maîtres enquête sur un petit groupe d'individus : une quinzaine de maîtres en théologie ayant exercé à l'université de Paris entre 1260 et 1300 environ. La lecture de leurs œuvres – dans lesquelles l'auteur engage de longues circulations – produit l'image d'une élite cléricale soucieuse de déterminer sa propre fonction intellectuelle et sociale, et de valoriser ainsi son statut institutionnel. Le portrait de groupe ciselé par Elsa Marmursztejn au contact de textes précisément datés et situés présente les docteurs parisiens en auteur collectif d'une sorte de « miroir des maîtres » générique (p. 17), où la fonction d'experts scientifiques universels revendiquée par les théologiens fonde leur prétention à établir des normes pour la société chrétienne tout entière.

Dans la production littéraire de ces théologiens, l'auteur privilégie les questions disputées « *de quolibet* ». Les *Quodlibets* figurent en effet comme l'outil spécifique de la constitution de l'autorité des maîtres, de leur capacité normative et de leur compétence d'experts.

Dans la seconde moitié du XIII^e siècle, la « *disputatio de quolibet* » (littéralement la « dispute sur n'importe quoi ») s'impose, à côté du commentaire textuel auparavant dominant, et imprime à l'exercice de la théologie universitaire une tournure casuistique d'origine juridique ayant transité par les *Sommes des confesseurs* : les questions quodlibétiques soumettent à l'expertise du maître des problèmes singuliers, souvent relatifs à la vie concrète, qui interrogent la définition du champ d'application des normes et la qualification des objets qui y sont soumis. Les tensions entre règle et cas extraordinaires – « normaux » cependant par leur destination – engagent les théologiens dans une reconfiguration des normes existantes ou dans une production de normes nouvelles.

Gérard d'Abbeville, Thomas d'Aquin, Henri de Gand et Godefroid de Fontaines sont les pierres angulaires de cette reconstruction historique. Conformément à la nature collective de son portrait, l'auteur reconnaît plus souvent un accord entre ces maîtres que des divergences. Cette remarquable convergence est par endroits soulignée ; par exemple sur la question de la licéité de l'abandon de sa paroisse par un prêtre désireux d'étudier à l'université : « On verra qu'à vingt ans de distance et en dépit des variations du contexte, les solutions qu'ils [Gérard d'Abbeville et Godefroid de Fontaines] donnent sont très proches » (p. 47). Cependant, le conflit entre séculiers et mendiants et la condamnation de 1277, éléments structurants de l'étude, servent de points d'articulation pour différencier ces théologiens dans des contextes problématiques précis. Le dominicain Thomas d'Aquin défend la cause des mendiants contre Gérard d'Abbeville ; sur la question de la dispense du vœu de chasteté, sa solution diffère de celle du maître séculier Henri de Gand ; quant à Godefroid de Fontaines, son attitude très critique envers la condamnation de 1277 et envers toute intervention arbitraire d'une autorité de censure le distingue de son ancien maître Henri de Gand. De manière fine, l'auteur met ainsi en tension l'exigence de création d'une opinion commune – noyau doctrinal aux frontières mouvantes pouvant être identifié au contenu de l'autorité des maîtres – et les modalités épistémologiques et discursives de

sa constitution, tributaire de la dispute universitaire : l'opinion commune naît d'un débat contradictoire aussi précis et expert que possible, qui produit ou teste la norme au contact de cas particuliers se présentant comme autant d'objections à résoudre ou de singularités à intégrer.

La première des trois parties de l'étude décrit la manière dont les maîtres ont construit leur autorité en autonomisant le champ scientifique et en l'immunisant contre les interventions autoritaires de l'évêque de Paris ou du pape. Rappelant de loin la manière d'Ernst Robert Curtius, l'enquête tisse des motifs en retraçant les trajectoires de métaphores filées à valeur paradigmatique dans la culture médiévale : le récit mythique de la *translatio studii*, le modèle trinitaire incarné par exemple dans les trois pétales de la fleur de lys (le savoir et la chevalerie entourant la foi), et surtout la métaphore de l'architecte et du manœuvre servant à distinguer la fonction architectonique propre à la théologie de la dimension pratique ancillaire dévolue au pastoralat des âmes. À l'étude de cette métaphore, les analyses de l'auteur prolongent sur le terrain de la dispute universitaire l'étude que Nicole Bériou a consacrée à la prédication savante¹ : dans le contexte de l'enseignement universitaire, l'avènement des maîtres de la parole implique une morale et une théorie du discours scientifique. Dans de célèbres questions traitant du mensonge et du scandale, les docteurs se demandaient quels étaient la manière et l'objet adéquats de leurs déterminations.

Les deuxième et troisième parties portent précisément sur la revendication d'une capacité normative par les docteurs en théologie et sur la production effective de normes, touchant également la société laïque. Si la souveraineté laïque est redéfinie dès le XII^e siècle comme capacité de légiférer, et non seulement comme organe exécutif, au XIII^e siècle les théologiens universitaires affirment la supériorité du droit canon sur le droit romain et rapatrient l'ultime pouvoir d'expertise dans leur champ de compétences en invoquant la primauté du droit naturel (objet de la théologie) sur le droit positif des juristes. Après avoir approché le *studium* théologique sous l'angle d'une conscience de classe reflétée par un

« miroir des docteurs », l'auteur documente les miroirs des princes et des papes présentés par les théologiens à leurs interlocuteurs civils (domaine du *regnum*) et ecclésiastiques (champ du *sacerdotium*). La discussion des modes d'acquisition des biens matériels et la théorie des obligations et responsabilités personnelles, tributaire d'une morale de l'intention qui gagne du terrain à la fin du XIII^e siècle, ouvrent deux volets d'une enquête qui se fragmente dès lors en études de cas : problèmes de la dispense des bigames ou d'un vœu de chasteté, thème de l'usure, questions des dîmes et du baptême forcé des enfants juifs, simonie, cas de profanations d'hosties, arbitrages relatifs aux droits et obligations contractés lors du mariage.

Par l'analyse précise des rapports entre droit et théologie scolastiques, cette étude expose les aspects techniques du travail des théologiens universitaires. Si le segment spatio-temporel étudié est étroit, de vastes et plurielles traditions historiographiques convergent très heureusement : la *Kulturgeschichte* allemande (Herbert Grundmann en tête), l'histoire française des institutions, et l'histoire sociale et intellectuelle anglo-saxonne.

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

1 - Nicole BÉRIOU, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle*, 2 vol., Paris, Institut d'études augustiniennes, 1998.

Catherine König-Pralong

Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne. L'essence et la matière, entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham
Paris, J. Vrin, 2005, 294 p.

Si l'ouvrage que nous présentons ici a déjà quelques années, son contenu fait cependant écho à l'actualité – encore brûlante – qui a entouré la sortie du livre de Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel*. Catherine König-Pralong ne s'intéresse pas directement à l'arrivée du corpus aristotélicien en latin, bien qu'elle en retrace les principales étapes, anticipant ainsi ce qu'ont dû redire récemment la grande majorité des spécialistes de l'histoire de ce corpus. L'auteur tente plu-

tôt de retracer les effets de ce bouleversement aux XIII^e et XIV^e siècles, principalement chez trois théologiens chrétiens : Henri de Gand, Gilles de Rome et Godefroid de Fontaines. Le XIII^e siècle est le grand absent du brûlot sur les racines grecques de l'Europe chrétienne et l'étude de C. König-Pralong montre bien comment se structure l'aristotélisme à son âge d'or, c'est-à-dire dans le dernier tiers du XIII^e siècle, alors que toutes les traductions du grec et de l'arabe sont disponibles. Le propos de l'ouvrage est cependant moins ambitieux que son titre et correspond plus précisément à son sous-titre : il s'agit de s'intéresser à des figures précises de philosophes et de théologiens, ainsi qu'à des cas problématiques issus de la confrontation entre l'*Aristoteles latinus* et la foi chrétienne. Car c'est bien là l'unique manière d'évaluer la réappropriation des sources grecques par les auteurs chrétiens.

Inspiré par la *microstoria*, le livre cherche à faire émerger un certain nombre de révélateurs de la crise qui remua l'université parisienne à la fin du XIII^e siècle à travers des études de cas. Une telle approche découle de la réalité même qu'elle étudie, puisqu'elle montre qu'il n'y eut pas de réponse systématique à tous les problèmes posés aux chrétiens par l'arrivée de la philosophie païenne d'Aristote, mais que nous sommes bien souvent face à des exercices de casuistique. Une pensée par cas donc, qui correspond à la nature des textes étudiés, principalement des *quaestiones disputatae*, et plus particulièrement des *quodlibeta*, traitant de sujets divers et variés¹. Bien que les entrées philosophiques choisies soient classiques (l'être et l'essence, la forme et la matière), on les redécouvre sous un jour nouveau et l'on comprend mieux l'économie de leur transformation en contexte chrétien à partir des trois théologiens étudiés, emblèmes ou symptômes des changements du siècle.

Qu'il s'agisse des thèmes ou des individus pris en compte, les analyses minutieuses et précises de l'auteur font naître un nouveau regard sur cette période, un regard décentré. Si Thomas d'Aquin continue d'être un point focal, ne serait-ce qu'en raison de son poids dans l'historiographie des deux derniers siècles, la période apparaît rapidement comme un espace multipolaire, au sein duquel le référent n'est

pas tant l'Aquinat que le fantôme d'Avicenne dans la prosopopée d'Averroès. Plus qu'une simple intertextualité, les débats des années 1270-1310 s'organisent autour de quelques piliers, certes enracinés dans des antagonismes philosophiques, mais aussi inscrits dans un conflit de facultés et des positions sociales. Un second décentrement concerne cette fois le rôle de l'opposition entre foi et raison qui sert traditionnellement de filtre pour comprendre cette période. Au terme de la lecture de l'ouvrage, le XIII^e siècle, « paestre de l'histoire de la philosophie médiévale » (p. 11), semble beaucoup plus complexe que celui décrit par Étienne Gilson et idéalisé par l'encyclique *Fides et ratio* de Jean-Paul II. Le paysage semble aussi différent de celui décrit par les historiens de l'averroïsme latin ou de la pensée laïque du bas Moyen Âge. On y voit des théologiens reprendre Aristote à travers les lunettes d'Avicenne, déformées par Averroès, pour répondre à des problèmes théologiques de premier ordre, comme l'explication de la création, de la contingence, de la nature du Christ, des anges ou des sacrements. C'est, répétons-le, le résultat d'une méthode efficace, qui ne s'en tient pas aux textes où les rapports entre foi et raison sont thématiques pour eux-mêmes, ni aux célèbres textes de condamnations et de censures, mais se penche sur un corpus de textes méconnus dans lesquels sont traités les problèmes les plus fondamentaux de la métaphysique occidentale. Le résultat est exemplaire en ce qu'il articule parfaitement le souci historien et le raisonnement philosophique sans jamais succomber à la tentation de la *philosophia perrenis*. Cela s'accorde d'ailleurs avec certains travaux de C. König-Pralong sur l'histoire de la philosophie¹.

Dans une progression globalement chronologique, le chapitre deux entreprend l'archéologie de ce que Martin Heidegger jugera comme le point de départ de l'oubli de l'être, c'est-à-dire la distinction entre l'être et l'essence. La dispute entre Henri de Gand et Gilles de Rome éclate en 1286, mais on trouve des signes avant-coureurs dès les années 1270 et des effets secondaires jusqu'au XIV^e siècle, notamment chez Godefroid de Fontaines et Jean Duns Scot. Tout commence avec l'opposition entre Thomas d'Aquin et Siger de Brabant : « En

cours d'écriture, l'histoire des rapports entre le théologien et le maître ès arts pourrait bien dérouler la trame d'une épopée intellectuelle aux allures psychanalytiques » (p. 37). Siger de Brabant aurait voulu tuer le père, c'est-à-dire Thomas d'Aquin, mais c'était sans compter sur la réponse de ce dernier. En suivant les reprises de cette querelle chez les trois théologies susmentionnées, on voit le problème de l'être et de l'essence devenir celui de la contingence : si l'être n'est qu'un accident de l'essence, alors l'existence est contingente. Mais comment penser le rapport entre existence contingente et nécessité des essences ? Comment penser la contingence du créé quand il se manifeste sous les traits du nécessaire, même si l'on peut concevoir cela comme une nécessité conditionnée ? Le problème rebondit alors vers la question de la création : Dieu pourrait-il ne pas avoir créé le monde ? Dans le chapitre trois, on comprend que ce que l'on appelle l'hylémorphisme aristotélicien rejoint cette problématique : la création du monde s'est-elle faite *ex nihilo* ou bien existait-il déjà une matière première contenant en puissance tout ce qui peut être ? De la question de la contingence on passe à celle du possible.

On ne saurait résumer ici les analyses fouillées que contiennent ces chapitres, qui, en fait, ne montrent pas tant l'avènement de l'aristotélisme que l'avènement d'une métaphysique du possible en Occident, fondée sur les distorsions répétées de la philosophie aristotélicienne. « En 1286, la tournure du débat impose de rendre raison théoriquement d'une vérité impensable par l'intelligence humaine : toute chose qui est pourrait être annihilée par la toute-puissance divine. La reconnaissance de la toute-puissance divine imposait une hypothèse inaccessible à la raison humaine : qu'il n'y ait rien plutôt que quelque chose » (p. 231).

L'enquête se clôt par de belles pages consacrées à l'anthropologie médiévale, à la nature du Christ au tombeau ou au sacrement de l'autel, thèmes qui voient réapparaître les distinctions élaborées dans le domaine métaphysique. Finalement, il apparaît que l'étiquette d'« aristotélisme chrétien » n'est pas réservée à Thomas d'Aquin, que l'aristotélisme orthodoxe n'existe pas, que les averroïstes sont aristotéliciens mais n'échappent pas au domaine de la croyance

religieuse, ou encore que les théologiens jugés traditionalistes, ayant même participé aux condamnations, peuvent eux aussi être rangés sous l'étiquette « aristotélisme » à certains égards. Tout cela devient manifeste une fois que l'on a compris que l'aristotélisme chrétien médiéval dépasse Aristote lui-même et qu'il ne s'élabore pas tant au Mont-Saint-Michel que dans tous les endroits où le Stagirite a été véritablement lu et commenté.

AURÉLIEN ROBERT

1 - On trouvera une traduction de ces textes dans Catherine KÖNIG-PRALONG (éd.), *Être, essence et contingence. Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

2 - Kurt FLASCH, *Prendre congé de Dilthey. Que serait un néohistorisme en histoire de la philosophie ?* Suivi de *Congé à Dilthey*, trad. par F. Gregorio et C. König-Pralong, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

Isabel Iribarren

Durandus of St. Pourçain: A dominican theologian in the shadow of Aquinas

Oxford, Oxford University Press, 2005, XIV-311 p.

La théologie médiévale fut un riche creuset d'idées métaphysiques et logiques. Le livre d'Isabel Iribarren témoigne de cette richesse d'une manière très réussie en se concentrant sur l'un des sujets les plus ardues auxquels les théologiens se soient mesurés, à savoir la théologie trinitaire, et notamment la conception des relations intra-trinitaires.

L'auteur analyse en particulier les positions du théologien Durand de Saint-Pourçain († 1334) et la longue querelle qui l'a opposé à l'ordre dominicain, dont il faisait partie. Elle contribue non seulement à la connaissance de l'histoire intellectuelle de l'ordre dominicain au début du XIV^e siècle, mais aussi à celle de la réception du thomisme dans les décennies postérieures à la mort de saint Thomas. En outre, elle offre une étude fouillée de la doctrine de Durand et d'autres théologiens contemporains (notamment Hervé de Nédellec). Enfin, elle apporte des précisions théoriques sur les concepts fondamentaux de la théologie trinitaire, tels les concepts de relation, de per-

sonne, de procession, etc. Sur toutes ces questions, cet ouvrage est appelé à devenir une référence pour les études futures¹.

Au début de son étude, l'auteur présente les positions définies par le quatrième concile du Latran (1215) en matière de théologie trinitaire, et montre le rapport que certaines d'entre elles entretiennent avec les enseignements de Pierre Lombard et avec certaines positions de saint Augustin et de saint Anselme. L'auteur résume ensuite la doctrine trinitaire de saint Thomas d'Aquin, telle qu'elle est exposée notamment dans les *Sentences*, dans le *De potentia* et dans la *Prima pars*, en portant une attention particulière à ce qu'elle appelle le « psychological model », c'est-à-dire l'explication augustinienne de la Trinité en termes d'intellect, de volonté et d'amour. À ce propos, on peut remarquer que l'auteur se déclare convaincue que ce « psychological model » est compatible avec la théologie trinitaire thomiste (l'auteur est consciente que la question du rapport entre l'interprétation thomiste de ce modèle et la psychologie morale de saint Thomas mériterait une étude à part; il semble toutefois légèrement inapproprié d'évoquer sans autre précaution « the Thomist priority of intellect over the will », note à la p. 46, étant donné que selon saint Thomas l'intellect n'est supérieur à la volonté que très partiellement). Cette reconstruction des positions thomistes les plus importantes est strictement nécessaire à la suite de l'étude, puisque la fidélité au thomisme est l'un des enjeux centraux des attaques portées par Hervé de Nédellec et d'autres théologiens dominicains. L'auteur présente également les positions en matière de théologie trinitaire de saint Bonaventure, Henri de Gand et Jean Duns Scot.

Le chapitre consacré à Hervé de Nédellec présente sa théologie trinitaire, telle qu'elle est exposée dans son commentaire au premier livre des *Sentences*, et met en évidence aussi bien sa dépendance envers Thomas d'Aquin que certaines affinités avec Jean Duns Scot; la mise en valeur de cette influence scotiste est particulièrement importante pour comprendre certains points d'opposition avec Durand. L'auteur présente ensuite la théologie trinitaire de Durand, telle qu'on la lit dans ce qu'elle appelle la première recension de son

commentaire sur les *Sentences*, écrite vers 1307-1308, probablement lorsque Durand était bachelier dans un *studium* de l'ordre dominicain. Cette version de son commentaire contient les positions doctrinales qui provoqueront les interventions et les censures de l'ordre, en particulier sa conception de la relation en tant que *ens reale* (être réel), et la subordination de la relation à l'essence. L'auteur décrit avec soin et précision le rapport entre ces doctrines trinitaires et la position de Durand sur l'analogie de l'être.

C'est à ce moment qu'éclate la querelle avec Hervé de Nédellec, qui dirige contre Durand certaines questions de ses *Quodlibet* II et IV (datant probablement des années 1308-1309 et 1309-1310); Durand réagit à ces attaques dans le premier des deux *Quodlibeta Parisiensia*, soutenu en 1312, et aujourd'hui conservé en deux rédactions, l'une de 1312-1313, l'autre d'après 1317.

L'étude d'I. Iribarren prend ici une allure plus historique que doctrinale, en raison de la suite complexe d'événements qui commencent à opposer Durand à son ordre. En 1313, le général de l'ordre dominicain (Béranger de Landorre) désigne une commission chargée d'examiner la première et la seconde rédaction du commentaire des *Sentences* de Durand (les circonstances de la composition de la deuxième rédaction – particulièrement compliquées, cf. p. 3, note 8 – ne sont pourtant pas prises en compte par I. Iribarren). La commission, présidée par Hervé de Nédellec, est complétée par deux autres théologiens dominicains: Jean de Naples et Pierre de la Palud. En 1314, les travaux de cette commission aboutissent à une liste de 93 articles jugés soit dangereux, soit erronés, soit hérétiques. L'auteur analyse en détail trois articles relatifs à la théologie trinitaire.

Durand riposte alors avec des *Excusationes* dont le texte est perdu, auxquelles Hervé oppose à son tour ses *Reprobationes excusationum Durandi*; ces deux documents semblent remonter à 1314. Suit une deuxième attaque d'Hervé: *De articulis pertinentibus ad primum librum Sententiarum Durandi*. Durand – nommé entre-temps *lector* à la cour papale d'Avignon – réplique dans le premier des *Quodlibeta Avenionensia* (noël 1314), auquel Hervé oppose des *Correctiones*. En 1317, conformément aux directives

du chapitre de Montpellier de 1316 recommandant de suivre la *doctrina communis* (c'est-à-dire la doctrine de saint Thomas), une commission formée par Jean de Naples, Pierre de la Palud et Jacques de Lausanne produit une nouvelle liste de 235 articles extraits du commentaire des *Sentences* de Durand et contraires au thomisme. Le dernier document de cette longue querelle pris en compte par l'auteur est la troisième rédaction du commentaire des *Sentences* par Durand, écrit entre 1318 et 1327. L'analyse de l'auteur montre que cette version finale de l'œuvre n'est pas une rétractation des positions originaires : au contraire, Durand semble dans la plupart des cas maintenir les doctrines qui avaient provoqué la réprobation de l'ordre dominicain. Devenu évêque à partir de 1318, Durand a probablement joui, à partir de ce moment, d'une plus grande indépendance intellectuelle envers l'ordre dominicain.

IACOPO COSTA

1 - Ce livre vient s'ajouter à une autre contribution importante à l'histoire intellectuelle de l'ordre dominicain aux XIII^e et XIV^e siècles : Russell L. FRIEDMAN, « Dominican Quodlibetal Literature, ca. 1260-1330 », in C. SCHABEL (éd.), *Theological quodlibeta in the Middle Ages: The fourteenth century*, Leyde, Brill, 2007, p. 401-491.

Béatrice Delaurenti

*La puissance des mots « Virtus verborum ».
Débats doctrinaux sur le pouvoir des
incantations au Moyen Âge*
Paris, Éd. du Cerf, 2007, 579 p.

Le livre de Béatrice Delaurenti, centré pour l'essentiel sur les conceptions de la puissance du langage à l'âge scolastique, mais aussi sur les voies de l'action à distance, s'inscrit à la croisée de plusieurs champs historiographiques. Dans la lignée des travaux de Nicolas Weill-Parot sur les talismans (ou « images astrologiques »)¹, il se situe dans le domaine de l'histoire intellectuelle : interroger la notion de *virtus verborum* revient en effet à mesurer au cas par cas, auteur par auteur, l'espace d'autonomie que théologiens, philosophes ou médecins des XIII^e et XIV^e siècles ménagent à

la nature dans la création. Comme celle des talismans, la possibilité d'une vertu naturelle des mots, et plus particulièrement de l'*incantatio*, s'oppose au moins partiellement à une lecture démonologique de l'efficacité du langage, en particulier en contexte magique. Ces interrogations autour de la définition ou non du langage comme signe et sur les fondements de son efficacité sont également en relation étroite avec les travaux de spécialistes de linguistique, de sémiologie ou d'histoire religieuse, et l'ouvrage de B. Delaurenti apporte une pierre décisive à l'édifice qu'ont contribué à construire Irène Rosier-Catach et ses ouvrages sur la puissance performative du langage (notamment dans le cadre sacramentel), ou encore Florence Chave-Mahir et sa thèse traitant de l'exorcisme en Occident². Enfin, les spéculations sur la *virtus verborum* dans le cadre universitaire médiéval s'inscrivent dans un contexte de diffusion des textes latins de magie, qui proposent leur propre vision de l'efficacité du langage. Les spécialistes de ce champ historiographique (Richard Kieckhefer, Claire Fanger, Jean-Patrice Boudet, etc.) sont donc très attentifs à la réception dont a été l'objet ce corpus disparaté dans le monde universitaire aux XIII^e et XIV^e siècles, un corpus dont le point commun est de se définir comme porteur d'une efficacité à même de bouleverser l'ordre naturel.

Une première partie fixe le cadre général du débat intellectuel qui se noue aux XIII^e et XIV^e siècles autour du concept de *virtus verborum*. Dans un contexte de « libération » de la parole (notamment religieuse), mais aussi de pénétration de la philosophie naturelle et de la magie savante, la réflexion sur le pouvoir des mots s'enrichit au XIII^e siècle, et particulièrement celle concernant les pratiques incantatoires. Les acteurs de ce débat sont relativement nombreux et variés : on compte parmi eux des médecins, qui discutent de la qualité thérapeutique des incantations, soit pour la reconnaître, soit pour la nier ; des théologiens veillant jalousement au monopole clérical sur la parole efficace ; des philosophes enfin, qui recherchent les voies d'une explication naturaliste à la puissance avérée du langage. Face à un front de refus (même s'il peut y avoir des nuances) constitué par les gardiens de l'ortho-

doxie, certains médecins et philosophes ouvrent, de la seconde moitié du XIII^e siècle à la fin du XIV^e siècle, ce que l'auteur appelle une « parenthèse naturaliste », dont les principaux représentants sont le franciscain Roger Bacon, le médecin Petrus d'Abano, et le savant proche de Charles V, Nicole Oresme. L'incantation en elle-même, désignée par divers vocables (*incantatio*, *praecantatio*, *carmen*, *invocatio*, *oratio*, etc.), renvoie à une multiplicité de pratiques, comme le montrent les exemples utilisés par P. d'Abano dans la *differentia* 156 de son *Conciliator* (v. 1310) : sont en cause les formules thérapeutiques que le médecin peut réciter pour contribuer à guérir son patient, mais aussi les formules liturgiques, astrologiques, divinatoires et magiques, parmi lesquelles il convient de définir le champ du licite et de l'illicite, du naturel et du surnaturel, qui équivaut souvent au démoniaque. Au sens strict toutefois, l'incantation désigne, dans les textes doctrinaux, une formule composée de mots et énoncée oralement qui « se déploie sans souci d'un interlocuteur », ce qui fait d'elle une parole performative, capable d'effets concrets sur les hommes, les animaux et la matière (p. 102-103), dont il faut déterminer si elle relève de la *magia* ou de la *natura*, deux notions dont la définition et le champ d'application eux-mêmes varient d'un auteur à l'autre, ainsi que le met en évidence le chapitre trois. L'action naturelle étant avant tout définie au XIII^e siècle, selon les principes de la *Physique* d'Aristote, comme une action corporelle fondée sur une mécanique du contact et du mouvement, dans quelle mesure et de quelle manière peut-on ménager une voie d'explication naturaliste à l'efficacité de l'*incantatio* quand *a priori* la parole n'entre pas dans le champ de l'action par contact, mais dans celui de l'action à distance ? Les réponses apportées par R. Bacon, P. d'Abano et N. Oresme, pour ne citer que les principales autorités, redéfinissent et approfondissent, au-delà de leurs différences, les modes de causalité dans le monde naturel.

Après un long travail de définition, la seconde partie amorçe le travail d'analyse des différentes positions doctrinales. Elle est consacrée à la période 1220-1280, qui pose les termes du débat. Le véritable initiateur de

la parenthèse naturaliste n'est autre que R. Bacon, qui utilise l'expression *virtus verborum* dans son *Opus majus* (1266) et traite la question de manière approfondie au chapitre 26 dans son *Opus tertium* (1266-1267). Dans une pensée marquée par le rôle des astres dans la nature – dans le cas de l'incantation, comme pour toute action naturelle, les configurations célestes déterminent des moments favorables ou défavorables –, R. Bacon se distingue surtout par la place qu'il accorde, en se fondant sur le *De anima* d'Avicenne, à la puissance de l'âme. L'âme, par sa dignité ontologique, domine le monde matériel, et les sons vocaux, prononcés avec une intention précise, agissent comme son bras armé, en altérant les corps étrangers par le biais des émissions corporelles qu'elles véhiculent dans l'air, les *species*, qui établissent physiquement le contact entre le locuteur et le récepteur, notamment entre le médecin et son patient. L'action à distance est ainsi en partie réduite à une action par contact. Face aux incantations agissant naturellement se dressent, mais en dernière extrémité seulement, les prodiges de la magie opérés par les démons. La place réduite accordée à la causalité surnaturelle d'ordre démoniaque par le franciscain tranche avec le rôle primordial que lui accordent les théologiens antérieurs ou contemporains, Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand et surtout Thomas d'Aquin, grandement préoccupés par la question du pacte, dont les incantations sont l'un des agents. La parole en elle-même n'a pas d'efficacité ; seul un destinataire lui donne sa raison d'être, un destinataire assimilé au démon dès lors que l'on se situe hors du cadre liturgique admis.

La finalité médicale de l'incantation, seulement effleurée par R. Bacon, se trouve à la période suivante au cœur des préoccupations. La troisième partie du livre s'attache ainsi à explorer les lignes de force d'un débat qui agite essentiellement entre 1280 et la Grande Peste les milieux médicaux. Si des médecins comme Bernard de Gordon se montrent hostiles – les formules thérapeutiques n'apportent, pensent-ils, rien à leur art –, d'autres, comme P. d'Abano et Gentile da Foligno, leur reconnaissent une possible vertu naturelle, tout en faisant la synthèse des arguments *pro*

et *contra* et sans véritablement aboutir à une solution claire. Le texte-clef en la matière est la *differentia 156* du *Conciliator*, que B. Delaurenti analyse point par point avec brio et dont elle est en passe de réaliser une très précieuse édition. Non seulement la parole – P. d'Abano parle de *praecantatio* – peut influencer sur la volonté d'un tiers (sans la contraindre toutefois), mais elle nourrit, dans le cadre médical, la « confiance » qui doit s'établir entre le praticien et son patient. Le rôle de l'âme est donc primordial. Si la parole du savant agit naturellement, celle de la *vetula*, concurrente ignare, n'est efficace qu'en vertu d'une causalité démoniaque par ailleurs très peu présente chez le médecin italien, quand son successeur Gentile da Foligno lui ménage un espace plus conséquent.

Enfin, une quatrième partie est consacrée aux spéculations d'Oresme, qui, dans les années 1350-1370, clôt de son imposante stature la « parenthèse naturaliste » de la *virtus verborum*, avant que la thèse de la causalité démoniaque, dans un contexte de répression de la magie et de la sorcellerie, ne l'emporte sous la plume du chancelier de l'université de Paris Jean de Gerson. Dans son *De configuratione qualitatum* et ses *Quodlibeta* (q. 43 et 44), Oresme nie toute capacité aux incantations magiques à contraindre les démons ; donc soit le magicien qui croit contraindre est trompé, soit il est un trompeur patenté qui profite d'un public crédule. En revanche, les incantations efficaces sont celles qui possèdent un pouvoir naturel, fondé en particulier sur le fait que sons musicaux et secondairement vocaux ont, selon leur configuration, des effets différenciés sur leur auditeur, potentiellement renforcés, dans le cas des seconds, par leur signification. La causalité astrale est écartée et l'âme ne garde qu'une place secondaire. Après Oresme, il faut attendre en définitive la fin du xv^e siècle pour que le dossier soit de nouveau ouvert, dans un contexte de retour en grâce des *mirabilia*. Voilà qui pourrait être l'objet d'un autre maître livre.

JULIEN VÉRONÈSE

1 - Nicolas WEILL-PAROT, *Les « images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (xii^e-xv^e siècle)*, Paris, Honoré Champion, 2002.

2 - Irène ROSIER-CATACH, *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au xiii^e siècle*, Paris, J. Vrin, 1994 ; *id.*, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Éd. du Seuil, 2004 ; Florence CHAVE-MAHIR, « Une parole au service de l'unité. L'exorcisme des possédés dans l'Église d'Occident (x^e-xiv^e siècle) », thèse d'histoire, Université de Lyon II, 2004, en cours de publication.

Giorgio Stabile

Dante e la filosofia della natura.

Percezioni, linguaggi, cosmologie

Florence, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2007, 416 p.

Parmi les spécialistes italiens de Dante circule le bon mot « Com'è il tempo in Dante ? », « Stabile ! ». La plaisanterie honorifique a pris naissance suite à une conférence magistrale de Giorgio Stabile sur le temps chez Dante. Elle exprime assez bien le sentiment, me semble-t-il, qu'il n'y a plus grand-chose à dire après que G. Stabile a présenté sa reconstruction d'une thématique dantesque. La lecture de son ouvrage peut inciter à la même conclusion. Immergé dans un monde où chaque détail a trouvé sa place dans un ensemble aussi enchanté qu'enchanteur, l'on aimerait garder le silence pour ne pas provoquer la dissipation précoce de ce cosmos brillant de signification.

Le volume rassemble seize contributions publiées originellement dans des volumes collectifs ou, pour ce qui regarde les pages sur *Epicurei*, *Sole*, *Tuono* (tonnerre) et *Bruno Nardi e Virgilio*, dans la magnifique *Enciclopedia Dantesca* et son homonyme virgilien qu'est l'*Enciclopedia Virgiliana*. C'est peut-être dans la comparaison avec Bruno Nardi (1884-1968), dont le portrait – accompagné de la publication d'une lettre de 1914 aussi importante que limpide du jeune B. Nardi à l'adresse de Giovanni Gentile – fait l'objet des trois derniers chapitres, que la portée des travaux de G. Stabile ici réunis se discerne le mieux. Au centre des intérêts de B. Nardi, maître incontournable de tout travail d'historien de la philosophie sur Dante, figurait, comme G. Stabile le souligne à juste titre, la reconstruction de la philosophie du Florentin axée sur la cosmologie, l'âme humaine et la connaissance. En affichant les trois champs thématiques *percezioni, linguaggi*,

cosmologie dans le sous-titre de son volume, G. Stabile cherche évidemment à prolonger la triade des préoccupations du savant médiéviste, mais, dès la couverture, il signale aussi, par l'omission de l'âme et le pluriel programmatique des trois mots-clefs, les ruptures capitales.

Dans un premier temps, c'est vraisemblablement l'absence de l'âme qui frappe le plus, d'autant qu'elle ne fait l'objet d'aucun en-tête de chapitre du volume qui affiche pourtant, avec la *canzone Amor che movi*, la vie émotive, l'harmonie des sphères ou *Epicurei*, des thématiques difficiles à aborder sans parler de l'âme. Bien sûr, G. Stabile parle également de l'âme, mais il en parle en historien des sciences, sans tomber dans le piège du tête-à-tête, pour ainsi dire, sans prétendre qu'il y ait une âme sans monde et qu'une âme moderne puisse rencontrer une âme du passé avant d'avoir établi les différences qui séparent leurs habitats historiques respectifs. En conséquence, le chapitre d'ouverture retrace, sans jamais nommer Dante, l'abysmale différence épistémologique qui se présente entre la façon médiévale, voire antique ou simplement pré-moderne, de penser la connaissance du monde à l'aide d'un paradigme visuel, et notre propre approche constructiviste, pour laquelle ce n'est pas le monde physique qui provoque sa connaissance adéquate mais le cerveau qui fabrique son monde intelligible. L'analyse de l'imaginaire amoureux de Dante occupe la réflexion des deux chapitres suivants. Qui se passe du corpus scientifique de l'époque à propos des phénomènes météorologiques n'aura – c'est la leçon magistrale de G. Stabile – pas grande chance de saisir l'intensité avec laquelle Dante a été touché, comme il a été sidéré dans bien d'autres cas, par la foudre de cette femme chantée dans sa rime CXVI.

Le devoir du critique ne consiste plus dans la certification de la valeur esthétique d'une œuvre donnée, comme le croyait Benedetto Croce, son travail regarde plutôt « le dévoilement de l'ensemble conceptuel et de l'architecture thématique correspondante » (p. 141) de l'œuvre en question. Fort de cette conviction, G. Stabile s'en tient, lors des chapitres dédiés à la lune, à la chute de Lucifer, à la musique des sphères et à l'astronome Bartholomée de Parme, à la reconstruction minutieuse d'un

cosmos originellement aristotélicien mais depuis gravement troublé par la révolte des anges contre Dieu. Du commentateur savant, qui tient compte de l'explication philosophique du système du monde comme de son exégèse théologique, n'émerge donc nullement un cosmos ordonné et salubre, mais un monde profondément troublé et angoissant qui, néanmoins, désigne précisément l'espace symbolique dans lequel se joue l'immense succès de cette *Comédie* dont l'entreprise ne s'avère pas moins audacieuse que le célèbre *vol fou* d'Ulysse (*Inf.* XXVI, 125).

Comme tout le monde le sait, Dante n'a pas échoué. Il a su se sauver grâce à une maîtrise hors du commun des données scientifiques, qui va de pair avec une sensibilité linguistique qui les transforme en poésie. À lire le chapitre traitant de la tour de Babel et de la confusion linguistique qui en est la conséquence et celui sur les langues du si, d'oc et d'oïl, on développe l'impression que le poète n'a pas seulement su transformer son savoir en poésie, mais qu'il a soumis les langues à sa disposition à une analyse scientifique minutieuse pour se retrouver dans la situation adamique originale lui permettant de tout nommer. Par l'étude de tout acte linguistique possible dans un passé, aussi désordonné soit-il suite à la transgression de la construction de la tour, Dante se dote, si j'ose dire, de la possibilité de leur réutilisation.

