

# Sciences sociales

Sarah Benabou  
Marcello Carastro  
Enrico Castelli Gattinara  
Gérard Chouquer  
Sophie Cœuré  
Alexandre Escudier  
Jean-Louis Fabiani  
Éric Fassin  
Antoine Franzini  
Mathias Girel  
Jacques Guilhaumou  
Jochen Hoock  
Sophie Houdart  
Romain Huret  
Laurent Jégou  
Pauline Labey  
Pénélope Larzillier   
Cyril Lemieux  
André Mary  
Marc Renneville  
Véronique Servais  
Michele Span   
Cécile Van den Avenne

*Comptes rendus*



**Paul Jorion***Comment la vérité et la réalité furent inventées*

Paris, Gallimard, 2009, 400 p.

Paul Jorion dispose de talents multiples, étant aussi à l'aise dans l'analyse des marchés financiers, du second théorème de Kurt Gödel, du mode de raisonnement d'Aristote que de la philosophie de Hegel. Il propose ici un ouvrage d'anthropologie du savoir, ambitieux en ce qu'il n'hésite pas à se situer au niveau le plus élevé qui soit, celui de l'histoire de la rationalité. Son livre s'intéresse en effet à deux objets, la vérité et la réalité, qui, tous deux, ont à voir avec la formation de la pensée scientifique moderne. L'auteur entreprend de démontrer que l'une et l'autre sont des productions culturelles majeures : la vérité appartenant à l'Antiquité grecque, la réalité à la pensée rationnelle moderne du XVII<sup>e</sup> siècle.

Parlant à plusieurs reprises de coup de force épistémologique, on pourrait se demander si l'entreprise de P. Jorion est de s'engager dans une critique déconstructrice et quelque peu ravageuse des fondements de la science moderne. Mais son projet est différent : « contrairement à ce que l'on pourrait craindre, la chronique que proposent les pages qui suivent ne débouche nullement sur un relativisme sceptique quant à la connaissance et à son caractère cumulatif où tous les chats sont gris » (p. 19). Cela ne suffira sans doute pas à rassurer le lecteur qui craindrait de parcourir une critique n'aboutissant nulle part par position anti-scientifique ; le but de P. Jorion est, au contraire, de « prôner un retour à la rigueur dans le raisonnement » (p. 11).

La thèse du livre est exposée en quatre chapitres. Le premier décrit ce que sont les

modes de pensée « à l'écart du miracle grec », avec comme guide principal Lucien Lévy-Bruhl qui a jadis défini la mentalité primitive : indifférence à la contradiction ; utilisation brute des capacités de la mémoire ; modes de classement des notions selon l'équivalence de la réponse émotionnelle qu'elles suscitent ; enfin, autre modélisation physique du monde. P. Jorion insiste sur les modes logiques de cette pensée, qui sont symétriques (en ce sens qu'ils supposent une relation d'équivalence et non d'inclusion), sur la « connexion simple » qui ouvre sur la forme de l'inventaire et non sur la taxinomie. Il relève que certains anthropologues peuvent ne pas reconnaître l'inventaire parce qu'ils entendent lire une taxinomie dans les réalités qui se présentent à eux, alors que celles-ci fonctionnent différemment. Il insiste sur le signe, engendré par la logique symétrique des relations, alors que la rupture de cette symétrie produira une autre relation, celle de la cause.

Le second chapitre explore le miracle grec. Avec cette expression, classique depuis Ernest Renan, P. Jorion n'entend pas tout rapporter aux Grecs, mais simplement souligner que ce qui se passe en Grèce avec Platon et surtout Aristote est unique. Par exemple, l'apparition de la causalité (A cause B) et celle du raisonnement inclusif (B appartient à A) sont des inventions logiques qui sont plus anciennes que la Grèce du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Mais ces modes logiques ne sont pas universels (ils sont par exemple absents de la Chine à la même époque), et c'est en Grèce qu'on en saisit le mieux la forme. S'il y a miracle, c'est parce que le langage des proportions et des relations apparaît, ce que désigne très précisément le mot *logos*, que les Latins désigneront par *ratio*. Il faut lire les pages qui font l'analyse des formes de l'analogie et restituent aux mots leur

sens le plus précis. S'il y a miracle, c'est parce qu'une définition de la science, particulièrement robuste, est donnée pour la première fois : ce sera le discours portant sur ce qui est général. Les conditions sont réunies pour que le nécessaire soit distingué du contingent, le général du particulier, et pour que naisse une conception culturelle nouvelle de ce qu'on appelle la vérité.

On sait que des civilisations tout autant techniciennes que la civilisation occidentale née du miracle grec n'ont pas eu besoin des théorisations d'Aristote pour progresser, et ceci dès l'Antiquité et le Moyen Âge. Quel est donc l'élément qui a fait la différence et qui, sur la longue durée, explique ce que les choses sont devenues ? C'est que si la vérité peut être ainsi définie et si l'établir s'apparente à une démarche scientifique mobilisant à la fois des catégories, une analytique (la méthode scientifique) et une dialectique (comment argumenter dans la vie quotidienne), alors le substrat épistémologique est réuni pour que naisse un autre mythe fondamental, celui de la représentation de la réalité par des modèles mathématiques, qui fait l'objet du troisième chapitre. L'auteur raconte comment « aux temps modernes, l'existence d'une réalité plus 'solide' que celle du monde sensible de l'Existence-empirique réussit son ascension au rang de mythe dominant, un mythe non théologique sans doute mais néanmoins dogmatique : celui de la Réalité-objective. Cet avènement, dont les héros furent Kepler et Galilée, suppose une assimilation du réel à la loi des nombres » (p. 173). Que s'est-il passé au début de la Modernité ? Au XVI<sup>e</sup> siècle on se situait encore par rapport à trois espaces distincts, celui de l'expérience et de l'existence empirique (les apparences ou phénomènes), celui de la modélisation ou de la connaissance (*épistémé*) qui recourt volontiers aux mathématiques pour répondre au « comment », enfin celui de l'explication ontologique portant sur l'inconnaissable et dont on ne peut parler qu'en termes d'opinion (*doxa*). P. Jorion explique alors que le coup de force ontologique, d'inspiration pythagoricienne, consista, c'est moi qui résume, à fusionner les plans de l'*épistémé* et de la *doxa* en décrétant que l'inconnaissable (« l'Être-donné ») non seulement n'était pas inconnaissable

mais qu'il était même déjà connu : il n'était qu'une somme d'entités mathématiques. Autrement dit, les mathématiques s'autoproclamaient science de l'Être, science de ce qui est et n'a pas besoin d'être démontré. C'est en cela qu'il y eut une revanche (tardive) de Pythagore (titre du dernier chapitre du livre) : le mage n'avait-il pas dirigé une secte qui prétendait, sur le mode mystique, que la réalité n'est constituée que de nombres ?

Mais, et le saut temporel est nécessaire pour comprendre la thèse de P. Jorion, puisque des évolutions majeures ont eu lieu au XX<sup>e</sup> siècle, et que des physiciens des systèmes complexes se sont éloignés de la conception habituelle – universalisante et légale – de la science pour se rapprocher des discours portant sur des savoirs empiriques ; puisque les dynamiques des systèmes peuvent être non linéaires, ce qui met à mal la causalité, on se trouve conduit à observer que, aussi bien à ses débuts que dans ses évolutions actuelles, le mode scientifique dit universel se trouve historicisé et, de ce fait, profondément culturel. À l'explication mécanique, où il faut toujours trouver une cause à chaque fait, et où les faits paraissent incapables de produire entre eux quoi que ce soit, ne doit-on pas préférer, comme déjà Georg Wilhelm Friedrich Hegel le soulignait, l'explication téléologique, celle qui admet la manifestation de l'autodétermination ? Comme nous pouvons, aujourd'hui, donner à ce concept d'autodétermination des contenus variés, et pas uniquement dans les sciences physiques, le moment moderne de la Réalité-objective ne suffit plus et ne peut plus constituer le réservoir unique des explications.

Les apports de l'ouvrage sont nombreux, et le livre est parcouru de fils conducteurs sous-jacents à la démonstration générale en quatre temps.

Les mots et la psychanalyse sont une de ces trames subtiles de liaison. P. Jorion attache beaucoup d'importance à cette disposition à regrouper les notions selon l'équivalence de la réponse émotionnelle qu'elles provoquent, contrairement à Claude Lévi-Strauss qui écrivait que la pensée sauvage procédait par l'entendement et non par l'affectivité. Il relie cette forme à la notion de « complexe psychanalytique » selon la définition de Sigmund Freud :

tout groupe d'éléments représentatifs liés ensemble et chargés d'affects. Ainsi, la pensée primitive serait proche de ce qu'on appelle « l'association d'idées » mais au lieu de s'en désoler, comme on le faisait jadis, il y aurait lieu de s'en informer.

Un autre fil conducteur de second plan est celui qui consiste à repérer, dans les actes des scientifiques, des paradoxes qui témoignent du fait que la pensée non scientifique reste sensiblement présente chez eux, quoique mal assumée. Je crois la piste très fructueuse qui consiste à montrer comment, dans nos raisonnements scientifiques, se logent des formes d'analogisme ; comment, ne pouvant tout expliquer par la cause, nous cédon à la séduction du signe. C'est ce que P. Jorion appelle « duplicité épistémologique » (p. 366), en quelque sorte un usage combiné de plans épistémologiques différents mais sans l'admettre.

L'auteur est convaincu que la naissance du mythe fondateur de la Réalité-objective au début du XVII<sup>e</sup> siècle notamment a à voir avec une transformation plus profonde encore qui est la naissance du sujet. Comment, en effet, des savants peuvent-ils en venir à « confondre » un espace de modélisation avec un réel ? C'est, explique l'auteur, parce que se produit un processus d'individuation généralisé, qui conduit à une méprise, lorsque le sujet se confond avec son image et qu'il se met à prendre la fiction de son « image au miroir pour son propre réel » (p. 266). L'une des explications principales qu'il propose n'est donc pas « contextualiste » mais plus large : ce ne serait pas l'état de l'Allemagne en 1600 qui expliquerait les idées de Johannes Kepler, ni l'état de l'Italie à la même époque qui rendrait compte de celles de Galilée. Ce serait, de préférence, un processus plus général et plus profond : une modification du sujet.

L'idée de P. Jorion en suggère alors d'autres : comment ne pas faire le lien avec la naissance de cette conception spéculaire globale qui s'installe au début de la Modernité et qui, progressivement, conduit à une réinterprétation du monde à travers les mots et les images ? Cette profonde transformation de la personne aurait ainsi rendu possible à la fois la science (c'est le propos du livre), mais aussi le paysage, l'histoire, l'utopie, chacune de ces figures spéculaires ayant ensuite connu le développement que l'on sait.

Après les travaux de Michel Foucault, ceux des écoles de sociologie des sciences, et ceux des anthropologues formés par l'enseignement de Lévi-Strauss (P. Jorion ayant été lui-même un de ses élèves), l'ouvrage apporte sa pierre à l'édifice d'une archéologie ou anthropologie des savoirs. L'anthropologie, discipline qui est souvent traversée de doutes, montre ainsi un de ses plus grands succès : sa capacité à élaborer une forme de discours épistémologique qui soit à la fois explicatif (rétrospectif) et propositionnel (aider à définir les méthodologies à venir). Car pourra-t-on continuer longtemps à faire comme si l'accumulation de travaux anthropologiques sur la science n'avait aucun impact sur la représentation qu'elle a d'elle-même ? Le propos de P. Jorion dépasse les mathématiques et la physique auxquelles il emprunte plusieurs exemples et, d'ailleurs, ces disciplines n'ont pas attendu l'évaluation de l'anthropologie pour faire bouger leurs propres lignes. Le propos concerne la rationalité en général, son histoire et son devenir. Il invite à considérer ce qui est sans doute le moteur de la science à l'époque moderne : son besoin de se constituer en île détachée du continent du réel pour pouvoir produire, sa tendance à peupler cette île d'êtres réduits pour y parvenir, et donc à devoir ensuite inventer, par une série de figures, une dialectique qui réussisse à créer des liens autour de cette insularité.

GÉRARD CHOUQUER

**Bernard Walliser (dir.)**

*La cumulativité du savoir en sciences sociales.*

*En hommage à Jean-Michel Berthelot*

Paris, Éditions de l'EHESS, 2009, 384 p.

Il y a une quinzaine d'années, Jean-Michel Berthelot publiait sous le titre « Pluralité et cumulativité » un article remarqué sur un « usage sain » de la formalisation en sociologie. Plaidant pour un travail de recensement, d'établissement et de confrontation critique dont l'instrument devait être « un outil analytique capable de résumer les diverses dimensions logiques de chaque recherche menée et de l'insérer ainsi dans un réseau généralisé de confrontations réglées<sup>1</sup> », il engageait, cinq

ans à peine après le « tournant critique » des *Annales ESC*, une réflexion épistémologique s'étendant à l'ensemble des sciences sociales, dont le présent volume livre un premier rapport d'étape. Comment les savoirs produits par les sciences sociales peuvent-ils s'accumuler ? Par quel moyen intégrer, réunir et expliquer, tout en la rendant compréhensible, la totalité des aspects de la réalité sociale tels qu'ils se présentent à des observateurs différents ?

À côté d'une longue introduction et d'une brève conclusion synthétique, le volume coordonné par Bernard Walliser comprend deux chapitres transversaux et huit articles consacrés à différentes disciplines allant de l'histoire aux recherches anthropologiques. Après avoir développé les taxinomies fondamentales de la notion de cumulativité, l'introduction esquisse les supports et les formes du cumul afin d'homogénéiser les grilles d'analyse. Le « treillis conceptuel » ainsi proposé va de l'analyse structurelle des corpus scientifiques au cadrage des conditions de la reformulation critique des programmes scientifiques à travers laquelle se lisent les différentes formes de recomposition et de révision des savoirs.

Le défi que constitue un tel programme apparaît dès la première analyse que Jacques Revel consacre aux formes de cumulativité en histoire. Constatant que ce qui est reconnu comme « histoire » couvre une très large variété de pratiques hétérogènes, J. Revel concède néanmoins que la discipline a pu s'accorder sur des « horizons de savoirs » communément acceptés. Définie moins par un objet qui lui serait propre que comme un projet et comme un procédé de connaissance, elle s'organise à travers l'épuration critique dont le comparatisme est, depuis les travaux de Marc Bloch, un champ privilégié. Tout en insistant sur les difficultés soulevées par l'appréhension des réalités contextuelles impliquant une multiplicité de variables, il insiste sur les vertus heuristiques d'une modélisation dont l'usage « principalement descriptif » (Jean-Claude Perrot) a marqué l'évolution de la discipline au cours des dernières décennies. Constituant un des « horizons régulateurs » de la discipline, elle introduit des formes de réflexivité qui dépassent le simple respect des règles d'érudition auxquelles s'est longtemps identifiée la méthode

dite critique. Un même glissement épistémologique caractérise la situation d'une discipline traditionnellement proche de l'histoire, la géographie, dont Denise Pumain dresse l'état des lieux en insistant sur la « révolution théorique et quantitative » qui a marqué son évolution récente. Le recours aux modèles ouvre, par rapport à une géographie classique réduite à l'accumulation de monographies régionales, un même « horizon analytique » que celui dont se dotait l'historiographie de la France urbaine à la fin des années 1980, affirmant que pour intégrer les acquis de l'histoire des villes, il fallait considérer l'armature urbaine « comme une forme d'organisation spatiale » (Bernard Lepetit). C'est par une même mise en scène des villes ou des territoires à diverses échelles spatio-temporelles que s'affirme l'objet théorique d'une conception du territoire et de l'espace géographique intégrant les acquis de la recherche antérieure et la prolifération des données empiriques due aux technologies nouvelles. Dans les deux cas, la confrontation des travaux de différentes strates théoriques est un des aspects essentiels de leur évolution récente.

La dimension cognitiviste est plus marquée dans la présentation que font Alain Gallay et Jean-Claude Gardin de la cumulativité en archéologie. Partant d'un bon cumul des données descriptives et compilatoires, malgré une grande variété des paradigmes caractérisant l'évolution de la discipline, les auteurs s'attachent à la dimension interprétative du discours archéologique et de ses modes d'argumentation, dont ils retiennent pour l'essentiel les aspects inférentiels et sémiologiques. Il s'agit, en somme, d'élargir une méthode d'analyse et d'évaluation des écrits archéologiques à la discipline en tant que telle en testant les fondements méthodologiques de l'administration de la preuve, ce que les auteurs illustrent grâce à quelques exemples, dont celui du mégolithisme néolithique européen. La forme de la construction argumentative ramenée en l'occurrence à une réduction et normalisation entre donc, selon les auteurs, autant dans les conditions préalables de la cumulation des savoirs que le contrôle du savoir extérieur au contexte de découverte mobilisé par l'interprétation des données. Dans cette perspective l'ethno-

archéologie n'est, selon l'aveu des auteurs, « que la partie émergée d'un iceberg relevant de la constitution d'un savoir anthropologique général ».

À quelles difficultés peut se heurter cependant un tel projet, c'est ce qu'indique la contribution de Gérard Lenclud consacrée à l'anthropologie. De l'enquête de terrain à l'élaboration théorique, le savoir anthropologique semble, à suivre l'auteur, trop lâchement constitué dans son ensemble et chaque fait ethnologique paraît trop construit et enraciné dans des modalités idiosyncrasiques pour être rendu comparable dans l'espace et dans le temps et se prêter à la confrontation, pourtant essentielle pour la cumulativité théorique. Seuls les modèles descriptifs semblent susceptibles de s'avérer cumulatifs ! Mais est-ce véritablement une tare ? Ou ne peut-on pas admettre que la formalisation de raisonnements complexes ouvre la voie à l'étude comparative ? C'est ce que suggèrent les quatre autres contributions qui s'attachent à la démographie, la sociologie, l'économie et la linguistique en laissant entrevoir des seuils épistémologiques correspondant à des paradigmes successifs. Cet aspect ressort de façon particulièrement nette dans l'exposé que donne Daniel Courgeau de l'évolution de la démographie, dont les étapes sont marquées par la complexité croissante des facteurs explicatifs jusqu'à l'adoption d'un modèle multiniveau dépassant l'approche contextuelle plus ou moins aléatoire en associant mesure individuelle et mesure agrégée. Certes, l'évolution de la démographie se fait, du moins au départ, dans un champ bien défini qui rend les changements de paradigme compatibles avec une certaine cumulativité des paradigmes en assurant une forte continuité entre eux. Tel n'est précisément pas, si l'on suit l'analyse d'Alain Bouvier, le cas de la sociologie, dont la non-cumulativité relative est selon lui essentiellement due à sa pluri-paradigmaticité, que la multiplicité des styles argumentatifs et le large non-respect d'exigences discursives homogènes rendent particulièrement difficiles à surmonter. La restructuration des modèles comme condition de la cumulativité doit par contre répondre à des conditions formelles, qui sont tant des conditions épistémologiques élémentaires, que des conditions linguistiques

ou discursives, ou des conditions logiques ou architectoniques, dont A. Bouvier fait l'inventaire. Comparée à la démographie et à l'économie, la sociologie se présente dans ce portrait très complet comme une discipline morcelée dont l'autonomisation de certains sous-domaines semble l'indicateur le plus pertinent de sa véritable faiblesse paradigmatique. L'image que le lecteur retient contraste avec celle de l'économie dont l'analyse de B. Walliser souligne, à côté d'une méthodologie consensuelle à base de modèles formalisés, la constante restructuration de son corpus comme indicateur de sa forte cumulativité caractérisée par la succession de paradigmes que la discipline a su cogérer sur de longues périodes.

Reste, parmi les analyses de cas, celui de la linguistique, dont Claire Beyssade dresse l'histoire en esquissant l'évolution de l'ensemble de la discipline et en insistant plus particulièrement sur le passage de la linguistique structurale à la linguistique générative, un changement de paradigme dont l'impact sur l'évolution du savoir linguistique est illustré à l'aide de trois champs disciplinaires différents : la phonologie, la sémantique et la syntaxe formelle. La lecture qui en est proposée, à la suite de Claude Milner, met spécifiquement l'accent sur le « souci de scientificité » et l'« exigence de cumulativité », concevables toutes deux comme une limite idéale marquant l'« horizon régulateur » de la recherche.

C'est sur cette ligne d'argumentation que se situent les deux contributions transversales. Pierre Livet, reprenant plusieurs exemples dans les domaines historique et sociologique, plaide pour une cumulativité préférentielle en passant d'une épistémologie des modèles directs à une épistémologie des modèles inverses et incomplets, proposant par là même une réécriture partielle des résultats antérieurs de la recherche qui n'est pas sans rappeler les positions d'Hermann Weyl en matière de physique. C'est à une position analogue que se rallie Robert Franck pour qui la véritable priorité est d'allier l'investigation empirique et théorique en se référant pour son argumentation au *Novum Organon* de Francis Bacon. S'appuyant sur Charles Sanders Peirce et Lorenzo Magnani cette contribution s'avère particulièrement éclairante et rappelle par sa

rigueur ce qui faisait la motivation du projet initial de Jean-Michel Berthelot, projet qui ne se laisse nullement réduire à une simple exigence de formalisation.

JOCHEN HOOCK

1 - Jean-Michel BERTHELOT, « Pluralité et cumulativité. D'un sain usage de la formalisation en sociologie », *Sociologie et sociétés*, 25-2, 1993, p. 23-36, ici p. 35.

### Claude Blanckaert

*De la race à l'évolution. Paul Broca et l'anthropologie française, 1850-1900*  
Paris, L'Harmattan, 2009, 616 p.

Cet ouvrage vise à dessiner la « trajectoire de la recherche anthropologique » en France dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, une trajectoire associée à la figure tutélaire, organisatrice et pour partie désormais mythique du médecin Paul Broca (1824-1880). Il ne s'agit toutefois pas d'une biographie qui viendrait à la suite de celle de Francis Schiller, traduite en France en 1990<sup>1</sup>. On n'apprendra d'ailleurs ici très peu de chose sur P. Broca lui-même. Si Claude Blanckaert prend P. Broca comme référence, c'est pour ses qualités de créateur et d'animateur des institutions de l'anthropologie. P. Broca est en effet à l'origine de la création en 1859 de la Société d'anthropologie de Paris, de ses *Bulletins et mémoires*, de la *Revue d'anthropologie* (1872) et de l'école d'anthropologie (1876). Il fut, de 1860 à 1880, le principal organisateur de l'anthropologie française, veillant à créer les conditions propices à l'essor de cette science qu'il définissait comme l'étude du « groupe humain considéré dans son ensemble, dans ses détails et dans ses rapports avec le reste de la nature » (p. 499).

L'objectif de cet ouvrage est de mettre au jour les facteurs de l'équation institutionnelle de cette science qui n'est pas encore, à l'époque considérée, constituée uniquement par des professionnels, tout en repérant les « médiations culturelles, méthodologiques et idéologiques » (p. 13) qui aboutiront à la distinction de deux spécialités : l'une, anthropométrique, centrée sur l'approche raciale ; l'autre, évolutionniste, plus ouverte à l'ethnographie. Pour y parvenir,

C. Blanckaert délaisse une approche strictement chronologique pour privilégier une lecture thématique par dossiers, sélectionnés comme autant de révélateurs des tensions et du procès de ce savoir en cours d'institutionnalisation. Cinq facteurs d'institutionnalisation sont ainsi dégagés : la socialisation des chercheurs à travers une société savante, la standardisation des méthodes par la mise au point de standards d'observation, d'instruments et de recueils des données, une communication interne organisée autour de joutes oratoires permettant l'expression de points de vue divergents, une spécialisation des objectifs de connaissance et l'adhésion à des principes de cohérence ou des modèles explicatifs.

Ce fort volume vient à point. Il rassemble des textes d'un spécialiste de la question, publiés entre 1989 et 2007 et remaniés pour le présent recueil. Les quatorze chapitres sont organisés en quatre parties. La cohérence de l'ensemble est renforcée par une introduction inédite. La première partie traite des « Héritages raciologiques » de l'anthropologie française. Elle débute par un chapitre rappelant les tensions à l'origine de la création de la Société d'anthropologie de Paris, lorsque P. Broca décida de prendre fait et cause à la Société de biologie pour le polygénisme et la raciologie négrophobe de Josiah Clark Nott et George Gliddon. Le deuxième chapitre est consacré à la controverse des métissages et de l'hybridation.

La partie suivante dresse les contours du « Paradigme anthropométrique » qui est au cœur de l'épistémologie défendue par P. Broca, et qui est résumé après sa disparition par l'un de ses disciples, Paul Topinard : « l'éternel objectif de la science anthropologique est de substituer un chiffre, une formule, à un mot, une phrase » (p. 203). Discréditant le jugé oculaire ou les palpations crâniennes qui présidaient aux travaux de ses prédécesseurs, P. Broca considérait que l'adoption de la méthode des moyennes était l'une des conditions d'élévation de l'anthropologie physique au rang de « science exacte ». Cette procédure devait s'appliquer à la réalisation d'une « ethnogénie européenne » réfléchie à partir d'une possible origine aryenne orientale. Elle devait aussi permettre de procéder plus largement à l'appréciation différentielle de l'intelligence des races humaines. La

controverse fut menée sur ce dossier par Pierre-Louis Gratiolet, pourtant co-fondateur de la Société d'anthropologie de Paris. Posant qu'il ne pouvait y avoir de relation constante entre la pensée et les caractères anatomiques, P.-L. Gratiolet rejetait toute velléité de matérialisme cérébral. Notons que P. Broca se rendit tardivement, en 1879, à l'argument de son contradicteur.

C'est ici que se révèle la grande qualité de ce récit, qui se déroule sans simplification ni jugement de valeur : la dynamique intellectuelle de l'anthropologie est restituée au plus près des débats et des controverses ; ce qui interdit chemin faisant toute assimilation du champ à la seule figure de P. Broca. À ses côtés, et parfois contre lui, C. Blanckaert identifie en effet un groupe (Armand de Quatrefages, Henry Hollard, P.-L. Gratiolet, Franz Pruner-Bey, Edmond Alix...) de disciples et élèves du zoologiste chrétien Henri de Blainville (professeur au Muséum national d'histoire naturelle), très actif dès les années 1860 sur la question de la place de l'homme dans la nature. L'existence de ces contributeurs invite à remettre en cause la réduction des controverses à une simple opposition entre « positivistes » et « matérialistes ». De même, il existe dans cette communauté anthropologique un « collège invisible » de partisans des théories du comte de Gobineau (Eugène Dally, Jean-André-Napoléon Périer), qui donne notamment de la voix lors des débats sur la valeur du métissage racial puis, après 1875, en adjoignant Charles Darwin à Arthur de Gobineau, pour défendre l'existence d'une possible race criminelle (Arthur Bordier), très proche du criminel-né de Cesare Lombroso.

La troisième partie de l'ouvrage aborde les « Controverses évolutionnistes ». Dépasant la question de la réception de Darwin, la discussion à la Société d'anthropologie de Paris entre 1863 et 1866 des travaux de Carl Vogt met aux prises les tenants d'un « règne humain », emmenés par A. de Quatrefages, avec les partisans d'un anti-spiritualisme de méthode qui se rangent derrière P. Broca et Charles-Jean-Marie Letourneau. Cette controverse annonce de longues discussions autour du darwinisme, que certains auteurs, comme E. Dally, tiennent à distinguer de la théorie du transformisme. P. Broca lui-même ne peut être rangé parmi

les premiers partisans d'un Darwin car sa position fut d'abord très critique. Le contexte est ici très national. On sait, à la suite des travaux d'Yvette Conry, que Darwin apparut pour la majorité des anthropologues français comme un continuateur de Jean-Baptiste Lamarck. Cette lecture fut notamment défendue dans les années 1880 par un groupe de matérialistes libres penseurs rassemblés autour de Gabriel de Mortillet.

Comme on peut le vérifier dans la quatrième partie consacrée aux « Philosophies de l'anthropologie », P. Broca ne fut pas plus partisan d'Auguste Comte. Si quelques anthropologues revendiquèrent une filiation avec le père du positivisme (E. Dally, Louis-Adolphe Bertillon, Léonce Manouvrier...), il n'y eut aucun groupe explicitement « positiviste » à la Société d'anthropologie de Paris, tant il est vrai qu'il existait une réelle concurrence entre les programmes des deux mouvements pour la constitution d'une véritable « science de l'homme ». La figure de l'« anthropologie positiviste » est un artefact historiographique qu'il faut oublier. Dans le champ même de l'anthropologie, la domination du « paradigme anthropométrique » défendu par P. Broca ne survécut pas à son défenseur. Cette rapide perte d'influence est illustrée par l'évolution des instructions scientifiques. Alors que P. Broca avait rédigé dans les années 1860-1870 des instructions scientifiques centrées sur les mesures anthropométriques et craniométriques, C. Letourneau signa en 1883 au nom de la Société d'anthropologie de Paris un « questionnaire de sociologie et d'ethnographie » qui, sous couvert de « complément » aux instructions de P. Broca, était fortement inspiré des « Istruzioni per lo studio della psicologia comparata » de la Société d'anthropologie et d'ethnologie de Florence (1873). Ce questionnaire d'inspiration ethnographique, très contesté par E. Dally, ouvrait la voie à une « socio-anthropologie » qui ne passa pourtant pas le tournant du siècle. Cet échec de l'institutionnalisation durable d'une anthropologie générale tient essentiellement au fait que « l'anthropologie vit en vase clos » (p. 530). Repliée sur l'anatomie et la préhistoire, elle laisse s'élaborer ailleurs la sociologie, la psychologie, le folklore, la géographie humaine et l'ethnographie, perdant une place

qu'elle ne retrouvera plus. C'est la fin de son « âge héroïque ».