C'est aussi, me semble-t-il, le projet de G. Stabile dans le présent volume. Animées par une passion mélancolique de reconstruire le cosmos significatif de Dante dans ses moindres détails, ses recherches toujours vastes et souvent insolites, portant en même temps sur les données scientifiques et les images poétiques, engendrent l'image d'un Dante à tendance transhistorique. Autrement dit, le Dante de *Dante e la filosofia della natura* est un Dante dont chaque mot et chaque image évoque un monde éternellement valide. Ce monde qui évolue, d'Homère jusqu'à Descartes au moins, risque pourtant de perdre sa fondation historique. Il n'y a pas, dans la reconstruction de G. Stabile, une bibliothèque de Dante que le poète aurait consultée pour créer sa vision du monde. La bibliothèque historique se voit obligée de céder la place à la

bibliothèque idéale du commentateur qui fréquente des livres et des langues hors de la portée de son auteur. Rangé par G. Stabile dans cette bibliothèque idéale, Dante se retrouve dans un milieu magnifique et qui lui convient bien sûr, presque aux limites néanmoins du temps et de l'espace.

THOMAS RICKLIN

Brian Stock

Bibliothèques intérieures

Grenoble, Jérôme Millon, 2005, 255 p.

Proust a parlé du « miracle fécond d'une communication au sein de la solitude », manière de « soliloque » par la lecture et l'écriture, dont l'ouvrage de Brian Stock reconstitue la genèse dans l'Occident médiéval, entre Augustin et Pétrarque.

Curieusement, l'œuvre capitale de ce grand spécialiste de littérature comparée, dans la tradition d'Erich Auerbach et d'Ernst Robert Curtius, n'a jamais été traduite en français, alors qu'elle occupe une place majeure dans l'histoire culturelle anglo-saxonne, du monde tardo-antique à celui de la première modernité. Les historiens français connaissent l'auteur essentiellement par l'intermédiaire des spécialistes de l'histoire du livre (dans la tradition des travaux d'Henri-Jean Martin et de Roger Chartier), ainsi que des historiens de la culture médiévale plongés depuis trente ans dans le problème des rapports oral/écrit, B. Stock étant, après Jack Goody et avec Rosamond McKitterick, l'un des chercheurs les plus inventifs dans le domaine de la *literacy*; c'est à lui que l'on doit, en particulier, la notion de « communauté textuelle » proposée dans son premier grand ouvrage, *The implications of literacy*¹, qui figure dans tout bon manuel d'histoire culturelle du Moyen Âge, l'ensemble de ses travaux, entre philosophie, philologie, littérature et histoire, n'étant pas sans rapport avec l'émergence même de l'histoire culturelle comme domaine d'étude. La publication des *Bibliothèques intérieures* est donc bienvenue puisqu'elle permet un accès commode, sous la forme d'un ensemble de dix articles, à l'essentiel de la thématique développée par l'auteur depuis le début des années 1980.

B. Stock constate, pour la regretter, la dissociation contemporaine entre éthique, bien-être émotionnel et plaisir du texte. De ce point de vue, il n'est pas loin du dernier Foucault, en quête des origines antiques des « techniques de soi » comme programme de vie par la méditation intellectuelle, ni même de Ludwig Wittgenstein, lecteur attentif de saint Augustin, dont l'article final de l'ouvrage rappelle la tension de toute une vie dans le but de conjindre éthique et logique. Dans le sixième article, « Le corps, l'esprit, la lecture », B. Stock se tourne vers les questions actuellement posées par les médecines dites « alternatives » ou « holistiques », qui manifestent un regain d'intérêt pour les liens corps-esprit et les pratiques psycho-somatiques; dans cette étude, il entend montrer qu'il n'est pas besoin de se réclamer des usages du corps liés aux sagesse orientales, puisque l'histoire de la méditation (en tant qu'exercice corporel) témoigne d'un temps proprement occidental de l'unité de la personne. D'où le parcours proposé par ce livre, dans lequel B. Stock cherche à comprendre les conditions d'une dissociation à dépasser, qui, selon lui, n'intervient pas avant l'humanisme et la première modernité. De Platon à Érasme et à Thomas More, *via* Augustin et Pétrarque, il s'agit donc de refaire à grands pas une histoire de la « vie méditée », qui permet, par l'étude des « bibliothèques intérieures », de comprendre la place « éthique » du livre et de l'écrit dans la construction des identités personnelles avant l'émergence du *Self* moderne.

Comme l'ont montré les recherches de Pierre Hadot, dans l'Antiquité, l'enseignement de l'éthique se faisait toujours à travers des textes. Dans une de ses lettres à Lucilius, Sénèque parle ainsi de la concentration par la lecture comme processus de « transformation », voire de « transfiguration », un terme que le vocabulaire des Pères de l'Église, marqués par l'enseignement stoïcien, ne va pas manquer d'exploiter dans le sens d'une transfiguration par le texte dans la dynamique d'une herméneutique christique. Après avoir rappelé l'importance de la donne scripturaire en contexte judéo-chrétien et l'impossibilité dans cette tradition d'une auto-réflexion sans le récit, « méditer » (*meditari*) entrant durablement dans le champ sémantique du « lire » (*legere*), B. Stock se penche longuement sur la place centrale de

saint Augustin dans une histoire d'une éthique de la lecture. Modèle du lecteur-penseur, saint Augustin établit un lien entre morale et langage, entre doctrine de l'Incarnation (le Verbe fait chair) et théorie du récit, et donne ainsi une tournure linguistique durable aux questions éthiques. Dans les *Confessions*, genre littéraire composite qui conjoint un récit de conversion, un traité d'interprétation et un programme d'ascétisme et de réforme, l'évêque d'Hippone invente le soliloque, « discours dans lequel la personne et son esprit rationnel entrent en débat à l'intérieur de l'âme sur les conditions préalables à la connaissance de soi et sur les limites d'une telle connaissance » (p. 93). C'est à la source augustinienne que s'alimentent ensuite les « bibliothèques intérieures » occidentales, spécialement celles des lecteurs-penseurs-écrivains contemporains de la Renaissance du XII^e siècle (dont nombre de moines, tels Guibert de Nogent et Rupert de Deutz) et surtout de la fin du Moyen Âge, dans le contexte littéraire et religieux de l'humanisme et de la *devotio moderna*. B. Stock revient à plusieurs reprises sur ce tournant tardo-médiéval qui est, pour lui, capital dans l'histoire de la dissociation entre éthique et lecture. Il ne manque pas, bien sûr, de s'intéresser au dialogue que Pétrarque instaure, dans le *Secretum*, entre le saint Augustin des *Confessions* et François, c'est-à-dire lui-même ; mais alors que l'éthique augustinienne de la lecture revient à « se garder de la dispersion » (*Confessions*, II,1,1) « par la continence » manifestée dans le récit, Pétrarque ne cherche pas simplement à « se rassembler » comme lecteur et écrivain : il fait de l'écriture une fin en soi, devenant en quelque sorte l'éditeur de lui-même. Les pages consacrées à la *devotio moderna* permettent de comprendre le passage, essentiel aux yeux de B. Stock, de la *lectio divina* de tradition patristique à la *lectio spiritualis* pratiquée dès le XII^e siècle, mais spécialement bien représentée chez les mystiques de la fin du Moyen Âge. Dans le premier cas, la sainte parole écrite est le support d'une méditation permettant le retour à Dieu par la voie intérieure – une conversion fixée par le récit, qui permet de rappeler les étapes d'une concentration intérieure, d'un apaisement des émotions et des passions peu à peu contrôlées, dirigées, réformées ; dans le second, la lecture

et la contemplation d'images sont le point de départ d'exercices mentaux (*mentis exercitatio*) faisant un large usage de l'écriture sous la forme de prise de notes et de récits autobiographiques, qui placent la subjectivité, les émotions et les passions, au centre de la vie dévote, comme si la « substance » du sujet mystique ne pouvait avoir d'autre horizon que l'écriture.

Le parcours qui est proposé ici sous la forme d'une collection d'articles permet d'aller à l'essentiel, mais au prix d'inévitables redites et surtout de choix tus ou presque. Du lecteur-penseur qu'est saint Augustin à l'écrivain pensant qu'est Pétrarque, quelques traits d'évolution essentiels ne sont évoqués qu'en passant : le passage de l'oral à l'écrit opéré par la lecture silencieuse (qui apparaît à la fin du XI^e siècle pour se généraliser dans la seconde moitié du Moyen Âge, comme l'a montré Paul Saenger²) ou bien encore la bibliophilie tardo-médiévale et la constitution de bibliothèques personnelles qui ne sont pas qu'intérieures. Enfin, avouons que l'admirable travail d'histoire culturelle de B. Stock manque parfois de chair sociale, comme si les « bibliothèques intérieures » pouvaient être sans environnement ou comme si la personne qui se cherche une éthique par le livre pouvait échapper au réseau de ses déterminants sociaux.

DOMINIQUE IOGNA-PRAT

1 - Brian STOCK, *The implications of literacy: Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

2 - Paul SAENGER, *Space between words: The origins of silent reading*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

Petra Schulte, Marco Mostert et Irene van Renswoude (éd.)

Strategies of writing: Studies on text and trust in the Middle Ages

Turnhout, Brepols, 2008, 413 p.

Ce recueil de communications et d'articles a des orientations clairement affichées. Il s'agit surtout de discuter et prolonger le chapitre « Trusting writing » de l'ouvrage fondateur de Michael Clanchy : un livre largement commenté, source du projet sur la *literacy*

médiévale mené durant de longues années à Utrecht et dont la collection qui accueille cet ouvrage est le prolongement naturel¹. M. Clanchy est beaucoup cité en France mais on l'a peu lu en profondeur. L'ensemble d'articles constituera donc l'occasion de se frotter à la « matière clanchyenne ». Il sera d'autant plus qu'il s'est focalisé volontairement sur une ligne germano-néerlandaise ; qualité ou défaut, cela signifie qu'il pourrait être peu lu en terre francophone. Et ce serait une erreur, pour plusieurs raisons.

Le sujet d'abord : *trust*, et non *authority*. C'est là une première différence, de taille, avec la problématique des diplomates de stricte observance, qui préfèrent parler d'*authoritas*. Celle-ci émane du document elle-même. *Trust*, c'est la confiance, la foi que le lecteur, l'écrivain, l'utilisateur de l'écrit manifeste envers celui-ci. Sont mis en œuvre ici des concepts propres à une sociologie de l'écrit médiéval. La réflexion proposée remet en jeu des conceptions considérées comme anachroniques, dans un ensemble de communications générales au début et à la fin du volume, comme enchâssant une volée d'articles davantage exemplaires. On y lit que, selon Petra Schulte, le concept de *fides publica* est bien récent et n'est pas applicable comme tel au Moyen Âge. Marco Mostert aborde le problème de la forgerie : tromperie ou plutôt art de la *reparatio scripturae*, où l'on ne voit pas pourquoi ne pas corriger les chartes tout comme on corrige les textes littéraires, juridiques ou théologiques copiés et recopiés ? Dorothea Weltecke tente une analyse philosophique et linguistique de la confiance (*Vertrauen*), où l'on presse les historiens de l'écrit de dépasser ce seul concept, de lui en adjoindre d'autres comme la loyauté, la coopération, la sécurité, le courage. Tandis qu'Irene van Renswoude termine le volume par des pages stimulantes sur la foi en l'écriture de la part de l'écrivain, ses angoisses quant à la publication, autour d'une percutante citation d'Horace : *nescit vox missa reverti*.

Entre les deux ensembles que constituent ces articles, seize contributions forment le corps de l'ouvrage. Dès la table des matières, on regrettera l'hétérogénéité des propos, le déséquilibre du plan, mais aussi l'absence de

communications qui sortent du moule de la *literacy* anglo-saxonne revisitée par l'historiographie germano-néerlandaise : c'est bien un discours d'école. Ne boudons pas notre plaisir : tout est de qualité, même si certaines communications ont déjà été publiées (mais elles sont ici souvent augmentées et traduites en anglais, donc plus accessibles qu'en néerlandais).

La foi qu'on prête à l'écrit est bien réelle, même pour des périodes considérées jusqu'ici comme désertées par l'écrit : il faut toute la finesse diplomate de Karl Heidecker pour montrer que bien des chartes médiévales sont plus que « vivantes » (au sens archivistique) puisqu'elles sont retravaillées, remodelées sur l'original même. Elles comptent donc, réellement. De même, semble-t-il, le monde des Vikings, à la fin du premier millénaire, pratique-t-il un étrange syncrétisme entre les runes et l'écriture romaine, qui le mènera à la *literacy* (Terje Spurkland). Il semble bien que le renvoi aux traditions et aux habitudes permette de mieux fonder la confiance dans l'écrit qui s'y réfère (Christina Lutter). Ailleurs, la *fides* semble toujours ancrée dans l'oralité et le témoignage (et moins dans l'écrit), comme en Pologne jusqu'à la fin du Moyen Âge, étudiée par Anna Adamska. En ce même xv^e siècle, à Bruges, l'écrit fait l'objet d'un tel investissement psychologique (de confiance ?) qu'il semble un véritable enjeu dans des luttes intestines : confisqué, détruit, réécrit, il symboliserait le triomphe du vainqueur et la défaite du vaincu selon Jacoba Van Leeuwen. Mais si l'historien arrive à approcher la *fides* associée aux chartes, aux cartulaires, aux registres, c'est bien plus complexe pour les sources narratives – en tout cas plus difficile à systématiser, comme le montre Olivier Plessow.

Le *leitmotiv* de ce recueil : la confiance envers l'écrit est affaire de groupes sociaux institutionnels, qu'ils soient producteurs de cet écrit, qu'ils en soient les destinataires et utilisateurs, ou les deux. C'est d'abord une confiance accordée à une personne avant d'être une confiance en ses écrits. Arved Nedkvitine lit avec cette grille les grandes mutations de la Scandinavie au cours du Moyen Âge central, dans un article stimulant. Ainsi, comme le rappelle Uta Kleine, la *fides* personnelle due au pape expliquerait (en partie) la *fides* due aux *Litterae* pontificales des xiii^e et xiv^e siècles. En

diplomatie tardo-médiévale, la confiance entre les princes est entretenue par les ambassadeurs dont les messages sont soutenus et renforcés par les lettres envoyées ou convoyées (Michael Jucker). Le roi s'associe fortement à la vie de l'université de Paris à la fin du Moyen Âge en la réglementant : les chartes produites alors prescrivent un serment public pour le prévôt de Paris et donc une performance qui ajoute à leur poids (Christoph Friedrich Weber). Cette même exigence de confiance communautaire se retrouve dans les écrits produits par l'Italie communale, analysés par Christoph Dartmann. Toujours le monde communal avec Jeannette Rauschert, pour qui les gestionnaires de la ville de Lucerne au début du XVI^e siècle s'emparent de façon similaire de l'écrit.

L'écrit, l'oral, l'image : la mémoire est stimulée par les trois indifféremment. L'usage de l'image comme adjuvant à la mémoire, déjà démontrée par Mary Carruthers, est ici repris et détaillé pour les cartulaires « décorés » par Brigitte Resl. J. W. J. Burgers revient ensuite sur l'idée du cartulaire comme objet mémoriel premier, tout comme les chartes de Hollande avant le XIII^e siècle. Selon lui, ces chartes sont avant tout des objets symboles de pouvoir, de glamour pour leurs producteurs hollandais. Je reste perplexe à ces propos : ces propositions ne me semblent pas assez fondées.

Les signes de validation (sceaux, monogrammes...) donneraient-ils de la crédibilité à l'écrit, susciteraient-ils la confiance ? Pour bien des textes, celle-ci est fabriquée par les personnes qui gravitent alentour : les chancelleries royales, les clercs (par le biais d'une certaine « sacralisation », déjà manifestée dans la liturgie). On notera à ce propos l'utilisation récurrente des théories de Jan Assmann autour de la « canonisation » et de la « sacralisation » de l'écrit, qui les placent sur un registre indépendant, supérieur, que l'on peut commenter, gloser, remettre en question, qui ne peuvent plus être négligés (Peter Worm et Franz-Josef Arlinghaus).

Ce très bon aperçu des travaux actuels sur la *literacy*, partant d'un angle d'attaque audacieux (la *fides*), ouvrant de vraies perspectives, mérite des consultations et des lectures répétées.

PAUL BERTRAND

1 - Michael CLANCHY, *From memory to written record: England, 1066-1307*, Oxford, Blackwell, 1993 (2^e éd.).

Patrick Gilli (dir.)

Les élites lettrées au Moyen Âge. Modèles et circulation des savoirs en Méditerranée occidentale (XII^e-XV^e siècles)

Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2008, 345 p.

Onze médiévistes – historiens et littéraires – ont collaboré à ce volume d'actes, venus de France pour la plupart, mais aussi d'Italie, d'Espagne, et des Pays-Bas pour quelques-uns. Quatorze communications, précédées d'une courte présentation sont ainsi proposées (trois auteurs signant chacun deux articles).

Les espaces de l'Italie, de l'Espagne et de la France du Midi dans les derniers siècles du Moyen Âge constituent le terrain d'observation d'une enquête collective menée à partir de la notion d'« élites lettrées » qui, plus qu'une étiquette rassembleuse, impose un axe de réflexion fortement présent au cours de l'ouvrage. Et avant même d'entrer dans le détail, il faut reconnaître un premier mérite à ce recueil, qui est de ramener autour d'une même perspective les travaux de différents spécialistes. Le thème des « élites lettrées » confère une coloration problématique marquée à l'ensemble, qui est assumée dès l'introduction. Une filiation y est revendiquée avec la notion de « gens de savoir » proposée voici une dizaine d'années par Jacques Verger afin d'élargir le champ d'observation au-delà des « intellectuels » étudiés par Jacques Le Goff dans un ouvrage désormais classique, et afin de parvenir à la dénomination la plus large possible en ce qui concerne la formation, les compétences et les activités définissant les hommes qui maîtrisaient des connaissances savantes et qui jouissaient à ce titre d'un rôle social spécifique¹. Le volume vient donc nourrir cette réflexion globale par des études de cas approfondies mais également par de nouvelles pistes complémentaires liées à l'utilisation du terme « élites ». En effet, du fait de son insistance sur la dimension qualifiante voire « aristocratique » de la possession de connaissances, ce recueil propose de penser les différents modes

de rapports entre savoir et pouvoir à la fin du Moyen Âge au travers des porosités, malléabilités et interactivités multiples qui ont fait se répondre production culturelle et exercice d'une autorité.

Trois lectures se dégagent de l'ensemble, lectures qui procèdent d'une appréhension diverse de la formule « élites lettrées ». Une première lecture s'attarde sur la formation intellectuelle des dirigeants politiques (c'est le cas d'Élisabeth Crouzet-Pavan à propos des membres du Grand Conseil vénitien après la « Serrata » de 1297 et de Pierre Jugie à propos des cardinaux de la papauté d'Avignon) et sur leur mécénat culturel (par exemple, l'article d'Enrica Salvatori à propos des seigneurs Malaspina protecteurs des troubadours aux XII^e-XIII^e siècles). Une seconde lecture se consacre en revanche à la question de l'élévation sociale par la qualification savante, dont certains groupes professionnels sont emblématiques, tels que le *iudex civitatis* en Italie du Sud lombarde et normande décrit par Huguette Taviani-Carozzi, le notaire dans la société communale italienne présenté par Pierre Racine, ou encore le *consultor* étudié par Patrick Gilli. Une troisième lecture, enfin, tend à centrer le regard à l'intérieur même du monde savant pour essayer de dégager les modalités par lesquelles ont été définis, à une échelle européenne, des idéaux et des modèles communs de savoir qui ont fonctionné comme critères d'échange et de reconnaissance mutuelle entre lettrés, à l'instar des livres de médecine circulant entre les universités de Padoue, Bologne et Montpellier auxquels Tiziana Pesenti s'est intéressée. C'est aussi ce qui apparaît à la lumière de la pratique de la *disputatio* entre universitaires qui fait l'objet de la communication d'Olga Weijers, et ce qui ressort de l'histoire, évoquée par P. Gilli, de la constitution des *Pandectes* pisanes en « point de ralliement » de la science juridique. De la même manière enfin, Carlos Heusch s'est attaché à dégager les caractéristiques propres à l'humanisme castillan du XV^e siècle, et J. Verger a cherché à brosser le portrait des gradués des universités du Midi puis à poser les termes du problème de l'« internationalisme » universitaire.

Une très vaste gamme de cas est en conséquence envisagée et mise en perspective, qu'il

s'agisse du droit, de la médecine ou des arts, de l'Université ou de la cour voire des chanceleries, des juges ou des humanistes : on peut se réjouir à ce titre d'un effort de décloisonnement et de contextualisation sociopolitique qui montre toute la fécondité de la voie ouverte par l'ouvrage de J. Verger. En outre, un certain nombre de questions sont soulevées avec insistance et méritent une attention particulière. Dans quelle mesure, d'abord, une pensée philosophique pouvait-elle influencer les pratiques politiques et sociales de son époque ? Joan Molina Figueras, qui s'est penché sur les appropriations civiques, religieuses et artistiques de l'œuvre littéraire de Francesc Eiximenis dans la couronne d'Aragon, fournit à ce titre un exemple saisissant de la fécondité d'une production savante au cœur même de l'espace urbain. C. Heusch s'est intéressé pour sa part à la question de la vulgarisation à l'usage de la société curiale des enseignements universitaires, en étudiant le contexte de production et de lecture du *Breviloquio* d'Alfonso de Madrigal, dit « El Tostado ». Dans quelle mesure, ensuite, et à quel rythme les évolutions de la structure et de l'administration politiques ont-elles rendu nécessaire la possession de compétences spécifiques à la gestion des affaires étatiques ? Si, au fil de ces études, le rôle fondamental de certaines catégories d'officiers spécialisés, véritables « serviteurs de l'État », est de nouveau affirmé et illustré, le problème de la formation intellectuelle des plus hauts gouvernants n'en demeure pas moins une épineuse question. L'enquête rigoureuse menée par P. Jugie sur les cardinaux avignonnais de 1342 à 1378 montre bien toute la difficulté d'une telle approche.

Entre le savant et le politique, bien des espaces de collaboration et de résonance sont ici mis en valeur, mais ces confluences paraissent encore davantage constituer des zones de contact que signifier l'élaboration de critères communs de définition d'une « élite », quoique l'émergence du programme culturel humaniste semble sur ce point porteuse d'évolution.

CLÉMENCE REVEST

1 - Jacques VERGER, *Les gens de savoir en Europe à la fin du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1997 ; Jacques LE GOFF, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Éd. du Seuil, 2000 (3^e éd.).

Jacques-Auguste de Thou

La vie de Jacques-Auguste de Thou.

I. Aug. Thuani Vita

éd. et trad. par A. Teissier-Ensminger,
Paris, Honoré Champion, 2007, 1 085 p.

Franck Lestringant (dir.)

Jacques-Auguste de Thou.

Écriture et condition robine

Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2007, 244 p.

Une histoire intellectuelle est-elle la somme des lieux qu'un individu a traversés, des influences qu'il a subies, des genres d'écriture qu'il a investis ? On peut en douter, et ces deux nouvelles contributions à la connaissance de la figure de Jacques-Auguste de Thou (1553-1617), juriste, historien des guerres de Religion et poète, posent fortement la question des outils, archivistiques et méthodologiques, d'une telle histoire.

L'enjeu du volume d'actes est l'articulation de ses écrits, décisifs pour le *self-fashioning* de l'historien, comme le souligne une note de Robert Descimon, à sa position intellectuelle, morale, sociale dans la robe, voire à un projet de maintien et de renforcement de sa famille. Il apparaît plus largement comme la compréhension pour les auteurs de ce qu'a pu être au tournant de la Renaissance une figure d'intellectuel – c'est bien de la sorte qu'est ici pensé J.-A. de Thou en ses écrits, quitte à ne pas définir ce que peut signifier le mot pour l'époque. L'ouvrage rassemble donc des articles d'histoire sociale : reprenant le dossier de la « chute de la maison de Thou » ouvert en 1999 par Philippe Hamon¹, R. Descimon interroge les archives notariées pour la compréhension du passage de la robe traditionnelle à l'épée, Jérôme Delatour l'impossible héritage du grand homme par ses fils, d'autres analyses sont centrées sur la formation intellectuelle et les réseaux (le voyage d'Italie pour Jean Balsamo, le séjour tourangeau pour Laurence Augereau, les amis poitevins pour Jean Brunel), d'autres encore sur la façon dont J.-A. de Thou a écrit : sa place dans le stoïcisme chrétien (Alexandre Tarrête et, différemment, Ingrid De Smet), son art critique et politique du portrait dans l'*Historiae sui temporis* (Amy

C. Graves), de l'autofiction dans la *Vita* (Anne Teissier-Ensminger), l'amplification de sa « majesté historiographique » aux siècles suivants (Bruno Forand).

Les supports des analyses et leurs statuts sont ainsi très divers : un monde sépare la lecture d'une généalogie et d'un parcours à travers des documents notariés et la réflexion sur l'art de la composition du portrait, replacé dans une tradition. Ce sont là deux approches distinctes de la source, l'une qui travaille la distance et l'apparente extériorité de l'archive, l'autre qui se risque au piège du monument historien, tout lesté de sa mise à l'Index en 1609 et de sa traduction tardive en français au XVIII^e siècle. Dans l'ensemble, et quel que soit leur intérêt bien réel, leur apport parfois plus inégal, ces travaux sur les écrits de J.-A. de Thou manquent en partie à être ressaisis dans l'ensemble de ses pratiques sociales comme dans les écrits de ses contemporains auxquels ils furent pourtant liés autrement que par des analogies génériques. La représentation que J.-A. de Thou a donnée de son art d'écrire, notamment dans la *Vita*, continue en partie de faire écran à la connaissance que l'on peut construire des pratiques d'écriture d'un représentant de la haute noblesse de robe. Comment faire en sorte par exemple que le recours au contexte intellectuel et moral du stoïcisme, dont le rapport avec le monde de la robe est bien établi, ne serve pas qu'à vérifier l'éminente place de l'historien-juriste dans ce double contexte ? Comment confronter les modes de cristallisation de la « majesté » de l'historien aux modes de production de l'histoire que celui-ci a produits ?

À la question posée des pratiques d'écriture de J.-A. de Thou, la traduction de la *Vita* par A. Teissier-Ensminger apporte pour sa part une réponse pleine d'élan pour « le plus grand intellectuel de son temps » (p. 38) et pour les beautés de la « jurisécriture » à l'œuvre, selon elle, dans ce qui reste une des sources les plus utilisées par les historiens du tournant du XVI^e siècle. Autofiction et non autobiographie, la *Vita* réclamerait surtout, selon sa traductrice, une reconnaissance « esthétique ». Elle donne donc un texte qui n'était accessible que dans une version française du XVIII^e siècle. Mais il faudra passer sur une première page à la syn-

taxe très alambiquée pour entrer dans ce texte important, partial, ni mémoires ni commentaires nobles, plus significatif des lieux par où J.-A. de Thou entend construire sa figure de « politique » que par la vérité du témoignage – si témoignage il y a. J.-A. de Thou se présente certes comme témoin, il traverse la France et l'Europe, rencontre les plus grands hommes de lettres de son époque, ne manque aucune mission politique. Tout son récit montre l'efficacité du réseau social qui lui permet d'être partout reçu, laisse apercevoir la puissance de la transmission des charges et des fonctions dans les familles aux noms célèbres du temps, l'importance de ce qui est son mariage pour l'accès à une noblesse plus élevée. Il montre aussi par quelles voies le « politique » se construit à distance des factions : se présentant sans cesse, tout au long de sa vie, écrivant ou ayant écrit, et de plus en plus au fur et à mesure que les événements le pressent ; mais produisant surtout des vers, des pièces liées aux événements entre 1585 et 1590, un poème « À la brise », un autre encore « À la postérité » en 1593. Pour poser l'impartialité de son écriture de l'histoire dans ses *Mémoires*, le cardinal de Retz qui se prévaudra de ce modèle n'aura de cesse de se dire au contraire à distance de toute pratique de l'écriture. L'exhibition de l'écrit n'est en rien transparente : comme toute pratique sociale, elle est l'objet d'un discours qui investit la norme et les codes contemporains. Ce sont ces codes et cette norme que ces deux ouvrages n'interrogent pas vraiment, s'ils posent que l'écriture de J.-A. de Thou s'inscrit dans sa « condition robine ».

Il faudra par ailleurs glisser parfois sur le jargon qui ralentit la lecture de l'introduction d'A. Teissier-Ensminger pour réfléchir aux propositions abondantes de son auteur : la *Vita* aurait été une fiction juridique servant à défendre l'impartialité du projet historien de J.-A. de Thou ; un exemple de « jurisécriture », soit « une appréhension spécifique, marquée par les réflexes que donnent une formation et une pratique professionnelle de juriste, des champs de la culture et de la littérature » (p. 15) ; un exemple d'ego-histoire enfin, le lieu où l'on verrait « instruire la genèse de l'historien dans le juriste » (p. 128). Si elles mentionnent l'importance de l'écrit pour la construction

de la « noblesse » de J.-A. de Thou, les analyses d'A. Teissier-Ensminger se confondent néanmoins parfois avec un procès en justification, l'approfondissement avec une partielle empathie. C'est ainsi que le récit que J.-A. de Thou donne de sa naissance la même année qu'Henri de Navarre peut participer à ses yeux d'une « transparence » analogue à celle qui caractérise l'évocation des poèmes écrits dans l'inspiration de moments forts (deuils, crises politiques, etc.) ou à « l'esthétique juridicoïde du 'retenu' qui affiche maîtrise de soi et sens de l'équité » (p. 181). C'est ainsi que J.-A. de Thou lui apparaît au fond plus poète que juriste, lui qui n'aurait été historien que pour complaire à son père, Christofle. Une idée partielle de l'écriture poétique semble informer cette axiologie des pratiques de J.-A. de Thou écrivant. Une idée forte de la formation juridique à l'œuvre dans l'écriture, de la formation juridique comme formation à l'écriture nourrit la présentation enthousiaste d'A. Teissier-Ensminger. Mais elle force quelque peu l'appartenance du texte de la *Vita* à l'écriture du droit.

De fait, pas plus que dans le volume d'actes, le grand homme n'apparaît vraiment « recadré », son image « marmoréenne », autrefois pointée par Roger Zuber, tout à fait assouplie. Mais il n'est pas sûr que l'hypothèse d'un tel déplacement ait été réellement envisagée. Relire la *Vita* sans avoir à repenser vraiment la figure de l'intellectuel à la « sensibilité frémissante » – ce paradoxe explique au fond la très curieuse proposition finale de l'introduction d'A. Teissier-Ensminger : « se défier du témoignage n'empêche nullement de faire confiance au témoin » (p. 182). La question de l'écriture robine pouvait-elle être précisée dans ces conditions ? Oui et non. Force et limites de la monographie, sans doute : le monde des écrits du temps n'apparaît dans ces deux publications que par comparaisons ponctuelles, il n'est jamais tout à fait à la hauteur devant ce qui est resté des écrits de J.-A. de Thou – outre l'*Historia* et la *Vita*, la paraphrase de Job devant laquelle le poème de Guillaume du Vair sur le même sujet doit s'incliner, selon I. de Smet. La conclusion des actes par cette grande spécialiste de la poésie latine de J.-A. de Thou fait le bilan de ce qui reste à étudier, associant le problème des moyens d'accès à la langue dans

laquelle celui-ci a écrit avec la question qu'on peut lui poser du rôle de l'écrit dans sa carrière. Mais aucune lumière extérieure trop crue ne vient ni ne viendra semble-t-il aveugler l'image d'intellectuel modéré – un pléonasme aujourd'hui – qu'on lit dans la représentation que J.-A. de Thou a voulu donner de lui-même.

LAURENCE GIAVARINI

1 - Philippe HAMON, « La chute de la maison de Thou. La fin d'une dynastie robine », *RHMC*, 46-1, 1999, p. 53-85.

Estelle Bœuf

La bibliothèque parisienne de Gabriel Naudé en 1630 : les lectures d'un libertin érudit
Genève, Droz, 2007, 439 p.

« [...] il est vrai que j'ay cultivé les Muses sans les trop caresser ; & me suis assez plû aux études sans trop m'y engager : j'ay passé par la philosophie scholastique sans devenir eristique, et par celle des plus vieux & modernes sans me partialiser, *nullius addictus jurare in verba magistri* (ne m'estant point obligé par serment de suivre l'opinion d'aucun maistre). Senèque m'a servi plus qu'Aristote, Plutarque que Platon, Juvénal & Horace qu'Homère et Virgile, Montaigne & Charron que tous les précédens. Je n'ay pas eu la pratique du monde pour découvrir en effet les ruses & méchancetez qui s'y commettent, mais j'en ay toutefois veu une grande partie dans les histoires, satyres et tragédies ».

L'éclectisme et la liberté revendiqués par Gabriel Naudé dans ce passage des *Considerations politiques sur les coups d'état*, la distance, en partie affectée, du dilettante à l'égard des savoirs fondamentaux (en particulier la philosophie première et la théologie) et une préférence marquée pour tous ceux qui sont consacrés à la « pratique du monde » se retrouvent sans nul doute dans la remarquable bibliothèque personnelle que l'érudit parvint à mettre sur pied avant son second départ pour l'Italie, malgré sa maigre fortune. Alors âgé de trente ans, il avait déjà rassemblé environ 2 250 volumes (par comparaison, on en trouve 2 000 chez Claude Dupuy à sa mort, 1 428 chez

son ami Guy de La Brosse dans l'inventaire après décès, et les très riches bibliothèques de Jacques-Auguste de Thou et de Nicolas-Claude Fabri de Peiresc en contiennent environ 6 000). La richesse de cette bibliothèque, eu égard à ses difficultés économiques, est d'ailleurs un mystère ; la passion dévorante des livres semble avoir conduit G. Naudé, selon des témoignages contemporains, à des pratiques d'appropriation d'une honnêteté douteuse (emprunt des doublons dans les bibliothèques qu'il classait, notamment). Il est vrai aussi qu'il savait acheter des fonds entiers déclassés chez des libraires peu informés, qui contenaient parfois des merveilles.

De cette bibliothèque, il nous reste un catalogue assez détaillé, désormais publié par le soin d'Estelle Bœuf avec toute l'exactitude philologique requise et un appareillage de notes et d'index (auteurs, anonymes et recueils, imprimeurs-libraires, marques de provenances, liste des cotes) impeccable. L'édition est précédée d'une longue introduction descriptive et analytique qui permet de se faire une idée très précise de la collection de l'érudit parisien, scrupuleusement replacée dans le contexte des bibliothèques de la même époque.

Concernant les langues, l'éditrice note d'abord l'omniprésence du latin (trois quarts des ouvrages), la faiblesse du grec, une présence discrète du français et de l'italien. Pour ce qui est des contenus, il apparaît très fortement, par le nombre des ouvrages, que la formation universitaire de G. Naudé est d'abord médicale, à laquelle vient s'agréger un grand intérêt pour la philosophie naturelle. En philosophie, le catalogue confirme l'importance de l'imprégnation aristotélicienne, et surtout le fort penchant padouan, après le voyage de 1626 et la rencontre de professeurs de grande notoriété, comme Cesare Cremonini, dont G. Naudé possède évidemment les ouvrages (voir surtout, sur l'importance des Padouans dans la formation intellectuelle de G. Naudé, les ouvrages de Lorenzo Bianchi), comme il conserve de nombreux titres d'Agostino Nifo, Giacomo Zabarella, Gerolamo Cardan et Pietro Pomponazzi. On note aussi une forte présence des auteurs condamnés, comme Henri Corneille Agrippa, Machiavel, sans oublier tous ceux, ou presque, qui ont, si l'on peut dire, le plus mal

fini : Étienne Dolet, Michel Servet, Giordano Bruno, Lucilio Vanini... Il détient également de nombreux ouvrages de politique moderne : des traités italiens de la raison d'État, les ouvrages de Jean Bodin, de Juste Lipse, de Tommaso Campanella, qu'il fréquentera ensuite à Rome, sans dédaigner les pamphlets politiques, à l'égard desquels sa curiosité fut toujours grande. G. Naudé possède aussi de très nombreux ouvrages historiques et géographiques qu'il sollicite massivement dans ses ouvrages. Par contre, sa collection de métaphysique et de théologie est fort chiche et plus maigre encore s'avère la présence du droit (qu'il n'étudia d'ailleurs pas). Les belles-lettres forment également une part congrue de la bibliothèque (on notera la présence de Francesco Berni, de l'Arétin, de Théophile de Viau...). Et encore faut-il ajouter que bien des ouvrages considérés par l'éditrice comme relevant de la « littérature » (notion que G. Naudé ne connaissait évidemment pas) se distribuaient autrement pour le collectionneur. Ainsi, les correspondances de Cicéron ou de Sénèque, les vers de Lucrèce ou du moderne Palingène étaient sans nul doute considérés par G. Naudé comme des textes à caractère philosophique. D'ailleurs, G. Naudé, comme il y insiste dans son ouvrage pionnier de bibliothéconomie, *L'Advis pour dresser une bibliothèque* (1624), ne sépare pas les anciens et les modernes, et conseille de mettre « Montagne, Charon, Verulam [Bacon] auprès de Seneque & Plutarque ». C'est ce que montre bien sa bibliothèque de 1630 ; soit, pour prendre un seul exemple, la très intéressante liste de livres « empaqueter » où voisinent les œuvres d'Agostino Nifo et d'Avicenne, de Cardan et de Marc Aurèle et où les modernes Palingène, Francis Bacon, Michel de Montaigne, Lucilio Vanini et Pietro Pomponazzi sont associés à Épictète et Simplicius. Au demeurant, on pourrait se demander pourquoi ces livres, sans doute particulièrement précieux aux yeux de G. Naudé, étaient « empaquetés », car ils ne forment pas un dossier strictement défini, comme les autres « paquets » signalés.

On attend maintenant l'édition annoncée, par Fabienne Queyroux et Pierre Gasnaut, du catalogue de 1642 de près de trois mille volumes : *L'inventaire de mes livres qui sont à*

Rome. En attendant, on se reportera à la publication partielle et à son analyse par L. Bianchi qui, étrangement, n'est pas signalée dans le présent ouvrage¹.

JEAN-PIERRE CAVAILLÉ

1 - Lorenzo BIANCHI, « Per una biblioteca libertina: Gabriel Naudé e Charles Sorel », in E. CANONE (dir.), *Bibliothecae selectae, da Cusano a Leopardi*, Florence, Leo S. Olschki, 1993, p. 171-215.

Stéphane Van Damme

L'épreuve libertine. Morale, soupçon et pouvoirs dans la France baroque
Paris, CNRS Éditions, 2008, 279 p.

Il faut se réjouir de voir enfin offert au large public un travail connu de longue date des spécialistes et reconnu comme une contribution majeure à la connaissance du procès de Théophile de Viau et de ses suites, d'autant que ce livre de Stéphane Van Damme n'est pas la simple reprise de son mémoire de l'EHESS, *Théophile de Viau et les jésuites. Procès et polémique littéraires au XVII^e siècle* (1994). Il a considérablement élargi le champ non pas tant de ses investigations que de ses perspectives, proposant de voir dans ce procès un objet historique particulièrement remarquable et productif du point de vue épistémologique. Le livre se donne ainsi un double objectif : centrée autour de la figure de Théophile, poète protestant converti au catholicisme, protégé par de grands patrons comme le duc de Montmorency, auteur de vers licencieux et de propositions épicuriennes, condamné pour libertinage au bannissement perpétuel en septembre 1625 après un procès qui aura duré presque six mois et un emprisonnement de deux ans dans des conditions suffisamment éprouvantes pour causer sa mort un an après son élargissement, l'enquête vise d'abord à une meilleure connaissance d'un événement du passé, de ses causes, de ses mécanismes sociaux, discursifs, institutionnels, de ses ondes de choc et de leur durée ; mais elle se double d'une autre enquête qui cible, quant à elle, les méthodes de l'histoire et fait ainsi sans cesse retour réfléchissant sur sa propre pratique dans le miroir des travaux

antérieurs, sans qu'il soit toujours facile de démêler, à la lecture, à quel niveau se situe la réflexion, tant le cas « Théophile » semble d'emblée, dès le moment historique de sa constitution, une sorte de « cas d'école ».

En s'appuyant sur la sociologie récente de l'épreuve, du scandale et des affaires (marquée tout particulièrement par les travaux de Luc Boltanski), l'ouvrage veut en effet sortir le procès de Théophile de Viau d'une historiographie qui, à travers le filtre des travaux pionniers de Frédéric Lachèvre et d'Antoine Adam, a articulé lecture étroitement référentielle des textes, reconstitution positiviste des trajets biographiques, et interprétation romantique de l'affrontement entre pouvoir judiciaire et figure singulière de poète, normes sociopolitiques et transgression morale, orthodoxie religieuse et libertinage. Il s'agit, pour S. Van Damme, de restituer à l'événement sa forme étoilée, ses divers points d'impact, sa structure mouvante et dynamique, non linéaire, et surtout, les différents lieux sociaux et institutionnels (Compagnie de Jésus, clientèles princières, champ littéraire naissant, librairie, etc.) où il naît, rebondit, se propage et se diffracte, accompagnant des bouleversements historiques de fond : progrès de la censure royale, domestication des grands, affermissement de l'absolutisme, etc. Dans cette séquence, prolongée à juste titre au-delà de la mort de Théophile avec l'examen des textes parus alors et des éditions de ses *Œuvres* tout au long du XVII^e siècle, l'historien reconnaît une structure d'affaire avant les grandes affaires du XVIII^e siècle. Cette hypothèse fructueuse lui permet de souligner plusieurs caractéristiques importantes de l'événement : d'abord, la discontinuité des trois phases auxquelles il obéit : à l'énergie apologétique et controversiste du père jésuite François Garasse, cet « entrepreneur de morale » (p. 58) auteur de la célèbre *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps* (1623) succède le travail proprement juridique de Mathieu Molé, procureur au Parlement, qui ajoute à l'argumentaire de Garasse « des procédures documentaires spécifiques » (p. 91) ; la réaction, tardive, du poète, réussit alors « le tour de force, à partir de sa prison, de monopoliser la prise de parole » (p. 96) et, travaillant « le lexique d'une langue et de formes déjà existantes », « explicitant un

déjà-dit », tisse « un nouvel espace de crédibilité qui doit pouvoir convaincre n'importe qui, hormis les adversaires que Viau dénonce – courtisans, jésuites, faux catholiques. » (p. 115). Ensuite, l'affaire se reconnaît à la mobilisation d'une véritable opinion publique qui passe par les canaux de la librairie, hors de laquelle du reste il est inutile de tenter de comprendre l'épidémie de libertinage qui affole les autorités religieuses et politiques en ce début du XVII^e siècle : si, contrairement à ce que les historiens ont longtemps pensé, le libertinage doit être distingué de la sorcellerie, c'est précisément à cause de sa diffusion imprimée, tant par les recueils de poésie licencieuse que par ses adversaires qui, tels F. Garasse, contribuent paradoxalement à en diffuser les idées. Mais cette opinion publique ne résiste pas à la fin du procès, et le libertinage présente ce trait paradoxal de ne pas s'institutionnaliser en une véritable cause qui résisterait, plus ou moins secrètement, à sa condamnation. Dans la troisième partie de son ouvrage, S. Van Damme montre comment la cartographie et lachronologie des éditions des *Œuvres* de Théophile interdisent toute conclusion synthétique : posséder un livre de Théophile, est-ce une preuve de libertinage, ou le signe d'un goût de collectionneur, ou, tout simplement, d'un plaisir pris à lire la poésie d'un « excellent esprit » comme semble paradoxalement le suggérer la publication, en 1633, de l'édition expurgée et même en partie réécrite d'un « Théophile chrétien » due à un certain Esprit Aubert, chanoine de son état (p. 210) ?

S. Van Damme cite largement la littérature secondaire, et son livre est un modèle d'honnêteté intellectuelle. Il établit infatigablement les conditions d'un dialogue et, avec une générosité et une curiosité rares, met en scène une sorte d'effervescence critique qui donne envie de poursuivre avec lui le débat, celui qu'il résume tout autant que celui qu'il lance : cet aspect de son travail doit être particulièrement souligné. Il n'en est que plus regrettable que ce travail, exemplaire du point de vue de sa démarche épistémologique et de sa déontologie intellectuelle, le soit aussi peu du point de vue de l'« objet-livre » offert à la lecture : non seulement il présente un nombre de coquilles

en tout genre qui lassent la patience, mais encore la présentation et l'expression souffrent trop souvent d'un manque de précision. Pour ne donner qu'un exemple, à quoi bon se démarquer des lectures positivistes naïves pour laisser passer cette espèce de lapsus à propos du « recueil de poésies à caractère pornographique, intitulé le *Parnasse des poètes satyriques* [sic], avec en tête un sonnet de Théophile de Viau, où il avouait pratiquer la sodomie » (p. 53) ? En effet, qui est cet « il », au juste : le signataire (qui du reste se dénomme « Théophile » et non « Théophile de Viau »), le poète « Théophile » auteur d'une œuvre assumée sous ce nom, ou Théophile de Viau, individu à l'existence sociale attestée accusé de sodomie et de libertinage ? L'« homonymie » constitue l'un des enjeux du procès, enjeu linguistique et discursif majeur, reconnu comme tel depuis l'Antiquité. Par ailleurs, pourquoi la séquence de la vie de Théophile qui va de son premier bannissement en 1619 à son incrimination pour sa participation à la publication du *Parnasse satyrique*, en novembre 1622, et comprend à la fois ses premières publications de poésies, la première édition de ses *Œuvres* en 1621 et un autre exil pendant l'année 1622, ne fait-elle pas l'objet d'une investigation particulière, alors que ces premières disgrâces sont régulièrement évoquées au cours de l'analyse ? Poète, et banni : c'est sous cette figure ovidienne qu'il place d'emblée son écriture : cette séquence chronologique, cette construction littéraire n'ont-elles aucune valeur explicative, aucune fonction causale ?

À la vérité, la question en rejoint deux autres, plus massives. La première concerne le libertinage. Entre caractérisation forgée pour les besoins de la polémique et de l'action judiciaire et identification historiographique rétrospective, le terme définit-il de façon pertinente un ou des groupes sociaux qui se serai(en)t pensé(s) pleinement « libertin(s) » ? Malgré l'hypothèse initialement annoncée, selon laquelle « en l'absence de consensus, la catégorie de libertinage apparaît comme une entité *négociée* entre des acteurs d'horizons et de motivations très différents », malgré l'appui de travaux récents qui ont particulièrement éclairé les pratiques libertines (notamment ceux de Jean-Pierre Cavaillé), la catégorie

fonctionne ici trop souvent de façon tautologique : ainsi, les textes de Théophile, interprétés à la lumière de cette catégorie devenue aujourd'hui un quasi-concept herméneutique, fournissent sans mal la preuve de leur libertinage. Théophile répond à l'appareil judiciaire par un certain nombre de pièces poétiques : S. Van Damme décèle, dans ce choix paradoxal qui opacifie le sens (pourquoi ne pas écrire des défenses en bonne et due forme ?), le signe d'un écart typique des stratégies libertines de dissimulation et de « déviation du sens » (p. 118-119 ; p. 206), ce qui ne l'empêche pas de les lire à la lumière des catégories de la rhétorique. Mais qu'est-ce qu'une figure, sinon une « déviation du sens » ? Est-ce le libertinage que l'on cerne ici ? N'est-ce pas plutôt l'activité poétique, voire « littéraire » ?

D'où le deuxième problème. On termine sa lecture avec cette question : pourquoi l'historien aborde-t-il des objets « littéraires » avec si peu de connaissances... littéraires ? Certes, il est toujours bon de rappeler l'importance du social dans la carrière d'un auteur : la pratique littéraire ne se tient pas dans un parnasse désincarné où les idées régneraient toutes seules. Mais les idées fournissent des pistes qui peuvent ouvrir à une sophistication des questions proprement historiques. Encore faut-il se donner le moyen théorique de les repérer. Les catégories approximativement sociologiques de « poète à gages », « auteur à succès », expliquent-elles vraiment le type de nécessité – dérangeante – à laquelle cherchent à répondre ces « curieux textes » (Michel Foucault), pour le plus grand plaisir des uns et la plus grande indignation des autres ? S. Van Damme a raison de s'appuyer sur les travaux des historiens (Michel de Certeau, Christian Jouhaud) qui ont contribué de façon magistrale à faire sortir la « littérature » pamphlétaire du statut de reflet de l'opinion publique : forts du retour de la pragmatique et de la rhétorique dans l'analyse des discours, ils ont insisté sur la dimension pratique, active, des textes publiés. Mais la poésie, la littérature des « Belles-Lettres », se laissent-elles complètement appréhender par ces catégories ? Un poète engage-t-il uniquement une compétence socioprofessionnelle dans son écriture ? Les écrits de prison de Théophile ne deviennent-

ils « littéraires » que lorsqu'ils sont réédités en dehors de leur contexte de publication, après la mort de leur auteur, par l'action d'éditeurs qui repèrent, dans le bruit causé par l'événement, une source facile de publicité ? Peut-être. Mais pour le démontrer, il faut s'affronter à la question du partage des discours (poétique vs. rhétorique notamment) et de leurs enjeux, tels qu'ils sont posés en général par la réflexion – conflictuelle ! – des théoriciens sur le long terme de la culture occidentale et mobilisés en particulier par les textes de Théophile et de ses commentateurs.

Il y aura deux manières de lire le livre de S. Van Damme : l'une, rigidifiant un propos d'arrière-plan, retiendra que toutes les pratiques discursives sont passibles d'une même grille interprétative où elles ne figurent que comme méthode d'action, instrument efficace dans une logique d'affrontements socio-politiques. L'autre lecture sera sensible au bouillonnement des idées, à l'extraordinaire richesse des questions qu'il soulève et à l'enthousiasme épistémologique qui l'anime. On souhaite que cette deuxième lecture l'emporte.

HÉLÈNE MERLIN-KAJMAN

Jacob J. Soll

Publishing The Prince: History, reading, & the birth of political criticism

Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2005, 202 p.

La proposition de cet ouvrage audacieux est que l'une des plus profondes révolutions de l'histoire de la pensée, ce qu'il appelle la « naissance de la critique politique », a été jusqu'alors incomprise parce qu'elle ne pouvait se laisser saisir au moyen des outils d'analyse traditionnels. En effet, celle-ci ne se serait pas principalement exprimée par la diffusion de l'« œuvre originale » d'un « grand auteur », mais par la manipulation éditoriale de textes historiographiques, proposés à une nouvelle lecture par des individus qui n'en étaient pas les auteurs, et dont l'identité est demeurée à nos yeux quasi invisible. Mises en page, découpages, appareils critiques sophistiqués auraient constitué le véritable lieu d'élaboration de cette nou-

velle lecture critique. *Exit* Hobbes ou Locke, donc, place au *textual bricolage* d'Abraham-Nicolas Amelot de La Houssaye et à son scrupuleux lecteur, Pierre Bayle.

Si la méthode de Jacob Soll emprunte à la *textual bibliography* de Donald McKenzie, le grand méta-récit qui charpente l'ouvrage fait signe vers John Pocock et Marcel Gauchet. En effet, en liant la pensée des Lumières à l'humanisme, *via* l'histoire de l'herméneutique et de sa publication, J. Soll apporte un élément nouveau à la proposition de J. Pocock qui faisait de la révolution (américaine en l'occurrence) le dernier acte de la Renaissance. En soulignant que le tacitisme a été encouragé par la monarchie française du début du XVII^e siècle avant de se retourner contre elle à la fin du siècle, il emprunte à M. Gauchet son histoire paradoxale de l'État de la raison d'État. Ambitieux comme les modèles où il puise, l'ouvrage affronte la question des origines des Lumières, de la révolution française et même au-delà, de notre modernité politique. La réponse ne se trouve, selon J. Soll, ni dans la sécularisation de l'eschatologie chrétienne, ni dans le développement de la tradition républicaine des vertus marchandes, ni dans l'avènement d'une insurrection populaire spontanée, mais bien au cœur des pratiques de lecture issues de la culture humaniste et monarchiste des XVI^e et XVII^e siècles.

Le plan de l'ouvrage, dont les dimensions mettent parfois la démonstration à l'étroit, suit, au fond, une trame chronologique. Après un premier chapitre chargé de planter le cadre interprétatif, les deux suivants proposent une histoire de l'idéologie monarchique examinée au prisme de l'étude de l'histoire, de Jean Bodin à Jean Chapelain. Il observe la pénétration en France d'un usage « politique » et « critique » de l'histoire, tel que Machiavel l'avait inauguré en Italie, adossé à la lecture de Tacite. J. Bodin et Jean Du Tillet sont pour J. Soll les premiers représentants d'un « absolutisme » qui cherche dans la lecture de l'histoire, en particulier de Tacite, les fondements de sa légitimation. Le véritable « moment tacitiste » de la monarchie française correspond au ministère de Richelieu, ainsi que l'attestent les commandes d'éditions et de traductions de l'historien romain, notamment auprès de l'Académie française, nouvel-

lement créée. Par la suite, Colbert, prenant conscience des dangers de la diffusion des discours sur la raison d'État, aurait substitué à cette histoire « politique » une histoire rhétorique et panégyrique incarnée par Racine. Tout en soulignant ses affinités avec les thèses de M. Gauchet et d'Anna Maria Battista, l'analyse de J. Soll innove en ce qu'elle ne perd jamais de vue les pratiques de lecture. Les nombreux auteurs passés en revue – J. Bodin, J. Du Tillet, Juste Lipse, Paolo Sarpi, Pierre Charron, Nicolas Théveneau, Jehan Le Maistre, Gabriel Naudé – sont moins traités comme des théoriciens que comme des spécialistes de la critique textuelle, des publicateurs de textes, voire des théoriciens de la « lecture » de l'histoire, et spécialement de Tacite. C'est en faisant de ce dernier son « historien officiel » que la monarchie française aurait lié la « propagande imprimée » à l'examen de la politique et aux « pratiques de lecture », ouvrant ainsi la « boîte de Pandore » de la critique publique (p. 41).

Plusieurs chapitres sont consacrés à l'examen de celui qui est en réalité la figure centrale de la démonstration : A.-N. Amelot de la Houssaye (1634-1706). Infatigable traducteur de Tacite d'abord, mais aussi de certaines des œuvres politiques majeures de l'âge moderne (Machiavel, P. Sarpi, Baltasar Gracián), éditeur de La Rochefoucaud, mais aussi publicateur de documents d'archives (traités de paix, procès, lettres), Amelot n'a fait œuvre d'« auteur », au sens où nous l'entendons aujourd'hui, qu'une seule fois, dans son *Histoire du gouvernement de Venise* (1676). Cet ouvrage qui fonde la légende noire de Venise, république corrompue, perdue d'espions et de délateurs, vaut à son auteur un séjour à la Bastille. Cette avanie serait à l'origine de la décision prise par Amelot de masquer désormais son auctorialité en se consacrant à la traduction commentée. Cette conversion au secret et à la clandestinité invite J. Soll à placer la production d'Amelot sous le signe de la subversion politique. Ici l'interprétation ne convainc pas tout à fait : en effet, la monarchie continue à conférer des privilèges d'impression à l'*Histoire du gouvernement de Venise*, rééditée à de nombreuses reprises. Seul l'auteur est condamné dans l'affaire, pour des raisons diplomatiques, afin de

calmer l'indignation de l'ambassadeur vénitien. J. Soll affirme en outre que l'ouvrage était susceptible de plaire au gouvernement, alors en délicatesse avec Venise. Toutefois, comme s'il répugnait à reconnaître l'intérêt bien compris de l'État, J. Soll finit par évoquer cet ouvrage comme un *banned book* (p. 71), ce qu'il n'est précisément jamais. De même, dans son désir de faire d'Amelot une figure potentiellement dangereuse pour le pouvoir, il rallonge de quatre mois et demi son séjour à la Bastille – de six semaines (p. 69) il passe à six mois (p. 75). Aussi aimerait-on disposer d'éléments plus concrets concernant la carrière, l'entourage et les protections d'Amelot (Louvois, l'abbé Henry de Fourey). De ce point de vue, les épîtres dédicatoires auraient pu se révéler précieuses. Amelot décrit par exemple avec lucidité le système de la faveur dans son épître dédicatoire à Louis XIV placée en préambule à *L'homme de cour* : « je commençai, il y a neuf ans, par un de vos principaux ministres, & depuis, j'ai continué par trois princes souverains, tous trois anciens amis de la France, *pour monter comme par degrez*, jusques à Votre Majesté ». Une véritable analyse sociale du parcours de l'auteur aurait pu éclairer le propos et nuancer, en la complexifiant, la description quelque peu romantique du « prophète des Lumières ».

L'étude que J. Soll consacre à la production d'Amelot reste parmi les plus belles réussites de l'ouvrage, qui prend là le temps de la démonstration. Sa traduction de B. Gracián, avec notes et commentaires abondants, est déterminante dans la diffusion européenne du concept de « raison d'État de soi » qui redistribue les compétences de l'État et des sujets. Le texte original, réorganisé en maximes générales rédigées par Amelot, puis réunies en listes et index, encourage le lecteur à pratiquer lui-même des comparaisons. Pierre Bayle, qui recense l'ouvrage dans les *Nouvelles de la République des Lettres*, est significativement très attentif à ce dispositif éditorial complexe. Ses comptes rendus deviennent d'intéressants paradigmes de la lecture critique programmée par ce que J. Soll nomme avec bonheur la « rhétorique matérielle » d'Amelot. De façon spéculaire, l'examen d'un exemplaire de Tacite annoté de sa main propose un magnifique exemple de son art de la lecture.

Pour J. Soll, Amelot est le sommet de l'iceberg des nombreux éditeurs/commentateurs/publicateurs de textes d'histoire et de politique qui pullulèrent au XVII^e siècle. On pourrait ajouter que ces opérations de publications imprimées sont elles-mêmes la pointe émergée de l'iceberg constitué par les recueils de manuscrits copiés, mis en pages et rassemblés en volumes composites, relevant d'un *textual bricolage* antérieur. Cette prise en compte de la culture manuscrite permet d'ailleurs de mieux comprendre la rédaction de l'*Histoire du gouvernement de Venise*, dont les sources ne sont pas, comme le pense l'auteur, les archives officielles de la bibliothèque Marciana – qui n'en contient pas ! –, mais bien l'abondant marché – licite et illicite – du manuscrit vénitien.

Sur l'interprétation de la « pensée » d'Amelot, l'analyse est plus classique mais aussi moins convaincante. La méthode revendiquée par J. Soll est celle de Leo Strauss et de sa « lecture entre les lignes » (p. 75), à laquelle les spécialistes les plus récents du libertinage reprochent de réduire ce qui constitue l'essence même de ces textes, l'ambiguïté. La lecture que J. Soll fait d'Amelot n'échappe pas à cette critique qui l'oriente vers un machiavélisme républicain, tout en se défendant, mais presque *in extremis*, d'en faire un « révolutionnaire ». L'auteur semble au passage ignorer l'interprétation subtile de Luc Foisneau sur le « machiavélisme acceptable » d'Amelot, par lequel se serait estompée la distinction entre machiavélisme et antimachiavélisme dans la France de Louis XIV¹.

De même a-t-on du mal à suivre J. Soll lorsqu'il évoque le « projet critique » d'Amelot, d'autant plus qu'il le conçoit comme devant nécessairement l'emporter sur toute considération économique. La conviction, plusieurs fois réaffirmée, selon laquelle ni Amelot, ni son libraire Léonard, n'agissaient par esprit de profit laisse sceptique. L'habileté des deux hommes est en effet remarquable : le fait de traduire des auteurs déjà pourvus d'une réputation littéraire, les choix éditoriaux (en particulier la traduction de l'*Oráculo* de B. Gracián en « homme de cour », jouant sur l'horizon d'attente d'un genre bien établi), la volonté affichée de rendre accessibles des œuvres mystérieuses ou sulfureuses sans être vérita-

blement dangereuses, la recherche d'une impression attrayante et économique, les préfaces au lecteur, etc, tout dénote la recette commerciale efficace. Le succès européen de ces livres et la tranquillité que connaissent parallèlement leurs maîtres d'œuvre confirment pleinement cette clairvoyance.

Plus généralement, le désir de l'auteur de réévaluer et d'affirmer la centralité de la figure d'Amelot le pousse à soutenir des propositions inutilement hardies. Ainsi propose-t-il de résoudre ce qu'il présente comme l'un des « grands mystères de la philosophie politique », à savoir : Machiavel était-il républicain ou monarchiste ? Si Richelieu et Rousseau ont eu des opinions divergentes sur *Le Prince* c'est, dit-il, qu'ils ne lisaient pas le même livre, mais des traductions différentes. Richelieu lisait « probablement » une traduction contenant des commentaires anti-machiavéliens, où Rousseau lisait « probablement » la traduction d'Amelot. Un chapitre est d'ailleurs consacré à l'immense succès de cette traduction, insérée en 1740 dans l'*Antimachiavel* que Frédéric II de Prusse et Voltaire ont élaboré conjointement. J. Soll suppose que c'est dans cette édition – mais plus vraisemblablement dans sa traduction italienne, puisque Rousseau ne cite que l'italien – que Rousseau aurait lu Machiavel. Mais dès lors pourquoi décider que Rousseau – dont la prédilection allait, par ailleurs, aux *Discorsi* et aux *Istorie*, d'orientation plus nettement républicaine – aurait été davantage sensible aux commentaires d'Amelot qu'à ceux, antimachiavéliens, de Voltaire et de Frédéric ? Rousseau, comme Montesquieu d'ailleurs, sans être bibliophiles, étaient extrêmement conscients des différences existant entre les éditions, comme le note J. Soll lui-même. Ces auteurs n'étaient pas déterminés dans leur interprétation de Machiavel par une version, mais la construisaient à partir de la pluralité de sens composée par les différentes éditions et – surtout ? – en fonction de l'économie de leur propre démonstration. De même P. Bayle, pourtant lecteur enthousiaste d'Amelot, n'adhérait-il pas du tout à l'interprétation républicaine du *Prince*. Alors qu'une des leçons de la bibliographie textuelle était que le texte d'Ancien Régime faisait trembler le sens sous l'instabilité de la forme et que son lecteur était familier

de cette indétermination, J. Soll l'enrôle au service d'un déterminisme hyperpositiviste. Il faudrait enfin nous expliquer pourquoi, alors que nous ne lisons plus Machiavel dans la version d'Amelot, le *Prince* n'a rien perdu de son caractère énigmatique ? Cette question rejoint l'un des postulats les plus frappants de l'ouvrage selon lequel la critique naîtrait de la représentation de la lecture, telle qu'elle se donne à voir dans les ouvrages glosés et commentés d'Amelot, comme par un effet d'incitation mimétique. L'idée selon laquelle la lecture est rendue plus « critique » par l'ajout de commentaires ne va pourtant pas de soi. Le projet philologique humaniste, évoqué à juste titre par J. Soll comme propédeutique à la critique politique du siècle suivant, était né précisément en réaction à la vitrification du sens imposé par les gloses talmudiques et bibliques de la tradition médiévale. La question de la « naissance de la critique politique » mériterait elle aussi, sans doute, d'être interrogée dans sa formulation pour comprendre ce qui « naît » véritablement au XVII^e siècle : la « critique », ou sa saisie par elle-même, sa nomination dans l'arsenal discursif du XVII^e siècle ?

CAROLINE CALLARD

1 - Luc FOISNEAU, « Le machiavélisme acceptable d'Amelot de la Houssaye ou la vertu politique au siècle de Louis XIV », *Corpus. Revue de philosophie*, 31, 1997, p. 189-206.

Patrizia Delpiano

Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento

Bologne, Il Mulino, 2007, 321 p.

L'histoire de la censure à l'époque moderne constitue l'un des secteurs les plus dynamiques de l'historiographie italienne. L'apport de Patrizia Delpiano est d'autant plus digne d'intérêt que les recherches sur la censure ecclésiastique au XVIII^e siècle sont relativement rares. La contribution d'Antonio Rotondò pour la *Storia d'Italia* Einaudi reste, en effet, aujourd'hui encore, la seule étude d'ensemble pour la période moderne¹. Les raisons d'une telle lacune tiennent principa-

lement à la longévité d'un modèle d'interprétation qui remonte au XIX^e siècle : celui-ci, privilégiant l'opposition obscurantisme/Lumières, a fait coïncider le XVIII^e siècle avec le déclin de l'appareil de répression établi par l'Église catholique à la Contre-Réforme et avec le début d'un régime de l'imprimerie caractérisé par la nature relativement libérale des censures laïques mises en place dans les principaux États italiens. Ce n'est donc pas un hasard si les études sur la censure ecclésiastique en Italie, même les plus récentes, se concentrent sur sa période initiale et que les indications les plus riches sur son fonctionnement au XVIII^e siècle se trouvent dans des recherches consacrées à l'instauration, de la part du pouvoir politique, d'une nouvelle police du livre.

Impensable il y a peu de temps, un livre entièrement consacré aux stratégies adoptées par l'Église pour contrôler l'imprimerie et la lecture au siècle des Lumières est d'abord un signe de l'épuisement du paradigme de la modernité politique longtemps dominant en Italie. Le livre de P. Delpiano est également le résultat d'un renouveau qui touche depuis quelques années la censure en tant qu'objet historiographique. Dans cette nouvelle perspective, la censure n'est plus seulement concevable dans sa dimension négative, mais aussi comme dispositif de production d'un discours légitime et légitimant. Finalement, cette recherche est rendue possible par la disponibilité accrue de matériel archivistique, due notamment à l'ouverture en 1998 des fonds de l'Index conservés par la congrégation de la Doctrine de la foi. Quoique essentielle pour la reconstruction des directives romaines, cette documentation, presque intacte et peu étudiée en ce qui concerne le XVIII^e siècle, joue ici un rôle complémentaire par rapport à d'autres sources tels les procès conservés auprès des archives diocésaines du Saint-Office. La nouvelle perception du phénomène de la censure a en outre permis de valoriser des sources traditionnellement négligées, à savoir celles qui « n'appartiennent pas aux archives de la répression » (p. 14) : encycliques, instructions pastorales, catéchismes, sermons, manuels d'éducation, correspondances privées, autobiographies.

L'étude de P. Delpiano se fonde sur l'hypothèse selon laquelle, loin de représenter le symbole de la Contre-Réforme languissante face au processus inexorable de « décléricalisation de l'Italie » (Franco Venturi), la censure est, au contraire, le terrain privilégié où l'Église expérimente sa capacité de réaction et d'adaptation au défi idéologique et communicationnel du monde moderne. C'est autour du paradoxe d'une « modernisation antimoderne » (Marina Caffiero), dont l'Église serait à l'origine dès l'époque des Lumières, que ce livre est construit. De ce point de vue, on peut considérer cette recherche comme l'aboutissement presque nécessaire de l'enquête que Gigliola Fragnito mène depuis de nombreuses années sur la censure ecclésiastique au XVI^e siècle². En effet, si les études de G. Fragnito ont essayé de démontrer les conséquences profondes de la censure ecclésiastique sur la culture italienne de l'époque moderne, le livre de P. Delpiano constitue un correctif nécessaire à la tentation récurrente d'achever l'histoire de la censure par le triomphe éphémère de la liberté de la presse pendant la période du *Triennio* révolutionnaire (1796-1799). Sur le plan historiographique, l'un des mérites de cet ouvrage est donc de rompre avec la tendance autoréférentielle propre aux études sur le *Settecento*, et d'inscrire l'histoire de la censure à l'époque des Lumières à l'intérieur d'une dynamique de longue durée, comprise entre le XVI^e siècle et la Restauration. Cette variation de l'échelle chronologique détermine également un changement significatif de la perception de ce phénomène.

Articulé en quatre parties de longueur inégale, l'ouvrage est d'abord consacré à une analyse du rapport entre l'Église et le monde de la lecture dans la péninsule italienne. Ce thème classique a fait longtemps l'objet d'une interprétation qui privilégiait la séparation entre une élite de lecteurs et une masse d'individus ordinaires que les interdictions de l'Index auraient exclue du livre et condamnée aux formes subalternes de la communication orale. Tout en s'inscrivant dans cette tradition, P. Delpiano a su notamment tirer parti des recherches récentes de Marina Roggero, qui ont illustré les différentes modalités d'accès aux textes de la tradition littéraire de la part d'un

public de lecteurs faiblement alphabétisés³. De plus en plus souvent, à partir de la moitié du XVIII^e siècle, ces lecteurs potentiels sont en effet au centre des attentions des ecclésiastiques. P. Delpiano analyse une vaste littérature, œuvre de moralistes et de prédicateurs, qui s'intéresse au roman, mais aussi à la poésie et au théâtre et à leurs effets nocifs spécialement sur les femmes et les adolescents. L'essor d'une telle littérature moralisatrice est interprété comme le signe évident que l'Église enregistre (ou anticipe) les changements qui sont en train de se produire dans les conditions sociales d'accès à la lecture, avec l'inclusion de catégories originellement pensées comme étrangères aux dangers du livre. L'Église prend acte, en même temps, du caractère obsolète des outils traditionnels mis en œuvre pour faire face à un tel défi. Et pourtant les congrégations du Saint-Office et de l'Index continuent de fonctionner apparemment comme au XVI^e siècle.

P. Delpiano consacre ainsi la deuxième partie de son travail à une étude de l'Index dans la période comprise entre les pontificats de Clément XII et de Pie VI (1730-1799), pendant laquelle – face à la menace représentée par les Lumières – se précise une réorientation de la doctrine romaine en matière de livres interdits. Jamais accompli auparavant, l'examen de l'abondante documentation relative aux censeurs et aux censures de la congrégation romaine permet de distinguer les différents niveaux de son activité et de saisir, en même temps, l'évolution de son idéologie. Tout d'abord, la dynamique propre à l'institution se poursuit tout au long du siècle, apparemment sans heurts majeurs. À la différence du Saint-Office qui, soumis aux attaques des Lumières et aux réformes des princes, verra rétrécir sa sphère d'influence aux territoires du pape, l'Index conserve sa dimension universelle. La prosopographie des censeurs montre bien que cette congrégation reste au cœur des mécanismes d'ascension à l'intérieur de la hiérarchie romaine. L'étude des interdictions, si elle indique une décroissance nette à partir de la moitié du siècle, atteste également la capacité de l'Index à enregistrer les variations du goût et l'évolution du commerce du livre. Sa politique se précise ensuite à travers une série

d'encycliques et, notamment, dans la *Sollicita ac provvida* (1753) de Benoît XIV. Ancien consulteur de l'Index, Prospero Lambertini est le pape qui s'emploie non seulement à transformer l'Index (dans sa nouvelle version de 1758) en ouvrage de consultation mis à jour, mais qui favorise aussi l'évolution de la pratique censoriale dans le sens de l'autocensure. Conscient des limites d'une politique purement répressive, Benoît XIV sait que l'Index peut encore préserver son prestige à la condition que les interdictions soient partagées par un nombre raisonnable d'auteurs. L'Église est sur la défensive ; l'Index est surtout un outil qui sert à compter les siens, à définir par opposition au « tolérantisme » et au libertinisme des philosophes les contours d'une culture catholique et par conséquent aussi d'une possible stratégie de réaction.

Les deux dernières parties sont consacrées à décrire les lignes essentielles de ce projet qui se fonde, avant tout, sur une collaboration croissante entre les congrégations romaines – notamment le Saint-Office – et les évêques italiens. Si les études sur la censure au XVI^e siècle ont fait état d'un conflit latent, d'un côté, entre les différentes congrégations et, de l'autre, entre le centre romain et les responsables des diocèses, l'image qui émerge de cette recherche est celle d'une Église beaucoup plus unitaire. Trop, sans doute. P. Delpiano souligne à juste titre l'importance des encycliques dans la mobilisation des évêques contre le livre interdit, mais il aurait été également intéressant de rappeler, par exemple, le rôle analogue que les évêques et le clergé des paroisses jouent à la même époque, en Toscane, dans le projet janséniste de Scipione de' Ricci, quoique dans un sens décidément anti-romain. Cette image de cohérence se précise dans la dernière partie de l'ouvrage consacrée à la « conquête de l'opinion publique ». Le changement progressif de stratégie censoriale qui privilégie désormais la voie de la persuasion du lecteur fonde, en même temps, une politique éditoriale destinée à contrecarrer la production philosophique. La naissance d'un roman antiphilosophique en langue italienne, le lien de plus en plus étroit que l'Index entretient avec les périodiques catholiques et qui se concrétise dans un usage ponctuel et agressif de la recension, sont autant

d'éléments qui ne nous disent rien, au fond, sur l'efficacité de cette politique. Mais il est certain, en revanche, que l'Église de Rome est en train de constituer, dès les années 1780, « un appareil théorique compact » (p. 297) qui, s'opposant aux Lumières, finalement leur surviva et triomphera à la Restauration.

L'un des mérites – et non des moindres – de cet ouvrage consiste donc à contribuer à renouveler la perception historiographique de l'opinion publique. Celle que l'on voit paraître à la fin de cette enquête se présente sous le signe de la rationalité et de la critique. Cependant, la raison que l'Église contribue à former chez un public moyen de lecteurs, loin de s'ériger contre les sources traditionnelles d'autorité, contribue à leur conservation. Que faire de cette opinion publique résolument antimoderne, si peu conforme au paradigme d'opinion dominant dans les études historiques actuelles ? Nul doute qu'en affirmant sa présence et sa réactivité à la fin de l'Ancien Régime, P. Delpiano nous livre indirectement un éclairage original et pertinent sur la genèse de l'opinion publique dans l'Italie contemporaine.