La concentration du propos sur un demi-siècle pour une science qui s'affirme au plus tard au XVIII<sup>e</sup> et voit ses théories se multiplier au XX<sup>e</sup> pose la question de la pertinence de la périodisation. De fait, il ne faut pas chercher ici une histoire de l'anthropologie française. Le propos est délibérément centré sur les cercles créés et animés par P. Broca. Ce cadrage explique certaines absences, comme celle d'A. Bertillon, pourtant au cœur du « paradigme anthropométrique » ou encore le traitement en creux de la rivale Société d'ethnographie de Paris, active durant la même période, ainsi que l'absence d'aperçus sur les filiales de la Société d'anthropologie de Paris fondées à Lyon (1881) et à Bordeaux (1884) et la Société dauphinoise d'ethnologie et d'anthropologie (1894) fondée plus tardivement par A. Bordier. Ainsi circonscrit, l'ouvrage constitue une synthèse appelée à faire référence.

MARC RENNEVILLE

1 - Francis SCHILLER, *Paul Broca, explorateur du cerveau*, Paris, Odile Jacob, [1979] 1990.

### Jackie Assayag

*Penser les sciences sociales. 1, Anthropologie, histoire, politique*

Montreuil, Aux lieux d'être, 2008, 342 p.

*Penser les sciences sociales* constitue le premier volet d'un recueil d'essais de Jackie Assayag publiés entre 1994 et 2005. L'auteur, philosophe converti à la « science du concret » ethnographique en Inde du Sud, s'est illustré par ses travaux sur la déesse Yellamma (Inde du Sud), les relations entre hindous et musulmans, et plus récemment sur la mondialisation. À partir d'une sélection d'articles au croisement de l'anthropologie, de l'histoire et du politique, J. Assayag propose ici un double exercice de réflexivité sur le métier d'anthropologue et l'archéologie des savoirs : comment (re)penser le problème de la construction de l'Autre dans les disciplines des sciences sociales ?

À la lumière de son itinéraire intellectuel exposé dans le prologue, J. Assayag détaille

l'évolution de sa réflexion sur les « arts de faire » des sciences sociales dans le contexte d'une reconfiguration des problématiques de recherche. Il dresse un portrait peu amène du champ académique hexagonal, resté longtemps frileux à la prise en compte des débats théoriques qui animent les courants de la recherche anglophone internationale. L'insertion dans ces joutes intellectuelles en quête de transdisciplinarité et enclines à la (dé)construction des pratiques et des discours est présentée comme d'autant plus nécessaire que l'auteur prend acte d'un monde « toujours plus 'connecté' et interdépendant » (p. 25). Partisan d'une approche « pragmatique », J. Assayag inscrit son travail dans le « retournement épistémologique » (p. 25) que marque le passage d'une approche en termes de structures à une analyse de la complexité de l'action humaine en situation, à l'intersection de l'anthropologie et de l'histoire. En d'autres termes, l'auteur procède ici à une attaque en règle contre les derniers vestiges d'un orientalisme hérité de la période coloniale et du modèle structuraliste dumontien. La méthode, présentée comme un « nuancier », se veut suffisamment souple pour expérimenter une variation des échelles d'observation.

La première partie de l'ouvrage est consacrée à « La fabrique de l'Inde », vue à travers le prisme des débats qui agitent le monde de la recherche en sciences sociales. L'auteur débute par un sujet qu'il affectionne, la généalogie des études académiques consacrées au sous-continent indien aux États-Unis. Il y détaille les déterminants politiques et institutionnels qui façonnent l'orientation et les cadres de la recherche sur l'Inde *made in the USA*. Résultat de la critique des chercheurs privilégiant une approche transnationale et d'une stratégie politique, l'approche par aire culturelle (*area studies*), largement influencée par l'orientalisme, laisse désormais place à des études de terrain qui s'appliquent à comprendre comment ce lieu singulier est travaillé par des processus qui le transcendent. *A contrario* de cette tendance, J. Assayag pointe ensuite, sous le titre un peu général de « La sociologie de l'Inde vue par les Indiens », la persistance de travaux utilisant de façon indiscriminée des catégories héritées de la période britannique,

indifférents au renouveau des études indianistes inauguré sur ce sujet par l'historien américain Bernard Cohn. L'auteur rappelle en effet la diversité et la qualité des approches critiques et réflexives sur les rapports entre Orient et Occident, amorcées par Edward Said et poursuivies par les chercheurs dits post-coloniaux au cours des années 1990. Un des principaux apports de ce réseau a été de montrer, face à la difficulté d'appréhender l'Inde dans des termes qui ne sont pas orientalistes, le rôle toujours structurant du colonialisme aujourd'hui. Cette réflexion trouve son illustration dans un article consacré à la construction de l'*Homo hierarchicus*. J. Assayag rappelle ici une critique formulée plus tôt par Roland Lardinois à l'endroit de l'œuvre de Louis Dumont, « qui tend d'autant plus à réduire les sociétés complexes à des épures idéologiques qu'elle procède d'une référence littéraire mystique – sorte d'hypostase de l'hindouité qui rappelle l'héritage essentiellement textuel de sa sociologie » (p. 127).

Suivent enfin deux articles qui proposent deux débats croisés sur le système des castes. Le premier, « La caste, entre structure et empirisme », porte sur l'ouvrage de Christopher Fuller, *The camphor flame: Popular hinduism and society in India* (1992). Ce dernier tend à relativiser l'idée que le système des castes assurerait à lui seul l'unité sociologique du sous-continent indien au profit d'une mise en valeur du rôle du rituel dans la religion populaire. Le second, « La caste, entre histoire et anthropologie », discute le livre de Susan Bayly, *Caste, society and politics in India from the eighteenth century to the modern age* (1999). Dans la droite ligne de l'école de Cambridge, S. Bayly opère ici un retour au modèle structural dumontien en lui donnant une profondeur historique. Elle se positionne ainsi à contre-courant des thèses postcolonialistes, en soulignant une continuité entre l'époque prémoderne et la période contemporaine. J. Assayag voit dans ces querelles interprétatives une transposition du « grand jeu » qui opposait les puissances occidentales rivales pour la domination mondiale.

Dans la seconde partie de l'ouvrage, « L'Inde au péril du nationalisme », J. Assayag aborde la question des rapports complexes qu'entretient la triade nation-culture-religion dans une société démocratique et séculariste.

Le premier article dresse un tableau général de l'Inde contemporaine, qui fait état des mutations que connaît le pays depuis son indépendance. L'auteur se tourne ensuite vers la production des identités en Asie du Sud, montrant les mécanismes par lesquels les idées de « communauté », « religion » et « nation » se sont construites dans et par l'histoire. J. Assayag insiste en particulier sur l'influence décisive du système de classification sociale du Raj, qui « avait réussi à diffuser largement cette idée que chacun des habitants et des groupes sociaux du sous-continent avait d'abord une identité religieuse et/ou de caste » (p. 245) et qui avait ainsi opéré une nette distinction entre hindous et musulmans. Cette logique binaire de l'identité a été reprise et remodelée par les réformistes hindous de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et, plus tard, par la droite nationaliste, utilisant la rhétorique communautaire à des fins de propagande. Ce nationalisme religieux est au cœur de la délicate question du sécularisme, dans un pays où les hindous constituent à eux seuls 82 % de la population. Aussi longtemps que l'État a su garantir une croissance économique, ce « majoritarisme » s'est adapté à l'idéal séculariste nehruvien, c'est-à-dire à la séparation de la religion et du politique et à la protection des groupes minoritaires. Mais cette coexistence a été remise en question par la montée de la droite hindoue, qui a brandi le fait majoritaire et la prétendue « tolérance » indienne pour transformer le sécularisme en instrument d'une politique nationaliste hindoue, mettant la démocratie en péril. Le respect du droit des minorités ne serait aujourd'hui assuré que par la mobilisation des classes les plus défavorisées, qui dominent la composition actuelle de l'électorat. Dans tout le pays, les castes diversement opprimées se regroupent pour obtenir de l'État une reconnaissance de leurs droits et des compensations. J. Assayag se penche sur ces usages politiques de la caste et ce que l'on appelle souvent par facilité « castéisme », c'est-à-dire l'appel à la caste pour la mobilisation politique. Comme le montre l'auteur, les groupes de pression ne sont toutefois pas des castes mais des groupes d'intérêts, ce qui implique que le projet d'extension des quotas ne peut pas être interprété comme une victoire du castéisme.

J. Assayag clôt son ouvrage par une réflexion sur le furieux « désir de nation » en Asie du Sud,

à partir d'une réflexion sur son terrain, théâtre d'émeutes après la destruction de la mosquée d'Ayodhya en 1992. Ces événements démentent l'idée communément admise que modernisation et sécularisme vont de pair. Aussi, l'auteur en appelle à une véritable entreprise d'élucidation du nationalisme indien à distance du modèle européocentrique.

*Penser les sciences sociales* forme un recueil érudit et très stimulant, riche d'informations sur la grande transformation du sous-continent depuis les années 1980. Si le format de l'ouvrage offre un jeu de miroir permettant d'éclairer de multiples variations autour du thème de « la construction de l'Autre », on regrette cependant que la succession d'articles écrits à différentes époques et pour différents publics implique de nombreuses répétitions, en particulier dans la seconde partie. Par ailleurs, il est surprenant que l'auteur, qui donne dans son prologue une importance fondamentale au « terrain », à une « stratégie de désinflation des dispositifs discursifs » (p. 13) afin d'éviter toute vision abstraite ou surplombante, se dit ailleurs « bien décidé à s'en tenir à la seule production des identités 'par le haut' » (p. 246) et ne laisse en réalité que peu de place aux descriptions ethnographiques et à la multi-vocalité dans son ouvrage. Il aurait peut-être été envisageable, alors que nombre d'essais portent la cicatrice d'Ayodhya et s'inquiètent à juste titre de l'impact du « national-hindouisme » sur la société indienne, d'inclure sous forme de conclusion une réflexion sur la situation nationale depuis la victoire du parti du Congrès en 2004 et, en particulier, l'émergence de nombreux mouvements qui participent à la production d'une autre Inde et d'une autre idée de la nation – montrer, en somme, que la fabrique de l'Inde se fait aussi et surtout « par le bas ».

SARAH BENABOU

### **Joseph Errington**

*Linguistics in a colonial world:*

*A story of language, meaning, and power*

Oxford, Blackwell Publishing, 2008,

199 p.

Dans la préface à son ouvrage, Joseph Errington souligne que les situations coloniales, quelles

qu'elles soient, ont engendré des textes à dimension linguistique, qui représentent désormais une part importante des archives coloniales. Partant de cette constatation, son livre propose un parcours lui permettant d'explorer différentes facettes de la linguistique coloniale, une appellation qui regroupe un ensemble de textes produits en situation coloniale sur des langues non européennes. Pour J. Errington, ces textes proposent une sorte de défi au lecteur contemporain du fait de leur opacité, qui résulte de l'effacement de leurs conditions matérielles de production : en effet, le travail qui consiste à décrire des langues nécessite un engagement soutenu dans des interactions complexes, mais les textes qui en sont le résultat se tiennent généralement loin des réalités vécues. À cette énigme s'en ajoute une autre, poursuit J. Errington, à savoir que ces différents textes, dictionnaires, grammaires, proposant des descriptions de langues extrêmement différentes, se ressemblent tous. Cela serait majoritairement dû à la culture de l'écrit qui caractérise ceux qui ont fabriqué cette linguistique coloniale, à l'idéologie du langage qui les façonne, au « pré-terrain » (pour reprendre un terme de James Clifford) qui est le leur lorsqu'ils abordent ces espaces géographiques et sociaux inconnus où ils rencontrent ces langues, qu'ils vont être amenés à décrire.

J. Errington conçoit ainsi son livre comme le récit de la confrontation occidentale avec la diversité linguistique, confrontation qui est aussi un type particulier de rencontre coloniale. Il nous propose une synthèse de travaux menés en anthropologie linguistique et histoire de la linguistique par des chercheurs aux terrains divers (Amérique latine, Afrique, Asie) et couvrant une période qui va du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle, ses apports propres concernant le terrain indonésien et Java, dont il est par ailleurs spécialiste. Il tâche constamment de rendre compte des liens entre production de description linguistique sur des terrains exotiques et théorisation en Europe (les théorisations sur l'origine des langues au XVIII<sup>e</sup> siècle construites par Johann von Herder par exemple, ou la mise en place au XIX<sup>e</sup> siècle de la philologie comparative), c'est-à-dire le lien entre le travail descriptif et ce que l'on nomme idéologie linguistique (et plus particulièrement la

façon dont la linguistique coloniale au XIX<sup>e</sup> siècle a été mise au service d'une approche naturalisante des peuples et de la diversité humaine) dans la lignée notamment des travaux de Judith Irvine. Il montre ainsi que les travaux coloniaux de description linguistique ont pu avoir des effets sociaux durables, jusqu'à la période post-coloniale, en dessinant le contour de langues et de peuples perçus puis se percevant comme différents (comme cela a pu être le cas par exemple au Zimbabwe), en promouvant une langue véhiculaire neutre, ensuite réappropriée (c'est le cas du swahili au Congo Belge, bien décrit par ailleurs dans les travaux de Johannes Fabian, ou du malais dans les Indes orientales néerlandaises, devenues ensuite Indonésie), en introduisant des hiérarchies entre langues produisant des situations de diglossies durables (ainsi en Indonésie où s'oppose le malais de l'école, scripturalisé et standardisé à l'époque coloniale, et un malais du quotidien).

Son livre donne une importance plus particulière à ce que l'on nomme linguistique missionnaire et aux effets de la « réduction à l'écriture » de langues orales, en s'attachant notamment au travail de scripturalisation de langues d'Amérique latine et des Philippines et aux stratégies simplificatrices déployées par les religieux linguistes pour donner de l'oral fortement soumis à variation une représentation écrite simple. D'autre part, à partir de l'exemple du tagalog, langue des Philippines pourvue d'un système d'écriture (appelé *baybayin*), J. Errington montre comment l'introduction de l'alphabet latin a contribué à la dévalorisation et à l'abandon de systèmes d'écriture autochtones pour des raisons techniques (non alphabétiques, ils sont considérés comme defectueux) et idéologiques (considérés comme impropres à véhiculer le texte saint).