SANDRO LANDI

1 - Antonio ROTONDÒ, « La censura ecclesiastica e la cultura », in R. ROMANO et C. VIVANTI (dir.), *Storia d'Italia*, V-2, *I Documenti*, Turin, Einaudi, 1973, p. 1397-1492.

2 - Gigliola FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologne, Il Mulino, 1997, et *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologne, Il Mulino, 2005.

3 - Marina ROGGERO, *Le carte piene di sogni. Testi e lettori in età moderna*, Bologne, Il Mulino, 2006.

Jean Boutier, Brigitte Marin et Antonella Romano (dir.)

Naples, Rome, Florence. Une histoire comparée des intellectuels italiens (XVII^e-XVIII^e siècle)

Rome, École française de Rome, 2005, 815 p.

Cette somme est le fruit d'un travail collectif réunissant plusieurs des meilleurs spécialistes italiens et français de l'histoire sociale et cultu-

relle de la Péninsule. Elle propose non pas une synthèse artificielle sur les milieux savants italiens après l'âge d'or de la Renaissance, mais une enquête véritablement comparatiste menée dans trois villes, capitales de différents États, au destin politique très contrasté : Rome, capitale de la chrétienté et siège d'une monarchie élective, la Naples espagnole des vice-rois, la Florence des Médicis devenue Principat. La dimension arbitraire d'un tel échantillonnage est pleinement assumée par les auteurs – notamment le fait de ne pas traiter Venise, immense capitale culturelle dont l'absence pourrait surprendre –, lesquels ont choisi de distinguer « trois observatoires ». L'ambition comparatiste est double puisque ce sont aussi deux traditions historiographiques qui effectuent ici un réel travail de confrontation et de rapprochement : une histoire sociale française tournée vers les pratiques culturelles et une histoire des idées italienne davantage attentive aux discours et aux contenus. Aussi faut-il souligner le soin qui a été porté à la forme collective de la réflexion.

Ce livre s'insère dans le cadre plus général du vaste réexamen, entamé depuis plusieurs années, de l'histoire culturelle de l'Italie moderne. Alors qu'en amont de la période, le XVII^e siècle était placé sous le signe de la décadence de la « vie morale », après le livre épocal de Benedetto Croce¹, le XVIII^e siècle était à l'inverse, depuis les travaux de Franco Venturi, l'objet d'une histoire intellectuelle et politique célébrant les « Réformes » des Lumières italiennes². Par leur refus de faire correspondre leur enquête à ces profondes scissions chronologiques, par le choix d'une « longue modernité », les auteurs renouent les fils qu'une tradition historiographique puissamment normative avait travaillé à rompre.

L'approche « sociale » des questions culturelles, selon une démarche initiée par les travaux de Daniel Roche – premier cité dans les notes de l'introduction et dont se réclament nombre des auteurs du volume –, est la méthode par laquelle s'opèrent plusieurs de ces déplacements historiographiques. La notion de « milieux intellectuels », l'attention portée à la constitution des réseaux, aux pratiques de sociabilités d'institutions formelles ou informelles – collèges, universités, académies, mais

aussi salons, cabinets, bibliothèques – supportent un questionnaire efficace et pertinent.

Au total, le volume se présente comme la somme de trois ambitions : une synthèse des travaux les plus récents portant sur l'histoire sociale et intellectuelle des milieux savants italiens de l'époque moderne, nourrie par une bibliographie exhaustive en note et en annexe ; des enquêtes originales sur des objets singuliers allant des académies ecclésiastiques au théâtre espagnol en passant par le sigisbée, les mathématiques romaines ou le *pío letterato* Antonio Muratori ; des éléments de perspectives et des propositions générales incitant à revisiter certaines caractéristiques propres à l'Italie moderne telles que le lien des intellectuels au pouvoir – ou plutôt le rapport étroit des élites politiques au monde des savoirs –, la remise en cause de la centralité romaine et la mise au jour des interactions profondes, nées de l'observation des phénomènes d'agré-gations intellectuelles, entre les trois villes considérées.

L'ensemble est construit avec une grande rigueur et reflète le délicat équilibre auquel sont parvenus les auteurs entre les exigences de la comparaison et le souci de ne pas lui sacrifier les caractéristiques propres à chaque contexte. Tandis qu'une grande partie du travail est organisé autour des trois villes, auxquelles sont consacrées trois premières sections, le travail comparatif est confié aux solides introduction et conclusion, rédigées à trois ou quatre mains, ainsi qu'à une section spécifique et prudemment intitulée : « Propositions pour une confrontation ». En outre, chaque section consacrée à une ville s'ouvre sur un robuste article de synthèse de la question dans le contexte considéré, permettant au lecteur de mener sa propre opération de comparaison.

Difficile de résumer en peu de mots le tableau foisonnant qui résulte de cette entreprise. On se contentera d'en relever quelques éléments. Tout d'abord l'exceptionnelle densité des équipements culturels et du personnel qui s'y agrège dans les trois villes observatoires sélectionnées. Dans le tableau ainsi retracé, il est bien délicat, voire impossible, de trouver les contours d'une « élite intellectuelle » au profil défini, tant le recrutement social et les activités professionnelles varient. Mais c'est

aussi la malléabilité de ces milieux, dans le temps et dans l'espace, qui explique leur dynamisme et leur capacité à s'insérer dans les réseaux savants de la Péninsule et, au-delà, de l'Europe de la République des Lettres. Le modèle français de l'« homme de lettres » enrôlé au service du projet absolutiste s'avère au passage n'avoir que peu de rapports avec le *letterato* italien, certes impliqué dans des relations de mécénat, mais dans des contextes où le rapport au politique est plus contrasté, plus complexe, et susceptible de laisser s'entrouvrir des espaces de négociation. Les académies jouent un rôle cardinal dans la redéfinition incessante du rapport entre milieux intellectuels et pouvoir : à Florence tout particulièrement, où « intellectuels » et « académiciens » coïncident, mais aussi dans la Naples des *Oziosi* ou dans les académies scientifiques romaines. Elles sont en charge de l'animation des réseaux de protection, de la circulation de la réputation, de la négociation des grandeurs de la communauté, voire d'opérations de « brouillage » défensif. Pour autant, l'idéologisation des connaissances par les pouvoirs s'accroît sous la pression de dynasties à l'expression complexe, qu'ils s'agissent des Médicis ou des Papes. L'exemple romain, au polycentrisme politique affirmé, frappe ici par sa capacité à tolérer les dissidences pour mieux contrôler et construire une culture de gouvernement consensuelle. La longue durée de l'enquête incite ainsi les auteurs à interpréter les transformations des modèles intellectuels à la fin de la période dans le sens d'une « affiliation des intellectuels au pouvoir », à laquelle correspond la professionnalisation croissante d'individus aux compétences spécifiques formés dans les universités et les collèges.

Par leur souci de conférer une grande cohérence à un objet sciemment construit, les auteurs donnent parfois le sentiment de forcer le fonctionnalisme de leurs modèles, faute peut-être également de n'avoir pu dans tous les cas « situer » les savoirs dans l'espace urbain et le temps court pour caractériser des moments de crise, mais sans doute est-ce aussi cela même qui donne sa puissance à la démonstration. L'allusion proposée *in fine* au rôle joué par l'« intellectuel organique » de la Péninsule dans la constitution d'un « espace

public », ainsi qu'au rôle de la presse laisse un certain nombre de questions à la curiosité du lecteur et le sentiment d'une discussion qui est loin d'être achevée mais que le livre a su magnifiquement engager.

CAROLINE CALLARD

1 - Benedetto CROCE, *Storia della età barocca in Italia : pensiero-poesia e letteratura-vita morale*, Bari, G. Laterza, 1929.

2 - Franco VENTURI, *Settecento Riformatore*, Turin, G. Einaudi, 1969.

Marie Jacob

La quadrature du cercle.

Un problème à la mesure des Lumières

Paris, Fayard, 2006, 571 p.

La question du traitement et du statut de la résolution de la quadrature du cercle au XVIII^e siècle à l'Académie royale des sciences de Paris est évidemment passionnante en elle-même, mais également d'un point de vue méthodologique. Elle permet de traiter la « normalisation » de la science sur un cas quasiment d'école : le refus par les académiciens d'examiner *a priori* des mémoires sur la quadrature à partir de 1775.

De la quadrature aux quadrateurs, il n'y a qu'un pas, mais un gouffre d'interprétations possibles : qu'est-ce qu'une quadrature et comment et pourquoi peut-on définir la catégorie de ses pratiquants au point d'en faire une sous-section à part entière des « fous littéraires » ? Souvenons-nous en effet des savoureuses notices rassemblées par André Blavier dans ses *Fous littéraires*, où les « Quadrateurs » trouvent leur place entre les « Prophètes, visionnaires & messies » et les « Astronomes et météorologistes ». L'histoire de ces quadrateurs commence avec la *Démonstration de la quadrature du cercle, qui est l'unique couronne et principal sujet de toutes les mathématiques* (1667), le *Réveil-matin pour recueillir les prétendus sçavans de l'Académie royale de Paris* (1674), et autres titres rassemblés pour combler la curiosité amusée, passant néanmoins sous silence l'incroyable profusion d'essais du siècle des Lumières : c'est ce corpus inédit qui est analysé historiquement dans l'ouvrage de Marie Jacob.

Tout d'abord, comprendre quel est l'objet de la quadrature du cercle permet d'examiner comment s'instaure le dialogue de sourds entre savants et amateurs. La formulation semble simple (et donc séduisante pour l'« amateur ») : « construire » un carré qui ait la même aire qu'un cercle donné. Dans notre représentation moderne, pour laquelle il paraît clair que le rapport de la circonférence du cercle à son diamètre définit bien un « nombre », nous l'appelons π et nous posons le problème, sachant que l'aire d'un cercle de rayon 1 est π , de construire, à la règle et au compas un carré d'aire π , c'est-à-dire de côté racine de π . Mais tous les quadrateurs ne comprennent pas ce que signifie ce « construire ». Il y a d'une part les « géomètres », les vrais savants, « non cette partie du public indifférente & curieuse, qui plus avide du nouveau que du vrai, use tout en se contentant de tout effleurer », formule caustique par laquelle D'Alembert définit en creux son lectorat. Pour ces géomètres (comprendre mathématiciens), il s'agit d'une construction exacte à la règle et au compas (à l'aide de droites et de reports de distances), dont la question sous-jacente est : quel genre de nombre est π ? Ni un nombre décimal (3,14), ni une fraction exacte (22/7), ni sans doute la solution d'une équation algébrique. Mais pour un amateur, seul compte le résultat, trouver une construction de π , peu importe que la « construction » soit rigoureuse, et peu importe que la valeur construite soit « le » nombre π ou une valeur approchée.

La première démonstration de l'irrationalité de π se trouve dans le mémoire de Jean-Henri Lambert envoyé à Berlin en 1761 (lu en 1767 et publié en 1768) : « Mémoire sur quelques propriétés remarquables des quantités transcendentes circulaires et logarithmiques ». La clé de la démonstration de l'impossibilité de la quadrature du cercle est encore plus complexe et suppose trouver l'équivalence entre un nombre « constructible à la règle et au compas » (Pierre-Laurent Wantzel, 1837) et un nombre solution d'une équation algébrique. π n'est solution d'aucune équation algébrique (Ferdinand Lindemann, 1882), donc π n'est pas constructible à la règle et au compas, et donc la quadrature du cercle est impossible.

Le bon outil mathématique pour ce faire est la maîtrise des développements en fractions

continues, vu qu'un nombre est rationnel s'il admet un développement en fraction continue fini (mémoire de Leonhard Euler en 1737 et travaux ultérieurs), calculs et démonstrations qui ne sont pas à la portée d'un « commençant ».

Si un amateur ne peut ou ne veut pas vraiment comprendre la difficulté du problème, il comprend parfaitement que tout au long du siècle des Lumières, les géomètres n'ont pas démontré l'impossibilité de la quadrature et qu'il lui est loisible de s'y exercer. C'est cette obsession et le précis de ces tentatives que décrit M. Jacob.

Mais il est clair aussi qu'un « vrai géomètre » ne tente pas de démontrer la quadrature, et que s'il se pose des questions à ce sujet, cela signifie qu'il doit déjà maîtriser les éléments d'une boîte à outils non stabilisée (développements en séries, fonctions, fractions continues). C'est ce qu'exprime clairement Jean-Étienne Montucla en 1754 dans son *Histoire des recherches sur la quadrature du cercle, ouvrage propre à instruire des découvertes réelles faites sur ce problème célèbre, & à servir de préservatif contre de nouveaux efforts pour le résoudre* : « s'annoncer aujourd'hui comme étant en possession, ou occupé à la recherche de ce problème, c'est élever contre soi le préjugé le plus légitime d'ignorance ou de faiblesse d'esprit ». Pour le mathématicien, ami de D'Alembert, il n'est de sérieux que chercher « à perfectionner de plus en plus les moyens d'en approcher ». Pierre-Louis Moreau de Maupertuis pensait même l'interdiction des « chimères des sciences », la pierre philosophale, la quadrature du cercle et le mouvement perpétuel, comme de salut public, ces « pauvres » gens perdant non seulement le temps des académiciens, mais courant à leur ruine.

Renforçant cette discrimination, la faiblesse des pseudo-démonstrations proposées (tenant pour la plupart à une non-définition de la notion de constructible, ou à une confusion entre valeur approchée et valeur exacte) renvoie du côté des ignorants pédants ceux qui voudraient approcher la pratique mathématique par ce biais.

Les archives inédites exhumées par M. Jacob montrent que la forme de ce renvoi hors de la sphère savante est l'objet d'un débat

sur l'expertise académique dans la seconde moitié du XVIII^e siècle : les académiciens sont convaincus que ce flot de démonstrations les submerge inutilement, les quadrateurs, eux, sont convaincus d'être méprisés sans raison valable, parfois même éloignés à dessein d'une récompense fantasmagique.

Qui sont ces chevaliers de la découverte scientifique que les « préjugés légitimes » des autorités savantes n'arrêtent pas ? M. Jacob en dénombre 153 entre 1685 et 1793, ayant soumis leur production à l'Académie royale des sciences et dont certains ont vigoureusement protesté de n'être pas entendus. Mais tous n'appartiennent pas à la catégorie d'ignorants vaniteux où Montucla voulait les circonscrire. M. Jacob s'est donc attachée à reconstituer le profil social et la formation des quadrateurs, à décrire les motivations affichées par cette population hétéroclite, à expliciter leur utilisation de l'opinion et des journaux, pour comprendre comment, « du laboureur au philosophe, de l'horloger au mathématicien, chacun était persuadé que la solution était à sa portée » et comment cet engouement participait, tout autant que l'interdiction autoritaire de l'Académie en 1775, de la construction du savoir des Lumières.

IRÈNE PASSERON

Neil Safier

Measuring the new world: Enlightenment science and South America

Chicago, Chicago University Press, 2008, 387 p.

Dans une célèbre note du *Discours sur les origines de l'inégalité*, Jean-Jacques Rousseau regrettait l'absence de voyageurs philosophes capables d'explorer le monde, non pour commercer ou pour combattre, mais pour l'étudier et le comprendre. Parmi les rares exceptions, il citait Charles-Marie de La Condamine, dont l'expédition au Pérou, puis le long de l'Amazone, de 1735 à 1744, avait connu un grand retentissement et avait fait de lui un des savants les plus réputés du siècle. C'est ce voyage, et surtout la façon dont La Condamine en a construit et présenté les résultats, qui font l'objet du

livre original et brillant de Neil Safier. Celui-ci ne propose pas un nouveau récit de l'expédition, mais plutôt une enquête sur les différentes traces qu'elle a laissées dans le monde savant, ainsi que dans les espaces coloniaux et métropolitains.

L'ouvrage suit ainsi sept étapes de la « commémoration » scientifique de l'expédition, sept façons de produire des monuments qui ont rendu l'expédition mémorable, qu'il s'agisse de véritables constructions (la tentative d'ériger des pyramides dans les Andes pour célébrer le passage des savants européens), de textes (le récit fait par La Condamine devant l'Académie des sciences et publié ensuite), de cartes, ou encore des collections d'histoire naturelle rapportées par l'expédition. Chacun de ces monuments correspond à une opération intellectuelle et matérielle par laquelle les résultats empiriques de l'expédition sont produits et intégrés au savoir géographique et anthropologique : l'inscription dans la pierre, la mise en récit, la représentation cartographique, la controverse, la collection, l'édition scientifique... De ce point de vue, le travail de N. Safier relève d'une histoire des savoirs attentive aux conditions de leur production, de leur mise en texte, mais aussi de leur matérialité. Si bien que le livre nous conduit devant Quito, mais surtout à l'Académie des sciences, dans l'atelier du cartographe ou au Jardin du roi. De même, N. Safier retrace précisément le cheminement qui mène des notes prises sur le terrain à la *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique méridionale* (1745) et de celle-ci aux articles de dictionnaire qui en synthétisent les enseignements, ou encore des collections rapportées par les voyageurs à la réédition, annotée et réorganisée, de l'*Histoire des Incas* de Garcilaso de la Vega.

Cette attention précise à la fabrique du savoir met en lumière la façon dont La Condamine n'a eu de cesse de dissimuler ses sources ainsi que les nombreux intermédiaires auxquels il a eu recours. Ainsi, même lorsqu'il s'appuie sur les relations du père Magnin, un missionnaire jésuite, La Condamine se garde de le citer, et fait semblant de tenir directement ses informations d'une observation directe. Cette mise en scène d'un savoir produit à travers l'observation immédiate de

la nature et des hommes est un des enjeux essentiels du mémoire lu à l'Académie des sciences et de la *Relation abrégée*. La confrontation patiente du texte avec les manuscrits préparatoires permet à N. Safier de montrer précisément comme l'inscription du savoir dans un récit héroïque requiert l'effacement des sources jésuites, créoles ou locales.

Comment interpréter cet effacement ? Une des grandes qualités du livre, mais on peut y voir aussi le signe d'un moment historiographique, est de ne pas chercher à imposer une lecture univoque. La méthode de N. Safier consiste à suivre patiemment les documents et les opérations, attentif aux contraintes matérielles et épistémologiques, en laissant ouverte la possibilité d'interprétations plurielles. On peut tirer, néanmoins, du livre, plusieurs leçons importantes. Dans le domaine de la science des Lumières, la geste d'une ouverture éclairée aux autres continents et aux autres cultures, fondée sur un souci nouveau de l'observation directe et de l'expérimentation, a été en partie forgée par les savants de l'époque, attachés à construire leur propre dignité intellectuelle, tandis que le contenu de leurs savoirs devait bien plus qu'ils ne voulaient le reconnaître à leurs devanciers, en particulier aux missionnaires. D'ailleurs, un homme comme La Condamine ne réussit jamais à renoncer au mythe des Amazones et continua à juger probable leur existence, avis repris, malgré quelques précautions, par D'Alembert dans l'*Encyclopédie*. Le récit édifiant de la naissance de l'anthropologie au siècle des Lumières en est, forcément, un peu affecté.

Le regard, par conséquent, est déplacé vers le talent avec lequel La Condamine réussit à transformer un échec sur le terrain en succès publicitaire. En effet, l'expédition au Pérou, dont le but originel était de procéder aux mesures géodésiques nécessaires pour trancher la question de la forme de la terre, s'était déroulée de façon beaucoup moins favorable que prévu. Le succès rapide de l'expédition jumelle de Pierre-Louis Moreau de Maupertuis en Laponie, confirmant le bien-fondé des théories newtoniennes, l'avait privée de son objet principal ; puis des dissensions au sein de l'expédition, mais aussi avec les populations locales, avaient conduit La Condamine à se

séparer du reste de l'expédition et à rejoindre Cayenne en descendant le long de l'Amazone, avant d'embarquer pour Amsterdam. Or, ces difficultés sont, elles aussi, effacées grâce à une entreprise de communication scientifique menée de main de maître et qui relève d'une économie de la reconnaissance savante dans l'Europe des Lumières. La Condamine, aux yeux de ses contemporains, ne s'est pas contenté de mesurer la terre, il a pris la mesure, à la fois géographique et humaine, du nouveau monde : il a voyagé en philosophe autant qu'en géomètre.

Mais le véritable enjeu du livre concerne les rapports entre savoirs et pouvoirs. En choisissant une expédition majoritairement française en territoire espagnol, N. Safier se donne les moyens d'échapper à certaines facilités des études sur « sciences et empires » qui ont trop souvent tendance à postuler que les savoirs scientifiques étaient au service exclusif du projet colonial et réduisent la science européenne à un instrument de rationalisation de sa domination outre-mer. Dans la démonstration qui nous est donnée ici, la question de l'expansion coloniale n'est pas absente, mais elle est comme une toile de fond qui apparaît dans de brefs et parfois étonnants épisodes, comme celui de cet esclave en fuite avec lequel La Condamine partage sa pirogue mais dont il ne dira pas un mot dans son récit et qui resurgit peut-être, comme un lapsus, dans un autre passage du texte. Elle n'est jamais la clé de lecture qui donnerait le sens des opérations scientifiques et commémoratives menées autour de l'expédition. Pour autant, c'est bien une domination qui s'exerce, selon l'auteur, à travers l'effacement des sources, des intermédiaires et des voix autochtones, sans que l'on sache d'ailleurs si cet effacement est dû à l'invisibilité sociale des indigènes, et même des Créoles, ou à l'impératif épistémologique de la science nouvelle. Ce n'est pas tant que les sciences soient au service du pouvoir colonial, c'est plutôt qu'elles sont elles-mêmes, en raison de leur régime même de production, un dispositif de pouvoir. Ce qui est une leçon évidemment très foucaldienne.

Si le pouvoir associé à la connaissance scientifique ne peut être simplement rabattu sur le projet colonial, il correspond néanmoins, à un

niveau plus général, à la production d'une centralité européenne, qui est liée à un monopole de la connaissance. Le savoir de La Condamine ne se partage pas : il n'y a pas de savoir local, il n'y a qu'un savoir du centre sur la périphérie. Mais l'ouvrage donne aussi bien des pistes pour une autre géographie des Lumières, davantage polycentrique, car l'opération savante menée par La Condamine ne reste pas sans réponse et suscite des critiques. Celles-ci proviennent des Espagnols qui avaient été associés à l'entreprise, Jorge Juan y Santacilia et Antonio de Ulloa, qui publient un récit du voyage en cinq volumes, visant à récupérer au profit de la couronne espagnole le bénéfice intellectuel et le prestige politique de l'expédition. Mais elles viennent aussi d'auteurs créoles, comme Francisco Xavier Clavijero et Juan de Velasco, qui contestent les considérations de La Condamine, notamment sur les Amérindiens. On relève en particulier la figure de Pedro Maldonado, qui a accompagné La Condamine pendant une partie de sa descente de l'Amazone, puis a embarqué lui aussi pour l'Europe, où il passe plusieurs années dans les milieux scientifiques et diplomatiques. À Amsterdam, il trouve la confiance du Néerlandais Isaac de Pinto, pourtant correspondant de La Condamine, qui relaie ses critiques contre la *Relation abrégée*. Cette approche par les controverses permet d'esquisser des réseaux de sociabilité intellectuels qui décrivent un espace du savoir moins homogène, où la centralité de l'Académie parisienne des sciences, investie par La Condamine, est l'objet de sérieuses remises en cause. L'horizon du livre est alors un espace savant transatlantique, dont la géographie doit bien sûr aux rivalités des puissances coloniales européennes, mais aussi à la circulation des hommes et des savoirs, à la concurrence proprement scientifique entre les différents protagonistes, et dans lequel les savants et administrateurs sud-américains ont leur mot à dire.

Parmi les questions que soulève ce livre riche et stimulant figure celle de la spécificité des pratiques d'écriture de La Condamine. L'usage d'un vaste arsenal de techniques littéraires au service du savoir scientifique était assez largement répandu dans le monde savant du XVIII^e siècle et La Condamine n'en avait pas

l'exclusivité. Plus généralement, l'effacement des sources et des intermédiaires, sur lequel insiste l'auteur, était-il propre à La Condamine et à sa maîtrise des procédures de reconnaissance scientifique ou n'était-il pas caractéristique du savoir géographique et ethnologique de cette époque, quel que soit d'ailleurs le jugement porté sur les indigènes, qu'il soit négatif comme chez La Condamine ou au contraire positif? Michel de Certeau a montré que, chez Joseph-François Lafitau, un phénomène semblable était à l'œuvre, où « le mutisme des monuments et des coutumes permet à l'écriture de meubler leur silence », le savoir sur l'homme s'affirmant en déniait « les conditions historiques de sa production »¹. Or, on retrouve chez La Condamine, avec des nuances, cette même posture de savoir. Toutefois, le livre de N. Safier nous propose plus qu'une réflexion sur l'ambiguïté des sciences de l'homme naissantes : il vise plus largement à saisir, à partir d'un cas exemplaire, comment fonctionnait l'économie de la production et de la reconnaissance savante à l'époque des premiers entrepreneurs scientifiques.

ANTOINE LILTI

1 - Michel de CERTEAU, « Histoire et anthropologie chez Lafitau » (1985), in *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2005, p. 89-111, ici p. 108.

John Robertson

The case for the Enlightenment: Scotland and Naples, 1680-1760

Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 455 p.

Depuis les travaux classiques de Duncan Forbes ou de Hugh Trevor-Roper, les Lumières écossaises sont devenues un élément important du paysage historiographique, sans pour autant que leur place dans l'histoire intellectuelle du XVIII^e siècle européen soit clairement établie et reconnue. John Robertson, qui en est un des meilleurs spécialistes actuels, propose ici une audacieuse histoire comparée du développement des Lumières en Écosse et dans le royaume de Naples. Le choix peut étonner, car ni la géographie ni l'histoire des

Lumières ne nous ont préparés à un tel rapprochement. Pourtant, le livre démontre solidement que la comparaison n'a rien d'arbitraire, bien au contraire, sur le plan du climat intellectuel, mais aussi en raison de situations économiques et politiques parallèles. Dans les deux cas, nous avons affaire, au début du siècle, à des royaumes sans rois, gouvernés comme des provinces à l'intérieur de monarchies composites. Ce statut d'États virtuellement indépendants, pourvus d'une longue histoire et d'une forte identité, mais dépendants en réalité d'un centre lointain où réside le souverain, Madrid ou Londres, pose aux élites intellectuelles écossaises ou napolitaines des problèmes structurellement comparables, et offre ainsi à l'auteur un point de départ ferme pour construire sa démonstration. Certes, la situation évolue rapidement de façon divergente : l'Écosse est plus fortement rattachée à l'Angleterre par l'Union de 1707, tandis que Naples se dirige vers une indépendance totale. Il reste que le premier essor des Lumières, dans les deux pays, se fait sous l'égide d'une réflexion sur les conditions d'exercice de la souveraineté et sur les enjeux du développement commercial pour des régions périphériques. D'où, sans doute, la place qu'y occupe durablement l'économie politique.

La thèse principale que défend J. Robertson peut être résumée ainsi : en Écosse comme à Naples, le développement des Lumières reposait philosophiquement sur des fondements épicuriens, mâtinés d'augustinisme, et a trouvé sa meilleure expression dans l'économie politique, florissante à Édimbourg comme à Naples dans la seconde moitié du siècle.

Pour en venir là, J. Robertson procède en deux temps. Le premier est une analyse des conditions politiques, sociales et intellectuelles de ce développement intellectuel. Elle permet d'étudier très finement la crise du début du siècle, dans les deux pays, et de mettre en évidence la similarité des enjeux et des questions posées. Similarité qui n'a pas échappé aux contemporains : en 1698, alors que les débats sur la succession d'Espagne battent leur plein et mettent en jeu l'avenir du royaume napolitain, Andrew Fletcher, un des auteurs écossais importants du tournant du siècle, publie anonymement, en italien et sous la fausse adresse de Naples, un *Discorso*

delle cose di Spagna. Il y discute les enjeux de la succession espagnole, à partir d'un point de vue napolitain, et à travers un langage néomachiavélien, non sans faire plusieurs allusions à la situation écossaise, et en particulier aux expériences coloniales et à la concurrence commerciale avec l'Angleterre. La même année, il publie d'ailleurs à Édimbourg deux discours sur les affaires d'Écosse, dans lesquels il livre une analyse de la crise économique et sociale, fondée sur une critique de la tenure féodale et de la grande propriété. Or cette question de la propriété féodale est, de la même façon, un des éléments essentiels du débat qui mobilise les auteurs napolitains tout au long du siècle.

J. Robertson ne s'arrête pas là et offre aussi une synthèse utile des infrastructures de la vie intellectuelle à Naples et en Écosse, insistant par exemple sur le rôle des académies napolitaines et de la bibliothèque de Giuseppe Valletta dans l'acclimatation des nouveautés philosophiques venues de France ou de Hollande à la fin du XVII^e siècle, telles que l'épicurisme de Pierre Gassendi ou les écrits de Pierre Bayle, mais aussi sur le développement plus discret du mouvement intellectuel écossais en dépit d'une plus grande liberté de la presse. Ici, l'auteur ouvre une ligne de controverse par rapport à l'historiographie des Lumières écossaises : à ses yeux, le développement de celles-ci fut beaucoup plus tardif qu'on le dit généralement, et ne commença vraiment qu'avec David Hume.

La suite de l'ouvrage abandonne cette perspective visant à articuler les œuvres à leur contexte socio-politique et aux pratiques de la sociabilité intellectuelle, pour proposer une histoire intellectuelle plus classique, mais très pédagogique, centrée principalement sur l'œuvre des deux figures majeures que sont Giambattista Vico et David Hume, et secondairement sur des auteurs comme Antonio Genovesi ou Ferdinando Galiani qui témoignent de la vitalité de l'économie politique dans le deuxième tiers du siècle. Les développements postérieurs à 1760 sont, un peu curieusement, cantonnés dans une sorte d'épilogue, si bien qu'Adam Smith et Gaetano Filangieri apparaissent comme les produits tardifs d'une tradition déjà bien en place. Le cœur de l'ouvrage consiste donc bien dans

les deux chapitres consacrés à D. Hume et G. Vico dans lesquels J. Robertson s'efforce de montrer que, malgré tout ce qui sépare les deux auteurs, ils ont en commun de s'être confrontés au paradoxe de P. Bayle, selon lequel l'existence d'une société d'athées est possible, et d'avoir ainsi posé les bases philosophiques d'une réflexion sur les conditions d'amélioration de la vie en société, à partir d'une anthropologie épicurienne et augustinienne fondée sur l'analyse des passions, ouvrant la voie à une économie politique renouvelée.

La démonstration tient ici du tour de force, tant J. Robertson réussit à présenter avec clarté les nombreux débats philosophiques dans lesquels sont engagés les deux auteurs, ainsi que les grandes traditions d'interprétation de leurs œuvres. Ce n'est pas un mince exploit lorsqu'il s'agit d'un auteur aussi difficile que G. Vico, dont les ambiguïtés sont bien mises en évidence. Mais le véritable héros du livre, sans conteste, est D. Hume. J. Robertson montre ce qu'il doit à P. Bayle, mais surtout à Bernard Mandeville qui lui sert d'aiguillon pour atteindre « le seuil des Lumières » (p. 261 et 323). Là où G. Vico reste attaché au rôle de la Providence divine, et nie la possibilité historique et morale d'une société d'athée, D. Hume, pour sa part, s'en émancipe pour défendre une conception nouvelle et audacieuse de la société, fondée sur un processus proprement historique de socialisation et indifférent à la volonté divine. Cette évolution intellectuelle, latente dès le *Traité sur la nature humaine* (1739), lui permet de se tourner vers l'économie politique dans les *Discours politiques* (1752) et d'en faire le langage essentiel des Lumières écossaises. Indéniablement, cette présentation en parallèle de G. Vico et de D. Hume, ainsi que l'insistance sur les écrits du second dans le domaine de l'économie politique, offre un éclairage original sur l'histoire intellectuelle des Lumières et forme la base d'une thèse forte. On peut néanmoins penser que le livre trouve aussi une de ses limites dans l'emploi de catégories traditionnelles de l'histoire des idées comme « épicurisme » ou « augustinisme », qui écrasent un peu la démonstration au détriment d'une analyse plus localisée des œuvres et de leurs enjeux.

Comme l'indique le titre, la démonstration de J. Robertson se veut un plaidoyer pour les Lumières, et s'ouvre d'ailleurs par un long chapitre historiographique présentant les évolutions récentes de la recherche et plaidant pour un retour en force de l'histoire intellectuelle. Le plaidoyer repose principalement sur deux arguments. D'une part, l'idée que les Lumières, loin de constituer un mouvement intellectuel abstrait préoccupé de radicalisme métaphysique, étaient d'abord habitées par une volonté concrète d'amélioration des conditions d'existence sociale, d'où l'insistance sur l'économie politique comme idiome commun. Projet qui, à ce titre, reste parfaitement d'actualité et alimente ainsi un idéal progressiste et modéré que l'auteur revendique *in fine*. D'autre part, J. Robertson affirme l'unité fondamentale des Lumières européennes, contre les approches qui insistent sur les spécificités nationales. En proposant de comparer Naples et l'Écosse, il n'a pas choisi la facilité et n'esquive pas tout ce qui oppose un royaume catholique et absolutiste, encore largement agricole à la fin du siècle, d'un royaume protestant, désormais intégré à une monarchie parlementaire, et dont la croissance commerciale, voire industrielle, est considérable au cours du siècle. Mais ces différences sont justement au cœur de la démonstration puisque les traits communs que présente la vie intellectuelle dans ces deux contextes nationaux différents témoignent en faveur de l'unité des Lumières à l'échelle européenne. Sur ce point, jusqu'où peut-on suivre J. Robertson ? On conviendra qu'il apporte des éléments importants à l'appui de sa thèse, ne serait-ce qu'en insistant sur la circulation des œuvres et des arguments à l'échelle européenne, qu'il s'agisse de P. Bayle, qui apparaît ici comme la matrice européenne des Lumières, ou, plus tard, de Jean-François Melon, dont le *Traité sur le commerce* est discuté et commenté à la fois à Naples et en Écosse.

En revanche, la démonstration bute sur deux limites. Premièrement, comme nous l'avons vu, les deux espaces n'ont pas été choisis au hasard, mais bien en raison d'une situation socio-politique comparable, si bien qu'on peut s'interroger : la configuration commune que l'auteur met en lumière correspond-elle au fondement européen des Lumières ou, au

contraire, met-elle en évidence la puissance des contextes locaux ? Là réside sans doute une des tensions inhérentes à la construction même de la perspective comparatiste qui fait, par ailleurs, tout l'intérêt du livre. On pourra juger enfin que l'affirmation selon laquelle cette économie politique réformiste fondée sur une anthropologie épicurienne constitue les véritables Lumières n'est pas moins arbitraire que celle qui identifie les Lumières au criticisme de Kant ou au radicalisme spinoziste. Les tenants d'une unité des Lumières affaiblissent leur cause en la cherchant dans une tradition philosophique au détriment des autres. L'unité culturelle des Lumières ne réside-t-elle pas plutôt dans sa diversité intellectuelle ?

ANTOINE LILTI

Silvia Sebastiani

I limiti del progresso. Razza e genere nell'illuminismo scozzese
Bologne, Il Mulino, 2008, 501 p.

Le discours sur les « limites » de la pensée des Lumières est un des thèmes majeurs de la critique philosophique. L'historicisme en avait dénoncé le manque de sensibilité historique ; Theodor Adorno et Erich Auerbach ont vu dans sa confiance dans la raison l'origine du mythe de la raison technologique, qui aurait donné naissance aux discours totalitaires et au nazisme ; Michel Foucault et les *postcolonial studies* ont associé la sécularisation du XVIII^e siècle et la volonté d'opprimer les peuples extra-européens et les groupes sociaux minoritaires.

L'intérêt de la recherche de Silvia Sebastiani est d'aborder ces enjeux avec rigueur philologique et intelligence critique, en reconstruisant historiquement la pensée historique écossaise de la seconde moitié du XVIII^e siècle. L'idée d'histoire naturelle de la société humaine acquiert ici le caractère de système, où les éléments sont communs aux auteurs, mais dont la logique n'est pas univoque. L'histoire naturelle de David Hume était différente de celle d'Adam Ferguson ou de Lord Kames. Aux origines de ces débats, on trouve l'*Esprit des lois* de Montesquieu et l'essai de D. Hume *Of national characters*, parus en 1748. Les caractères nationaux sont les normes qui règlent une civilisation, les formes de sa liberté et justice. Selon D. Hume, adversaire acharné de l'idée de loi naturelle, ces normes naissent au fur et à mesure qu'une civilisation se développe à travers les quatre stades de son progrès : la société sauvage, pastorale, agricole, puis commerciale. Mais D. Hume lui-même jugeait que cette logique historique expliquait certes les stades et mœurs successifs d'une civilisation, mais non les différences entre les civilisations : pourquoi des civilisations différentes se trouvaient-elles, au même moment, à des niveaux différents de l'échelle du progrès ? Par conséquent, il publia en 1753-1754 une nouvelle version de son essai, où le développement historique était lié à l'origine polygénétique de l'humanité et donc à l'idée de races. C'est là le point de départ de toutes les discussions philosophiques et historiques qui se sont tenues en Écosse jusqu'à la fin du siècle. L'histoire des civilisations suivait deux principes : l'ordre hiérarchique des races d'une part, la théorie des stades du développement historique d'autre part. Ces deux principes pouvaient être en contradiction en théorie, mais dans la pratique il faut reconnaître (avec Tzvetan Todorov) que si les philosophes des Lumières eurent recours à l'idée de race, leurs doctrines sur l'origine de l'humanité divisée en plusieurs races ne servirent presque jamais de prétexte pour justifier l'esclavage ou la violence. La différence était pensée comme un retard sur la ligne du progrès de la civilisation, et non comme une infériorité raciale. Les mêmes débats se retrouvent d'ailleurs en France à la même époque, avec les œuvres de Turgot et Voltaire, de Buffon et Rousseau. Leurs ouvrages circulèrent en Écosse, où les thèses de Buffon furent utilisées pour réfuter Rousseau et limiter l'idée d'universalité de la culture, et pour donner une valeur universelle à l'éloge politique de la société commerciale. Par conséquent, sur le plan théorique, les historiens écossais durent résoudre la difficulté de penser la dialectique universel/particulier dans le mouvement historique. L'histoire naturelle des sociétés devait donc rendre compte des mœurs et des lois, d'une part, et, d'autre part, des « figures » sociales qui naissaient au cours de cette évolution. Ces figures

tères nationaux sont les normes qui règlent une civilisation, les formes de sa liberté et justice. Selon D. Hume, adversaire acharné de l'idée de loi naturelle, ces normes naissent au fur et à mesure qu'une civilisation se développe à travers les quatre stades de son progrès : la société sauvage, pastorale, agricole, puis commerciale. Mais D. Hume lui-même jugeait que cette logique historique expliquait certes les stades et mœurs successifs d'une civilisation, mais non les différences entre les civilisations : pourquoi des civilisations différentes se trouvaient-elles, au même moment, à des niveaux différents de l'échelle du progrès ? Par conséquent, il publia en 1753-1754 une nouvelle version de son essai, où le développement historique était lié à l'origine polygénétique de l'humanité et donc à l'idée de races. C'est là le point de départ de toutes les discussions philosophiques et historiques qui se sont tenues en Écosse jusqu'à la fin du siècle. L'histoire des civilisations suivait deux principes : l'ordre hiérarchique des races d'une part, la théorie des stades du développement historique d'autre part. Ces deux principes pouvaient être en contradiction en théorie, mais dans la pratique il faut reconnaître (avec Tzvetan Todorov) que si les philosophes des Lumières eurent recours à l'idée de race, leurs doctrines sur l'origine de l'humanité divisée en plusieurs races ne servirent presque jamais de prétexte pour justifier l'esclavage ou la violence. La différence était pensée comme un retard sur la ligne du progrès de la civilisation, et non comme une infériorité raciale. Les mêmes débats se retrouvent d'ailleurs en France à la même époque, avec les œuvres de Turgot et Voltaire, de Buffon et Rousseau. Leurs ouvrages circulèrent en Écosse, où les thèses de Buffon furent utilisées pour réfuter Rousseau et limiter l'idée d'universalité de la culture, et pour donner une valeur universelle à l'éloge politique de la société commerciale. Par conséquent, sur le plan théorique, les historiens écossais durent résoudre la difficulté de penser la dialectique universel/particulier dans le mouvement historique. L'histoire naturelle des sociétés devait donc rendre compte des mœurs et des lois, d'une part, et, d'autre part, des « figures » sociales qui naissaient au cours de cette évolution. Ces figures

sont en particulier les races, les sociétés sauvages, l'idée de stades du progrès humain, les nations, le genre. S. Sebastiani éclaire très bien la difficulté à propos des réflexions sur les femmes et sur les races, qui constituent le cœur du livre.

Après avoir montré la relation entre les théories de l'histoire comme mouvement des sociétés à travers les quatre stades de la théorie universaliste du progrès et les théories anthropologiques et historiques de la nature humaine, le livre étudie comment la culture écossaise a envisagé, d'une part, le problème de la différence et de l'altérité des « nations » à partir de ces catégories et, d'autre part, la façon qu'eurent les historiens écossais de penser le genre. La tension entre principe hiérarchique et principe universaliste de lecture de l'histoire humaine se reflétait en effet dans le discours sur la relation entre femmes et sociétés. La condition sociale de la femme permettait de comprendre et même de mesurer le progrès social d'une société. On pouvait parvenir par cette voie à une nouvelle utopie, dans laquelle trouver l'équilibre entre vertu et économie, bonheur et liberté. Le lieu de cette utopie était la société des Celtes d'Ossian. Histoire, érudition, modèles littéraires, théorie du progrès sont au fondement de l'image de la société celtique qui anima le discours sociologique et historique de la culture écossaise.

On peut souligner aussi deux points, peut-être non complètement discutés, qui permettent de voir dans une autre perspective la contradiction interne au projet de l'histoire naturelle. Le premier concerne la transformation, évidente dans l'œuvre de John Dunbar, du concept de « caractère national » en celui de nation, de « hereditary genius of nation ». Le second touche la définition de l'individu. L'histoire naturelle de la société pouvait-elle n'être pas complètement cohérente avec les perspectives de l'histoire naturelle de l'homme ? Entre l'homme naturel et l'homme historique s'ouvrait un espace dans lequel penser la relation entre l'homme, l'histoire et la société. Il s'agit du même problème que soulevait, en France, Diderot dans sa *Réfutation d'Helvétius*.

Ce conflit entre l'histoire philosophique et l'histoire politique de l'homme et de la société fut au centre de la réflexion des Lumières.

Celles-ci, comme nous dit aussi ce livre, n'acceptèrent jamais la seule explication naturaliste et, dans le mélange de généalogies, conservèrent la force du discours sur les droits dits naturels de l'individu, pensés toujours dans et pour l'histoire humaine.

GIROLAMO IMBRUGLIA

Pierre-Yves Quiviger

Le principe d'immanence. Métaphysique et droit administratif chez Sieyès

Paris, Honoré Champion, 2008, 469 p.

Celui qui aura été longtemps considéré comme un personnage méconnu de la Révolution serait-il en train de devenir l'un de ses héros les plus discutés ? Études, colloques et recherches collectives traquent Emmanuel-Joseph Sieyès et établissent ses écrits et sa pensée, renouvelant en profondeur l'image qu'il a laissée. Dans cette veine, ce livre issu d'une thèse de philosophie politique apporte une pierre originale en examinant l'œuvre de Sieyès, considéré comme l'instigateur du Conseil d'État, dans ses rapports avec la philosophie personnelle de l'homme. De l'une à l'autre le lien le plus profond existe, et ce lien est la clé même de l'action de Sieyès, et de façon ultime une des voies essentielles pour comprendre le fonctionnement même de l'action politique. Pour l'auteur, Sieyès est le moyen de démontrer que la philosophie pratique qui élabore un ordre administratif, et propose un organisme, peut être fondée sur une vision métaphysique immanente. Pierre-Yves Quiviger renouvelle ainsi la compréhension que l'on a des sources philosophiques des acteurs de la Révolution, mais aussi de la séparation des pouvoirs, comme de l'art social mis en place pendant la période révolutionnaire. On aura compris que le propos est ambitieux, liant les penseurs des Lumières à la création d'un ordre administratif, et qu'il fait preuve d'une grande érudition dans tous les domaines. L'attention du lecteur doit être grande, d'autant que l'auteur ne se prive pas d'annotations et de digressions, parfois enchâssées dans un jeu de parenthèses et de tirets qui, il faut le dire, complique la tâche.

La problématique du livre est astucieuse et importante : envisageant le rôle de Sieyès dans la création du Conseil d'État, il s'agit, outre de vérifier la vérité de l'assertion, de comprendre comment un acteur politique est passé d'une stratégie qui semble être celle de la volonté en 1789 à celle de la possibilité en 1799, en refusant la vulgate qui estime simplement que Sieyès est embrouillé et incompréhensible. Partant, au contraire, d'une profonde unité entre la pensée philosophique et la politique pratique, le livre rend compte de ce passage logique de l'une à l'autre. P.-Y. Quiviger commence d'abord par repérer les penseurs qui se trouvent aux fondements de la pensée de Sieyès : Condillac, et le sensualisme permettant les interprétations, Locke, et l'importance de la langue et de la définition, Leibniz, et l'interaction entre le personnel et le collectif, Spinoza, et l'unité, composent ainsi les sources majeures que l'auteur trouve aux racines de la pensée de Sieyès. Celui-ci a cherché à édifier une théorie générale des relations entre l'individu et la collectivité, entre la connaissance et l'action, entre le monde intérieur et la société. Dans cette perspective immanente, dénuée de toute transcendance, s'élabore une recherche de loi pour bâtir des relations sociales à maximiser, en régulant l'harmonie naturelle entre les hommes. La démonstration de l'auteur passe par l'examen systématique de ces influences, par la recherche, parfois hypothétique, des références, au besoin en passant par ce qui a pu être lu. L'entreprise est ingénieuse, convaincante et importante pour sortir des ornières ordinaires qui consistent à résumer à quelques traits l'influence des penseurs des Lumières et des Lumières radicales sur les acteurs de la période révolutionnaire. On voit ici l'ampleur de la culture mobilisée loin des idées toutes faites. On saisit concrètement comment des « intellectuels » ont pu obtenir une culture philosophique et politique solide, qu'ils mirent en application lorsqu'ils le purent. L'historien ne peut s'empêcher d'évoquer Étienne de Condillac et Auguste de Keralio, instructeurs du prince de Parme dans les années 1770, comme les juristes qui ont jeté les bases des sociétés espagnoles ou d'Amérique du Sud dans les années 1810-1820. Un continuum est à l'œuvre, subtil, dialectique, qu'il

convient de réhabiliter après ces années de dédain dans lequel l'historiographie s'est trop largement complu.

En ce qui concerne Sieyès, cette lecture matérialiste s'appuie sur une vision utilitariste et raisonnable des relations entre individus qui fait système. C'est au nom d'une connaissance rationnelle qu'il convient de comprendre l'exclusion fameuse des nobles hors de la nation, selon le pamphlet de 1788. Sieyès adopte une position non volontariste pour établir une unité entre les individus, en fonction même de l'état social. Autoritariste, il n'est pas totalitaire, récusant la ré-totale, comme toute démocratie purement politique. Libéral, il défend l'individu, mais considère l'État et l'administration comme les garants indispensables de l'équilibre social. Aspirant à l'unité, définie par le concept d'adunation, il n'envisage pas de réunir les aspirations mais les représentations des individus. Une unité s'établit ainsi entre sa vision de l'univers et de l'homme et le régime qui semble pouvoir assurer l'harmonie, correspondant à la situation sociale régulée par la représentation et par la circulation rationnelle des décisions.

Si la proposition d'un Conseil d'État en est la conséquence, l'auteur se garde de la présenter comme la suite du Conseil du roi, et des pages importantes distinguent bien cet organisme, inclu dans l'administration royale, du conseil imaginé par Sieyès, comme du Conseil effectivement mis en place par Napoléon, qui ne réussira pas à jouer son rôle face à l'emprise dictatoriale de l'Empereur. Dans la réflexion continue que Sieyès a menée pour organiser les relations d'un pouvoir constituant à un pouvoir constitué, d'un exécutif à un législatif, qui ne se résumeraient pas à un équilibre de contre-pouvoirs, le Conseil d'État est un organe de gouvernement qui établit une hiérarchie des normes, contrôle la légalité et la régularité des lois et respecte les divisions nécessaires à l'unité du corps social. La proposition de Sieyès dans l'ordre administratif est bien en adéquation avec le principe d'immanence qui est au cœur de sa métaphysique, insistant sur les interactions entre connaissances et actions au sein des individus, comme sur les mises en place des conditions de possibilité des organismes sociaux : dans l'un et

l'autre cas, l'objectif d'unité, l'adunation, est essentiel. Dans une conclusion particulièrement forte, l'auteur lie fermement toutes ces dimensions qui font de son objet d'étude, mais aussi de sa méthode, un exemple même du système philosophique qu'il préconise, autour d'une philosophie théorique parce que pratique et pratique parce que théorique, sans recours à une transcendance quelconque. Appliquée précisément à la naissance d'un organisme administratif, cette démarche est à l'évidence validée.

Le lecteur qui aura ainsi suivi la démonstration aura enfin la possibilité de trouver plus de 70 pages de textes inédits de Sieyès, qui attestent de la profondeur de sa réflexion mais aussi de la difficulté à l'aborder. Regrettons alors que l'appareil de notes ne soit pas très efficace, les ouvrages sont cités sans références éditoriales précises, sans être rassemblés dans une bibliographie, certes difficile à établir mais indispensable eu égard à la diversité des points de vue abordés. On regrette davantage que l'adunation, au cœur de la pensée de Sieyès, n'ait pas été discuté en dehors de l'approche immanentisme. L'auteur, qui rappelle de temps à autre qu'il étudie un abbé, n'inclut pas le principe d'adunation dans la culture religieuse et théologique, dont il est impossible de penser que Sieyès la méconnaissait. Ce volet manque certainement à la démonstration qui, dans son cadre, est remarquable et éclairante, bien au-delà du cas Sieyès, sur toute une époque et tout le groupe des acteurs de la Révolution.

JEAN-CLÉMENT MARTIN

Dominique Margairaz

François de Neufchâteau.

Biographie intellectuelle

Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, 557 p.

Nicolas-Louis François de Neufchâteau (1750-1828) fut successivement poète, administrateur, académicien. Figure peu connue, il est cependant emblématique de la mutation du champ des savoirs au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles. L'approche de Dominique

Margairaz, s'inspirant des méthodes de la biographie intellectuelle définies par Jean-Claude Perrot, incite à se défaire des notions de stratégie ou d'auteur, pour retrouver le contexte aussi bien intellectuel qu'institutionnel dans lequel François de Neufchâteau s'est inséré. L'œuvre que D. Margairaz s'est donnée pour objet, forte de près de 8 500 pages imprimées, mais aussi des papiers personnels du poète, n'est pas seulement une accumulation de textes ; elle dépend d'une assignation, d'une intention et d'un public qui lui donnent son sens. C'est ce contexte de formation, aujourd'hui perdu, que l'historienne entend mettre au jour. La notion d'« œuvres complètes » est en effet, rappelle D. Margairaz, un concept éditorial qui émerge à la fin des Lumières, et traduit une volonté de préserver un savoir encore jugé fragile. Elle se croise avec la volonté de se faire reconnaître en tant qu'auteur ; dès 1781, François de Neufchâteau avait lancé une première publication de ce genre, où les textes poétiques étaient accompagnés de tout un dispositif de reconnaissance académique et mondain : épîtres dédicatoires, lettres ou articles reçus.

La facilité de François de Neufchâteau à faire publier ses premières œuvres atteste de la popularité de la poésie à la fin du XVIII^e siècle. La première figure étudiée, celle du poète prodige donnant son premier recueil à quinze ans, témoigne de sa capacité à rentrer dans les lieux communs de l'époque. C'est à ce moment aussi qu'il devient M. François, du collège de Neufchâteau, puis François, de Neufchâteau, avec et enfin sans virgule. L'homme de lettres est d'abord un nom, précédé par sa notoriété de poète prodige. Il participe aux travaux de l'académie de Nancy, où il s'intéresse pour la première fois aux questions d'agriculture, et se range dans le camp des anti-philosophes influencé notamment par Charles Palissot, qui devient l'un de ses protecteurs.

En 1773, il acquiert une charge d'avocat du roi, puis de lieutenant de bailliage. Il mène ainsi de front carrière littéraire à Paris et juridique en province. Les deux champs ne sont pas très éloignés : les mémoires des « causes célèbres », étudiés par Sara Maza en attestent. Comme d'autres avocats, François de Neufchâteau se lance dans un « travail de

construction et de production de soi » dans un « marché de la gloire » en pleine démocratisation (p. 93). La célébrité remplace la gloire et devient un élément de construction de l'individu, non plus dans un effort d'approfondissement de l'intériorité, mais dans une pure extériorité, où les journaux périodiques, caisses de résonance des querelles littéraires, jouent un rôle essentiel. François de Neufchâteau n'hésite pas à recourir à la rhétorique de la persécution, en se présentant sous la figure de l'homme de bien, défenseur du goût contre la raison desséchante, tactique propre aux adversaires des philosophes des Lumières. La sphère de la littérature n'est pas pour lui celle de l'autonomie de la raison, elle reste dominée par l'usage des lieux communs : « savoir dire avec grâce les choses les plus communes » (p. 100). Son personnage s'est tout entier construit dans la sphère publique. Il obtient en 1778 le droit d'utiliser définitivement son patronyme et reconnaîtra en 1808 : « mon nom est ma seule propriété » (p. 107).

En 1784, il est nommé procureur général à Saint-Domingue. Son zèle et son ardeur pour le bien public se manifestent alors par une production abondante d'enquêtes et de circulaires visant à une remise en ordre de la société coloniale. Cette expérience lui permet de reprendre position dans l'espace public et politique en rédigeant en 1788 le *Mémoire en forme de discours sur la disette de numéraire à Saint-Domingue*, véritable relecture de la politique coloniale qui prône un plan de relance économique par l'introduction de la monnaie fiduciaire. François de Neufchâteau se range derrière le nouvel « esprit d'administration » de l'époque, alors incarné par Necker, et qui entend régénérer l'État.

En 1789, François de Neufchâteau devient un « porte-parole » de la révolution en province. Revenu dans sa Lorraine natale, il s'intéresse à la question des communaux en Lorraine. Membre du conseil général des Vosges, il rédige en 1791 un *Mémoire sur les greniers d'abondance*. La même année, sa pièce *Paméla ou la vertu récompensée* est jouée à la Comédie-Française. Député à la Législative, il est à l'origine de la loi du 14 août 1792 sur le partage des communaux, qu'il voit comme une mesure politique pour attacher les paysans

à la Révolution et comme le point de départ d'un système fondé sur la petite exploitation, dont la continuation nécessaire serait une rationalisation de l'espace rural par un remembrement complet. C'est d'abord son expérience personnelle, comme juge, des nuisances des usages collectifs, qui l'amène à se rallier au système de la petite propriété individuelle.

Devenu ministre de l'Intérieur sous le Directoire, François de Neufchâteau eut le geste original de publier un recueil des circulaires et comptes de son ministère. Une double préoccupation se révèle : contrôler l'administration et faire œuvre de transparence pour éclairer les citoyens. Rendre des comptes, c'est d'abord mesurer, donner des faits, remplir des tableaux. En cela le souci du contrôle disciplinaire rencontre l'objectif de connaissance du territoire : les renseignements des départements doivent pouvoir être comparés, mis en série, bref, permettre l'émergence du « territoire » comme objet de connaissance. François de Neufchâteau se méfie des abstractions de l'économie politique. Il ne veut pas quantifier la « richesse nationale » mais simplement établir des « objets d'administration » plus concrets. « À tout jamais, François de Neufchâteau restera convaincu de la priorité logique de la collecte statistique sur l'élaboration théorique » constate D. Margairaz (p. 287), ce qui est une autre conséquence de sa formation intellectuelle. Son action offre ainsi un exemple éclairant des logiques divergentes de l'économie et du savoir administratif : les économistes politiques de l'époque cherchent des moyens de pallier l'insuffisante exhaustivité des données collectées en créant des indicateurs généraux (revenu moyen par habitant, valeur ajoutée). François de Neufchâteau lui se tourne vers le pôle empirique : confection de tableaux administratifs, recherche de correspondants attentifs aux spécificités locales, et capables de renseigner l'administrateur sur ce qui, précisément, fait obstacle à la modélisation.

F. de Neufchâteau est au cœur des logiques d'innovations du Directoire quand il tente de sortir des limites de l'exécutif en donnant à son ministère une fonction d'enquête et d'étude. La navigation intérieure va devenir le terrain emblématique de son mode d'action : réponse à la nécessité de trouver des voies de

communication fonctionnelles pour relancer les transports et l'économie intérieure, l'enquête que lance le ministre se veut le modèle d'un « investissement cognitif de l'État », selon l'expression de D. Margairaz, qui doit préparer les décisions rationnelles de la société. L'action de F. de Neufchâteau apparaît ainsi non seulement comme un moment important de l'élaboration de la statistique ministérielle, mais aussi comme celui de l'émergence de la figure de l'État pédagogue. Ce constat lucide des limites de l'action de l'État devient l'occasion de transposer à la sphère publique politique les méthodes acquises par François de Neufchâteau au sein de la sphère publique littéraire, l'approche biographique permettant de mieux comprendre un choix épistémologique de plus grande ampleur : le recours à la publicité pour amplifier l'action de l'administrateur.

François de Neufchâteau, qui termine sa carrière comblé d'honneurs dans les académies et les sociétés savantes, n'est l'auteur d'aucune grande rupture, et n'émerge pas dans le paysage intellectuel ou politique de son époque comme un Condorcet ou un Sieyès. La curiosité, voire l'éclectisme, dominant son parcours intellectuel. Le choix de sa figure résulte d'abord d'une configuration archivistique : la préservation de ses papiers de travail rend possible une investigation de ses modes de travail, qui, sans hiérarchiser les textes, s'attache à leurs conditions de production. On ne trouvera pas dans l'ouvrage de D. Margairaz une biographie prête à l'emploi, découpée en tranches. Sa lecture, exigeante, suppose une chronologie connue et bien maîtrisée par le lecteur. Mais elle débouche sur un vrai exercice d'histoire des savoirs, une cartographie précise d'un cheminement intellectuel qui privilégia les lieux de savoir légitimes, des académies à l'administration.

IGOR MOULLIER

Marie-Claire Hoock-Demarle

L'Europe des lettres. Réseaux épistolaires et construction de l'espace européen
Paris, Albin Michel, 2008, 494 p.

rement un discours sur l'éloignement et la proximité, sur la découverte de l'autre et l'appartenance à un monde commun. Quand les interlocuteurs occupent une place éminente dans le monde de la littérature, de la politique ou du commerce, les correspondances viennent s'inscrire dans l'histoire comme autant de carrefours ouverts sur le privé et le public. Quand, en outre, cette configuration traverse les frontières et se développe sur un long XIX^e siècle (de la Révolution à la Première Guerre mondiale), les lettres deviennent le lieu d'un débat sur la nécessité d'un modèle qui puisse transcender les différences de langues et de religions, les conflits politiques et les tensions économiques. Cette source en forme de puzzle signale à l'historien l'émergence d'une nouvelle perception de l'espace qui s'impose alors, envers et contre l'esprit national. Au-delà des propos attendus sur l'arrachement au pays, la nostalgie et l'étrangeté des mœurs, au-delà de l'incessant ballet de missives, billets brefs ou lettres fleuves, s'élabore une véritable idée d'Europe.

C'est la perspective adoptée par Marie-Claire Hoock-Demarle dans cet ouvrage qui croise la problématique de la construction d'un espace européen et celle de l'extension des réseaux épistolaires. L'auteur tire parti de sa double expérience dans les domaines des études germaniques et celles des correspondances. Se fondant sur une documentation considérable, elle observe les métamorphoses de formes épistolaires déjà présentes en filigrane à l'époque d'Érasme ou de M^{me} de Sévigné. Récits de voyage, « Grand Tour » ou « Kavalierstour », ces genres florissants au siècle des Lumières essaient après la Révolution, avec l'accélération et l'extension des routes et de la poste. Ainsi, les « Lettres de Paris » s'imposent comme un genre spécifique qui combine les formes du témoignage et du reportage en direct ; Heinrich Heine qui s'installe à Paris en 1831 parle d'écriture daguerréotypique. Plus généralement, l'échange de correspondances permet d'approvoiser de nouveaux horizons, conjuguant l'instantané de la perception et la prise de conscience d'un lien culturel qui dépasse les frontières, l'observation quasi ethnographique et l'émergence d'une réflexion sur le cosmopolitisme.

Les échanges épistolaires, dans leurs rapports à l'espace et au temps, construisent nécessai-

Chacun des chapitres repose sur un corpus extrait de correspondances déjà publiées – incluant parfois des textes peu connus – et cherche à caractériser les termes du débat à partir d'une constellation d'individus. Au-delà de la galerie de portraits qui vont des plus connus (Goethe, M^{me} de Staël, Jules Renard ou Stefan Zweig) à des figures sans doute moins célèbres, néanmoins peu ordinaires (comme les échanges autour d'August Wilhelm Schlegel et de son ancienne maîtresse berlinoise Sophie Tieck-Bernhardi), l'observatoire épistolaire apporte un éclairage détaillé et insolite sur la formation des réseaux, les termes du pacte intellectuel, les prémices d'une opinion européenne, la symbiose biblio-épistolaire, l'émergence d'un cosmopolitisme européen. Il est remarquable que, dans toutes ces situations de voyage ou d'exil, le livre campe au cœur de la lettre : l'un et l'autre se nourrissent mutuellement au gré des échanges concrets d'ouvrages, des relations entre les auteurs et les éditeurs, de la publication de lettres dans les revues, de la circulation de traductions et de critiques littéraires. Cette porosité entre l'écriture privée et le goût pour la publicité sous toutes ses formes finit par former une sorte d'opinion publique en miroir de la vie intellectuelle.

M.-C. Hoock-Demarle a beaucoup travaillé sur l'histoire des femmes et ne manque pas ici de mettre en avant le rôle essentiel des épistolières qui constituent leurs propres réseaux d'amitié. Quand elles n'érigent pas leur « mansarde » en espace réservé et confiné (comme la berlinoise Rahel Levin Varnhagen qui cherche à se construire elle-même tout en tenant une correspondance sans frontières), beaucoup sillonnent l'Europe et leurs pérégrinations épousent les méandres de la quête identitaire d'un « nous » féminin. L'autonomie affichée dans la mobilité va de pair avec une revendication de liberté et une exigence d'authenticité. Une forme hybride d'opinion publique émerge de ces échanges qui n'en restent pas moins le seul lieu possible pour les femmes de s'exprimer. Le cas emblématique de Bettina von Arnim, qui se fait une spécialité de publier des correspondances « fictionnalisées » et des adresses au roi de Prusse, illustre la stratégie de conquête d'un espace par des femmes, brouillant les antagonismes

traditionnels entre les sexes et entre sphères publique et privée.

Le lecteur se laissera captiver par les portraits en miroir des lettres et les éclats d'histoires qu'elles recèlent. Il pourra aussi y entendre le désir d'Europe comme une entreprise de longue haleine, un patient travail de l'ombre. Mais cette *Europe des lettres* parvient-elle à infléchir les intérêts divergents et les ambitions expansionnistes qui sont à l'œuvre dans le monde politique ? L'idée d'Europe aurait-elle eu le même destin si elle n'avait été saisie par le travail de l'écriture des lettres ? Comment le souci identitaire et la conscience individuelle qui nourrissent le commerce épistolaire débouchent-ils sur l'affirmation d'un « nous », puis sur l'appropriation d'un modèle européen ? Au terme de ce parcours, bien des questions surgissent et semblent tributaires de l'effet de source : les lettres échangées au sein d'une élite intellectuelle pêchent sans doute par un excès de croyance, attisée au fil de la plume, dans le pouvoir de l'esprit. Le travail d'élaboration d'une Europe par l'écriture de lettres serait à replacer à sa juste place dans la toile de fond d'une histoire politique, sociale et économique de l'Europe. Il n'est pas indifférent que la production d'un récit sur les valeurs universelles s'inscrive, comme par ricochet, dans un siècle secoué par des révolutions, des guerres et la création de nouvelles nations et de nouvelles frontières.

CÉCILE DAUPHIN

Loïc Artiaga

Des torrents de papier. Catholicisme et lectures populaires au XIX^e siècle

Limoges, Presses universitaires de
Limoges, 2007, 193 p.

Issu d'une thèse de doctorat, l'ouvrage de Loïc Artiaga étudie les réponses de l'Église et des milieux catholiques à l'avènement de la « littérature industrielle » au XIX^e siècle. De la condamnation des mauvais livres à la mise en place de réseaux de bibliothèques paroissiales et à la production d'une littérature populaire catholique, L. Artiaga envisage l'action des catholiques sur toute la chaîne du livre. La

catholicité ici décrite n'apparaît pas seulement sur la défensive, crispée dans une éternelle dénonciation des méfaits du roman, mais active, missionnaire, s'investissant sur le terrain même de l'imprimé de large diffusion. Le propos se veut, d'emblée, transnational : les logiques de la censure conduisent jusqu'à Rome, où la congrégation de l'Index parachève les condamnations répétées des autorités locales et nationales ; au-delà de la France, la question est également envisagée dans le monde catholique belge, fortement mobilisé, et au Québec, où la « bonne presse » acquiert le statut de « structure structurante » dans le champ littéraire. Le projet comparatiste reste pourtant embryonnaire, car il aurait fallu, pour le mener à bien, une reconstruction des contextes nationaux belge et québécois qui excédait largement le sujet.

La première partie décrit les pratiques de condamnation des mauvais livres, en un temps où l'expansion du public et la publication de romans sur de nouveaux supports à bon marché exaspèrent la vieille hantise des lectures dangereuses. Instructions pastorales, mandements épiscopaux et presse catholique déclinent un même discours contre le « poison » des mauvais livres, « viandes malsaines » ou « clapiers de débauche ». La condamnation des romans français par la congrégation de l'Index, constamment réitérée au cours du siècle, constitue l'aboutissement de ces mises en garde répétées. Mais L. Artiaga, tout en fournissant une étude précise et précieuse du personnel et des méthodes de travail de la congrégation, invite à ne pas surestimer l'importance de son action dans ce domaine : elle ne consacre en réalité qu'une faible partie de son activité aux écrivains français, qui ne représentent que 3 % des condamnations prononcées entre 1820 et 1898. Le grand décret de condamnation des écrivains français, à quelques mois du *Syllabus* de 1864, traduit surtout l'influence grandissante, à Rome, des intransigeants français. Pour le reste, la distance entre les deux univers culturels semble considérable et l'incompréhension domine dans les *relievi* des censeurs, qui lisent les romans comme des catalogues de propositions condamnables.

De l'orthodoxie réaffirmée par les censeurs, L. Artiaga, dans un deuxième temps, en vient

aux politiques catholiques d'orthopraxie de la lecture. Il part de l'archiconfrérie des Bons Livres, fondée à Bordeaux en 1831, pour étudier l'ensemble des œuvres catholiques vouées à la diffusion de saines lectures dans les espaces français, belges et québécois des années 1840 à la fin du XIX^e siècle. Les bibliothèques paroissiales se consacrent à cette tâche et s'intègrent durablement dans le paysage culturel. Les manuels et les journaux destinés aux bibliothécaires suggèrent combien il s'agit d'inculquer un *ethos* de la lecture tout en contrôlant les lectures du peuple. Parcimonieusement ouvertes, ces institutions tentent de contourner la lecture et d'en prescrire les contenus, en fonction de profils socioculturels et religieux de lecteurs soigneusement définis par les responsables des bibliothèques : la bonne direction des âmes est au prix de cette fine connaissance de terrain.

La troisième partie de l'ouvrage s'intéresse aux contenus proposés par ces réseaux de bibliothèques et, plus généralement, à l'essor d'une « littérature populaire catholique ». Massivement diffusée par l'édition catholique (Mame, l'éditeur tourangeau, imprime chaque année plus de quatre millions de volumes), cette production, souvent anonyme, relève de la « littérature industrielle » par sa dominante mélodramatique et ses structures narratives, sur lesquelles se greffent des messages sérieux, moraux, édifiants. Les « bons romans » fournissent une « propédeutique à la vie de catholique dans un monde en mutation » (p. 131) : il ne s'agit pas de prescrire mais de « 'jouer' des situations de la vie courante, et de décliner ou de présenter des attitudes et des manières d'être [...] dans le monde » (p. 144). Dans un cadre souvent rural et traditionnel, loin des périls de la grande ville industrielle et tentatrice, la vertu est toujours finalement récompensée. L'entreprise du « bon livre », pourtant, ne va pas sans paradoxe : il faut intéresser suffisamment les lecteurs pour les éloigner des autres romans, sans les plonger dans les plaisirs coupables du suspense, qui entretient la frénésie. Reste que les pratiques de lectures, saisies dans les flux de circulation du livre autour des bibliothèques paroissiales comme dans les rapports des responsables locaux auprès de leur hiérarchie, suggèrent d'autres appropriations :

une immense avidité de fiction, qui échappe à tout contrôle et semble détourner les fidèles des lectures « sérieuses » systématiquement imposées avec les romans. Une fois empruntés, ces derniers circulent loin de tout contrôle et reviennent aux bibliothèques usés d'être passés entre tant de mains, tels les best-sellers honnis de l'industrie littéraire.

En insistant sur les mécanismes de production de la culture populaire catholique, il se peut que L. Artiaga en surévalue quelque peu la spécificité. La hantise de l'immoralité du roman et leur condamnation ne sont pas l'apanage des autorités catholiques, pas plus que ne l'est le souci de l'édification des lecteurs les plus « faibles » (jeunes gens, femmes, peuple). Qui ne se méfie des romans ? Le prix Montyon de l'Académie française récompense chaque année, depuis 1822, l'ouvrage le plus utile aux mœurs. Sociétés philanthropiques de toutes mouvances religieuses et spirituelles, associations de travailleurs, « amis de l'instruction », mouvements féministes et socialistes travaillent, dans des registres variés, à l'édification du peuple, dont l'Église se voudrait la seule garante. La production de romans édifiants excède de loin la nébuleuse catholique, et certains auteurs en mal de débouchés naviguent aisément d'un monde à l'autre. C'est ainsi que l'on retrouve dans le catalogue des éditions Mame, en 1863, un certain Adrien Paul qui, vingt ans auparavant, rêvait de collaborer avec Balzac, romancier quatre fois condamné par l'Index. En assignant ces productions littéraires et leurs usages à une logique religieuse et culturelle prédéfinie, en laissant de côté les circulations plus larges dont ils relèvent, L. Artiaga reproduit, comme involontairement, le partage du monde promu, dans ce domaine comme dans d'autres, par l'Église : ici la vertu et le contrôle des âmes, là le vice et le chaos de la « littérature industrielle ». La soif de fiction, le souci d'édification, la recherche de débouchés littéraires étaient pourtant autant de pistes à suivre pour inscrire cette culture populaire catholique dans le mouvement du siècle et esquisser, par exemple, une histoire sociale et culturelle de l'édification des masses.

JUDITH LYON-CAEN

Arnaud Hurel

La France préhistorienne de 1789 à 1941
Paris, CNRS Éditions, 2007, 281 p.

Longtemps minorée comme une culture scientifique de « profil bas », l'archéologie préhistorique du XIX^e siècle s'assimile, par son récit des origines nationales, à une « quête ontologique » (p. 9), identitaire et patrimoniale. C'est un sujet de controverses religieuses mais aussi d'espoir. Il s'agit, en somme, de configurer l'avenir en sondant le passé, de se rassurer au présent sur la marche de la perfectibilité humaine. Des opinions captives vont se passionner pour les reliques gauloises, les grottes à ossements, les dolmens et les antiquités dites « antédiluviennes », selon le mot tardif de Jacques Boucher de Perthes. Même si le mouvement institutionnel de la Préhistoire est habituellement borné par l'année 1859, date symbolique de reconnaissance de l'ancienneté de l'homme par l'Académie des sciences, et par la création en 1904 de la Société préhistorique française, la province donne le ton. Depuis le début du siècle, la vogue « celtomane » nourrit l'érudition locale. Le parochialisme fait le lien tant recherché entre l'histoire de la Terre et les premiers développements industriels des établissements humains. Ce coefficient de valorisation n'est pas indifférent aux mesures étatiques de sauvegarde des gisements archéologiques qui limitent, de droit comme de fait, l'initiative désordonnée des amateurs de belles pièces. On s'avise très vite que les sites les plus remarquables sont aussi des plus sollicités et que leur destruction prévisible ne doit rien aux injures du temps.

Sous un titre énigmatique, cet ouvrage retrace les politiques du patrimoine et l'ensemble des dispositions du législateur visant le classement des monuments d'intérêt historique, l'encadrement des fouilles, la vente ou l'exportation des collections privées. La chronologie peu conventionnelle définie par Arnaud Hurel s'éclaire du même coup. L'ouvrage débute avec la Révolution de 1789, le vandalisme tôt dénoncé et l'amorce des mesures conservatoires proposées par Pierre Legrand d'Aussy, pour s'achever avec la loi Carcopino promulguée par l'État français en 1941, qui marque la fin du principe de liberté

des fouilles et fixe à peu près le cadre d'exercice de l'archéologie métropolitaine jusqu'à nos jours. L'historiographie de la Préhistoire a fait l'objet depuis une quinzaine d'années d'études essentielles. Nous en connaissons beaucoup mieux les principaux acteurs, le régime d'homologation volontiers querelleur et anticlérical, le style méthodologique, les institutions et l'indéniable engouement populaire mesuré aux sources de vulgarisation. Mais la trajectoire dessinée par l'auteur reste pleinement originale parce qu'elle s'inscrit dans une histoire juridique des sciences. C'est un registre plutôt ingrat par sa technicité et l'analyse ne laisse dans l'ombre aucun attendu des réformes législatives qui se succèdent avant de sombrer le plus souvent dans l'inertie d'un État impécunieux.