Dans la dernière section de son ouvrage, J. Errington ouvre sur des perspectives post-coloniales en apportant un regard critique sur le travail du Summer Institute of Linguistics (le SIL est un organisme protestant qui forme des missionnaires à la description linguistique en vue de l'évangélisation), qualifié de nouvelle linguistique missionnaire, alphabétisant pour convertir. Il rend compte de la démarche des membres du SIL à partir du cas du Guatemala,

de leur choix de transcrire les langues maya selon des conventions hispanisantes, faisant de l'alphabétisation dans ces langues une passerelle vers l'acquisition de l'espagnol et l'assimilation à la partie dominante, culturellement et économiquement, de la population. Il montre comment cette mainmise sur la langue a pu être contestée par l'émergence de linguistes indigènes engagés dans une lutte pour la reconnaissance de leurs peuples, fondée sur la pluralité linguistique, dans un projet d'auto-détermination linguistique. En rendre compte permet à J. Errington de connecter ces enjeux identitaires à une problématique qui connaît actuellement un intérêt tout particulier de la part d'un certain nombre de linguistes engagés sur le terrain, celle de la mort des langues et des langues en danger. Il apporte un regard postcolonial aux travaux linguistiques de revitalisation de langues, pointant du doigt les conséquences non attendues que peuvent avoir certaines initiatives scientifiques motivées par une intention de sauvetage de langues considérées comme faisant partie d'un patrimoine mondial, au même titre que la diversité des espèces naturelles. Cela lui permet de conclure par une sorte de mise en garde destinée aux linguistes contemporains, et plus particulièrement aux linguistes de terrain qui créent des zones de contact postcolonial avec les locuteurs de langues en danger. Il plaide ainsi pour un travail de terrain cohérent où les locuteurs des langues ne seraient pas simplement des producteurs de données mais également des interlocuteurs.

On regrettera peut-être que cet ouvrage stimulant, et qui a le mérite de présenter une synthèse des recherches menées sur des aires culturelles et des périodes très diverses, manque parfois de nuances dans l'exposé de situations fort complexes, ne se départant pas d'une posture critique postcoloniale qui simplifie parfois les auteurs mêmes qu'il utilise. Néanmoins, il rend compte d'un champ particulièrement investi par la recherche anglo-saxonne et dont on peut regretter qu'il ne donne pas lieu à plus d'engagement de la part des chercheurs français, ce qui contribuerait peut-être à déplacer le regard.

**Sadik Jalal Al-Azm**

*Ces interdits qui nous hantent : islam, censure, orientalisme*  
Marseille/Aix-en-Provence/Beyrouth,  
Éditions Parenthèses/Maison  
méditerranéenne des sciences de  
l'homme/Institut français du Proche-  
Orient, 2008, 186 p.

Contre un concordisme stérile, Sadik Jalal Al-Azm n'hésite pas à souligner les contradictions entre enseignement religieux et science contemporaine (voir à ce sujet la riche introduction de Franck Mermier, p. 9) et à refuser l'évolution « islamisante », comme il la nomme, de certains membres de la gauche arabe qui réinscrivent dans l'islam une authenticité arabe. Mais à ses adversaires politiques, religieux ou intellectuels, il propose un « pacte d'honneur » : « livre pour livre, poème pour poème [...] et que tous les mois soient saints » (p. 58); autrement dit priorité au débat et que disparaissent les attaques personnelles et les menaces physiques. *Ces interdits qui nous hantent*, le premier recueil de textes de Sadik Jalal Al-Azm en français, témoigne de cette ambition, dans une belle traduction de l'arabe ou de l'anglais par Jalel El Gharbi et Jean-Pierre Dahdah. L'ouvrage regroupe un long entretien réalisé par Saqr Abou Fakhr en 1998 et trois articles, l'un sur les attentats du 11 septembre (1<sup>re</sup> éd. en 2004), un autre sur *Les versets sataniques* et la « fatwa » (qui n'en était pas une *stricto sensu*, comme le montre S. Al-Azm) de Khomeyni (1<sup>re</sup> éd. en 2000), et enfin un dernier article sur *L'orientalisme* d'Edward Said (1<sup>re</sup> éd. en 1981).

Tout au long du recueil, le questionnement sur les rapports de domination postcoloniaux s'impose comme thème central. Ainsi, dans son essai sur *Les versets sataniques*, S. Al-Azm mêle de manière particulièrement intéressante critique littéraire et analyse politique. Il y voit véritablement une œuvre de la mondialisation et se révèle fasciné par l'appropriation de la « lingua franca de la mondialisation » effectuée par Salman Rushdie : « un immigré indien [...] a tordu cette langue pour qu'elle serve son propos, l'a ployée pour qu'elle se conforme à son expérience, l'a distordue pour obtenir les résultats attendus, l'a rendue hybride pour qu'elle

satisfasse ses besoins particuliers, l'a rendue exotique pour qu'elle puisse exprimer un monde étranger et puis il a fait rayonner cette nouvelle mixture littéraire sur le monde entier » (p. 109). Pour lui, il s'agit d'une démarche clairement postcoloniale. En s'emparant et en modifiant la langue du colonisateur, les anciens colonisés deviennent ceux qui interpellent le plus significativement le monde contemporain. Cette double posture de description et de transformation, S. Al-Azm la retrouve dans le traitement stylistique de Salman Rushdie. Celui-ci évoque la « chosification » de la mondialisation, le fétichisme des objets qui y règne mais, à travers la description du flux de conscience de ses personnages, il remet aussi en cause la dépersonnalisation qui s'ensuit. Enfin, la scène même du débat déclenché autour du livre de Salman Rushdie devient mondiale, le « centre » occidental, tout comme les « périphéries » se sentent concernés.

Ce dépassement, ce retournement post-colonial, intéresse tout particulièrement S. Al-Azm, lui qui reproche aux orientalistes mais aussi aux « orientalistes à l'envers » de se confiner dans les querelles obsolètes des Anciens et des Modernes. De quoi s'agit-il ? L'auteur dénonce un orientalisme ontologique où l'Orient est construit en un système réifié et immuable de croyances et de valeurs. La tautologie typique de cet orientalisme se réduit à : « L'islam est l'islam » ou « l'Orient est l'Orient », comme l'a montré E. Said (p. 174). L'orientalisme à l'envers applique la même démarche et continue à réifier et déhistoriciser le Proche-Orient et les Arabes, en les valorisant cette fois. Cette remarque est devenue usuelle dans l'analyse des doctrines islamistes. Mais S. Al-Azm la dirige aussi contre les « islamisants » de la gauche arabe, ces militants qui valorisent désormais une identité arabe et musulmane ahistorique pour pallier aux divers échecs politiques et idéologiques. Les débats s'enferment alors dans les oppositions habituelles : authenticité et contemporanéité, patrimoine et renouvellement, laïcité et religion. Comme dans l'orientalisme classique, une importance essentielle est donnée aux analyses linguistiques, à la « posture textuelle », identifiée par E. Said : « la langue *parle* l'arabe oriental et non l'inverse » (cité p. 170). Les facteurs idéologiques sont

survalorisés et les questionnements économiques ou sociologiques oubliés. Cependant S. Al-Azm va plus loin. En effet, pour lui, E. Said reste finalement prisonnier de la démarche orientaliste en faisant une présentation « linéaire et quasi essentialiste des origines et du développement de l'orientalisme » (p. 154), qu'il fait remonter à l'Antiquité. S'il prône une remise en cause des « systèmes de fiction idéologique », E. Said appelle à une réforme plutôt qu'une abolition totale de la relation de dépendance entre les États-Unis et le Proche-Orient, ce qui pour S. Al-Azm peut finalement se révéler plus dangereux.

Toutefois on peut se demander si l'auteur qui analyse si bien cet enfermement chez E. Said n'adopte pas lui aussi parfois cette posture. Certes, il ne verse aucunement dans l'essentialisation. Mais lorsqu'il affirme qu'après la *nahda* « un diagramme montrerait une nette tendance vers la rationalité, l'objectivité, la rigueur méthodologique, la clarté et une régression du ton oratoire dans les écrits, dans la culture et dans la pensée ainsi qu'une disparition de l'ornement lexical, des fioritures de la prose rythmée » (p. 56) ou, à propos des attentats du 11 septembre, « Depuis quand les Arabes sont-ils capables d'une telle organisation stratégique ? [...] Ils [les *mudjahidin* en Afghanistan] ont tourné l'effet dévastateur de leur apprentissage contre les maîtres eux-mêmes [les Américains] » (p. 82), on semble retrouver ici certains accents des oppositions binaires classiques (rationalité/irrationalité, modernité/tradition, etc.) que S. Al-Azm appelait à dépasser. La reprise de l'usage du pluriel pour le dominant et du singulier pour le dominé, une des étapes du processus de réification, surprend dans quelques passages (par exemple, « l'invisible est beaucoup plus immédiat et réel pour le simple citoyen du Caire ou de Damas qu'il ne l'est pour les habitants actuels de New York et de Paris », p. 159). La difficulté à sortir de cette dialectique même pour les auteurs qui en sont les plus conscients montre combien la scène politique et intellectuelle est véritablement structurée autour de ces catégories et combien il est délicat d'appeler à la rationalité et à la scientificité en évitant de remobiliser les grandes divisions traditionnelles de l'orientalisme.

PÉNÉLOPE LARZILLIÈRE

### Julien Bonhomme

*Le miroir et le crâne, Parcours initiatique du Bwete Misoko, Gabon*

Paris, CNRS Éditions/Éd. de la MSH, 2006, 247 p.

L'ouvrage est la version condensée d'une thèse originale associant une forte ambition théorique et un travail ethnographique scrupuleux. Si le Bwiti syncrétique des Fang a focalisé l'attention des chercheurs entre les années 1960 et 1980 au point de devenir un « objet critique » de la sociologie et de l'anthropologie africaniste, l'ethnographie des sociétés initiatiques traditionnelles de l'Afrique équatoriale est restée très fragmentaire et incertaine. Le Bwete Dissumba, l'ancêtre le plus noble de ces traditions, n'a été finalement étudié que par un seul couple d'ethnologues du CNRS (Otto Gollhofer et Roger Sillans) et un ethnomusicologue (Pierre Sallée). La réouverture de ce chantier ethnographique qui a joué un rôle décisif dans l'histoire de la sociologie et de l'anthropologie de l'imagination religieuse en Afrique (Georges Balandier, James Fernandez) s'impose d'autant plus que les versions New Age d'un Bwiti « psychédélique » accommodé aux attentes des Européens dominent le marché touristique de l'*iboga* (la drogue qui commande l'expérience visionnaire des initiés). L'originalité du travail de Julien Bonhomme repose sur une bonne trouvaille : une version peu connue, un Bwiti un peu hybride de *nganga* à vocation divinatoire et thérapeutique concurrençant les sociétés féminines de possession et dont le succès n'est pas sans rapport avec la dégradation continue de la condition sociale des populations gabonaises. Chemin faisant, cet ouvrage dévoile bien d'autres trouvailles comme cette pratique de la vision « active » et « interactive » qui fait sortir le néophyte de sa passivité maladroite.

J. Bonhomme réussit à lier de façon exemplaire le questionnement le plus pointu des enjeux théoriques actuels de l'anthropologie du rituel à un travail ethnographique exemplaire par la densité de ses descriptions et son sens des interactions en situation. Toute la richesse des substances végétales et minérales, toutes les plantes et les arbres de la forêt équatoriale, dans leur repérage ethnobotanique le plus savant et l'univers symbolique de leurs

couleurs et de leurs odeurs sont là. Une telle maîtrise acquise, dans le temps de l'enquête, de cette encyclopédie des savoirs thérapeutiques locaux et de cette culture matérielle des rites est impressionnante, aussi bien pour le néophyte que pour l'ethnologue « initié ». La manière dont ce jeune chercheur a décidé, en toute lucidité mais non sans risque, de se faire initier à l'amertume de l'*iboga* et aux « secrets », ruses et mensonges de ces sociétés de vrais hommes témoigne également d'une témérité contrôlée, d'une habileté discrète et d'une conscience sereine des enjeux vécus et des épreuves subies.

La qualité de l'écriture, transparente, limpide, et réflexive, autant que le sens de la composition dramatique des séquences rituelles feront sans nul doute de cette étude un ouvrage apprécié bien au-delà du cercle des africanistes. Le plus appréciable est la manière dont le travail de description et d'analyse reste fidèle aux formes les plus classiques de l'écriture ethnographique et au répertoire des outils intellectuels de la tradition anthropologique, tout en accordant une place centrale aux nouveaux paradigmes interactionnistes et paradigmatiques de l'anthropologie du rituel. Dans l'approche des séquences rituelles du parcours initiatique, le fondu enchaîné entre l'analyse des schèmes opératoires des pratiques thérapeutiques, les logiques paradoxales des figures de l'enseignement initiatique et les formes réflexives et ironiques de l'interaction est parfaitement géré.

En toute logique pragmatique, l'auteur se propose d'étudier non des relations entre symboles mais des relations dyadiques et dynamiques entre agents. Le processus initiatique est ici appréhendé non comme un voyage dans une « forêt de symboles » à décrypter mais comme une opération de reconfiguration du réseau relationnel de l'initié. L'initiation permet de construire par étapes une identité qui est de part en part relationnelle mais aussi « réflexive » comme l'illustre le rapport du *banzi* à son image dans le miroir et la place de l'ironie dans les jeux d'interlocution auxquels se livrent les apprentis guérisseurs. Les interactions rituelles s'organisent dans le Bwete Misoko à partir d'une matrice commune de relations asymétriques entre agents : devin/

patient, guérisseur/malade, sorcier/victime, ancêtres/vivants, initié/profane, homme/femme, aîné/cadet, oncle/neveu, père/fils, mère/enfant. Ces relations dyadiques se combinent sans cesse dans des relations d'ordre supérieur et le secret du parcours initiatique repose sur une série de permutations dans le système relationnel des places qui coordonne les interactions rituelles.

Tout en plaçant l'enjeu de la reproduction initiatique au cœur de l'analyse, la priorité accordée à la logique interne du rite s'écarte d'une approche fonctionnaliste. L'infortune sorcellaire qui donne sens au désordre corporel sert de point d'entrée dans le cycle initiatique du Misoko, et trouve sa raison dans une logique sociale lignagère qui déborde le cadre du rituel. Mais la transposition des tensions de la parenté lignagère dans le cercle initiatique fait appel à une série d'écarts et de ruptures. Le dispositif rituel met en scène, manipule, joue, décompose et recompose l'ordre des relations sociales. Le rituel constitue une scène où peuvent se jouer des « drames sociaux », mais il ne sert pas à raccommoier l'ordre lignager menacé par l'infortune, l'initiation ayant souvent au contraire pour effet de prolonger les tensions et de relancer la sorcellerie. Il s'agit pour l'initié et « apprenti sorcier » de sortir du piège d'un réseau de parentèle et de se réapproprier une puissance d'agir dont il a été dépossédé par l'adversité sorcière et les entreprises malveillantes d'un parent. Or on ne sort pas de cette position passive en neutralisant la sorcellerie et en réinsérant l'individu dans un lignage réconcilié, mais plutôt en s'appropriant de manière ambivalente les pouvoirs mortifères de la sorcellerie. La relation sorcier/victime est finalement reprise à un niveau supérieur dans la relation initié/sorcier et le Misoko est moins un outil de réconciliation collective qu'un instrument de lutte individuelle.