En même temps, cette évolution des missions d'intérêt général reste vivante parce qu'elle est systématiquement articulée avec le contexte d'inquiétude que suscitent la destruction croissante des mégalithes bretons et le pillage des sépultures ou des grottes. Elle est surtout confrontée, durant tous ces épisodes parlementaires (en 1887 ou 1910), aux obstacles qu'opposent les préhistoriens eux-mêmes à toute forme de contrôle administratif sur leurs activités de terrain et leurs prérogatives de collectionneurs. Cette dimension humaine et corporatiste est même si présente dans ces pages que nous passons incessamment du juridique au sens strict à une sociologie des rapports de force aux accents dramatisés. Si donc, comme le réclame François Arago dès 1843, « il est temps de penser quelque peu à nos ancêtres » (p. 66), il n'en reste pas moins que tout projet portant atteinte au principe supérieur de la liberté des fouilles ou à la propriété des trésors amassés par la pelle et la pioche est jugé inique et spoliateur. En 1910, un texte en préparation est ainsi qualifié d'« inspiration collectiviste » (p. 197) par un député de la province gagné à la cause des « petits chercheurs » qui arrachent au sol les secrets de nos aïeux. Le caractère vindicatif de tous ces débats ne laisse pas d'étonner le lecteur. Sur un fonds d'archives bien révélateur, A. Hurel construit une véritable caractérologie du préhistorien de base : militant, individualiste, décentralisateur et adversaire des « savants officiels ».

Sous sa double composante incitatrice (inventaire, protection et valorisation) et prescriptive (extension des contraintes pesant sur la propriété privée et l'exploitation des gisements), la question juridique passerait à tort pour accessoire. Elle est au cœur du dispositif technique de la Préhistoire et ses contradictions sont constitutives du champ, tel qu'il existe en France. Elle fait d'ailleurs la transition vers d'autres innovations institutionnelles comme la commission des monuments historiques, créée dès 1837, la commission de la topographie des Gaules (1858), la sous-commission des monuments mégalithiques (1879), ou les premières tentatives de regroupement des collections tant en province qu'à Saint-Germain-en-Laye. Le nouveau musée des Antiquités nationales, dont le décret fondateur date de mars 1862, accueille les collections de J. Boucher de Perthes et authentifie, par le fait, la valeur des vestiges d'un passé immémorial. La réglementation, mal tolérée, va tracer son chemin en dépit de la fronde répétée et de l'affairisme marchand des fouilleurs ralliés d'abord au groupe de Gabriel et Adrien de Mortillet puis à la Société préhistorique. Un milieu d'amateurs soucieux de leur indépendance se structure néanmoins, mais le refus de la mainmise de l'État retarde d'autant la reconnaissance universitaire du domaine et son passage au disciplinaire. La France des préhistoriens n'a, en effet, guère connu de professionnels, au sens académique et normatif du mot, avant la création en 1910 de l'Institut de paléontologie humaine par Albert I^{er} de Monaco. Cette fondation privée deviendra la base logistique des grands travaux de l'abbé Henri Breuil. Dans une ambiance patriotique avivée, dès 1907, par l'« affaire Hauser » (du nom d'un entrepreneur suisse qui louait toutes les grottes de la vallée de la Vézère pour les exploiter à des fins vénales), l'institut a pu cristalliser les tendances modernistes de la discipline. Par alliance et partenariat avec Marcelin Boule, Émile Cartailhac et René Verneau, il va d'ailleurs renforcer l'identité du réseau du Muséum national d'histoire naturelle dont les animateurs, nul hasard, soutiennent tous la juridisation de l'archéologie préhistorique.

Au total, cette séquence bien documentée éclaire d'un jour nouveau et comparatiste le

mode très spécifique d'institutionnalisation de la Préhistoire en France. A. Hurel démontre qu'un monde d'expériences et d'expectatives oppose la solidarité des amateurs, caractéristique des sociétés savantes, et une structure de recherche qui, comme l'Institut de paléontologie humaine, assume l'intégralité de la chaîne de production scientifique depuis l'ouverture d'un chantier de fouilles jusqu'à la publication des résultats et leur diffusion par l'enseignement. L'ensemble de l'ouvrage répond d'une dialectique ouverte où se confrontent, dans des contextes politiques et émotionnels variés, l'intérêt particulier et l'intérêt national, les pratiques avérées et le droit, l'amateur et le professionnel. Cette tension fondamentale domine l'argumentation et nous vaut une thèse aussi convaincante que novatrice.

CLAUDE BLANCKAERT

**Jacqueline Carroy
et Nathalie Richard (dir.)**

Alfred Maury, érudit et rêveur. Les sciences de l'homme au milieu du XIX^e siècle
Rennes, Presses universitaires de Rennes,
2007, 204 p.

Au cœur du XIX^e siècle (1817-1892), Alfred Maury se révèle être, dans sa vie comme dans son œuvre prolixe et inventive, une figure vraiment singulière. Curieux de tout, lecteur infatigable, s'engageant jeune dans maintes études (droit, médecine, histoire, archéologie) qu'il abandonne tour à tour, sa culture est encyclopédique, sa mémoire exceptionnelle. C'est comme bibliothécaire qu'il trouve sa voie, dans une petite charge d'adjoint, mais il s'agit de la bibliothèque de l'Institut. Aussitôt conseiller érudit, secours bibliographique de ces messieurs titrés, savants et écrivains, il publie bientôt d'importants articles issus de ses propres recherches en archéologie, en histoire des religions, sur la question des mythes et des croyances, en fait toute l'histoire humaine des savoirs et divergences du savoir. La notoriété ainsi acquise en milieu académique et les qualités de son œuvre lui procureront dans un délai raisonnable une éléction

aisée à l'Institut (Académie des inscriptions et belles-lettres, 1856).

En réalité, ce à quoi il consacre le cœur de sa recherche – dans la lignée des « Idéologues » : Cabanis, Maine de Biran et Destutt de Tracy –, c'est à déchiffrer les ressorts de la pensée, de la sensibilité, de l'être, et cela dans l'ensemble des cycles de l'histoire humaine, mais plus encore, dans son propre espace intime de la pensée en exercice, de ses affects et émotions, et de ses rêves.

Ses rêves... En ardent défenseur qu'il est de l'exercice et des valeurs de la raison – ce à quoi se rattachent, en contrechamp, ses études des phénomènes religieux, magie, astrologie, superstitions païennes ou chrétiennes – et constamment inquiet de la fragilité humaine envers les sollicitations de l'irraison, il est profondément troublé par sa propre vie onirique, fort riche, mais chargée, déroutante, angoissante.

Il y consacre la part la plus originale de son œuvre, dans une sorte de suivi clinicien, d'organisation expérimentale – avec témoins scripteurs – des productions de ses nuits. Il en tire, et y applique, un système d'interprétation minutieux et toujours soupçonneux dont l'essentiel revient à dépister et faire reconnaître en nous, dès l'indécis de l'endormissement, une part aliénée toujours en veille, un dérèglement majeur de l'esprit, une faille inhérente. Cabanis et Biran avaient déjà conclu à la nature démente des « hallucinations » nocturnes. Dès que, dans le sommeil, la volonté pensante fléchit, l'espace trouble de l'organique impose ses accents, la déraison animale prend le dessus.

De là le rapprochement qu'opère précocement A. Maury avec les médecins aliénistes, sa participation active à la fondation de la Société médico-psychologique et, dès auparavant, ses importants articles dans les *Annales* de la Société, sur les hallucinations et les erreurs des sens, sur les mystiques, surtout sur les rêves, le sommeil et la veille. Il en formera le cœur de son grand livre, *Le sommeil et les rêves. Études psychologiques sur ces phénomènes et les divers états qui s'y rattachent* (1861), trois fois réédité et fortement augmenté dans les seize années suivantes, son principal objet de gloire.

Cette étude nous offre sous sept signatures un parcours fort intelligent, très pointu, érudit et nuancé. Dans une présentation d'ensemble,

les directrices du recueil insistent sur les aspects paradoxaux de l'homme, de son œuvre et de sa postérité. Dilettante aux aspirations encyclopédiques, académicien sans titres académiques, figure institutionnelle, partenaire incident de la recherche aliéniste, ami de Flaubert et de Renan, collaborateur historien quelque peu servile de Napoléon III, promoteur avec un petit nombre d'autres d'une science de l'homme fondée sur l'analyse des rapports du physique et du moral, mais dans une perspective pessimiste envers les fléchissements des ordres de l'esprit et de la raison (révolutions, superstitions, dégénérescences), A. Maury est habitué de discordances intimes. Fondateur sérieux d'une lignée d'analyses des rêves, quelque chose de ses propres hantises y inscrit une sorte d'inadéquation qu'il reviendra à Freud de savoir lever, d'où le relatif oubli dans lequel est tombée l'œuvre pourtant incitative de cet homme ambigu.

Mireille Pastoureau brosse avec subtilité et illustre par de nombreuses citations la carrière apparemment vagabonde, en fait très déterminée et significative d'A. Maury. Elle saisit surtout les facettes multiples, fermes et claires, âpres et onduyantes de son caractère. Le portrait qui s'en dégage (saisi à travers les sept volumes manuscrits de ses *Souvenirs d'un homme de lettres*) est très clairement celui d'un vrai « savant », au sens du siècle, et l'un de nos premiers collègues directeur des études d'histoire à l'École pratique des hautes études, avant d'accéder au Collège de France et à la direction des Archives nationales.

C'est à la question épineuse de ce poste même, et aux débats qui s'en suivirent après la chute du Second Empire, pendant les journées de la Commune, et face à la progressive installation d'un pouvoir républicain, que Françoise Hildesheimer consacre sa contribution. Elle décrypte et éclaire le témoignage d'A. Maury lui-même, et fait ressortir le rôle qu'il tient dans la préservation des archives, la constitution de nouveaux *Inventaires* généraux ou particuliers, la réorganisation des services, le réaménagement des bâtiments.

C'est à une part très originale de l'œuvre que s'attache Hélène Blais dans son analyse des rapports d'A. Maury au savoir et à l'expérience géographiques. Toute occasion lui est

bonne pour voyager, visiter, voir par lui-même, travailler les récits de voyage. Il voit dans cette pratique l'occasion permanente d'une « ouverture au monde », dont il regrette l'absence chez ses contemporains. De là sa fréquentation de la Société de géographie, dont il devient membre actif, occupé en particulier du *Bulletin*. Pour lui, la connaissance des lieux, le spectacle de la nature permettent de lire l'état de la civilisation. En découle sa série d'études sur l'*Histoire des grandes forêts*, incluant à parts égales histoire des religions, traditions, savoirs des sociétés, soit tout un faisceau de moyens de connaissance de l'homme.

L'on doit à Jean-Christophe Coffin un pertinent chapitre sur les rapports d'A. Maury, profane en cette matière mais très investi, avec les maîtres de la médecine mentale. Au-delà de solides analyses de l'objet, il y fait apparaître la part d'ambiguïté des convictions du savant dans cette période ombreuse où la médecine occidentale, frappée par la prolifération des pathologies de toutes sortes en pleine révolution industrielle, a plongé dans une sorte de vertige « au cœur des ténèbres » : dégénérescence de l'espèce, prolifération des aliénations mentales, hérédité des maux, déchéance morale, part démente des contenus oniriques... A. Maury a côtoyé les tenants de ces hantises, de cette psychologie morbide (Morel, Moreau de Tours, Lucas), il a même influencé Cesare Lombroso dans sa conception des lois de l'atavisme, quelque prudence qu'il ait marquée envers ces excès théoriques.

On saura gré enfin à Florent Palluault pour la bibliographie d'ensemble des œuvres et écrits du savant érudit, une somme (788 entrées) dans le dédale de laquelle il nous aide encore par deux index, l'un thématique, l'autre chronologique. Apport héroïque, et bienfaisant, au terme de ce solide ouvrage collectif.

JEAN-PIERRE PETER

Alexandra Laignel-Lavastine

Esprits d'Europe. Autour de Czesław Miłosz, Jan Patočka, István Bibó
Paris, Calmann-Lévy, 2005, 350 p.

Qu'ont en commun Czesław Miłosz, poète polonais, prix Nobel de littérature en 1980, Jan

Patočka, philosophe tchèque, porte-parole de la « Charte 77 », et István Bibó, historien hongrois et ministre dans le gouvernement révolutionnaire d'Imre Nagy en 1956 ? Malgré leur diversité, ces penseurs dissidents de l'« Autre Europe » partagent – comme le montre très bien l'auteure – un même regard critique, non seulement sur le totalitarisme, mais aussi sur les promesses avortées de la civilisation moderne. Leur grande originalité est d'avoir réussi à « faire passer à gauche » la critique de la modernité technique et l'éthique de la conscience individuelle ; ils relèvent de ce que Milan Kundera appelait, dans un terme paradoxal mais très pertinent, « l'antimodernité moderne ». Autour d'eux, et à partir de leurs idées, tout un réseau de pensée dissidente s'est constitué, dont font partie Karel Kosík, Ivan Klíma, János Kis, Kazimierz Brandys, Zygmunt Bauman et beaucoup d'autres. Si leur réflexion est tout d'abord le produit d'une expérience historique concrète – celle de la guerre, de l'occupation nazie, de la Libération et, peu après, du stalinisme –, elle dépasse ce contexte pour trouver une portée plus large.

Profondément attiré par le socialisme (selon ses propres termes), C. Milosz (1911-2004) se rallie en 1945 au nouveau régime polonais, qu'il servira comme diplomate aux États-Unis et à Paris. De plus en plus déçu par le système stalinien, il démissionne en 1951 et publie peu après un ouvrage antitotalitaire retentissant, *La pensée captive* (1953). Le thème principal de son œuvre, aussi bien dans ses poèmes que dans ses essais, est le combat de l'exigence éthique contre l'indifférence morale, la lutte des consciences personnelles, qui obéissent à un impératif intérieur fondé sur une foi métaphysique en certaines valeurs, contre les appareils anonymes, les bureaucraties impersonnelles, le Léviathan étatique. C'est ainsi qu'il écrira, en 1943, un poème intitulé « Campo dei Fiori », dénonçant l'indifférence des Polonais à la destruction du ghetto de Varsovie qui se passe devant leurs yeux. Héritier aussi bien de la critique romantique de la civilisation technique que de la philosophie des Lumières, inspiré par la poésie de William Blake et la mystique d'Emanuel Swedenborg, C. Milosz est à la fois un adversaire du totalitarisme et

du nationalisme sous toutes ses formes, et un penseur qui ne cache pas sa profonde aversion pour le capitalisme, son dégoût pour « la loi du marché ». On voit bien à quel point c'est un personnage déroutant qui, lors de son retour en Pologne à la fin des années 1990, sera rejeté aussi bien par la « gauche » que par la droite ultra-catholique qui le considère comme « un sympathisant du communisme » !

Le philosophe tchèque J. Patočka (1907-1977) était également un critique de la civilisation technique qui réduit l'individu au statut de rouage d'un processus impersonnel. À ses yeux, le monde occidental et celui de l'Est n'étaient que deux variantes de la « surcivilisation rationnelle », où le monde de la vie, de l'expérience vécue, est colonisé par les structures de la rationalité impersonnelle. Convaincu qu'« une pensée philosophique doit prendre position sur la ligne du front », il deviendra porte-parole du mouvement d'opposition civile « Charte 77 » ; harcelé par la police politique stalinienne jusqu'à son lit d'hôpital, il meurt épuisé en 1977. La dissidence est-européenne représentait pour lui une lueur d'espoir, une « solidarité des ébranlés », qui n'a pas de programme positif à présenter, mais seulement des avertissements, et un esprit de liberté, c'est-à-dire de responsabilité pour le monde, de disposition au sacrifice et au risque de sa vie.

Le troisième personnage de cette étonnante constellation intellectuelle est l'essayiste hongrois I. Bibó (1911-1979), auteur d'un livre fondamental sur la *Misère des petits États de l'Europe de l'Est* (1948), qui décrit, avec une lucidité impitoyable, l'essor dans cette région d'Europe des mouvements d'hystérie politique collective : nationalisme, autoritarisme, fascisme, antisémitisme. C'est la « misère » des petits États, comme la Hongrie précisément, c'est-à-dire leur fragilité, leur précarité nationale, qui produit un climat de peur, favorable à la montée des hystéries politiques. Il en résulte un système idéologique clos, fondé sur une histoire vindicative des outrages et humiliations nationales subis, qui charge une ou plusieurs minorités nationales de la responsabilité des malheurs du pays. L'hystérie collective n'est pas une fatalité : il existe des opportunités pour briser le cercle vicieux de la

peur qui peuvent être saisies. Voici pourquoi, pour I. Bibó, « être démocrate, c'est être délivré de la peur ».

C'est aussi en 1948 que I. Bibó – non-juif – va publier un essai sur la question juive en Hongrie et la Shoah (un demi-million de juifs hongrois exterminés) : un travail étonnant et pionnier, à un moment où personne ne voulait entendre parler de ce sujet inconfortable. Sans concessions, ce texte – significativement intitulé « Notre responsabilité dans ce qui s'est passé » – analyse la complicité des gendarmes, de l'armée et de l'administration hongroises dans la « solution finale », ainsi que l'attitude indifférente ou complice – à quelques exceptions près – des Églises et des intellectuels. Critiquant la tendance de la société hongroise, dans l'après-guerre, à « esquiver sa responsabilité, en la rejetant sur quelques bourreaux », I. Bibó insiste sur la nécessité d'un vrai examen de conscience.

Plusieurs décennies plus tard, un autre dissident essaiera de reprendre le fil des interrogations d'I. Bibó : il s'agit de Z. Bauman, brillant intellectuel polonais de formation marxiste, qui s'exilera de la Pologne en 1969 suite à la campagne antisémite des milieux stalinieniens gouvernants. Dans un livre capital, *Modernité et holocauste* (1989), il analyse la production sociale, bureaucratique, de l'indifférence morale, et le remplacement, dans le fonctionnement « efficace » des administrations, de la responsabilité morale par la discipline. Z. Bauman montre ainsi que, sans la modernité – le « processus de civilisation » cher à Norbert Elias –, la division technique du travail, et la rationalité bureaucratique, la Shoah n'aurait pas été possible. Contre le divorce, constitutif de notre modernité, entre raison et éthique, il propose d'ériger la morale en principe de subversion, irréductible et gratuit.

Ces questions, ces interrogations, ces dilemmes, insiste à juste titre l'auteure de ce bel hommage aux « esprits d'Europe », ne sont nullement limités à une aire géographique – l'Europe de l'Est – ou à une époque révolue (avant la « chute du mur ») : ils sont, qu'on le veuille ou non, d'une très grande actualité et d'une formidable universalité.

Pascale Rabault-Feuerhahn

L'archivage des origines. Sanskrit, philologie, anthropologie dans l'Allemagne du XIX^e siècle
Paris, Éd. du Cerf, 2008, vi-484 p.

L'ouvrage de Pascale Rabault-Feuerhahn représente une importante contribution à notre connaissance de l'histoire des études indiennes au XIX^e siècle. L'auteur adopte résolument un point de vue comparatiste et offre, bien au-delà du thème qu'il se propose d'étudier, une véritable mise en perspective de l'histoire de l'orientalisme hors des frontières de l'Allemagne.

Afin de mieux appréhender la spécificité de l'indianisme allemand « non pas au sens d'une singularité irréductible, lié à un hypothétique 'caractère national allemand', mais au sens d'une tradition nationale construite dans l'interaction avec d'autres traditions étrangères elles aussi spécifiques » (p. 29), P. Rabault-Feuerhahn propose dans le premier chapitre de la première partie une véritable fresque des savoirs sur l'Inde et sur le sanskrit qui s'élaborent à partir du XVIII^e siècle aussi bien en France qu'en Angleterre et en Allemagne, depuis la découverte des premiers manuscrits en Inde et leur catalogue en Europe jusqu'à la création des premières chaires d'enseignement. Elle souligne tout spécialement l'importance des échanges internationaux, d'abord entre l'Allemagne et Paris, où sont venus se former les premiers indianistes allemands (Friedrich et August Wilhelm von Schlegel, Franz Bopp), puis entre l'Allemagne et l'Angleterre, où, très tôt, de nombreux postes ont été confiés à des professeurs allemands. Elle examine dans un second chapitre la manière dont s'est constituée la tradition exégétique en Allemagne, les conflits qui ont jalonné son histoire, et l'introduction du sanskrit dans les universités allemandes.

D'abord associé aux langues orientales, le sanskrit gagne progressivement en autonomie en s'alliant à la linguistique indo-européenne, en tant que représentant de l'une des plus anciennes langues attestées de ce groupe, et ce, en dépit des réticences des philologues classiques soucieux de préserver la prééminence de leur propre champ, et en particulier celle du monde grec.

La deuxième partie comprend également deux chapitres. Le premier est consacré à l'émergence du comparatisme, le second aux études védiques et mythologiques. Afin d'assurer à leur objet de recherche une véritable légitimité et d'en démontrer la particularité, les indianistes allemands se sont attachés à développer, de manière scientifique, l'étude des liens du sanskrit avec les autres langues indo-européennes. Le comparatisme devient ainsi un « pilier inaliénable pour les indianistes, dont il servait parfaitement la double stratégie d'assimilation et de distanciation envers la philologie classique » (p. 140). Cette parenté linguistique a tout naturellement amené les chercheurs à émettre l'hypothèse anthropologique d'une origine commune des locuteurs. Il n'est donc guère surprenant que les interrogations sur les peuples et les cultures aient trouvé dans le corpus le plus ancien qui nous soit parvenu, les Védas, un champ d'investigation privilégié. Ces textes sont alors considérés comme le principal témoignage des racines européennes de la culture de l'Inde ancienne et comme l'archive d'une origine commune. À travers l'histoire de la philologie et du comparatisme, P. Rabault-Feuerhahn retrace également avec une grande clarté les controverses idéologiques dans lesquelles sont impliqués des savants tels que Rudolf von Roth, Albrecht Weber ou Friedrich Müller.

L'avènement du *Reich* de Guillaume I^{er} et ses conséquences pour l'indianisme allemand font l'objet du chapitre suivant. Le comparatisme indo-européen se voit alors de plus en plus explicitement investi d'une mission identitaire. La notion de correspondance entre parenté linguistique et parenté ethnique est érigée en paradigme dans certains milieux scientifiques. Elle s'accompagne d'un essor difficilement contrôlable des théories raciales « âryanistes » et de spéculations pléthoriques sur le berceau de la civilisation indo-européenne. Ces dérives sont d'autant plus inquiétantes que les travaux en question prétendent à la rigueur scientifique : liées au concept de « peuple indo-germanique », elles s'illustrent par un nationalisme de plus en plus clairement revendiqué, dont les chercheurs d'origine juive sont dès cette époque les premières victimes. L'imbrication des démarches linguis-

tique et anthropologique est finement analysée, tout comme les relations des indianistes allemands avec leurs homologues britanniques et français, en particulier avec ces derniers après la guerre de 1870. Le dernier chapitre de l'ouvrage traite des transformations qui ont eu lieu dans le champ de l'indianisme allemand à la charnière du XIX^e et du XX^e siècle. Favorisées par un renouvellement des générations, elles se manifestent notamment par l'élargissement de la discipline à d'autres domaines (bouddhisme, études jaïna, langue pâli et dialectes prâkrits) et par une remise en cause de la propension à envisager les Védas principalement comme un document indo-européen. L'auteur expose le parcours des différents représentants de la nouvelle génération, titulaires de chaires d'indianisme à partir des années 1880, et montre comment le regard qu'ils portent sur l'Inde se modifie, notamment au contact d'études de terrain. Le chapitre se clôt sur une rapide évocation du début du XX^e siècle, témoignant, là encore, du souci d'inscrire son sujet dans un cadre plus vaste.

L'ouvrage contient trois annexes : une chronologie synoptique du développement des études indiennes en Allemagne, en France et au Royaume-Uni de 1739 à 1917 ; une liste des chaires créées en Allemagne et dans les universités germanophones hors d'Allemagne jusqu'en 1914 ; enfin, un inventaire des principales revues d'indianisme et de grammaire comparée en Allemagne au XIX^e siècle. Il s'achève par un glossaire des termes relatifs au védisme et un index des noms propres. Compte tenu de l'ampleur et de la variété des sujets abordés, on peut regretter l'absence d'un index thématique, qui aurait sans nul doute facilité la lecture et permis la consultation plus ponctuelle de cette somme d'érudition.

Tout au long de ce livre passionnant, très dense et richement documenté (on notera l'abondant recours à des sources primaires), l'auteur entreprend, d'une part, de situer dans un contexte historique la manière dont les indianistes allemands ont construit l'objet de leurs recherches, selon les époques et selon le niveau d'interaction entre les différentes disciplines, d'autre part, de mettre en lumière les différences de perspective épistémologique et les conflits idéologiques, sans oublier les que-

relles personnelles qui en sont indissociables. Ces divers aspects historiques, institutionnels, théoriques et biographiques présentent un grand intérêt pour le lecteur curieux de l'histoire de la discipline ; ils constituent en outre pour l'indianiste une mine d'information sur les savants du XIX^e siècle qui sont les auteurs des éditions, des grammaires et des dictionnaires dont il se sert couramment.

Cette monographie, dont la parution suit de près celle d'autres publications concernant des problématiques voisines¹, vient combler fort à propos une lacune dans l'historiographie de l'orientalisme européen et suscitera, espérons-le, des prolongements sur les époques plus récentes (par exemple sur la place des indianistes dans les débats qui ont précédé la Seconde Guerre mondiale).

PASCALE HAAG

1 - Indra SENGUPTA, *From salon to discipline: State, university and Indology in Germany 1821-1914*, Heidelberg, Ergon Verlag, 2005 ; Roland LARDINOIS, *L'invention de l'Inde. Entre ésotérisme et science*, Paris, CNRS Éditions, 2007.

Roland Lardinois

L'invention de l'Inde. Entre ésotérisme et science

Paris, CNRS Éditions, 2007, 496 p.

Les années 2007-2008 ont vu la parution en France de quatre volumes traitant de l'impact sur la pensée européenne des études indianistes à partir du moment où les savants européens ont eu un accès direct aux textes indiens, c'est-à-dire depuis la fin du XVIII^e siècle. Deux de ces livres traitent principalement de la façon dont philosophes et écrivains européens les ont compris à travers des traductions qui leur étaient accessibles¹. Deux traitent à la fois de la façon dont s'est constituée l'indologie moderne et de l'influence qu'elle a eue sur ses contemporains². Le livre ici recensé se distingue des autres en ce qu'il se limite strictement à l'indianisme français, sauf dans sa dernière partie ; qu'il se veut œuvre de sociologue, façon Bourdieu, beaucoup plus que d'historien des idées (p. 15), et qu'il est bâti autour d'une idée majeure : l'indologie classique des XIX^e et

XX^e siècles culmine dans l'œuvre de Louis Dumont qui inaugure une époque nouvelle.

Je ne suis pas sûr que Roland Lardinois accepterait cette présentation de son livre que sa préface définit comme une « genèse de la sociologie de l'Inde ». Mais c'est bien l'impression que donne son plan : une première partie consacrée à l'émergence des institutions indianistes et qui se termine à la fondation de l'Institut de civilisation indienne de la Sorbonne, une seconde partie consacrée à l'analyse sociologique de la production scientifique et vulgarisatrice entre les deux guerres et une troisième partie presque exclusivement consacrée à L. Dumont et secondairement au projet sociologique concurrent de Williams McKim Marriott. C'est aussi, je pense, la seule façon d'interpréter ce très curieux titre. *Entre ésotérisme et science* renvoie manifestement à Louis Dumont, influencé par René Guénon (ésotérisme) mais titulaire de diplômes indianistes et élève de Marcel Mauss (science). Et comme les Français, seuls objets d'étude de ce livre, ne peuvent prétendre avoir eu le monopole des découvertes indianistes, *L'invention de l'Inde* semble renvoyer à la personne de L. Dumont, dont l'œuvre est présentée par R. Lardinois comme marquant une rupture décisive (ce qui est vrai) au point d'incarner presque à elle seule, W. McKim Marriott excepté, la sociologie indianiste mondiale.

Le livre est d'une très grande érudition, et souvent de première main. R. Lardinois a consulté énormément de documents d'archives, de nécrologies et réalisé 19 entretiens entre 1992 et 1999. Le nombre de pages consacrées à la problématique, à la description des sources et à l'appareil d'érudition (bibliographie et index) témoigne du sérieux de la recherche. Elle présente deux grandes nouveautés : une analyse statistique (analyses en composantes multiples) des propriétés sociales et intellectuelles du personnel étudié ; une très grande attention portée aux acteurs non-universitaires. Je n'ai guère de compétence pour juger de l'analyse de l'œuvre de L. Dumont, mais celle-ci me paraît d'une très grande richesse.

Force est malheureusement de dire que le livre suscite remarques et interrogations, dans le détail des faits interprétés et dans la vision d'ensemble. Bâti sur une réflexion à propos de

l'œuvre de L. Dumont, il s'est élargi à l'étude du personnel et des institutions qui ont permis son émergence. Mais dans la poursuite de ce louable dessein, R. Lardinois a simplement oublié de définir l'objet des études de ce personnel et de ces institutions : l'Inde et l'indianisme. La liste des 111 personnes, chiffre impressionnant, « qui ont été partie prenante des débats sur l'orientalisme et l'Inde dans les années 1930, qu'elles appartiennent aux milieux savants ou non » (p. 367-368) et dont les propriétés diverses ont été soumises à l'analyse géométrique des données (p. 365) suscite quelques interrogations. Je ne parlerai que du milieu universitaire et érudit que je connais. On conçoit qu'elle comprenne le personnel qui s'est occupé de l'Indochine indianisée, y compris Henri Marchal, conservateur d'Angkor, que nul sans cela ne songerait à qualifier d'indianiste, et que soient classés comme indianistes les tibétologues qui étudiaient les traductions tibétaines de textes indiens. Mais le rapport à l'Inde de Marcelle Lalou, sa relation avec Constantin Regamey exceptée, et surtout de Jacques Bacot est beaucoup plus douteux. L'inclusion de Paul Pelliot et Paul Demiéville, reliés à l'Inde par leur étude du bouddhisme, incite à se demander pourquoi d'autres sinologues bouddhisants, actifs vers 1930, Édouard Chavannes et Lin Li Kouang par exemple, ne figurent pas dans l'échantillon. La présence tout à fait justifiée de Joseph Hackin (archéologie du bouddhisme dans l'Afghanistan indianisé) aurait dû entraîner celle des autres archéologues ayant travaillé à la même époque dans cette même région : Jules Barthoux, Jean Carl, Jacques Meunié et même André Godard, tous personnages sur la biographie desquels on possède des documents très facilement accessibles. L'impossibilité de trancher devant laquelle semble s'être trouvé R. Lardinois explique sans doute le fait surprenant que la liste comprenne les Belges Louis de la Vallée Poussin et M^{gr} Étienne Lamotte et le Suisse C. Regamey qui ont fait toute leur carrière dans leur pays. Ils ont toute leur place dans une histoire de l'indianisme francophone, pas dans un ouvrage de sociologie où l'on parle tant de compétition pour les postes : sauf à se faire naturaliser, ils ne pouvaient être recrutés dans l'Université française, dont sa

qualité d'ecclésiastique, en outre, écartait aussi M^{gr} Lamotte (comme l'abbé français Alfred Roussel) : seul le Collège de France sans doute eût pu l'accueillir. Ils n'entraient donc pas en compétition avec les indianistes français. Cette incertitude sur les limites de la discipline pèse lourdement sur la validité des tableaux statistiques et des conclusions sociologiques qu'en tire R. Lardinois.

On peut se demander si la restriction de cet échantillon à une discipline appelée indianisme est justifiée : la plupart des indianistes universitaires n'étaient pas que cela. Le rôle de la grammaire comparée est grandement sous-estimé : jusque dans les années 1960, le sanskrit était d'abord étudié parce que c'était la langue de base de la grammaire comparée des langues indo-européennes. C'est pour cela qu'il était étudié en Sorbonne et cela explique la personnalité d'Armand Minard, très mal comprise p. 249. Ce professeur extraordinairement respecté était le seul sanskritiste dont les cours étaient très suivis : c'était la meilleure préparation au certificat de licence dit de grammaire et philologie, dont l'obtention passait pour si difficile qu'il fut supprimé en 1968. Se définissant comme linguiste, il n'avait pas à manifester un intérêt particulier pour l'Inde. Et l'on ne saurait sous-estimer le rôle des deux grands noms de la grammaire comparée, Antoine Meillet et Émile Benveniste, dans les choix du personnel indianiste. Pour la même raison, les études avestiques peuvent être difficilement séparées des études indiennes : ce sont les mêmes personnes souvent qui les pratiquent et les problématiques sont identiques.

La coupure chronologique est curieuse : la première partie se termine à la création de l'Institut de civilisation indienne en 1927, qui, du point de vue institutionnel, est un non-événement. R. Lardinois a eu raison de ne pas tenir compte des deux guerres mondiales, qui dans d'autres disciplines ont créé de telles pertes qu'une grande partie du personnel en fut renouvelée. Il aurait pu par contre établir la coupure aux grands changements institutionnels : création de l'EPHE ou de l'EFEO et, après la guerre, du CNRS et de l'EHESS. Sociologiquement, ce sont des ruptures par l'augmentation considérable des postes désormais accessibles. Traitant quand même un peu de

l'histoire des idées et des rapports entre l'érudition de cabinet, à Paris, et le travail sur le terrain, il aurait dû tenir compte des deux étapes de la révolution des transports : l'ouverture du canal de Suez et le développement de la navigation à vapeur d'une part, le développement des voyages en avion, qui coïncide avec l'indépendance de l'Inde, d'autre part. Ainsi, le travail de terrain et le travail en bibliothèque étaient quasiment incompatibles avant 1870. Après cette date, il fut possible de faire un nombre restreint de voyages en Inde, avec des séjours dépassant très souvent l'année, et de revenir ensuite travailler dans les bibliothèques européennes. C'est ce que firent tous les indianistes universitaires français, à l'exception d'A. Minard.

R. Lardinois montre bien à quel point le milieu des indianistes, universitaires ou non, était restreint. Quelques tableaux chiffrés et un rappel de la hiérarchie universitaire d'avant 1984 n'auraient pas été inutiles : le statut des professeurs de la Sorbonne était alors infiniment supérieur à celui de l'EPHE, lui-même plus prestigieux que celui des Langues orientales, qui ne délivraient pas de diplôme universitaire, et de l'École du Louvre, qui n'en délivre toujours pas. Or il n'y avait que deux postes de professeurs d'université, et la plupart de leurs titulaires les occupèrent très longtemps : il n'y avait pas d'avenir professionnel dans l'indianisme. Chaque professeur le disait dès les premiers cours à ses étudiants. R. Lardinois le signale, mais en passant, dans une note p. 405. Ce manque de postes explique un trait de recrutement des indianistes que R. Lardinois n'a absolument pas compris. Il n'est pas vrai, malgré les apparences, que « l'agrégation [...] ait été un mode d'entrée dans l'univers des études indiennes » (p. 141 et 138) : c'était une assurance que les étudiants, souvent conseillés par leurs professeurs, se donnaient pour l'avenir, un moyen de gagner sa vie en attendant d'avoir un poste, si jamais on pouvait en avoir un. La prépondérance de l'agrégation de grammaire s'explique par le fait que la connaissance du sanskrit en facilitait la réussite.

R. Lardinois ne souligne pas non plus le fait que le milieu indianiste, universitaire ou non, plus qu'un milieu d'originaux était un milieu d'exclus, et d'exclus volontaires, des

traîtres pour certains de leurs collègues : ces intellectuels nourris de grec et de latin, au lieu de choisir la voie normale et plus facile des études classiques, base de la culture européenne, leur avaient tourné le dos pour s'intéresser à des cultures étrangères à la nôtre. Ceci explique la revendication de postes, bien notée par R. Lardinois, mais aussi la constitution de la Société asiatique, de l'Institut des hautes études chinoises, et quelques années plus tard, sur le modèle de celui-ci (non vu par R. Lardinois), celle de l'Institut de civilisation indienne : ce sont des syndicats d'exclus, qui se regroupent pour se donner un peu de force et qui mutualisent leurs moyens financiers pour se donner, à leurs frais, une bibliothèque et des moyens d'expression (publications surtout) gérés bénévolement³.

La troisième partie est très décevante, non que l'étude de l'œuvre de L. Dumont soit mal conduite, mais parce qu'elle est restreinte à cette seule étude. Rien n'est dit du souffle nouveau qui vivifia alors l'Université française, bousculée par l'irruption de l'anthropologie et de la théorie : L. Dumont n'était pas seul. Il eût au moins fallu citer Claude Lévi-Strauss (deux fois mentionné) et Jean-Pierre Vernant (non mentionné). On se serait alors aperçu que le rejet de L. Dumont par la philologie traditionnelle, au-delà de considérations personnelles qui ont pu jouer, s'expliquait par le refus quasiment inhérent à celle-ci d'aller au-delà de l'établissement des faits et de proposer des généralisations, nécessairement inexactes dans le détail, auxquelles beaucoup d'universitaires indianistes reprochaient à leurs collègues allemands de s'être laissés aller. Le même refus s'exprimait envers la linguistique générale, l'anthropologie religieuse de J.-P. Vernant, les théories de Georges Dumézil et les analyses de Paul Mus. Mais les étudiants, même philologues, respirèrent à fréquenter ces savants ou à les lire un vent d'intelligence et de clarté qui dépoussiéra les études indiennes. La rupture intellectuelle avec l'indianisme traditionnel aboutit à une rupture institutionnelle, la création du Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud (CEIAS) à l'EHESS autour des idées et amis de L. Dumont. L'indianisme traditionnel garda ses positions dans l'Université, au Collège de France, à

l'EPHE (sauf à la 5^e section) et à l'EFEO. Le CEIAS attirera la majorité des étudiants et quelques bons philologues et philosophes. Il fut le point de ralliement de tous ceux qui s'intéressaient à l'Inde contemporaine, hindoue comme musulmane, et qui constituèrent peu à peu la majorité des indianistes en activité.

Pourtant la rupture propre à L. Dumont n'était que partielle et de façade. R. Lardinois le suggère (p. 286 par exemple), mais n'insiste pas assez sur ce point. Le système des castes avait fasciné et missionnaires et indianistes universitaires. Cherchant à le définir et en faire l'idéal-type d'une société hiérarchisée, L. Dumont posa comme principe que c'était une institution non seulement indienne, mais hindoue, et l'expliqua, en structuraliste, comme conséquence au moins en partie d'une opposition entre le pur et l'impur. Mais pour aboutir à cela, il dut, comme les indianistes traditionnels, comme les mystiques et surtout R. Guéron dont R. Lardinois est l'un des premiers à souligner l'influence, réduire l'Inde à l'Inde hindoue et chercher celle-ci chez des penseurs et dans des villages censés n'avoir en rien été contaminés par l'Islam et la colonisation britannique. Cette élimination consciente des groupes musulmans et chrétiens (*Homo Hierarchicus*, p. 266-267), dont l'étude peut paraître contredire la thèse de L. Dumont, revient à éliminer plus de mille ans d'histoire, toute la partie nord de l'Inde, et en outre toute la population des énormes agglomérations indiennes, exactement ce que faisait et souvent fait encore l'indianisme traditionnel. Le résultat est qu'en France la sociologie de l'Inde réelle aujourd'hui n'est pas l'héritière de L. Dumont. Elle est l'œuvre des géographes et politologues qui n'ont aucune peine à mettre en parallèle les castes telles qu'elles apparaissent dans les recensements, résultats chiffrés des élections et lutte des classes. Pur et impur apparaissent dans ces analyses, mais ne sont manifestement pas l'essentiel.

Il y aurait encore beaucoup à dire sur ce livre. Mais l'espace m'est compté. J'ajouterai seulement qu'il est alourdi par l'abus de phrases décalquées de Bourdieu. Cela n'ajoute ni à sa scientificité, ni au plaisir de la lecture. Reste la richesse indéniable de l'information.

GÉRARD FUSSMAN

1 - « Itinéraires orientalistes entre France et Allemagne », *Revue Germanique Internationale*, 7, 2008 ; Christine MAILLARD, *L'Inde vue d'Europe. Histoire d'une rencontre, 1750-1950*, Paris, Albin Michel, 2008. Bien que se référant souvent à lui, ces livres sont loin d'être des décalques de l'imposant Wilhelm HALBFASS, *India and Europe An essay in understanding*, Albany, State University of New York Press, [1981] 1988.

2 - Le livre de R. Lardinois dont je rends ici compte et Pascale RABAULT-FEUERHAHN, *L'archive des origines. Sanskrit, philologie, anthropologie dans l'Allemagne du XIX^e siècle*, Paris, Éd. du Cerf, 2008. Le premier essai de ce genre, le très beau livre de Raymond SCHWAB, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950, mérite toujours d'être lu, ne serait-ce que pour sa qualité d'écriture.

3 - L'Institut de civilisation indienne a tenté de regrouper les enseignements indianistes. Ce n'est jamais allé au-delà de la rédaction d'une affiche. Contrairement à ce qu'écrit R. Lardinois p. 117, il n'a jamais délivré de diplôme : c'était le privilège de la Faculté des Lettres.

Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia (dir.)

Paul Ricœur et les sciences humaines

Paris, La Découverte, 2007, 250 p.

Cet ouvrage rassemble douze contributions qui – à partir de telle ou telle discipline – s'emploient à éclairer différents aspects de la relation attentive et informée entretenue par P. Ricœur aux sciences humaines et sociales. François Dosse revient sur la thématique de « l'homme capable », laquelle aura finalement été le fil conducteur de l'anthropologie philosophique de P. Ricœur de *La philosophie de la volonté* (1950) à *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000). F. Dosse ne manque pas de mettre l'accent, ce faisant, sur le rapport souterrain de P. Ricœur à Spinoza, avec la dialectique de la puissance du *conatus* et de l'obstacle constitué par les contraintes socio-historiques héritées. Michaël Foessel analyse la nature de la « greffe » herméneutique pratiquée par P. Ricœur sur son approche phénoménologique de départ, et articule pour finir ce point à la dialectique de l'idéologie et de l'utopie chez le philosophe, soucieux de dégager une plage viable d'invention du sens entre les ordres sociologiques de la nécessité et les horizons idéels de l'optatif.

Patrick Garcia revient sur le fait que la réflexion de P. Ricœur sur la « juste mémoire » dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* a assez peu été mobilisée dans les débats récents en France sur la guerre des mémoires. Il diagnostique avec justesse un double mouvement de fond des mémoires : un « renversement de sensibilité » tout d'abord, avec la dévaluation durable de l'héroïsme révolutionnaire et de la belle mort individuelle pour le salut d'un collectif intramondain ; la « mondialisation de la mémoire » ensuite, par laquelle « la Shoah et sa mémoire sont devenues matricielles du redéploiement du geste mémoriel » tous azimuts. Une question cruciale – absente chez P. Ricœur sauf erreur – aurait au passage pu être explicitement posée : celle de savoir si la question de la « juste mémoire » ne doit pas – pour être véritablement recevable par les survivants – être fondamentalement articulée à la thématique des seuils de justice publiquement franchis vis-à-vis de tels ou tels individus ou groupes historiquement responsables. Le cas de l'ex-Yougoslavie, en particulier de la Bosnie-Herzégovine, est à cet égard paradigmatique.

La contribution de Stéphane Zékian est tout à fait remarquable en ceci qu'elle ne s'en tient pas à un commentaire (au reste précis) des travaux de Ricœur sur la thématique post-gadamérienne de la tradition, mais esquisse un programme appliqué de recherche sur les usages du corpus littéraire louis-quatorzien au seuil du XIX^e siècle. Le résultat est plus que probant, qui nous arrache à la simple exégèse plus ou moins épigonale ; on lira avec grand profit sa thèse de doctorat entre-temps achevée sous le titre : *Les aventures de la tradition. La référence au « Siècle de Louis XIV » dans la France révolutionnée (1795-1820) : formes, usages, enjeux*. La contribution du psychanalyste Jacques Sédad est pour l'auteur l'occasion de reformuler sa réticence à l'endroit du travail ricœurien sur Freud et plus généralement à l'encontre des « cfnarques » (c'est-à-dire les épistémologues freudiens non analystes de l'ENS), tant il est vrai qu'à ses yeux la psychanalyse est avant tout une « pratique » et que l'« on n'écoute pas avec une théorie », quand bien même y mettrait-on la minutie conceptuelle de P. Ricœur et sa faculté d'écoute

a maxima. Alors que Jean-Claude Coquet revient sur le rapport de P. Ricœur à la linguistique post-saussurienne et que Laurent Thévenot discute les analyses de P. Ricœur sur le soi et la reconnaissance, en rapport aux thèses propres d'Axel Honneth et aux siennes sur les « ordres de la grandeur » (avec Luc Boltanski) et sur les « régimes d'engagement », Louis Quéré s'attarde sur la manière dont on assiste aujourd'hui, à partir des neurosciences, à une « naturalisation » de la notion de « confiance » à l'œuvre dans les rapports sociaux. C'est la réticence formulée par P. Ricœur dans son dialogue avec Jean-Pierre Changeux de 1998 qui permet ici de pointer, dans le sillage de la sociologie simmélienne de la confiance, la manière dont les sciences cognitives amalgament indûment le « vocabulaire intentionnel », le « vocabulaire béhavioriste » et le « vocabulaire physique » servant à décrire des phénomènes de confiance socialement octroyée. L'impasse, Ricœur l'indiquait déjà, porte alors ni plus ni moins sur le statut langagier de toute expérience intersubjective (statut tour à tour sémiotique, symbolique, lexical, syntaxique et sémantique).

Thierry Paquot s'intéresse quant à lui aux quelques textes consacrés par Ricœur au phénomène urbain et à l'architecture en particulier. Il note sa discussion précoce, en 1967, du livre de Harvey Cox intitulé *The secular city* (1965), et la manière dont il pointe le problème général de la sécularisation des sociétés modernes massifiées au travers de l'urbanisation croissante de la planète. P. Ricœur y pose déjà – comme il le fera dans ses textes tardifs sur la traduction – la nécessité de médiatiser entre « projet universel » et « héritages multiples ». Daniel Becquemont aborde de son côté la question du structuralisme et reconstruit pour ce faire les attendus du débat – tendu – entre Claude Lévi-Strauss et P. Ricœur organisé par la revue *Esprit* en 1963. Le résultat est sans appel : C. Lévi-Strauss demeure sur ses positions d'anthropologie structurale, tentant de dégager quelque chose comme une combinatoire générale universelle de l'esprit humain et des rapports sociaux, alors que P. Ricœur dit son désaccord profond à vouloir réduire la sémantique des cultures à une syntaxe universelle de cet ordre. C'est

finalement le « principe du sens » (Jean-Marc Tétaz), de la reprise sémantique innovante, défendu par P. Ricœur qui constitue ici la véritable ligne de partage pour nous toujours actuelle contre les réductionnismes nomothétisants de tous poils. Enfin, alors que Christian Delacroix s'intéresse à la manière dont P. Ricœur discute (puis sera discuté ce faisant) l'auto-réflexion méthodologique de l'école des *Annales*, avant et après le « tournant critique » de 1989, Roger Chartier revient sur le couple *mnémé* (mémoire involontaire)/*anamnésis* (ressouvenir) et sur la notion d'« oubli de réserve » via l'analyse d'un passage de *Don Quichote*, de *Funes ou la mémoire* puis de *La memoria de Shakespeare* de Jorge Luis Borges. C'est la tension existant entre ascription individuelle et ascription collective du surgissement du souvenir (*mnémé*) et du travail de mémoire (*anamnésis*) qui constitue ici, à partir de P. Ricœur, tout l'enjeu.

ALEXANDRE ESCUDIER

Kurt Flasch

Prendre congé de Dilthey. Que serait un néohistorisme en histoire de la philosophie ? suivi de *Congé à Dilthey*
Paris, Les Belles Lettres, 2008, 118 p.

L'ouvrage de Kurt Flasch présenté au lecteur français sous le titre *Prendre congé de Dilthey* est la réunion de deux essais extraits du second tome du livre *Philosophie hat Geschichte*, paru en 2005. On ne peut que se féliciter de la traduction rapide en français d'une partie de cet ouvrage majeur du grand historien de la philosophie médiévale allemand, d'autant que la version française due aux soins de Francesco Gregorio et Catherine König-Pralong restitue toute la clarté de l'original – ce qui n'est pas toujours une mince affaire concernant le langage technique de la philosophie – et que le volume s'ouvre par une présentation générale efficace et pertinente. Dans ces deux textes étroitement apparentés, K. Flasch, qui a consacré son œuvre à la défense et à l'illustration de l'étude historique au sens le plus fort du mot de la philosophie médiévale, s'éloigne en apparence de son terrain de prédilection

pour donner un exposé critique de la méthode historico-philosophique du savant allemand Wilhelm Dilthey (1833-1911), l'un des fondateurs de la théorie herméneutique des sciences de l'esprit à la fin du XIX^e siècle.

Ce détour ne doit cependant pas tromper le lecteur : derrière ce dialogue avec W. Dilthey se dissimule un projet intellectuel ambitieux, formuler une épistémologie et une méthodologie pour l'histoire de la philosophie telle que K. Flasch la pratique. Les deux essais sont cependant de portée inégale et, dans un souci pédagogique, on pourrait conseiller de commencer la lecture par le second, *Congé à Dilthey*, qui se concentre davantage sur l'exposition des thèses de W. Dilthey, leurs limites et leur intérêt, pour lire ensuite *Que serait un néohistorisme en histoire de la philosophie ?* dans lequel la critique de W. Dilthey laisse rapidement la place à une réflexion approfondie et novatrice sur les notions de compréhension, de documentation et de présentation dans le travail de l'historien.

L'intérêt fondamental que représente l'étude de W. Dilthey est lié à la pérennité de son influence dans le domaine des sciences humaines. Sa formalisation de l'opposition entre sciences de la nature et sciences de l'esprit et sa proposition de fonder la scientificité de ces dernières sur la notion de compréhension, à la différence de l'explication pratiquée par les sciences naturelles, a non seulement des effets directs sur des auteurs majeurs de la tradition socio-historique comme Max Weber, mais continue à être une référence commune des débats épistémologiques et méthodologiques au tournant des XX^e et XXI^e siècles. *Congé à Dilthey* rappelle cette place de W. Dilthey dans la constitution de l'herméneutique contemporaine, en particulier en ce qui concerne la question du temps et du passé. Il a en effet accordé une attention particulière au problème de la « conscience historique » tel qu'il a émergé dans la culture allemande du XIX^e siècle : cette nouvelle conscience rendait nécessaire la formulation d'une nouvelle théorie des savoirs qui intègre l'historicité, mais aussi l'élaboration d'une philosophie qui permette de répondre aux problèmes posés par cette historisation de l'homme, en particulier du point de vue des valeurs et des règles de

vie, qui apparaissaient dès lors non plus comme le fruit de la raison, mais comme le résultat d'un processus purement historique. La clé de voûte de ce projet en deux volets était la notion de « compréhension », qui fournissait le fondement scientifique et philosophique de la démarche en garantissant la correspondance entre donnée extérieure et historique, et expérience intérieure du sujet.

Pour K. Flasch, W. Dilthey a échoué justement sur ce point fondamental : sa position conceptuelle privilégiant la compréhension était réfutée par son propre historicisme. La théorie d'une compréhension passant par la traduction d'un fait extérieur en une expérience intériorisée reposait sur la parenté de toute vie psychique humaine, postulée mais pas démontrée. Tributaire d'un imaginaire romantique de l'âme et de l'intériorité, il a donné un fondement rien moins que fragile à la scientificité des sciences de l'esprit : « en démontrant que l'histoire est une science, il a montré à nouveaux frais [et à ses frais, pourrait-on ajouter,] que la science est historique » (p. 89). K. Flasch pointe donc chez W. Dilthey l'impasse dans laquelle s'est trouvé le projet d'un savoir objectif hérité de Kant et qui s'opposait à l'historicité radicale qu'il avait mise en évidence par ailleurs. La résolution de ce conflit interne a obligé W. Dilthey à suspendre le temps et ses conséquences pour restaurer une conception de l'homme et de la philosophie fondée sur l'invariant de la compréhension, ruinant ses efforts systématiques, dont il faut définitivement « prendre congé » (*Abschied nehmen*). Cependant, l'intérêt de W. Dilthey repose selon K. Flasch sur la mise en évidence de cette difficulté interne aux sciences de l'esprit, et à l'histoire en particulier : en se demandant comment conjointre un fondement scientifique stable et universel et une historicité absolue, le savant allemand a posé pour la première fois avec autant de clarté la question du relativisme dans le domaine scientifique, question dont on a pu constater les rejeux dans les dernières décennies. L'objectif de *Que serait un néohistorisme en histoire de la philosophie ?* est d'essayer de proposer une solution à ce problème en choisissant, au contraire de W. Dilthey, de s'engouffrer dans la brèche ouverte de l'historicité du savoir.

L'expression « néohistorisme » est choisie par K. Flasch pour témoigner à la fois de sa dette et de son écart par rapport à W. Dilthey, considéré comme emblématique de l'« historicisme » allemand. Sa démarche comporte trois étapes : la présentation parallèle de l'historisme chez W. Dilthey et de son concept de « néohistorisme », puis la critique approfondie de la notion de compréhension, enfin l'exposition des deux notions au centre de sa propre approche, « documenter » et « présenter ».

Dans un premier temps, il oppose au programme intellectuel de W. Dilthey, sur lequel je ne reviens pas, son idée d'un « néohistorisme » qui intègre pleinement la relativité historique du savoir et qui essaie de résoudre les problèmes ainsi posés à l'historien et au philosophe. La solution proposée par K. Flasch est de l'ordre de la réflexivité, rompant avec l'idéalisme à l'œuvre chez W. Dilthey, pour qui la validité du savoir est garantie définitivement par des médiations objectives. K. Flasch défend le retour à un savoir localisé, lié à la figure du savant, rapproché des historiens du XVIII^e siècle qui tentaient de mêler correction philologique et utilité sociale. C'est donc en intégrant les coordonnées historiques de l'œuvre qu'il est en train d'accomplir ce que l'historien parviendra à construire, dans la mesure du possible, « un espace pour établir des vérités sous conditions historiques et sous [sa] responsabilité » (p. 15), pour reprendre les mots de F. Gregorio et C. König-Pralong. Cette analyse épistémologique se prolonge ensuite dans des considérations méthodologiques.

En effet, dans un second temps, K. Flasch examine en détail la notion de compréhension et propose une critique radicale de l'herméneutique au nom de sa propre historicité. Ce passage passionnant ne comporte guère de références à des interlocuteurs intellectuels, mais dans sa brièveté, il saisit l'ensemble d'un débat sur la place de l'herméneutique dans les sciences historiques qui laisse libre le lecteur français d'y trouver la discussion d'une tradition épistémologique incarnée de différentes manières par Raymond Aron, Henri-Iréné Marrou et, plus récemment, Paul Ricœur. K. Flasch déploie des arguments sur deux plans qu'il importe de distinguer, même s'ils

communiquent. Il procède d'une part à ce qu'on pourrait appeler une déconstruction historique et sociologique. Il rappelle que le mot « compréhension » n'a pris sa signification intérieure et quasi-intuitive que très progressivement au cours du XIX^e siècle, et qu'il était au XVIII^e siècle synonyme d'une saisie intellectuelle par l'esprit. Ce passage à une compréhension entendue comme un « ressentir empathique » est lié, selon K. Flasch, à un état bien spécifique des élites intellectuelles allemandes valorisant « l'expérience de soi » dans la lignée du romantisme : à ce titre, la compréhension comme intériorisation de l'expérience d'autrui est un « préjugé de l'âge bourgeois » (p. 46). D'autre part, K. Flasch utilise une philosophie de la pratique sociale qui rappelle Ludwig Wittgenstein et l'école intentionnaliste pour montrer l'inutilité de la notion de compréhension dans la description des acteurs : « un quotidien sans compréhension, ce ne serait pas l'enfer, mais le renoncement à toute plongée dans l'âme » (p. 37). Il parvient ainsi à la conclusion que par son étroitesse historique et psychologique, le concept de compréhension est de toute manière incapable de constituer la pierre angulaire de la scientificité et de la spécificité des sciences de l'homme.

La dernière partie de l'essai propose de remplacer la compréhension par deux opérations historiographiques, « documenter » et « présenter », qu'il serait intéressant là aussi de mettre en rapport avec les positions de Michel de Certeau et, plus encore, de Ricœur. À la différence de ce dernier, qui situe l'origine du travail de l'historien dans la personne du témoin dont l'archive conserve la trace, K. Flasch considère le document comme point de départ. Documenter une situation historique, cela veut dire non pas poser la question des motivations intérieures des individus, mais celle de l'attribution de motifs donnés à ces derniers par des documents donnés, eux-mêmes situés dans une constellation d'autres documents. En effet, comme K. Flasch le déplore, « la découverte et la recollection de documents [...] échappent facilement à l'attention théorique » (p. 52). Critiquant la naturalisation opérée par le terme de « sources », K. Flasch montre que la constitution, la qualification et la comparaison des documents sont

des opérations théoriques constamment référées au présent de l'historien. Cette phase ne cherche donc pas à retrouver des états psychiques ou des résidus objectifs de la vie passée, mais à produire et à disposer un matériau hétérogène engagé dans le présent de l'historien. Les documents ne sont pas pour autant le fondement du savoir historique, dans un sens positiviste : c'est l'historien qui construit les questions et qualifie les documents, et ce travail que K. Flasch appelle « historiser » les documents ne conduit pas à la saisie de totalités objectives, mais de fragments, ce que les romanciers de la modernité ont compris avant les historiens, comme le montrent Proust, Kafka, Musil ou Svevo.

Au fait de « documenter » correspond celui de « présenter », et non de « représenter » : « présenter signifie situer les documents et les connexions de documents, c'est-à-dire les résultats de la documentation, dans les jeux de langage et de pouvoir effectifs ». La présentation revient donc pour l'historien à envisager la constellation des documents qu'il connaît déjà non comme une vérité objective, mais comme une configuration historique, et à tenter de la déplacer ou de la confirmer à l'aide d'autres « documents contrôlables dans le jeu public de l'interprétation » (p. 65). Cette affirmation souligne l'importance donnée à l'historicité : l'historien ne maîtrise pas un savoir global et objectif et, d'ailleurs, il ne « comprend » pas plus le présent que le passé. En les présentant, il utilise les documents comme des points d'appui pour réfléchir en même temps au passé et au présent, en tentant, selon le mot déjà employé par K. Flasch, d'être « utile ». Il revient alors une nouvelle fois vers les historiens du XVIII^e siècle comme Muratori pour appeler les historiens à renouer avec le projet historiographique des Lumières, « non pas faire revivre les époques ou 'comprendre' des individus importants, mais produire des documents sous un point de vue isolé et précisé, [...] décider de questions controversées dans le domaine public » (p. 68). Il conclut ainsi en faveur d'une histoire qui recherche débat et confrontation, une histoire « polémique » pratiquée par un historien « relié au présent et, si nécessaire, combattant » (p. 70).

Ce court essai mériterait une discussion bien plus approfondie qu'il n'est possible de

le faire dans le cadre d'un compte rendu, mais les limites de sa taille et de son objet ne doivent pas dissuader les historiens de s'y plonger. La lecture de W. Dilthey est pour K. Flasch l'occasion non seulement d'élaborer sa propre position conceptuelle, mais aussi, en cohérence avec son point de vue réflexif, de la mettre immédiatement en œuvre, puisqu'il applique à ses textes le travail de documentation et de présentation en faveur duquel il plaide. Cette réussite théorique et pratique est la meilleure démonstration de la pertinence de son propos : c'est paradoxalement au moment où K. Flasch va le plus loin dans l'historisation de sa réflexion qu'il est le plus novateur philosophiquement.

ÉTIENNE ANHEIM

Guillaume Gros

Philippe Ariès. Un traditionaliste non-conformiste : de l'Action française à l'École des hautes études en sciences sociales, 1914-1984

Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008, 338 p.

Jonathan Dewald

Lost worlds: The emergence of French social history, 1815-1970

University Park, Pennsylvania State University Press, 2006, 241 p.

Ceux qui souhaiteraient explorer en profondeur la pensée historique de Philippe Ariès et saisir toute l'originalité de son œuvre ne pourront se contenter de la monographie que vient de lui consacrer Guillaume Gros. Certes, l'auteur prend soin de replacer les principaux ouvrages de l'historien de l'enfance et de la mort dans son itinéraire biographique et intellectuel. Mais faute d'entrer dans la problématique et le dispositif conceptuel de chaque livre, il surestime la continuité d'une œuvre qui se distingue au contraire par ses tournants successifs et son étonnant renouvellement.

Dans *L'histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIII^e siècle*, publiée en 1948 et longtemps négligée par les historiens, y compris du côté des *Annales*, P. Ariès analyse la baisse de la natalité qui

accompagne depuis la fin du XVIII^e siècle la modernisation de la société française. Il souligne les dangers de cette transformation en s'inspirant des inquiétudes natalistes de Frédéric Le Play, Arsène Dumont ou du démographe Adolphe Landry. Mais pour montrer comment chaque région a réagi de façon différente au choc de la modernité en fonction de ses traditions culturelles et de son architecture sociale, il met en œuvre une vision multifactorielle du changement d'une grande subtilité, qui conjugue l'approche géographique, l'analyse socio-économique et l'étude des mentalités dans la droite ligne de la revue des *Annales* et tout spécialement de l'œuvre de Marc Bloch dont il se réclame explicitement. Relu aujourd'hui à la lumière du puissant essor de la démographie historique des années 1960 et 1970, le livre frappe par la richesse de ses intuitions et par son attention à la complexité des processus historiques.

Il a sans doute moins vieilli que *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, publié en 1960 et devenu un best-seller après 1968 grâce à la traduction anglaise à laquelle les adeptes américains de la contre-culture ont fait un accueil enthousiaste. Sans avoir rencontré un tel écho dans le public français à sa parution, le livre avait cette fois attiré l'attention des historiens contrairement à ce qu'a prétendu P. Ariès qui cultivait avec une certaine coquetterie son image d'auteur méconnu. Lassés de la dictature du quantitatif, les historiens trouvaient dans l'idée d'une auto-transformation de la société par la dynamique interne des mentalités, que leur proposait P. Ariès, le moyen d'échapper aux implications déterministes du modèle socio-économique d'inspiration labrousienne. La nouvelle image de l'enfant qui est censée prendre corps au sein des élites à la fin du XVII^e siècle accompagne l'essor de « l'esprit bourgeois ». Recentrée sur la cellule nucléaire, la famille consacre toute son attention normative et affective à l'éducation de l'enfant, qui doit être tenu à l'écart du monde adulte par un processus de séparation et de ségrégation des âges et des classes sociales par lequel s'exprime le partage mutilant de la modernité.

Pour penser le changement, P. Ariès fait désormais l'impasse sur les contrastes géogra-

priques ou sociaux. Il s'appuie sur un régime d'historicité singulièrement simplifié, opposant la longue harmonie d'un bon vieux temps, celui de la société de « la bigarrure » qui mêlait classes d'âges et classes sociales, à la modernité de l'individualisme bourgeois fondé sur le stress de la réussite, l'esprit d'envie et de concurrence. *L'homme devant la mort*, publié en 1977, propose une conception du mouvement de l'histoire une fois de plus entièrement renouvelée. Pour décrire les transformations des attitudes devant la mort prises dans la très longue durée, de l'Antiquité tardive au XX^e siècle, P. Ariès n'invoque plus ni bon vieux temps ni modernité mutilante. Il se borne à décrire les réagencements successifs, modulables à la manière d'une anamorphose, d'un assortiment de croyances (qu'il nomme paramètres) dont la prégnance ou l'effacement exprime les attentes et les ruptures du changement social. Le changement n'apporte ni progrès ni dégradation. Il répond à une vision ouverte et aléatoire de l'histoire dépourvue d'orientation mais non de signification. Inspiré au départ par les hypothèses d'Edgar Morin (dans *L'homme et la mort*) d'un bloc anthropologique originel à partir duquel l'humanité aurait tissé son histoire, P. Ariès donne toute sa place dans ce grand livre à ce qu'on pourrait appeler la temporalité anthropologique : un changement sans avancée qui permet à chaque société d'innover et de se réinventer en se paraphrasant, par le recyclage du même fond de représentations et d'usages.

Si le livre de G. Gros, pour avoir ignoré ces tournants successifs, nous laisse un peu sur notre faim à propos du parcours historiographique de P. Ariès, il apporte sur son milieu familial, sur ses engagements et ses amitiés politiques un éclairage inédit qui justifie, à lui seul, cette entreprise biographique. P. Ariès n'a jamais fait mystère de ses convictions monarchistes. Il ajoutait volontiers cette particularité à son statut d'« historien du dimanche » pour se présenter comme l'oiseau rare de l'école des *Annales*. Mais la plupart de ceux qui l'ont fréquenté dans la dernière période de sa vie, quand il était devenu un historien reconnu et enseignait à l'EHESS, ignoraient que ce collègue aimable, si attentif aux nouvelles tendances de notre société, avait été de toutes les

officines et de tous les combats de l'extrême droite royaliste. P. Ariès a sans doute hérité du climat familial de son enfance, catholique, traditionaliste et chaleureux, sa vision à la fois nostalgique et utopique d'un Ancien Régime fusionnel qui aurait aimé la disparate. Dans sa jeunesse, il admire Charles Maurras et l'Action française. Il anime le périodique *L'Étudiant français* avec quelques jeunes monarchistes qui resteront après la guerre les compagnons de ses engagements politiques. Sous le régime de Vichy qu'il soutient, il s'occupe d'une publication pétainiste, *Les Cahiers de la restauration française*. Mais on ne trouve sous sa plume, ni sous l'Occupation ni après, le moindre propos antisémite.

Il se distingue sur ce point de la plupart de ses amis avec lesquels il fréquente le cercle Fustel de Coulanges, les salons de Madame Bainville (la veuve de l'historien maurrassien), de Daniel Halévy ou de Gabriel Marcel, où se retrouvent les intellectuels de la droite anti-républicaine. C'est pourtant avec eux qu'il se lance après la Libération dans des campagnes contre l'épuration ou contre le ministre communiste Marcel Paul, et qu'il collabore du début à la fin à l'hebdomadaire d'extrême droite, *La Nation française*. À côté de l'historien du dimanche qui marche dans les pas de l'école des *Annales*, se retrouve chez P. Ariès, jusqu'à la fin de la guerre d'Algérie, l'éditorialiste du lundi qui ajuste ses brûlots contre la République. Comment expliquer cette double affiliation ? L'école des *Annales* n'impose aucune appartenance politique précise. Mais l'écrasante majorité de ceux qui s'en réclament appartient, comme Marc Bloch et Lucien Febvre, à la gauche laïque et socialisante. À la fin des années 1950, le courant est rejoint par toute une génération de jeunes universitaires membres ou proches du parti communiste.

G. Gros avance l'hypothèse que le polémiste d'extrême droite, chez P. Ariès, aurait cédé le pas à l'historien à mesure que celui-ci se rapprochait des *Annales*. L'explication n'est pas pleinement convaincante. L'adhésion au courant des *Annales* est ancienne chez lui. De toute son œuvre, c'est peut-être *L'histoire des populations françaises* qui correspond le mieux aux méthodes et aux objets de recherche

popularisés par la revue. Si P. Ariès n'a pas eu besoin d'abandonner sa vision pessimiste du changement social pour adhérer à la conception de l'histoire des fondateurs des *Annales*, ne faut-il pas admettre qu'il y a dans leur approche du passé quelque chose de particulièrement compatible avec son refus de la modernité et de la démocratie ?

C'est l'hypothèse que nous invite à suivre Jonathan Dewald dans un essai subtil et dérangeant sur la genèse de l'histoire sociale en France. Cet historien américain de la France d'Ancien Régime, l'un des plus inventifs de sa génération, a consacré plusieurs livres importants à l'histoire des élites au XVII^e siècle et à la formation d'une culture aristocratique. Il s'intéresse ici à une constellation d'historiens et d'écrivains du XIX^e siècle, comme Sainte-Beuve, Renan, Taine, les frères Goncourt ou Alfred Franklin, dont l'approche du passé s'oppose à l'évolutionnisme optimiste qui domine alors l'historiographie universitaire et annonce à bien des égards celle des *Annales*. Sans être tous hostiles à la Révolution ou à la démocratie, ils ne considèrent pas le rationalisme du XVII^e siècle et les Lumières comme les ferments d'un monde nécessairement meilleur. Ce qu'ils retiennent du passé antérieur aux transformations de la modernité, ce n'est pas son archaïsme mais sa différence. Pour le comprendre, il faut entrer dans sa réalité psychologique, appréhender sa diversité sociale et culturelle au lieu de le réduire aux ambitions de l'État et au discours des élites lettrées.

Les fondateurs des *Annales* ne sont que les héritiers partiels de cette historiographie réfractaire au progressisme dominant. Ils en retiennent l'attention aux comportements collectifs, aux structures sociales et aux particularités psychologiques de l'époque (ce qu'ils appellent les « mentalités »), qui leur semblent plus à même d'expliquer le mouvement de l'histoire que l'action de l'État et des milieux politiques. Ils rejettent en revanche la sacralisation nostalgique du passé qu'ils reprochent aux élites de leur temps. Dans leur vision du changement social, ils affichent une position résolument moderniste. Ce qui les condamne à certaines ambiguïtés. J. Dewald pointe en

particulier leur approbation de l'action coloniale. Comme la gauche socialiste de leur temps, c'est la promotion économique, sanitaire et éducative des populations indigènes qu'ils approuvent dans le fait colonial mais aussi la symbiose qu'il opère entre des cultures différentes. Dans une France aux prises avec la croissance économique et la décolonisation, la deuxième génération des *Annales* a eu tendance à assimiler les sociétés paysannes d'Ancien Régime aux peuples colonisés en mettant l'accent sur leur dépendance, leur sous-développement économique et leur étrangeté culturelle. J. Dewald prend l'exemple d'Emmanuel Le Roy Ladurie qui se fait ethnologue en appliquant aux *Paysans de Languedoc* des XVI^e et XVII^e siècles la grille d'analyse conçue pour comprendre la singularité des cultures africaines ou océaniques.

On pourrait discuter certains éléments du classement que propose J. Dewald. La catégorie de l'histoire universitaire qu'il oppose au courant minoritaire dont les fondateurs des *Annales* seraient, comme P. Ariès, les lointains héritiers est peu pertinente. Taine et Renan ont enseigné l'histoire, ni plus ni moins que Guizot et Michelet. Il faudrait plutôt parler d'une histoire sorbonnarde pour évoquer la rétraction sur le champ politique de la production historiographique majoritaire qui accompagne, à partir des années 1880, sous les pontificats successifs d'Ernest Lavisse et de Charles Seignobos, l'effort de la III^e République pour répandre par l'enseignement de l'histoire, de l'école primaire à l'agrégation, le patriotisme républicain. L'intérêt pour l'histoire sociale n'est pas non plus particulier à ce courant minoritaire. L'originalité du récit de l'histoire de France conçu par Guizot et Augustin Thierry, par rapport à d'autres modèles d'histoires nationales, est d'être fondé autant sur la lutte des classes que sur le développement de l'État.

Tocqueville, que J. Dewald refuse de faire entrer dans ce courant minoritaire, mériterait d'y figurer. S'il accorde un rôle primordial aux institutions politiques, c'est dans la mesure où elles traduisent les sentiments profonds du corps social. Son approche du passé, comme celle de Guizot ou de Michelet, est centrée

sur la psychologie collective. À la différence de son maître Guizot en revanche et comme Fustel de Coulanges après lui, il voit dans l'élan démocratique qui emporte les sociétés un mouvement irrésistible mais aussi une perte; celle de l'attachement aux libertés. La curiosité désenchantée avec laquelle il scrute la marche de la société préfigure tout à fait la posture de P. Ariès. Ce n'est pas ce désenchantement néanmoins qui a pu rapprocher le jeune historien royaliste d'une revue qui affichait une forte adhésion à la modernité. C'est le refus de placer le politique au centre de l'explication historique. En quoi, il rompait intellectuellement sinon affectivement, comme l'a bien vu G. Gros, avec son maître Maurras. Pour dénoncer le réductionnisme de la méthode Seignobos, Febvre, pastichant le mot d'ordre maurrassien, l'assimilait au « Politique d'abord ».