Le jeu concret des métaphores et des métonymies, de leurs résonances et correspondances, reste à l'œuvre dans le travail symbolique du savoir initiatique, et par bonheur l'auteur ne nous prive pas de cette surabondance de sens et d'images signifiantes, mais pour mieux rompre avec les tentations symbolistes et herméneutiques, c'est la figure de l'ironie qui est placée ici au frontispice du Bwete. La

chaîne infinie des relations signifiantes en miroir est finalement suspendue à une relation de complicité ironique qui constitue en quelque sorte le secret du secret : « Si la métaphore est un signifiant qui renvoie à un autre signifiant, l'ironie est un clin d'œil qui renvoie au contexte énonciatif : elle met en scène » (p. 230).

La thèse ultime est que l'efficacité rituelle, contrairement à ce que pensait Claude Lévi-Strauss, n'est pas symbolique mais relationnelle : elle tient moins à la croyance des acteurs ou à la charge affective des symboles qu'à des configurations relationnelles, des façons singulières de parler, d'agir et de manipuler des objets. L'ironie partagée (le rire et le mensonge) n'engendre pas pour autant la distanciation libératrice mais crée au contraire une forme d'implication réciproque entre les initiés, une complicité paradoxale et ambiguë.

ANDRÉ MARY

### Catherine Rémy

*La fin des bêtes. Une ethnographie de la mise à mort des animaux*

Paris, Economica, 2009, 210 p.

L'ouvrage se propose de traiter la question de la frontière entre humains et animaux à travers son accomplissement pratique, dans l'activité de mise à mort des animaux. On ne trouvera donc pas ici de discussion utilisant des matériaux philosophiques ou biologiques, mais une tentative de saisir la frontière telle qu'elle se trouve « posée en pratique, au cours du travail quotidien d'hommes et de femmes » (p. 3). Le choix d'étudier la mise à mort repose sur un pari : celle-ci produirait un « effet loupe » sur la question de la frontière, car les acteurs vont être conduits à un travail de catégorisation des animaux plus poussé qu'ailleurs, ce travail de catégorisation nous renseignant, à son tour, sur la réalisation de la frontière. L'enquête a été réalisée sur trois terrains où se pratique la mise à mort d'animaux : un abattoir, un cabinet de médecine vétérinaire et un laboratoire de recherche en physiologie. Le choix d'une « ethnographie combinatoire »<sup>1</sup> est justifié par la focalisation sur l'accomplissement pratique

d'activité, qui libère la chercheuse de l'option monographique.

L'auteur se distingue encore de la tradition ethnologique par sa volonté d'aller au-delà d'une prise en compte des animaux « pour penser les humains ». L'enquête témoigne en effet de la volonté d'incorporer l'animal réel et de lui donner voix, afin de décrire les « cadrages » réalisés par les humains comme autant de conditions d'émergence de modes d'interactivité homme-animal. La perspective est résolument non mentaliste : le but n'est pas d'accéder aux représentations ou aux états d'esprit des tueurs (car ceux-ci ne sont pas causes de l'action) mais plutôt de décrire l'action elle-même dans son aspect mental, c'est-à-dire en tenant compte de l'intentionnalité exhibée et observable. *La fin des bêtes* est donc un ouvrage « qui pose une question anthropologique et développe pour y répondre une démarche de sociologie de l'action inspirée de l'ethnométhodologie » (p. 16). L'ouvrage fait une large place aux descriptions de situations et à la retranscription de dialogues. On aurait aimé parfois, pour mieux visualiser l'action, que plus de place soit accordée à la description des émotions.

Le premier terrain présenté est celui de l'abattoir. L'abattoir moderne est défini comme se situant à la rencontre de deux logiques : l'industrialisation de la mise à mort d'une part, son humanisation d'autre part. La conjonction de ces deux logiques débouche-t-elle sur une banalisation de la mise à mort, accomplie humainement et avec détachement par de « simples opérateurs » ? Pas vraiment. Car ces deux logiques mobilisent des cadrages contradictoires des activités. D'un côté l'industrialisation appelle une objectivation des animaux, où l'animal est perçu comme un être passif et insensible ; l'humanisation en revanche s'appuie sur une définition de l'animal comme créature sensible et intelligente. Or à l'abattoir, personne ne défend cette définition des animaux. Et celui qui y adhère ne peut plus tuer, comme le montre l'exemple de l'abattage de poulains : parce qu'il percevait les poulains comme des créatures sensibles, l'un des tueurs se retira de l'activité ; quant aux autres... ils devinrent mauvais. L'observatrice note à ce moment une radicalisation de l'engagement dans l'action ;

les tueurs choquent pour le plaisir et oscillent entre la violence et l'humour noir. Il n'y a pas de place à l'abattoir pour les créatures sensibles et innocentes.

Le cadrage objectivant fonctionne bien avec les animaux dociles, mais dès qu'un animal résiste, cherche à s'enfuir, panique, tombe et/ou se débat, une subjectivation négative apparaît : il est perçu comme dangereux, comme un ennemi à combattre – et à abattre. C'est là qu'émerge la violence verbale et/ou physique. L'abattoir reste donc un lieu où les tueurs sont engagés par intermittence dans un régime de violence, où la mise à mort est corrélée à l'idée d'un combat. S'ajoute à cela une occultation de la mise à mort à l'intérieur même de l'abattoir, finement analysée par l'auteur.

La violence n'est pas absente de la clinique vétérinaire, mais elle concerne surtout des patients que la sociologie médicale qualifie de « déviants » : chien ou chat agressif, mal entretenu, difficile, inintéressant. L'auteur identifie une « règle de l'euthanasie avancée » qui guide implicitement le cours d'action, tout en étant modulée par une dynamique de cadrages. Car selon que l'animal est subjectivé positivement ou non, selon qu'il est un cas clinique intéressant ou non, l'euthanasie sera ou non problématique et mobilisera des registres d'émotions différents. C'est pourquoi elle est vue comme une des voies d'accomplissement pratique de la frontière entre l'homme et l'animal. Mais c'est en réalité la clinique vétérinaire dans son ensemble qui est parcourue par un marquage incessant de frontières. Rapprochements et différenciations entre l'animal et l'homme, comparaisons et mimes grotesques, subjectivation positive et cadrage behaviouriste outrancier se succèdent et se superposent quelquefois, ce qui débouche sur une multiplicité et une instabilité de cadres. Ici l'accomplissement pratique de la frontière semble toujours provisoire et les vétérinaires, en sanctionnant des cours d'action jugés déviants, font figure de gardiens de la frontière entre l'animal et l'homme.

Curieusement, c'est au laboratoire que Catherine Rémy découvre la mise à mort la plus « humaine ». Là, le cadrage subjectif de l'animal comme créature sensible et innocente fonctionne. Il est question d'animaux « sacrifiés » et la configuration relationnelle du sacri-

fice se réalise au-delà d'une simple rhétorique. La notion d'un bien commun semble légitimer la mise à mort, ce qui permet au tueur d'être compatissant. La sollicitude alterne avec l'humour et l'ironie, mais la brutalité est absente. Ainsi pourrait-on être tentés de conclure que le dispositif de mise à mort, et la structure des relations entre l'animal et l'humain qu'il induit, déterminent non seulement la manière dont l'animal va être tué, mais aussi l'émergence de la brutalité chez l'humain. En dehors d'une structure sacrificielle ou du « contrat domestique » identifié par les ethnologues, somme toute en l'absence de sens, le tueur porte sur lui la violence de la situation. La perception de l'animal comme créature innocente ne lui est plus accessible et seule la subjectivation négative, qui transforme la mise à mort en combat, est pertinente. Notons que le geste de saignée, où l'homme plonge dans le corps mutilé de l'animal, contribue également au travail de catégorisation de l'animal. Car dans l'abattoir expérimental dont est équipé le laboratoire, il n'est plus question d'animaux sacrifiés, et la subjectivation négative réapparaît. Ainsi, comme l'écrit l'auteur en conclusion, « le rapport des hommes aux animaux s'appuie sur des constructions fictives qui, en réduisant l'indétermination, rendent l'action possible, mais n'en demeurent pas moins fragiles » (p. 202). C'est ce que ce livre démontre remarquablement.

VÉRONIQUE SERVAIS

1 - Nicolas DODIER et Isabelle BASZANGER, « Totalisation et altérité dans l'enquête ethnographique », *Revue française de sociologie*, 38-1, 1997, p. 37-66.

### Frédéric Keck

*Lucien Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie, contradiction et participation*  
Paris, CNRS Éditions, 2008, 276 p.

Lucien Lévy-Bruhl est aujourd'hui un philosophe oublié. Quand on se souvient de lui, c'est en général à propos de la notion très décriée de mentalité primitive. Il a pourtant joué un rôle de premier plan au sein de la philosophie et de l'anthropologie françaises de la première partie

du XX<sup>e</sup> siècle et l'on ne pourrait pas comprendre les transformations de la philosophie universitaire française pas plus que les développements ultérieurs de l'anthropologie, en particulier le travail de Claude Lévi-Strauss, si son œuvre n'était pas pris en compte. Le livre de Frédéric Keck permet de mesurer à nouveaux frais la place de Lévy-Bruhl dans l'histoire intellectuelle française. L'ouvrage est beaucoup plus qu'une monographie consacrée à un auteur qui connut à la fois une grande reconnaissance universitaire et un vaste succès public, avant d'être identifié de manière réductrice au professeur de la III<sup>e</sup> République par excellence, garant de l'ordre social établi et de la pérennité du pouvoir colonial. L'ouvrage est aussi une contribution originale à une histoire renouvelée du savoir philosophique et de ses relations avec les sciences sociales naissantes. Né à Paris en 1857, Lévy-Bruhl a traversé toute la III<sup>e</sup> République. Le dernier livre publié de son vivant fut en effet *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* en 1938. Il a associé une production plutôt classique d'historien de la philosophie (sur la philosophie allemande, sur Friedrich Heinrich Jacobi et sur Auguste Comte, principalement), des travaux d'anthropologie de cabinet noués autour de la notion de mentalité primitive et des *Carnets*, de facture beaucoup plus originale, exemple rare de réflexivité philosophique.

Comme l'indique F. Keck, il se trouve en situation de porte-à-faux par rapport à chacune des deux disciplines auxquelles il se consacre. Les anthropologues l'accusent de mentalisme et de manque d'intérêt pour le caractère effectif des pratiques cognitives et les philosophes le taxent de relativisme radical. Si Lévy-Bruhl inquiète sous ses dehors de parfait *homo academicus*, c'est probablement parce qu'il met radicalement en question « l'homogénéité de la pensée à elle-même (p. 7). En effet, l'opposition entre mentalité primitive et mentalité civilisée, si on la dépouille de son manteau d'anthropologie coloniale, distingue deux principes logiques à l'œuvre dans toute société et dans tout individu. Simplement, on a plus de facilité à voir apparaître l'un ou l'autre de ces principes dans l'un ou l'autre type de société envisagé.

Ces principes se nomment contradiction et participation. Comment peuvent-ils s'articuler dans la même expérience ? Ce qu'on pourrait nommer le problème de Lévy-Bruhl travaille l'ensemble de son œuvre. Ce problème ne trouve évidemment pas de solution si on le pose seulement à l'intérieur d'une théorie de la connaissance régie par l'exigence de non-contradiction. C'est à la condition de le transférer à l'intérieur d'une sociologie de l'action, et plus précisément de ce que Laurent Thévenot nomme « l'action au pluriel », que l'opposition peut trouver une solution : le constat de la pluralité constitutive des orientations de l'action est indissociable du deuil nécessaire de l'homogénéité de la pensée. Sans doute Lévy-Bruhl ne pouvait-il pas établir un constat aussi clair que F. Keck, mieux armé par la sociologie et l'anthropologie contemporaines, mais il avait identifié la difficulté. La relève de la contradiction passe en effet par un déplacement qui conduit de la logique vers la sociologie, ou plus précisément une psychosociologie, que l'on peut apparenter, toutes choses égales par ailleurs, à l'opération qu'Émile Durkheim mène sur les catégories dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*.

L'originalité du travail conduit par F. Keck réside dans une opération conjointe de décontextualisation et de recontextualisation de la pensée de Lévy-Bruhl. D'une part, l'opposition entre contradiction et participation est considérée comme un problème philosophique indépendant, comme cela peut être le cas dans la philosophie analytique. D'autre part, l'auteur offre une contribution de première main à ce qu'on pourrait appeler sans exagération une véritable sociologie historique de la philosophie française, dans la mesure où il reconstruit « le paysage intellectuel, scientifique, institutionnel et politique de la Troisième République » (p. 21).

F. Keck reconstitue minutieusement l'espace des débats au sein duquel Lévy-Bruhl a développé son propre questionnement. Le premier chapitre est consacré aux premières formes de constitution du problème, à travers l'analyse de la notion de primitif chez Victor Cousin et celle de la critique de l'évolutionnisme par Charles Renouvier. De façon très féconde, le deuxième chapitre noue, autour du

débat sur race, culture et mentalité, la postérité critique d'Auguste Comte et la psychologie des peuples allemands. Le troisième chapitre s'appuie sur la psychologie de Théodule Ribot et sur la sociologie de Durkheim, mais aussi, de manière moins convenue et parfaitement pertinente, sur la philosophie de Nicolas de Malebranche, pour rendre compte du régime de causalité particulier qu'enveloppe la notion de participation. Le quatrième chapitre propose un élargissement de la réflexion, inauguré par une évaluation précise de ce qui différencie l'empirisme relativiste de Lévy-Bruhl du rationalisme universaliste de Durkheim. Il devient possible, en s'appuyant sur l'enquête historique, de situer le travail de Lévy-Bruhl par rapport à la phénoménologie, au structuralisme anthropologique, à la philosophie analytique et même à l'expérience littéraire surréaliste.

L'auteur est en mesure de conclure en anthropologue : « La contradiction est donc un moment nécessaire dans l'analyse de l'expérience humaine ; mais loin d'être dépassée dans une expérience originaire ou dans un savoir absolu, elle est sans cesse relancée à travers la pluralité des formes dans laquelle elle constitue une voie d'entrée. Il ne faut plus alors parler de la participation mais des participations pour décrire la variété des relations qui se nouent entre la pensée et les choses par l'intermédiaire des signes » (p. 251). L'ouvrage est aussi en tant que tel une contribution à l'histoire des problèmes philosophiques : il permet de retrouver, à partir de l'analyse serrée de conceptualisations qui nous paraissent datées, voire idéologiquement suspectes, des problèmes qui travaillent l'histoire de la philosophie.

Ce premier livre est un grand livre qui, faisant fi des frontières disciplinaires, s'attache à la recontextualisation des problèmes philosophiques sans pour autant les réduire à exprimer autre chose qu'eux-mêmes. Sa lecture est recommandée aussi bien aux philosophes purs qu'aux représentants les plus intransigeants des sciences sociales : ils y trouveront, appuyée sur une compétence exceptionnelle d'historien, une manière neuve d'envisager la relation entre philosophie et anthropologie.

### Hans Joas

*George Herbert Mead. Une réévaluation contemporaine de sa pensée*

trad. par D. Renault avec la coll. de B. Hollstein, Paris, Economica, [1980] 2007, 221 p.

Voilà un livre âgé de trente ans mais dont l'actualité semble presque intacte et se trouve peut-être même renforcée par la récente traduction de *L'esprit, le soi, la société*<sup>1</sup>. L'auteur, Hans Joas, professeur de sociologie aux universités de Erfurt et Chicago, est bien connu des lecteurs de philosophie allemande contemporaine et de théorie sociale ; sa *Créativité de l'agir* (1999) a été abondamment discutée en France.

C'est tout d'abord un classique d'histoire de la philosophie qui est rendu disponible pour le public français : il ne fait aucun doute que la présente monographie est l'ouvrage qui a le plus contribué à faire redécouvrir George Herbert Mead (1863-1931) à la fin du siècle dernier, avant les ouvrages de Sandra Rosenthal, Patrick Bourgeois, Mitchell Aboulafia ou Gary Cook. Elle l'a fait en fournissant de précieux fils conducteurs pour aborder une œuvre difficile d'accès. Si l'on considère en effet le quatuor américain « classique », Charles Peirce, William James, John Dewey et G. Mead, une différence de taille apparaît entre ses membres : alors que les écrits de W. James et J. Dewey jouissent d'une excellente et complète édition scientifique, pour les textes comme pour la correspondance, ceux de C. Peirce et G. Mead sont sévèrement désavantagés : l'excellent travail du Peirce Edition Project, qui s'est il est vrai acquitté de deux magnifiques volumes de sélections, *Essential Peirce*, arrive au huitième volume sur une trentaine de prévus (sans que la correspondance ne soit publiée, hormis quelques sélections) et il n'existe encore aucune édition scientifique des textes de G. Mead. Des ouvrages tels que celui de H. Joas sont donc très précieux pour s'orienter dans ce qui est un abondant massif de publications.

Il ne s'agit cependant pas seulement de procéder à une « recanonisation » d'un auteur, comme cela a été fait pour J. Dewey sous l'impulsion de Richard Rorty au début des années 1980. L'enjeu philosophique de la présente interprétation est explicité de deux

manières : il s'agit de décrire « l'élaboration graduelle de la théorie de Mead » portant sur « la communication spécifiquement humaine en tant qu'interaction médiatisée par des symboles » (p. XII), élaboration qui marquerait l'apport propre de cette pensée et son intérêt encore contemporain. Il s'agit aussi de lire G. Mead comme « le plus important théoricien de l'intersubjectivité entre Feuerbach et Habermas » et de disposer de la sorte « d'un point d'Archimède pour l'expression autonome d'une pensée de l'intersubjectivité dans le contexte de la discussion dominée par Habermas » (p. 2). La première citation donne l'objet propre du livre, la seconde son enjeu et son originalité dans la bibliographie allemande, déjà dominée par les écrits de Jürgen Habermas dès 1980. Telle serait donc en première approche la visée de ce livre : explorer l'œuvre à partir de ce qui en serait le concept clé jamais nommé, l'« intersubjectivité pratique <sup>2</sup> » (p. 12), concept qui commanderait l'agencement de tous les moments de l'œuvre.

La soigneuse et très lisible traduction de Didier Renault reprend la préface de 2000 à la nouvelle édition allemande. Or, cette dernière livre au lecteur un utile panorama des recherches meadiennes récentes (principalement en langue anglaise et allemande cependant) et constitue un relevé topographique encore très pertinent. À vrai dire, le propos de H. Joas en 1980 était déjà de réagir à un certain nombre d'occultations de la pensée de G. Mead, qui auraient risqué d'oblitérer « une réévaluation contemporaine de sa pensée », pour reprendre le sous-titre de l'ouvrage, et ces risques n'ont pas totalement disparu après 2000. H. Joas distinguait en effet six stratégies d'interprétation qui, tout en rendant apparemment hommage à la pensée du philosophe de Chicago, en niaient au fond la spécificité et l'originalité. G. Mead a été identifié au courant behavioriste en psychologie, mais son behaviorisme prendrait en compte le « social » ; cette étiquette apposée par Charles Morris n'a pas réussi à convaincre les psychologues behavioristes (G. Mead étant lui-même très critique envers les conceptions réductionnistes à la John Watson) mais a en revanche contribué à cristalliser contre lui les oppositions à ce mouvement. L'œuvre de G. Mead a été souvent revendiquée par l'inter-

actionnisme symbolique, à la suite des travaux d'Herbert Blumer, lui-même élève de G. Mead. Mais c'est là selon H. Joas un usage bien unilatéral, s'il est vrai que « ni les fondements corporels de l'agir humain, ni la problématique politique et macrosociologique » n'ont reçu dans ce courant la même attention que chez G. Mead. Les phénoménologues l'ont rapproché à bon compte d'Alfred Schütz, sans voir dans le dédain de G. Mead envers l'appareil transcendantal autre chose qu'une forme de naturalisme naïf. Les rapprochements avec la structure dialogique du personnalisme existentialiste de Martin Buber n'ont pas assez tenu compte du fait que précisément les formes de coopération sociale que décrit G. Mead ne se ramènent pas à la simple forme dialogique, à la rencontre du « Je » et du « Tu ». Intriguées par les réflexions de G. Mead sur le temps et la relativité, tout autant que par sa lecture d'Henri Bergson et d'Alfred Whitehead, d'autres lectures ont voulu voir dans la métaphysique de G. Mead la vérité de son système, faisant de façon quelque peu discutable culminer ce dernier dans « métaphysique de la socialité ». Enfin, les lectures inspirées par le renouveau pragmatiste ont sans doute gommé la spécificité de G. Mead, ne serait-ce que parce qu'elles ont conduit à méconnaître l'héritage de l'idéalisme allemand chez G. Mead.

Pour satisfaire la visée décrite plus haut sans tomber dans ces travers, l'ouvrage propose une réexploration très stimulante des premiers grands textes, de 1903 au début des années 1910. Cette relecture, qui est à la fois patiente et synthétique (jamais on ne se perd dans les détails), est d'autant plus nécessaire que les « livres » de G. Mead, on le sait, sont posthumes : ils ont été réalisés par ses élèves à partir de notes de cours, et parfois réécrits, comme c'est le cas pour *L'esprit, le soi et la société*, dont des portions entières ont visiblement été rédigées par le sémioticien C. Morris. Il convient donc d'utiliser ces livres avec circonspection, tant ils sont suspects d'un point de vue philologique, et c'est toujours une sage précaution que de s'appuyer sur les très nombreux articles publiés du vivant de G. Mead.

Le plan laisse apparaître deux grands volets. Les cinq premiers chapitres ont une fonction génétique : ils suivent le développement des

idées de G. Mead jusqu'en 1913, la suite du livre étant, elle, plus thématique. Le chapitre 2, biographique, fait un portrait de G. Mead en « intellectuel démocrate radical » et accorde une attention particulière à la Première Guerre mondiale, correspondant à l'un des « points culminants » des activités politiques et journalistiques de G. Mead et laissant apparaître les limites du « réformisme radical » (p. 10 et 24). C'est ensuite le pragmatisme de G. Mead, « entre Hegel et Darwin », relu à partir de sa référence à l'idéalisme allemand, qui est délimité à partir des trois thèmes que sont les possibilités émancipatrices de l'activité scientifique, l'effort pour enraciner l'esprit dans l'organisme et enfin la genèse sociale du Moi. Le chapitre 4 sur « La définition du psychique » analyse finement, à partir d'un texte de 1903 souvent négligé et portant précisément ce titre, l'enracinement de la psychologie « dans une doctrine générale de l'action » (p. 59) et y voit l'élucidation « du caractère fondamentalement autoréflexif de la psychologie » (p. 82). Enfin, le chapitre 5 est sans doute le cœur de l'ouvrage, décrivant la genèse de l'idée meadienne de communication comme interaction médiatisée par des symboles et fondée anthropologiquement ; c'est le chapitre où les notions de signification et d'action, notions assurément constitutives du pragmatisme, reçoivent leur examen le plus approfondi, dans un continuum qui va de la conversation des gestes aux pensées les plus abstraites. Les derniers chapitres déclinent alors ces aperçus, dans les textes de la maturité, abordant tour à tour l'éthique, la théorie de la perception, le lien entre temporalité et intersubjectivité et enfin le rapport entre progrès scientifique et progrès social. On notera que ces chapitres s'ancrent à chaque fois sur un texte ou un choix de textes clairement présentés. Malgré l'avertissement de H. Joas quant au public visé par l'ouvrage, des lecteurs un peu avertis pourront de la sorte se repérer dans l'importante bibliographie de G. Mead et pourront aisément poursuivre le travail de découverte ou de redécouverte d'un auteur qui a fait dans ce pays l'objet de travaux de la part de Louis Quéré, Guillaume Garreta ou encore Christian Brassac, pour ne citer qu'eux.

H. Joas n'hésite pas à reprendre à propos de G. Mead le mot d'Henri Heine sur Hector

Berlioz selon lequel ce dernier « n'avait pas assez de talent pour son génie » (p. XIII). Il est certes toujours aventureux de poser que le talent d'un auteur ait besoin d'être secondé, mais le livre de H. Joas poursuit de manière très convaincante l'articulation systématique de l'œuvre de G. Mead, de sorte que le génie en apparaisse de la manière la plus claire.

MATHIAS GIREL

1 - George H. MEAD, *L'esprit, le soi et la société*, trad. par D. Cefaï et L. Quéré, Paris, PUF, [1934] 2006.

2 - C'est d'ailleurs le titre allemand du livre : *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead*, Francfort, Suhrkamp, 1980.

### Stéphane Legrand

*Les normes chez Foucault*

Paris, Presses universitaires de France, 2007, vi-316 p.

Dans l'article de 1988, « Pour une histoire naturelle des normes », où il reconduisait l'ensemble des réflexions de Michel Foucault sur les normes à la tentative de « comprendre comment l'action des normes dans la vie des hommes détermine le type de société auquel ceux-ci appartiennent comme sujets », Pierre Macherey désignait l'approche matérialiste comme la mieux à même d'aborder ce nœud théorique<sup>1</sup>. Le texte de Stéphane Legrand semble non seulement s'inscrire dans le sillage de l'analyse de P. Macherey, mais chercher aussi à en déployer toutes les conséquences comme à en radicaliser l'hypothèse.

L'on peut en effet soutenir, à l'aide d'une formule raisonnablement synthétique, que la lecture que S. Legrand propose de Foucault est d'ordre matérialiste et marxiste. Les normes et la reconstruction du concept foucauldien de normalisation sont en effet l'occasion d'un réexamen d'ensemble de l'œuvre du philosophe, présentée, sans qu'il en soit fait mystère, comme une confrontation critique à la philosophie marxienne. Assurément, il s'agit là d'un marxisme « contaminé » d'échos althussériens, derridiens et, enfin, lacaniens.

C'est bien à Jacques Lacan que l'on se prend à songer face à certaines formules qui, comme autant de sauf-conduits, semblent promettre de délivrer la thèse du livre en miniature. Ainsi S. Legrand écrit-il, en ouverture du livre : « Il n'y a pas de normes » (p. 11). Mais la référence lacanienne tient plus ici du décalque rhétorique que de l'emprunt conceptuel. L'objectif de l'auteur est ailleurs : il entend montrer qu'il n'existe pas de norme au sens d'un énoncé déjà pourvu d'un signifié normatif, mais que les normes sont plutôt des signifiants – doués par conséquent de consistance matérielle – qui attendent d'être signifiés par un usage historique déterminé.

La polysémie, la variété d'usages du concept de norme, les inévitables amphibologies qu'induit son emploi, les confusions qu'attire sa proximité trompeuse avec les notions de loi et de règle, indiquent assez que seules l'historicisation et la politisation intégrales de ce concept peuvent permettre d'en fixer le sens. Il n'y a donc pas de normes, mais la dispersion d'énoncés à l'existence matérielle certaine, susceptibles d'être déterminés comme normes et de fonctionner comme telles dans le cadre de pratiques déterminées.

Suivant un parcours en quatre étapes qui le conduit des normes à la normalisation, S. Legrand s'attache à reconstruire le processus à la fois historique, matériel et politique par lequel certains énoncés prennent une signification normative. Évitant d'insister en général sur un pouvoir de normalisation générique, S. Legrand veut considérer celui-ci moins comme une puissance supra-individuelle et homogénéisante que comme le périmètre à l'intérieur duquel s'opèrent la circulation et l'articulation des divers codes normatifs. Il s'agit en somme de l'étude des conditions de l'articulation des différents codes normatifs, pris comme équivalents généraux, quasi transcendants, bien qu'en réalité historiquement déterminés et contingents.

Quoi qu'il en soit, les normes semblent ici donner à S. Legrand l'occasion de mener une analyse théorique plus générale de l'œuvre de Foucault, en sa presque intégralité, sans aucune complaisance mais avec un ton critique élevé. C'est notamment la référence à Karl Marx qui constitue, comme on l'a dit, le *leitmotiv* du texte.

Ce que S. Legrand définit de façon très dérivée comme l'indécidabilité du nom de Marx dans l'œuvre de Foucault enclenche en effet une confrontation si serrée qu'on ne sera pas long à reconnaître que son livre porte autant sur Marx que sur Foucault. Qu'une affirmation comme celle-ci suffise à s'en convaincre : « la clef de l'intelligibilité des rapports de pouvoir (de type disciplinaire) se trouve dans la lutte de classe. C'est à ce prix que les thèses de Foucault sont à nos yeux tenables » (p. 104).

L'addition, certes, est assez salée, du moins si l'on veut tenir compte de l'auto-compréhension que Foucault a eue de sa propre œuvre philosophique. Et pourtant S. Legrand réussit à fournir en ce sens une lecture extrêmement convaincante du rôle de l'histoire chez Foucault, en proposant une reconstruction efficace et originale de *Surveiller et punir* (1975), où il montre les écarts et les nouveautés théoriques – qui, à son avis, aboutissent à l'abandon de ce qu'aurait été, jusqu'alors, la référence implicite à Marx – survenus entre le cours au Collège de France de 1972-1973, *La société punitive*, encore inédit, et le livre de 1975.

Si S. Legrand reconnaît bien dans le cours une convergence fondamentale entre la généalogie du coercitif et celle de la société capitaliste, ce lien lui paraît dans le livre soumis à un « gommage systématique » (p. 102). Là où le premier explique le déploiement des technologies disciplinaires par les transformations sociales, le second affirme maintenant l'inverse. Les réflexions de Foucault sur les « institutions de séquestration », conduites elles aussi en référence à Marx, amènent S. Legrand à énoncer l'une de ses propositions-clés : les disciplines sont des conditions du capitalisme, quoiqu'elles entrent fondamentalement en contradiction avec sa logique. Foucault, en somme, aurait révélé sous sa forme exemplaire le *double bind* qui commande le capitalisme : l'impossible articulation des formes de domination et des formes de production.