En plaçant la dynamique du corps social et sa vitalité au cœur de l'enquête historique et l'action politique à la périphérie, Bloch et Febvre se sont attirés plus d'un allié inattendu; comme le courant de l'histoire sociale allemande incarné par Werner Conze, compagnon de route du régime nazi, auquel s'est intéressé J. Dewald. Son étude des colonies allemandes implantées dans le monde slave attribuait la survie de ces communautés villageoises à leur capacité d'auto-organisation comme à leur dynamisme démographique et culturel. On pourrait en conclure, certains n'ont pas manqué de le faire, que l'école des *Annales* a été une auberge espagnole de la pensée historique où ont trouvé refuge tous les ennemis de la démocratie. Ce serait oublier l'essentiel. Il y a dans l'ouverture de Bloch et Febvre aux sciences sociales la volonté de mettre la réflexion historique au service de la démocratie et de l'émancipation de l'individu. Non par la construction d'un grand récit téléologique démontrant la marche inéluctable du progrès et le triomphe nécessaire de l'esprit démocratique, mais par une confrontation critique du présent et du passé qui puisse donner à chacun les moyens intellectuels de maîtriser l'incertitude de l'histoire et d'assumer ses responsabilités dans la cité.

ANDRÉ BURGUIÈRE

Henrika Kuklick (éd.)

A new history of anthropology

Oxford/Malden, Blackwell Publishing, 2008, 402 p.

Une histoire synthétique de l'anthropologie en tant que discipline reste à écrire. L'historiographie existante tend à privilégier certaines traditions nationales, certains champs subordonnés et certaines périodes chronologiques, ainsi que les « pères fondateurs ». L'amplitude même du domaine de l'anthropologie, depuis les prétentions totalisantes qui étaient les siennes au XIX^e siècle jusqu'à sa fragmentation au cours du XX^e siècle, a dissuadé les savants de retracer le développement de la discipline d'une manière comparative, si ce n'est sur le plan des idées. Les dix-neuf essais recueillis par Henrika Kuklick ne sont pas loin de combler cette lacune. Non seulement ils fournissent des aperçus concis de la façon dont diverses branches de la discipline se sont professionnalisées dans différents pays, mais ils exposent également, en restituant leur complexité, les conceptions qui font de l'anthropologie moderne une science « coloniale ».

A new history of anthropology est à bien des égards une réponse à la « crise identitaire » des années 1970 – moment où, selon la formule de James Clifford, les anthropologues n'étaient plus en mesure de s'accorder « sur 1) un objet empirique, 2) une méthode distinctive, 3) un paradigme interprétatif et 4) un *telos*, ou un objet transcendant » (p. 2). H. Kuklick fait remarquer que les frontières et les objets de l'anthropologie n'ont jamais été fixés, tandis que « le vénérable but » de la discipline, « qui consiste à rendre compte avec sympathie de manières de vivre distinctives », demeure toujours aussi pertinent. L'ouvrage comprend cinq sections thématiques : « Traditions majeures », « Obsessions premières », « Passés négligés », « Biologie » et « Nouvelles directions, nouvelles perspectives ». Un article d'Harry Liebersohn, présenté à part, s'attache au mélange fluctuant des idées et des querelles relatives aux autres cultures que la Renaissance, les Lumières et les penseurs ou voyageurs romantiques ont légué aux fondateurs modernes de l'anthropologie. Les conceptions universalistes et particularistes de la différence étaient

présentes dans des proportions égales lorsque les anthropologues ont commencé à devenir des professionnels dans les années 1850.

La première partie offre un magnifique ensemble d'articles abordant, en partie pour réviser les opinions admises, l'émergence institutionnelle et la trajectoire ultérieure de l'anthropologie jusqu'à l'époque présente, en Amérique du Nord, en Grande-Bretagne, en Allemagne et en France. Regna Darnell remet en cause l'idée que la discipline a commencé en Amérique avec Franz Boas, en avançant l'argument que les premières études consacrées aux Indiens d'Amérique ont conduit à la spécialisation en quatre domaines tout à fait reconnus au tournant du ^{xx}e siècle, à ce détail près qu'ils n'étaient pas nommément désignés. F. Boas a tiré parti de cet héritage avec talent, en même temps que lui et ses étudiants le transformaient. H. Kuklick se concentre sur la manière dont l'anthropologie britannique, comprise comme la science de la variation comparée des groupes humains, s'est professionnalisée par le moyen des sociétés savantes. Lorsque l'anthropologie est ensuite passée du cabinet d'étude à l'université et au terrain – et de l'évolutionnisme culturel au fonctionnalisme –, l'empire britannique était à son apogée. Mais le travail de terrain dans une colonie pouvait aussi aisément conduire à défendre les peuples assujettis qu'à conseiller les administrateurs. L'article d'Emmanuelle Sibeud retrace les origines de l'anthropologie culturelle française, qui sont liées de même à l'activité des sociétés savantes dans le cadre d'un impérialisme français en pleine expansion. Les administrateurs coloniaux français se firent les premiers ethnographes professionnels de leur pays et étudièrent les peuples et les langues d'Afrique durant leurs loisirs; ce sont eux qui imprimèrent dans l'esprit de théoriciens enfermés dans leur bureau comme Mauss et Durkheim l'idée que les anthropologues devaient faire l'expérience directe du terrain. H. Glenn Penny insiste sur l'importance de la tradition ethnographique libérale qui avait cours en Allemagne avant le « néo-impérialisme », et que l'on néglige souvent, bien qu'elle soit largement représentée dans les musées. Ce n'est qu'après la mort des universalistes Adolf

Bastian et Rudolf Virchow, et avec l'essor de l'eugénisme et de la génétique mendélienne, qu'une nouvelle génération a centré son attention non plus sur l'« unité psychique du genre humain », mais sur l'hygiène raciale.

La deuxième partie quitte les contextes institutionnels pour passer aux premières obsessions des anthropologues de la culture. Ivan Strenski aide à comprendre la fixation de la fin du ^{xix}e siècle sur les totems, qui a marqué la naissance de l'« approche anthropologique de la religion » (p. 13). Dans leur quête d'une explication scientifique des origines de la religion, les anthropologues ont analysé sans cesse ces « reliques vivantes » du passé lointain de l'humanité que sont les Aborigènes australiens – jusqu'à ce que Durkheim découvre que « la religion naturelle primitive était la société s'adorant elle-même » (p. 123). Comme l'explique Robert Ackerman, la question des origines de la religion a également fait entrer les antiquisants dans le débat. Ces derniers n'avaient que dédain pour l'hypothèse d'Edward Tylor et de James Frazer selon laquelle « les Athéniens et les Apaches » étaient « tout d'abord comparables » (p. 149). Mais il leur fut plus difficile de se débarrasser de l'affirmation de Jane Harrison, anthropologue de l'école ritualiste de Cambridge, selon laquelle, n'en déplaise à Durkheim, la religion primitive des Grecs était « un tissu de pratiques [...] qui s'exprimait nécessairement par des représentations et a fini par s'épuiser sous la forme de conceptions abstraites » (p. 154). Dans l'un des articles les plus opaques, Barbara Saunders étudie la généalogie du racisme libéral à l'époque des Lumières au sein des théories scientifiques sur la couleur. Locke avançait que toute connaissance (y compris l'idée abstraite de couleur) reposait sur l'expérience placée sous le joug de la raison, mais affirmait ensuite que seuls les peuples « développés » étaient entrés dans l'Âge de la Raison. Les observations directes de Joseph-François Lafitau chez les Iroquois conféraient un surcroît d'autorité à l'idée lockienne que les peuples des colonies étaient dans un état de nature et méritaient donc d'être soumis à une domination. Les deux logiques racistes qui se trouvent chez Locke et chez le père Lafitau, le relativisme et l'universalisme, continuent de

hanter la tradition empirique dans laquelle on désire aller « y voir par soi-même » (p. 140).

Les « passés négligés » des traditions anthropologiques nordique, néerlandaise, russe et chinoise sont mis en relief dans la troisième partie. Christer Lindberg rappelle que l'anthropologue finlandais Edvard Westermarck et l'américaniste suédois Erland Nordenskiöld accomplissaient un consciencieux travail de terrain (respectivement au Maroc et en Amérique latine) bien avant la « révolution du terrain » des années 1920. À une époque où l'anthropologie était véritablement internationale et, d'un point de vue professionnel, dans une situation précaire, ces hommes eurent une influence sur des personnages tels que Paul Rivet, Alfred Métraux et Bronislaw Malinowski, depuis la position marginale qu'ils occupaient en Scandinavie. L'article de Donna Mehos sur les musées ethnographiques néerlandais montre clairement que leur vocation était coloniale et qu'ils étaient soutenus par des intérêts commerciaux plutôt qu'ils ne frayaient la voie à l'anthropologie universitaire. Les historiens ont récemment fait preuve d'un regain d'intérêt envers les ethnographes russes. Nikolai Ssorin-Chaikov concentre son attention sur les « populistes ethnographes » qui embrassèrent la cause du socialisme paysan après les années 1860; ils furent nombreux à s'être exilés en Sibérie, où ils inventèrent, eux aussi, des techniques d'observation du terrain. À travers une dense étude de cas consacrée à l'organisation communautaire du Nord de la Russie, N. Ssorin-Chaikov avance l'idée que les populistes ont inventé une façon nouvelle de faire de l'anthropologie, de type historicisant, qui ne voyait les formes culturelles de l'altérité paysanne ni comme des marques d'« arriération » ni comme des réalités « uniques », mais plutôt comme le résultat de « processus » spécifiques engendrés au cours de son expansion par l'État tsariste. Selon Hilary Smith, dans la Chine du xx^e siècle la tradition de l'« autre archéologie » faisait partie de la quête intérieure d'un passé exploitable, sur lequel fonder une nation moderne – et, en tant que telle, elle n'avait aucun lien avec l'anthropologie. Méprisant les récits relatifs à l'évolution biologique et sociale qui connaissaient le succès en Occident, les

archéologues de la Chine communiste finirent par « transformer l'histoire de l'origine et du développement de la civilisation chinoise en l'exemple d'un modèle universel de développement social » (p. 208).

Sous la rubrique « Biologie », deux articles abordent la question de la science internationale des races dans l'anthropologie moderne, tandis qu'un troisième examine les courants actuels de la paléanthropologie. Thomas Glick montre de quelle manière la « révolution darwinienne » n'a pas tant réorienté l'anthropologie des races du xix^e siècle que fourni un « cadre théorique » propre à légitimer une vaste gamme d'arguments racistes déjà existants. Un bref aperçu des traditions nationales de la France, de l'Allemagne, de l'Angleterre et des États-Unis, qui tout en même temps divergent et coïncident, ainsi qu'une étude plus longue de la science des races dans le « musée des races européennes » qu'était le Brésil, confirment aux yeux de T. Glick que « les comportements sociaux à l'égard des races » et « les cultures disciplinaires des écoles nationales d'anthropologie » ont déterminé les développements de la science des races dans chacune de ces situations (p. 240). Avec la naissance de la génétique moderne, une science des races de plus en plus dure émergea au tournant du xx^e siècle aux États-Unis (et ailleurs). Jonathan Marks revient sur la lutte légendaire de F. Boas contre le racisme scientifique en vigueur à l'époque du fascisme, puis observe plus attentivement les tentatives menées après la guerre par les anthropologues du monde physique et ceux de la culture pour combattre le racisme scientifique. L'idée que les groupes humains désignés comme « races » se comportent différemment en raison d'une différence naturelle et innée ne s'est pas entièrement éteinte; cependant, le « critère racial » ne « divise pas l'anthropologie en une série de sous-disciplines » et « cela n'a probablement jamais été le cas » (p. 256). Les races interviennent également dans l'élégant article de Robert Proctor sur les désaccords radicaux qui séparent aujourd'hui les paléanthropologues sur la question de savoir quand nos ancêtres sont devenus « humains ». Puisque ni les archives fossiles ni le séquençage génétique ne révèlent à quel moment le langage ou le

sentiment esthétique a fait son apparition dans le passé de notre évolution, l'existence de désaccords n'est guère surprenante. Dans l'ombre portée de l'Holocauste et de la Déclaration sur les questions de race publiée par l'UNESCO en 1950, l'humanité était définie d'une façon englobante et la diversité des hominidés fossiles fut sous-évaluée. Depuis les années 1970, on ne considère plus comme raciste de « croire que les hominidés non *sapiens* étaient radicalement différents de nous » (p. 269).

La dernière section de l'ouvrage indique quelques-uns des nouveaux chemins que les anthropologues ont frayés, dans un monde défini par la globalisation plutôt que par l'empire. Lyn Schumaker retrace la part que les femmes ont prise à la profession depuis les années 1930 jusqu'à l'époque de réflexivité des deux dernières décennies; elle appelle à pratiquer davantage l'anthropologie « domestique » des catégories occidentales de sexe et de genre qui se sont répandues tout autour du globe, dans l'espoir que l'on puisse les transformer. Anna Grimshaw fournit une histoire de l'anthropologie visuelle, champ dominé par le film ethnographique mais qui ne se limite pas à lui. L'approche anthropologique de la dimension visuelle met en cause la façon de parler et de connaître propre à une discipline traditionnellement centrée sur le texte, « en ce qu'elle ouvre de nouveaux sentiers à l'enquête ethnographique » (p. 308). Rena Lederman revient sur l'organisation traditionnelle en régions du travail de terrain anthropologique, pour faire valoir que celui-ci, d'une certaine manière, a toujours été translocal. Son examen attentif des ethnographies de la Mélanésie, depuis W. H. R. Rivers et Margaret Mead jusqu'aux travaux plus réflexifs qui s'effectuent à présent, confirme que les discours et les engagements régionaux « ont une capacité encore inépuisée d'inspiration » pour les anthropologues, dans la discipline et en dehors d'elle (p. 325). Merrill Singer clôt l'ouvrage par un tableau de l'anthropologie appliquée, dont l'histoire se partage en deux époques distinctes. L'anthropologie appliquée constitue maintenant un cinquième domaine, et détient selon M. Singer la clef de la survie de l'anthropologie.

Ce livre a plusieurs mérites. On y voit, comme en une vitrine, le travail de spécialistes de premier plan, qui font la synthèse des recherches récentes les meilleures et les mettent à l'épreuve. La plupart des auteurs retracent les développements qui ont eu lieu depuis la fin du XIX^e siècle jusqu'à nos jours, et tous poursuivent leur récit jusqu'aux années de l'entre-deux-guerres. Les articles proposent des analyses élaborées, se montrent attentifs au contexte historique et sont accessibles à un large public. Alors même qu'une grande variété d'approches théoriques est présentée, dans l'ensemble les articles sont exempts de jargon. On peut s'attendre à ce que *A new history of anthropology* devienne un ouvrage de référence indispensable, à une époque où l'intérêt pour la sociologie historique du savoir va croissant. Outre les divers aperçus historiques fascinants qu'il contient, l'ouvrage dans son ensemble donne également à l'historien de l'anthropologie le matériau de bien des réflexions. Certains mythes – l'hégémonie de la tradition anglo-américaine, la révolution du travail de terrain, l'anthropologie « servante » du colonialisme – se trouvent clairement historicisés et apparaissent de ce fait sous un nouveau jour. D'autres affirmations – par exemple, que « les arguments des anthropologues sur les races ont plus fréquemment pris des formes libérales [plutôt que racistes] » (p. 14) – demandent des investigations plus poussées. En ce sens, l'ouvrage stimulant de H. Kuklick est autant un appel aux recherches futures que le reflet des courants actuels de la recherche dans un domaine très riche.

Alice L. Conklin

(traduction d'Aurélien Berra)

Charlotte Nordmann

*Bourdieu, Rancière : la politique
entre sociologie et philosophie*

Paris, Éditions Amsterdam, 2006, 179 p.

Comment mettre fin à la domination ? Comment penser et produire une politique de l'émancipation ? Telles sont les questions que pose Charlotte Nordmann dans ce livre, à travers une étude critique approfondie de l'œuvre de

Pierre Bourdieu, confrontée à d'autres pensées, en particulier celle du philosophe Jacques Rancière. L'enjeu est donc à la fois théorique et pratique. Le livre, très clair à la lecture et solidement référencé, propose de reprendre une critique maintes fois formulée, mais souvent trop vite : l'idée selon laquelle la sociologie de P. Bourdieu ne permet pas de penser les « cercles vertueux » de l'émancipation, en ne laissant voir que ceux, vicieux, de la domination, et rend par là même très improbable l'effectivité historique de cette émancipation. La critique est non seulement ancienne mais elle n'a cessé de se renforcer face au déploiement d'une œuvre et à sa médiatisation qui tendaient à rigidifier des schèmes d'explication plutôt qu'à les assouplir. Elle devint particulièrement aiguë avec l'engagement public du sociologue, d'autant plus paradoxal qu'il parut placer P. Bourdieu en porte-à-faux avec certaines de ses positions, ouvrant la voie à l'ironie et aux sarcasmes des uns, à un travail d'effacement systématique des contradictions internes à l'œuvre pour d'autres.

Le livre de C. Nordmann se présente d'abord comme une introduction à la pensée de P. Bourdieu, sous l'angle du problème du rapport à la domination. L'œuvre entière du sociologue est requise, avec un très remarquable effort de synthèse et des citations précises. L'objectif est de cerner les limites, les tensions internes à la théorie. En ce sens, l'œuvre de J. Rancière, farouche contradicteur de P. Bourdieu depuis la période des *Révoltes logiques* à la fin des années 1970, jusqu'à la *Mésentente*, est à juste titre présentée comme offrant un déplacement radical au profit d'une philosophie politique originale qui répond point par point au sociologue. Le livre s'organise ainsi en deux grandes parties : la première est consacrée à Bourdieu, la seconde à Rancière. Le croisement permet de mettre en évidence le rapport au langage et à la parole, dans chacune des théories. Quel est au fond le « pouvoir des mots », pour reprendre le titre d'un ouvrage de Judith Butler également convoqué par C. Nordmann, sur lequel peuvent s'appuyer les dominés dans la remise en question de la domination ?

L'auteur commence par rappeler les fondements de la théorie de l'*habitus*, de son ins-

cription corporelle et de l'opposition entre sens pratique et pensée symbolique chez P. Bourdieu. Toute l'ambiguïté de cette opposition est minutieusement détaillée afin de montrer comment la pensée symbolique (et son principal représentant, l'intellectuel) est à la fois le cadre à partir duquel s'exerce la violence symbolique, le lieu où s'élaborent les mécanismes par lesquels les dominés s'excluent de la politique, mais aussi, paradoxalement, le point de passage nécessaire pour toute entreprise de libération. La pensée pratique, celle des dominés, ne saurait en effet constituer pour P. Bourdieu le lieu d'exercice d'une remise en question de la domination. Plus encore, le langage lui-même et ses usages n'étant que les conséquences de rapports de domination qui s'exercent par le biais des conditions sociales ou économiques de l'existence, ils n'ouvrent guère de possibilité pour résister ou contester l'ordre social. Double limite du langage, donc, interne et externe, où tout contribue à priver les dominés de l'usage d'une parole légitime. D'où les tensions qui traversent toute l'œuvre de P. Bourdieu à propos de la figure de l'intellectuel, du rôle de la connaissance sociologique, du cadre scolaire comme lieu d'apprentissage de la raison et de transmission du savoir. S'il est vrai que P. Bourdieu n'a pas pris la peine de se confronter à ces tensions – et même de moins en moins, sauf peut-être dans les *Méditations pascaliennes* ainsi qu'au cours de certaines interventions publiques dans la décennie qui a précédé sa disparition –, c'est tout l'intérêt du livre de chercher à les dépister et de tâcher de les amplifier au maximum. C. Nordmann revient ainsi sur la question de « l'autonomie relative » du monde scolaire, sur la figure de l'intellectuel, sur les phénomènes de coalition des intérêts, de délégation ou de confiscation de parole dans le « champ politique ». L'embaras est grand face à ces réalités sociales qui sont, chez P. Bourdieu, à la fois les outils du maintien de la domination et les formes incontournables d'une politique de l'émancipation. D'autant que rien n'assure que la connaissance sociologique de la domination puisse suffire à rompre avec celle-ci. Si l'on ajoute à cela le caractère monolithique et cumulatif du pouvoir, il devient difficile de penser la constitu-

tion d'un mouvement social autrement que comme un « miracle », selon le terme utilisé par P. Bourdieu lui-même à plusieurs reprises à propos de certains mouvements sociaux des années 1990, de façon pour le moins inattendue.

C'est bien sur ce point que C. Nordmann fait intervenir J. Rancière pour qui la sociologie de P. Bourdieu, et la sociologie en général, dès lors qu'elles constatent l'inégalité réelle, ne peuvent mener qu'à la reproduction et au maintien de la domination. Là où P. Bourdieu semble poser un problème, J. Rancière porte une accusation : le travail du sociologue viendrait apporter une caution au discours de la domination, empêchant toute possibilité d'émancipation. La connaissance sociologique ne peut aboutir qu'à une réification de l'ordre social où chacun a simplement pris conscience de sa place. Tout en insistant sur ce que cette lecture peut avoir d'excessive, C. Nordmann décrit de façon convaincante le transfert par J. Rancière sur P. Bourdieu de sa critique fracassante de Louis Althusser formulée au début des années 1970. C'est au fond le même scientisme que l'on retrouve chez l'un et l'autre, selon J. Rancière, le savoir sociologique venant se substituer à la théorie marxiste. Pour J. Rancière, mieux vaut dès lors partir du postulat de l'égalité entre les hommes et chercher à en amplifier les effets car toute tentative pour sortir de l'inégalité à partir d'elle reconduit une autre forme d'inégalité. C. Nordmann résume alors les grandes lignes du travail de J. Rancière : l'expérience fondatrice de Joseph Jacotot, le « maître ignorant », comme matrice de l'idée d'égalité des intelligences, la mise au jour des « archives du rêve ouvrier » au XIX^e siècle comme vérification empirique de la puissance effective du principe d'égalité, et l'élaboration de concepts comme le couple police/politique, la notion de métapolitique ou celle de partage du sensible. La position de J. Rancière a le mérite, aux yeux de l'auteur, de redonner au langage et à la parole une véritable puissance que la sociologie lui refuse, et d'apporter un regain d'optimisme et de confiance dans la volonté de liberté. Elle marque néanmoins les limites d'une telle pensée : le caractère anhistorique et quasi intemporel de la politique ainsi conçue, ce qu'elle présuppose en matière

d'appropriation des œuvres et de création des situations de parole. N'y a-t-il pas, dans les propositions de J. Rancière, une forme de ce « communisme culturel » que P. Bourdieu a su dénoncer, ou de « dominomorphisme », selon le terme de Claude Grignon, qui étend au monde social une représentation dominante, très spécifique, du rapport à l'art et au langage ? En contestant à ce point les postures de maîtrise, y compris celles de l'intellectuel, J. Rancière s'empêche de penser la réalité de la dépossession et repousse trop vite ce que la sociologie apporte à la connaissance de la domination. Le postulat de l'égalité saurait-il en effet suffire ? Et l'opposition systématique entre police et politique n'empêche-t-elle pas de rendre compte de l'action politique et de la transformation du réel ?

C'est donc en insistant – avec plus de force que ne l'a fait P. Bourdieu – sur les clivages internes de l'*habitus*, sur les décalages avec les structures apportés par les transformations des champs, qu'on pourra montrer où résident les capacités des dominés. En marge de la connaissance experte et scientifique du monde social, C. Nordmann insiste sur le « savoir vécu » qu'élaborent les dominés au sein même des luttes ; contre une vision restrictive de la politique, trop vite identifiée au concept de « champ politique » et à ses rigidités, il faut rappeler la dynamique propre aux phénomènes de délégation politique, souvent conflictuelle, la pluralité des rapports de pouvoir et la diversité des situations de domination. À partir des travaux d'Abdelmalek Sayad sur les immigrés, de Judith Butler sur le pouvoir performatif, et du rappel des nouveaux mouvements sociaux qui se sont développés dans les années 1990, C. Nordmann ouvre des pistes de réflexion fécondes sur les puissances de résistance politique et sur la démocratisation des savoirs, en particulier dans le cadre scolaire considéré comme un terrain privilégié.

Au final, le parcours opéré par le lecteur est tout à fait enrichissant : ponctué de nombreuses questions qui permettent de suivre attentivement l'argumentation, en laissant souvent ouvert le débat, au risque parfois de fragmenter la critique, le propos permet la confrontation des pensées, grâce à un impressionnant travail de synthèse et de clarification.

On aimerait que les analyses historiques ou sociologiques concrètes soient davantage développées pour permettre au lecteur d'appréhender les soubassements empiriques des théories analysées. Cela permettrait aussi de mesurer avec plus d'intensité ce que les nouvelles formes de luttes sociales ont pu apporter à notre compréhension des limites théoriques de la sociologie de P. Bourdieu ou de la philosophie de J. Rancière. À plusieurs reprises, C. Nordmann souligne tout ce que ces nouveaux contextes permettent de penser et de voir et ce qu'ils laissent deviner des liens entre les constructions théoriques analysées et les situations politiques passées dans lesquelles elles furent produites. Un tel approfondissement conduira peut-être à trancher plus radicalement entre ce qu'il nous faut revoir des théories de la domination et de l'émancipation – en particulier de tout ce qu'elles doivent au si fameux « paradigme marxiste » et à la critique du capitalisme – ou ce qu'il faut (re)considérer comme réellement politique dans les différents mouvements sociaux de ces vingt dernières années. En soulignant combien la rupture de la domination opère dans un contexte de crise et de coïncidences entre plusieurs séries de phénomènes, P. Bourdieu, tout comme J. Rancière d'ailleurs, peuvent aussi suggérer qu'il arrive que la politique s'absente durablement ou qu'elle soit finalement assez rare.

DAVID SCHREIBER

Gérald Houdeville

Le métier de sociologue en France.

Renaissance d'une discipline

Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007, 324 p.

L'ouvrage, issu d'une thèse de doctorat, est courageux. Gérald Houdeville a pris comme premier objet de sa carrière de sociologue le monde de ses futurs pairs : la discipline sociologique. Il raconte avec humour la résistance, quelquefois irritée, de certains de ses interlocuteurs et le ton professoral qu'ils adoptent pour effectuer des corrigés du questionnaire proposé par le doctorant. Le travail d'objectivation que pouvaient craindre les plus rétifs

de nos collègues est d'ailleurs plutôt favorable à la discipline. Il y est montré de façon convaincante que le groupe professionnel que constituent les sociologues français s'est aujourd'hui stabilisé et qu'il présente des caractéristiques originales par rapport à des états antérieurs du « champ » : les sociologues exerçant en province sont devenus majoritaires, bien que l'enquête établisse qu'ils sont encore dominés dans cet espace par l'hégémonie parisienne et le poids des grands établissements, en particulier les Écoles normales supérieures. L'enquête s'appuie sur un matériau de qualité : dix établissements universitaires ont été visités (quatre à Paris, six en province), des entretiens ont été réalisés avec des sociologues de générations et de trajectoires diverses, et une enquête par questionnaire a été réalisée en 2003 auprès de membres de la section sociologie du Conseil national des universités (CNU) et des sections pertinentes du CNRS. 241 questionnaires ont été dûment remplis, ce qui permet une assise significative pour l'analyse de l'enquête.

Le compte rendu de l'enquête est convaincant : il est bâti autour d'une théorie de la croyance dont l'auteur emprunte les principaux éléments à Pierre Bourdieu, à l'école duquel il ne cesse de se référer, mais aussi, et sans doute de manière plus originale, à Steven Shapin et Simon Shaffer, qui se sont interrogés sur les régimes de croyance permettant la légitimation du savoir¹. Bien plus que l'analyse de critères intrinsèques au discours sociologique comme instance de légitimation interne et externe de la discipline, G. Houdeville propose une théorie de la légitimation par la dynamique propre de l'institutionnalisation, appuyée, principalement dans les années 1970, sur une commande publique soutenue dont l'auteur, se référant judicieusement aux travaux de Jean-Michel Chapoulie, rappelle l'importance. L'autre facteur favorable à cette institutionnalisation est sans nul doute l'établissement d'un enseignement secondaire de sciences économiques et sociales (l'agrégation de sciences sociales, légèrement postérieure à l'instauration du Capes, date de 1976). Si l'auteur ne tire pas toutes les conséquences sociologiques de ce double arrimage à la commande publique et au monde scolaire, il n'en a pas

moins le mérite de donner l'essentiel pour comprendre la stabilisation d'un collectif universitaire réuni autour d'intérêts spécifiques et non plus, comme dans les périodes antérieures de la sociologie, divisées en quelques fiefs ou baronnies constituées autour d'universitaires généralement formés dans d'autres disciplines, pour une bonne part en philosophie.

La prépondérance de la dimension militante de l'activité qui a marqué la sociologie à la fin des années 1960 et dans les années 1970 appartient au passé : l'engagement a fait place au métier et à l'établissement de normes communes de son exercice, dont on voit la force au cours de l'affaire Élisabeth Tessier, après l'attribution d'une thèse de sociologie à une astrologue proche du pouvoir politique. Après d'autres, mais sans doute beaucoup plus clairement, G. Houdeville montre l'importance indirecte de Raymond Aron dans l'établissement en France d'une sociologie professionnelle : en faisant confiance à de jeunes assistants dévoués à la sociologie empirique théoriquement armée, Pierre Bourdieu, Roger Establet et Jean-Claude Passeron principalement, il a permis un tournant décisif dans la définition du métier sur laquelle la majorité des sociologues vit encore. Il faut saluer également le chapitre très informé sur la naissance du Laboratoire d'économie et de sociologie du travail d'Aix-en-Provence, lequel a proposé la première alternative à la domination de Paris à partir de la constitution d'un collectif original. L'analyse que l'auteur fait de la situation présente de la discipline est également convaincante : il montre avec rigueur la prégnance des hiérarchies sociales dans les hiérarchies universitaires, alors que le thème n'est plus guère à la mode, et surtout le maintien de l'hégémonie de la capitale. La discipline, note l'auteur, « est toujours tenue par le centre ».

Il faut recommander sans réserve la lecture de ce livre, dont il n'existe pas d'équivalent.

Le lecteur pourra s'irriter de quelques tics de langage (la répétition, quelquefois cinq fois par page, de l'adjectif « académique » pour dire universitaire) ou d'un style qui doit plus à la langue administrative qu'au discours universitaire. L'auteur fait le constat imparable de l'autonomisation durable de la discipline, qui la coupe de ses origines philosophiques et humanistes : son compte rendu en est une exemplification constante. Les vieux lecteurs pourront ressentir la nostalgie d'une époque où les meilleurs sociologues étaient issus de la philosophie, ou de celle, passablement défective, où les autodidactes militants avaient pignon sur rue. Contrairement à ce que l'auteur assure, son ouvrage ne se situe pas directement dans les pas d'*Homo academicus*, bien que le vocabulaire de Bourdieu soit omniprésent : il n'y a nulle trace dans l'ouvrage de la métaphore du champ de forces et de l'affrontement entre pôles savant et mondain, ou entre routine et innovation, qui faisaient le nerf du livre de Bourdieu. On regrettera enfin le caractère purement français de la bibliographie, d'autant plus que le jeune chercheur ne cite pas forcément les textes les plus importants sur la notion de discipline récemment parus dans notre langue, alors qu'il évoque avec une ostentation quelquefois lassante les représentants les moins convaincants de son groupe de pensée, les héritiers de Pierre Bourdieu. Sous ce rapport, l'absence d'attention à la division entre groupes ou affirmations paradigmatiques est aussi évidente que troublante. Là n'était pas l'objet principal de l'auteur, mais l'affrontement paradigmatique fait aussi partie du métier de sociologue. La sociologie française s'est profondément transformée : G. Houdeville, qui le montre avec sérieux, en est un exemple vivant.

JEAN-LOUIS FABIANI

1 - Steven SHAPIN et Simon SHAFFER, *Léviathan et la pompe à air. Hobbes et Boyle entre science et politique*, Paris, La Découverte, 1993.

- Adriana Zangara, *Voir l'histoire. Théories anciennes du récit historique, II^e siècle av. J.-C.-II^e siècle ap. J.-C.* (Olivier Gengler) p. 219-220
- Jean-Marie Salamito, *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens* (Bruno Dumézil) p. 220-222
- Damien Boquet, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx* (Cécile Caby) p. 222-225
- Elsa Marmursztejn, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle* (Catherine König-Pralong) p. 225-226
- Catherine König-Pralong, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne. L'essence et la matière, entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham* (Aurélien Robert) p. 226-228
- Isabel Iribarren, *Durandus of St. Pourçain: A dominican theologian in the shadow of Aquinas* (Iacopo Costa) p. 228-230
- Béatrice Delaurenti, *La puissance des mots « Virtus verborum ». Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge* (Julien Véronèse) p. 230-232
- Giorgio Stabile, *Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie* (Thomas Ricklin) p. 232-234
- Brian Stock, *Bibliothèques intérieures* (Dominique Iogna-Prat) p. 234-235
- Petra Schulte, Marco Mostert et Irene van Renswoude (éd.), *Strategies of writing: Studies on text and trust in the Middle Ages* (Paul Bertrand) p. 235-237
- Patrick Gilli (dir.), *Les élites lettrées au Moyen Âge. Modèles et circulation des savoirs en Méditerranée occidentale (XI^e-XV^e siècles)* (Clémence Revest) p. 237-238
- Jacques-Auguste de Thou, *La vie de Jacques-Auguste de Thou. I. Aug. Thuani Vita* (Laurence Giavarini) p. 239-241

- Franck Lestringant (dir.), *Jacques-Auguste de Thou. Écriture et condition robine* (Laurence Giavarini) p. 239-241
- Estelle Bœuf, *La bibliothèque parisienne de Gabriel Naudé en 1630: les lectures d'un libertin érudit* (Jean-Pierre Cavaillé) p. 241-242
- Stéphane Van Damme, *L'épreuve libertine. Morale, soupçon et pouvoirs dans la France baroque* (Hélène Merlin-Kajman) p. 242-245
- Jacob J. Soll, *Publishing The Prince: History, reading, & the birth of political criticism* (Caroline Callard) p. 245-248
- Patrizia Delpiano, *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento* (Sandro Landi) p. 248-250
- Jean Boutier, Brigitte Marin et Antonella Romano (dir.), *Naples, Rome, Florence. Une histoire comparée des intellectuels italiens (XVII^e-XVIII^e siècle)* (Caroline Callard) p. 250-252
- Marie Jacob, *La quadrature du cercle. Un problème à la mesure des Lumières* (Irène Passeron) p. 252-254
- Neil Safier, *Measuring the new world: Enlightenment science and South America* (Antoine Lilti) p. 254-256
- John Robertson, *The case for the Enlightenment: Scotland and Naples, 1680-1760* (Antoine Lilti) p. 256-259
- Silvia Sebastiani, *I limiti del progresso. Razza e genere nell'illuminismo scozzese* (Girolamo Imbruglia) p. 259-260
- Pierre-Yves Quiviger, *Le principe d'immanence. Métaphysique et droit administratif chez Sieyès* (Jean-Clément Martin) p. 260-262
- Dominique Margairaz, *François de Neufchâteau. Biographie intellectuelle* (Igor Moullier) p. 262-264
- Marie-Claire Hoock-Demarle, *L'Europe des lettres. Réseaux épistolaires et construction de l'espace européen* (Cécile Dauphin) p. 264-265
- Loïc Artiaga, *Des torrents de papier. Catholicisme et lectures populaires au XIX^e siècle* (Judith Lyon-Caen) p. 265-267
- Arnaud Hurel, *La France préhistorienne de 1789 à 1941* (Claude Blanckaert) p. 267-269
- Jacqueline Carroy et Nathalie Richard (dir.), *Alfred Maury, érudit et rêveur. Les sciences de l'homme au milieu du XIX^e siècle* (Jean-Pierre Peter) p. 269-270
- Alexandra Laignel-Lavastine, *Esprits d'Europe. Autour de Czesław Miłosz, Jan Patočka, István Bibó* (Michael Löwy) p. 270-272

- Pascale Rabault-Feuerhahn, *L'archive des origines. Sanskrit, philologie, anthropologie dans l'Allemagne du XIX^e siècle* (Pascale Haag) p. 272-274
- Roland Lardinois, *L'invention de l'Inde. Entre ésotérisme et science* (Gérard Fussman) p. 274-277
- Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia (dir.), *Paul Ricœur et les sciences humaines* (Alexandre Escudier) p. 277-279
- Kurt Flasch, *Prendre congé de Dilthey. Que serait un néohistorisme en histoire de la philosophie?* suivi de *Congé à Dilthey* (Étienne Anheim) p. 279-282
- Guillaume Gros, *Philippe Ariès. Un traditionaliste non-conformiste : de l'Action française à l'École des hautes études en sciences sociales, 1914-1984* (André Burguière) p. 282-285
- Jonathan Dewald, *Lost worlds: The emergence of French social history, 1815-1970* (André Burguière) p. 282-285
- Henrika Kuklick (éd.), *A new history of anthropology* (Alice L. Conklin) p. 285-288
- Charlotte Nordmann, *Bourdieu, Rancière : la politique entre sociologie et philosophie* (David Schreiber) p. 288-291
- Gérald Houdeville, *Le métier de sociologue en France. Renaissance d'une discipline* (Jean-Louis Fabiani) p. 291-292