La dissociation de la maximisation du profit et de la minimisation des perturbations du système du profit, que le concept de discipline, selon S. Legrand, échoue à saisir, devient seulement pensable à travers la notion, bien plus tardive, de dispositif de sécurité. Si

la discipline donne ainsi l'exemple-clé de ce que S. Legrand appelle la « normation », c'est en reconstruisant le partage du normal et de l'anormal que l'on aura accès à la normativité. Dans sa reconstruction du cours de 1974-1975 sur *Les anormaux*, S. Legrand dégage trois figures de l'assujettissement : le délinquant, le fou et la possédée. De cette théorie des sujets, il aboutit à une définition de la relation de pouvoir selon laquelle, loin de capturer ou de réprimer une réalité préexistante, celle-ci « fonctionne en produisant, en inventant cette réalité, par quoi elle ne se donne du pouvoir sur les sujets qu'en leur accordant une certaine puissance nouvelle » (p. 218). Examinant dans cette perspective le lien subjectivation-assujettissement, S. Legrand offre une interprétation pénétrante de la liberté chez Foucault : non pas libération de quelque chose que l'assujettissement aurait pris en otage, mais pratique subjective continue de liberté à l'intérieur (et à l'encontre) de l'assujettissement lui-même.

Enfin, pour rendre compte de la normalisation, c'est-à-dire de ce système spécial de communication et de transaction – et donc de recodification perpétuelle – entre régimes normatifs différents, S. Legrand prend l'exemple du rapport d'articulation entre les normes pénales et psychiatriques. La psychiatrie peut apparaître comme un équivalent général de la normalisation, un opérateur exemplaire de ce « référentiel, historiquement surdéterminé, par rapport auquel s'effectuent les transactions et les synthèses entre les différents lieux et domaines d'exercice possible d'un rapport de pouvoir dans la société » (p. 267).

Bien qu'il aborde cette question dans le premier chapitre, le livre par ailleurs si riche de S. Legrand manque peut-être finalement d'une attention suffisamment marquée pour la spécificité du juridique. Il le dit lui-même justement : les normes sont des signifiants vides, disposés à revêtir diverses significations en fonction de rapports de force historiquement déterminés, qui lient – épistémiquement et discursivement – quiconque les retourne contre le pouvoir dont ils émanent. Toutefois, le droit possède une capacité spéciale de mettre en forme la réalité, qui rend unique son régime de normativité. Un grand juriste comme Yan Thomas – peut-être lui-même foucauldien, en

tous les cas matérialiste – nous plaçait précisément devant l'exigence d'une telle pensée : si, d'un côté, « les catégories du droit sont neutres en soi et vides de sens », de l'autre, il est nécessaire de reconnaître « ce statut particulier au droit qui, de toutes les instances discursives, reste la seule à produire le monde qu'elle désigne »<sup>2</sup>.

MICHELE SPANÒ

1 - Pierre MACHEREY, *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 71.

2 - Yan THOMAS, « Le sujet de droit, la personne et la nature. Sur la critique contemporaine du sujet de droit », *Le Débat*, 100, 1998, p. 104, et « Le droit entre les mots et les choses. Rhétorique et jurisprudence à Rome », *Archives de philosophie du droit*, 23, 1978, p. 93.

### Louis Pinto

*La théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au XX<sup>e</sup> siècle*

Paris, Les Éditions du Cerf, 2009, 384 p.

Cet ouvrage est le fruit d'une entreprise que Louis Pinto poursuit avec une belle ténacité depuis une trentaine d'années ; il s'agit de construire une critique de l'institution philosophique française et de ses prétentions à la souveraineté épistémologique. Pour mener à bien son entreprise, l'auteur prend ici comme objet central les rapports de la philosophie avec la sociologie, discipline qui en est largement issue, particulièrement dans le cas français, et qui n'a cessé de discuter, depuis l'entreprise fondatrice d'Émile Durkheim, de la situation de la philosophie après la reconfiguration du système des disciplines que les sciences sociales ont introduite.

Le travail de L. Pinto ne se veut aucunement un travail d'historien, et il serait absurde de le juger à cette aune. Le lecteur ne trouvera pas d'information particulière sur les rapports de force institutionnels entre les disciplines ni sur les trajectoires professionnelles des différents protagonistes de la scène philosophique. On est ici très loin du Pierre Bourdieu d'*Homo academicus* et de sa tentative d'objectivation des modes de relation entre des formes distinctes de savoir universitaire. L'entreprise de

L. Pinto est bien plutôt d'ordre idéologique ; on trouvera dans son livre une critique, toujours intéressante et alerte, à défaut d'être pleinement convaincante, de la philosophie universitaire française du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle. L'auteur écarte d'un revers de main toute forme de sociologie historique de la discipline, et l'on ne peut que se féliciter de sa franchise sous ce rapport : « plutôt que de décrire ici le processus de spécialisation professionnelle marqué par des moyens nouveaux (cours ferme avec des étudiants réguliers, revues, congrès, maison Alcan, Société française de philosophie...), on peut en indiquer quelques-uns des effets remarquables sur l'activité philosophique » (p. 22). Pour L. Pinto, le résultat de ces processus, qu'il ne s'attache jamais à décrire, laissant sans doute la besogne à des tacherons historiens ou sociologues, n'est autre que « la mise en valeur d'une version laïcisée et rationalisée du spiritualisme », laquelle est appelée à devenir la cible continue de la critique idéologique de l'auteur.

Ce n'est pas seulement parce que ce dernier a réuni dans cet ouvrage des travaux quelquefois anciens qu'il se situe très loin de l'actualité historiographique. Cela relève d'un choix délibéré. On contrastera sans peine la pauvreté descriptive du compte rendu de L. Pinto si on le rapproche de l'excellente analyse publiée simultanément par Stéphan Soulié sur la *Revue de métaphysique et de morale* et la Société française de philosophie<sup>1</sup>. La vraie question se trouve ailleurs : c'est à un tout autre genre d'expérience que s'attache L. Pinto.

L'ouvrage s'ouvre sur un chapitre consacré au débat entre Durkheim et les philosophes au tournant du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle. C'est sans doute la partie la plus discutabile parce qu'elle s'appuie principalement sur la discussion de 1895 autour de l'agrégation de philosophie pour caractériser les relations entre les deux disciplines en France. La réduction de cette relation complexe à un épisode particulier dans lequel les positions sont extrêmement polarisées est abusive. Le choix d'une autre focale, incluant notamment les comptes rendus très favorables des philosophes à l'égard des *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), conduirait à une représentation tout à fait différente de la position de Durkheim dans le champ philosophique. Malheureusement, ce chapitre, qui

institue une scène originelle, tend à fonctionner comme matrice de l'entreprise critique de L. Pinto, opposant d'un côté une sociologie rationaliste et scientifique et d'un autre côté une philosophie qui ne cesse d'habiller de neuf le vieux spiritualisme. L. Pinto est explicite à ce sujet : l'argumentation des philosophes concernant la sociologie qui s'est élaborée en France à l'époque durkheimienne est demeurée inchangée dans ses grandes lignes pendant plusieurs décennies. La scientificité de la discipline leur semblait contredite par « l'impuissance foncière de l'objectivation scientifique à rendre compte d'aspects jugés essentiels de la réalité qu'elle s'efforce de saisir » (p. 57). Les chapitres qui suivent sont donc constitués sur le même modèle explicatif que le premier.

Le deuxième, consacré à la phénoménologie, s'ouvre sur une esquisse un peu fruste du champ philosophique français de l'entre-deux-guerres, basée pour l'essentiel sur une liste de noms. Les développements consacrés à l'introduction en France d'Edmund Husserl et de Martin Heidegger ne sauraient constituer, même à l'état de projet, une sociologie de la réception de la philosophie allemande après la fin de la Première Guerre mondiale. En revanche, l'auteur continue de défendre l'idée selon laquelle la philosophie de l'époque est très largement une réaction au « défi » que constituent les sciences sociales. Il oublie de rappeler que lesdites sciences sociales sont en état de mort clinique en France au même moment (rappelons que la licence de sociologie ne sera créée en France qu'en 1958).

Le troisième chapitre, intitulé « L'invention d'autrui », poursuit dans la même veine. La philosophie française est avant tout considérée à partir de ses tentatives pour penser le monde social. C'est dans ce domaine que le travail de L. Pinto révèle sa fécondité. On pense en particulier à l'impression d'évidence, pourtant contre-intuitive, que pouvaient ressentir les philosophes français à l'égard de la phénoménologie de Husserl ou encore à celle de l'alternative chrétienne à l'existentialisme athée de Heidegger et Jean-Paul Sartre. D'une manière générale, au-delà des clivages que l'auteur analyse avec précision, la philosophie d'inspiration phénoménologique est trop souvent réduite à un « anti-objectivisme » (p. 180)

destiné à répondre au « scientisme » d'une sociologie qui, au même moment, contrairement à ce que pense l'auteur, n'avait aucun argument épistémologique ou institutionnel à faire valoir.

Le quatrième chapitre est consacré à la période qui s'ouvre dans les années 1960. Après que le décor socio-morphologique a rapidement été planté, conduisant au constat de la conjugaison « des effets de la démographie scolaire et des changements des modes de légitimation scolaire et culturelle » (p. 185), L. Pinto assimile Gilles Deleuze, Jacques Derrida et Michel Foucault en associant le fait qu'ils continuaient de se reconnaître dans la discipline philosophique en dépit des défis, de plus en plus explicites, que lui lançaient les sciences sociales et leur fascination pour le discours littéraire. On regrettera le réductionnisme à l'œuvre dans l'ensemble de ce chapitre qui tend à traiter en vignette un certain nombre de notions comme celle de « différence » (p. 203 *sq.*) ou à simplifier des conjonctures et des moments désormais réduits à des modes, comme la « vogue du structuralisme » (p. 219). À ce point, L. Pinto semble victime de l'utilisation d'une notion dont la teneur sociologique semble notoirement insuffisante, celle d'avant-garde : il s'agit d'une notion fourre-tout qui est plus adaptée à une critique idéologique qu'à une description sociologique.

Le dernier chapitre, « D'un ton radical adopté en philosophie », souffre des mêmes limites que le précédent. Il s'efforce de traiter la question passionnante de la radicalisation de la pensée politique des philosophes, mais ne parvient pas à établir de constat décisif. La phrase qui suit, quelque peu énigmatique, donne une assez bonne idée de l'entreprise de L. Pinto : « La 'politisation' des discours, irréductible aux idées pures autant qu'aux passions subjectives, a exprimé une multitude de tentatives, en partie improvisées, pour faire face à une conjoncture inédite avec des ressources partiellement redéfinies, retravaillées en fonction du capital possédé : elle ne pouvait s'accomplir avec succès qu'à condition de demeurer compatible avec le fonctionnement du champ intellectuel et du champ philosophique, condition d'une distinction indispen-

sable entre le philosophe et le simple idéologue reflétant les attentes de l'époque » (p. 296-297). Cette longue phrase est symptomatique d'un discours qui emprunte son lexique à la sociologie de Bourdieu (champ, capital), mais beaucoup plus rarement ses schèmes d'analyse et jamais son enquête empirique. L'ouvrage s'achève d'ailleurs sur un éloge de Bourdieu, figure héroïque ayant rompu avec les déterminations du champ pour construire une science neuve : seul contre tous ses collègues aspirants-philosophes, Bourdieu « faisait appel aux ressources les plus exigeantes de la connaissance empirique, peu propices à la désinvolture théorique, et tendait à imposer aux producteurs de biens culturels une tâche relativement inédite de réflexivité qui porte aussi bien sur leurs propriétés (sociales, scolaires, intellectuelles) que sur les fonctions sociales de leurs pratiques » (p. 354).

Le livre refermé, le lecteur ressent une certaine perplexité. L'auteur fait un éloge appuyé et quelquefois naïf de la scientificité de la sociologie et de ses capacités inédites d'objectivation des pratiques intellectuelles. Pour autant, il ne se convertit pas lui-même à une sociologie historique de la vie intellectuelle et reste assez éloigné de la démarche empirique de son maître Bourdieu. On risquera ici une explication à laquelle l'auteur, dont la sincérité et le talent sont incontestables, fera sans doute des objections radicales : une sociologie historique de la philosophie rendrait très difficile à tenir la critique idéologique qu'il développe. Il ignore, ou plus vraisemblablement évite, de citer les travaux récents qui ont puissamment renouvelé l'approche des disciplines.

Dans le domaine français, on peut renvoyer sur ces questions à l'excellent volume *Qu'est-ce qu'une discipline ?*<sup>2</sup>. Ni Andrew Abbott, ni Charles Camic, ni Neil Gross, ni Steve Fuller, ni Rudolf Stichweh, contributeurs essentiels des débats en cours, ne figurent dans l'index. On cherchera en vain, à l'exception de Johann Heilbronn, les noms des jeunes chercheurs français qui ont créé une véritable histoire des sciences sociales. Tout compte fait, ce livre appartient moins au genre sociologique qu'à celui de l'essai contre la philosophie bourgeoise, comme ceux de Georges Politzer (*La fin d'une parade philosophique, le bergsonisme*) ou

de Paul Nizan (*Les chiens de garde*): est-ce une si mauvaise compagne ?

JEAN-LOUIS FABIANI

1 - Stéphan SOULIÉ, *Les philosophes en République. L'aventure intellectuelle de la Revue de métaphysique et de morale et de la Société française de philosophie, 1891-1914*, Rennes, PUR, 2009.

2 - Jean BOUTIER, Jean-Claude PASSERON et Jacques REVEL (dir.), *Qu'est-ce qu'une discipline?*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2006.

### Albert Ogien

*Les règles de la pratique sociologique*

Paris, Presses universitaires de France, 2007, IX-291 p.

Réunion de textes écrits entre 1985 et 2006, cet ouvrage peut se lire comme un portrait de l'auteur en praticien de la sociologie, et comme un témoignage tant des évolutions de sa pensée que de son attachement persévérant à certaines positions. Parmi ces dernières, la certitude que « les vrais problèmes théoriques de la sociologie sont des problèmes pratiques » (p. 9) et le refus, qui en découle, de livrer à ses lecteurs des considérations de « pure » épistémologie. D'emblée, le titre de l'ouvrage l'indique : c'est de la sociologie *en tant que pratique* qu'il convient de se préoccuper ; c'est elle seulement qui a quelque importance. Or, le problème est là : qui pratique encore la sociologie ? Bien peu de monde, semble répondre Albert Ogien. À l'en croire, la plupart des sociologues professionnels se comportent aujourd'hui comme s'ils ne parvenaient pas à assumer que leur discipline est une science véritable, c'est-à-dire une activité vouée à soulever, dans et depuis la pratique d'enquête, des problèmes de théorie. Le texte introductif au volume dresse à ce sujet un diagnostic sévère : les « forces conjuguées de la critique, du désenchantement, de la lassitude et de la professionnalisation ont contribué à diluer dans l'empirisme la nécessité du travail sur la méthode ; et la place de la 'sociologie générale' dans l'enseignement, la recherche et la littérature spécialisée a été réduite à la portion congrue » (p. 6). Il est grand temps, affirme l'auteur, de réhabiliter en sociologie le « sens de la systématité » et de pour-

fendre la doxa du « bricolage », soit l'idée devenue courante selon laquelle « la réalité sociale étant une chose trop complexe, faire de la sociologie consisterait à réaliser un collage d'informations tirées d'approches disparates et réunies en fonction de l'objet particulier d'une enquête » (p. 8). C'est ainsi qu'avec une belle détermination, A. Ogien invite la communauté de ses pairs à ranimer face à chaque objet, dans la conduite de chaque enquête, l'ambition théorico-méthodologique qui fonda la sociologie.

Le type de cadre analytique qu'il défend pour sa part – autrement dit, le type de sociologie qu'il *pratique* – se déploie dans un dialogue serré entre l'ethnométhodologie garfinkélienne et le « naturalisme réaliste » d'Erving Goffman. La position se veut donc, en premier lieu, hostile aux sociologies qui écrasent sous le poids des structures sociales la dynamique des situations ou qui confondent l'action avec un comportement strictement déterminé. C'est ce que souligne notamment le premier chapitre, consacré à un examen de ce qui rapproche mais aussi de ce qui éloigne irrémédiablement les conceptions de la pratique de Pierre Bourdieu et d'Harold Garfinkel. Mais la position se veut tout autant, et avec une égale vigueur, anti-individualiste : A. Ogien lutte ici pied à pied contre l'interprétation subjectiviste de l'ethnométhodologie (montrant l'incroyable contresens dont elle procède), rappelle en quoi l'approche goffmanienne ruine la « conception du sujet en tant que source autonome de sa pensée et de son action » (p. 20) et prend finalement ses distances avec le « social des philosophes » qui, reposant le plus souvent, selon lui, sur des postulats individualistes et mentalistes, conduit surtout à alimenter les faux problèmes.

À l'intérieur d'un tel cadre analytique, qui revendique de se cantonner à l'ordre *sui generis* de l'interaction, la question de la scientificité de la sociologie devient celle du statut d'objectivité que le chercheur est en droit d'accorder aux capacités interprétatives des acteurs. C'est cette interrogation qui sert de fil conducteur à l'ouvrage. Elle se décline d'abord à partir d'enquêtes sur les pratiques de conceptualisation et de mise en relation qui s'élaborent dans la séquentialisation des échanges entre acteurs. A. Ogien montre en quoi ces derniers doivent

être regardés comme des praticiens du sens, engagés dans des efforts mutuels pour produire la signification objective de ce qui est en train d'arriver, mais aussi, et d'un même mouvement, comment les « situations » dans lesquelles ils interagissent sont à penser, à la manière goffmanienne, comme des structures de contraintes. Cette perspective le conduit à préconiser, sur les traces d'Ernst Cassirer, une « théorie réflexive du concept » capable de reconnaître la part qui revient au « sens commun » dans les interactions et les raisonnements pratiques et d'en tirer les conséquences qui s'imposent sur les plans analytique et méthodologique.

La deuxième partie du volume vise à défendre la forme de naturalisme social spécifique aux travaux d'E. Goffman. Pas à pas, par l'examen des raisons pour lesquelles le jeune H. Garfinkel a mal compris les positions de George Herbert Mead, à travers l'analyse des facultés humaines à prévoir les situations futures ou, encore, dans la mise en lumière du fait que c'est l'accord dans la coordination qui confère aux mots utilisés et aux événements observés dans une situation donnée leurs propriétés compréhensives, A. Ogien nous guide vers l'idée qu'il existe un certain nombre de faits naturels propres à l'humanité, qu'il est vain pour les sociologues de chercher à expliquer et dont ils doivent plutôt se servir comme de postulats pour construire leurs protocoles d'enquête – ainsi, par exemple, le fait que la connaissance s'exerce directement dans l'action ou que le corps est équipé pour traiter en routine un ensemble d'obligations.

La dernière partie du volume, enfin, cherche à établir « ce que peut la sociologie » et, par là même, ce qu'elle ne peut pas. On y trouve, outre un réquisitoire énergique contre la notion de sujet, une tentative pour ériger sur une base exclusivement présentiste la critique du monde social, ainsi qu'un rejet de la notion de règle au profit d'une approche centrée, non sur la notion de stratégie (solution explorée par P. Bourdieu), mais sur les détails de l'action (option retenue par H. Garfinkel). Ces deux derniers points laisseront sans doute plus d'un lecteur perplexe. L'évacuation de la perspective historique, qui se revendique ici de Durkheim (lequel a pourtant écrit *L'évolution pédagogique en France*), a quelque difficulté à s'effectuer

dans les pages où l'auteur expose les résultats de l'ouvrage qu'il consacra en 1995 à *L'esprit gestionnaire*. On lit par exemple, sous la plume d'A. Ogien, des phrases telles que « Cette restriction [...] est probablement liée à une transformation plus générale : celle découlant de l'imposition à partir de 1971, de politiques monétaristes... » (p. 268), qui contredisent brutalement sa revendication de ne rien céder à l'approche généalogique et à l'explication historique. Il est vrai qu'il paraît difficile de traiter d'un *changement* dans les modes de domination étatique sans se référer au passé et donc aussi, sans transgresser l'interdit ethnométhodologique selon lequel aucun élément extérieur à l'ordre qui naît dans l'accomplissement de l'action ne doit être pris en considération par le sociologue. Pour les mêmes raisons, prétendre avoir quelque portée critique tout en rejetant la notion de règle revient peut-être à s'enfermer dans une insurmontable contradiction – c'est du moins ce que soutiendront les chercheurs qui admettent un lien interne entre critique et règle.

L'approche d'A. Ogien semble ainsi se heurter à un obstacle, dès lors qu'elle rencontre sur sa route ces tâches techniquement secondes de la sociologie que sont la critique du monde social (qu'elle veut assumer mais cependant en faisant l'économie de la notion de règle et de l'idée de changement historique), mais aussi le calcul des inégalités dans les chances d'agir et l'explication historique (qu'elle juge inutiles à sa démarche). Or, il se pourrait que cet obstacle tienne à ce qui constitue le leitmotiv de l'ouvrage : il existerait une « dualité du social » qui conduirait les sociologues à essayer sans cesse de « relier, par un coup de force ou un tour de passe-passe, structure sociale et interaction », là où ils feraient mieux, selon A. Ogien, de se spécialiser dans l'analyse « d'un seul de ces deux versants de la sociologie » (p. 20-21). Cette dichotomisation de la sociologie, pour être conséquente, devrait logiquement aboutir à la revendication de l'existence de deux disciplines distinctes : il y aurait, d'un côté, la sociologie telle que la pratique A. Ogien, qui se veut une science de la pratique ou de l'interaction – discipline qu'il semble tenir, parfois, pour la seule et véritable sociologie, comme lorsqu'il écrit que « l'action est le domaine d'investiga-

tion propre de la sociologie » (p. 73) ; il y aurait, de l'autre côté, une autre science, sans rapport clairement établi avec la première, celle des structures sociales et de la dynamique historique des institutions. L'auteur ne va jamais jusqu'à plaider pour une telle sécession disciplinaire. C'est peut-être qu'il pressent que le principal problème que pose la pratique de la sociologie – c'est-à-dire aussi la principale question théorique qu'elle soulève – réside précisément dans l'articulation de ces deux niveaux. De sorte que renoncer à affronter ce problème en tant que tel, ou l'écarter en le décrétant sans objet ou sans issue, reviendrait à tourner le dos à l'ambition sociologique elle-même.

CYRIL LEMIEUX

**Laurence Kaufmann et Danny Trom (dir.)**

*Qu'est-ce qu'un collectif? Du commun à la politique*

Paris, Éditions de l'EHESS, 2010, 403 p.

Le présent volume de la collection « Raisons pratiques » interroge les manières de « faire collectif », grâce à l'apport des analyses de treize chercheurs européens. Il retrace ainsi les étapes d'une interrogation diversifiée sur ce qu'il en est de l'activité de s'associer comme art social, en allant de l'agir en commun en général à ce qui est plus spécifiquement politique. Deux auteurs y occupent une place majeure : d'une part le chercheur américain John R. Searle, à l'origine du débat sur la notion d'intentionnalité collective, telle qu'elle est définie dans *La construction de la réalité sociale*<sup>1</sup>, débat repris présentement par Anita Konzelmann Ziv ; d'autre part le chercheur allemand Udo Tietz, auteur d'un ouvrage fondamental sur *Die Grenzen des « Wir »*<sup>2</sup>.

Selon U. Tietz, « l'identité des groupes en 'nous' particuliers s'édifie et se délite à travers les identifications des individus aux groupes ; dans ce contexte, le concept d'identité assure au membre du collectif la capacité de s'identifier, sur la base d'un rapport réfléchi à soi, en tant que ce collectif que l'on est et que l'on veut être dans l'avenir » (p. 200). Certes, l'identité

en « nous » est bien liée au rapport réfléchi à soi, mais pour autant l'identité renvoie tout autant à un ancrage préreflexif, ce qui suppose, avec J. Searle, de considérer que l'intentionnalité en « nous » ne peut se réduire à une intentionnalité en « je », même associée à des croyances mutuelles. Et J. Searle de préciser : « Aucun ensemble de consciences en 'je', même augmenté de croyances, ne se monte à une conscience en 'nous' » (*La construction...*, p. 42). L'intentionnalité collective constitue le sentiment naturel, quasi biologique, que l'on a de faire quelque chose ensemble.

Partant des réflexions de J. Searle, A. Konzelmann Ziv considère alors que l'intentionnalité collective est une modalité spécifique d'états intentionnels d'individus particuliers et qu'il convient donc de la considérer sous l'angle double du « je » et du « nous », et par là même d'y associer conjointement la structure réciproque d'un acte social et les conditions d'une situation communicationnelle partagée. C'est ainsi tout l'univers de la philosophie analytique, de la philosophie sociale et de la théorie de l'action qui se trouve convoqué dans une telle interrogation théorique et pratique sur le collectif.

De fait, en introduisant, par le biais de l'intentionnalité collective, la distinction entre identité et identification dans les manières de « faire collectif » au sein des groupes en nous « particuliers », le chercheur, comme le montre Hans Bernard Schmid, s'oblige à parcourir un trajet du nous préreflexif au nous réflexif, d'un nous principal d'ordre quasi naturel à un ordre artificiel du collectif, de « l'être en commun » à ce qui relève plus spécifiquement du collectif politique selon des micros ou macros structures.

À la recherche d'une conception libérale de la communauté, d'un « nous » libéral, saisi dans ses limites mêmes, U. Tietz tend pour sa part à considérer un « nous » se rapportant, au-delà du sens du bien commun, à un groupe spécifique dans ce qu'il produit de convictions communes partagées, dans ce qu'il présente d'histoire commune partagée. Les procédures de formation de collectifs « particuliers » procèdent alors d'une capacité plurielle propre à chaque individu à prendre une distance réflexive vis-à-vis des traditions identitaires. Les valeurs communes partagées produites

relèvent de processus d'identification au groupe qui ne se réduisent pas à une dialectique identitaire d'inclusion/exclusion – voire à la distinction ami/ennemi – où le « nous » ne serait plus que le nom propre d'un collectif : leur attribution en tant que croyances se rapporte à un autre nous, « à ceux à qui s'adresse le locuteur par *son* collectif ». L'accent est donc mis ici sur une culture dialogique, réflexive du collectif. Il s'agit plus avant de s'intéresser à l'identification qualitative des groupes pour comprendre ce qu'il en est de la conscience pratique collective, ce qui nous renvoie à la qualité de la liberté dans le partage de la vie commune. Les convictions « libérales » ne sont alors que des croyances soumises en permanence à l'approbation, donc toujours révisables au contact d'autrui.

D'autres auteurs sont convoqués dans cet ouvrage, tant du côté du commun que de l'identité. Avec Jean-Luc Nancy, étudié par Joan Stavo-Debaugé, la communauté est présente dans « l'être avec » de l'en-commun, « une instance qui règle l'ordonnance du commun sans assumer ni une subjectivité, ni une substance communes » (p. 156). C'est le moment où il manque quelque chose – moment révolutionnaire donc avec l'exemple de la France –, où la société se dissout, qui intéresse J.-L. Nancy, au point qu'il préconise un retrait de la politique libérale ouvrant à l'invention d'une nouvelle modalité du politique.

Quant à Carl Schmitt, étudié par Bruno Karsenti, il propose plusieurs jalons pour comprendre ce qu'il en est d'une démocratie de type procédurale dans la lutte pour une identité réelle des individus pris dans un collectif politique. C. Schmitt précise ainsi que la liberté n'est qu'un principe individuel de séparation tant qu'elle n'est pas investie dans une participation réelle du nombre, par transfert de la quantité, dans la manière dont elle s'actualise au sein du rassemblement. Il en ressort une intensité du politique, une sorte de nominalisme radical dans une façon de suspendre la politique, c'est-à-dire dans l'affirmation de l'unité réelle des qualités individuelles contre une vision libérale de l'action sociale réfléchissant sur elle-même, se mouvant donc plus dans la morale et l'économie que dans la politique.

À vrai dire, si l'on prend essentiellement en compte la réflexion sur le collectif politique dans cet ouvrage, ce sont les enjeux d'une communauté située *du côté du libéralisme politique* et de ses limites qui se précisent d'une étude à l'autre. Keith Graham montre ainsi que les manières d'attribuer une personne morale à des entités collectives sont de portée limitée, de même que la place du collectif dans le langage juridique demeure problématique, comme le souligne Tzung-Mou Wu. Quant à Cathleen Kantner, en s'interrogeant sur la volonté des gouvernants européens de donner plus de consistance collective à une identité foncièrement libérale, l'identité européenne, elle en montre les ambiguïtés, voire les impasses.

Retenons plutôt les ouvertures qui nous sont proposées *in fine* par les deux responsables de la publication de ce collectif. Pour Laurence Kaufmann, entre le *Nous a posteriori* pensé dans le cadre de l'intentionnalité collective, du côté des groupes particuliers, et les collectifs *a priori*, du côté des institutions holistes, à l'exemple de l'État, il convient d'accorder une place importante au tiers commun. Et ainsi peut se mettre en place le collectif d'« un Nous constitué par la complémentarité primitive et la dépendance interne entre un *Je* et un *Tu* qui, en se référant conjointement à une entité tierce, produisent plus de société » (p. 361).

Danny Trom aborde, pour sa part, une telle ontologie sociale du « nous », de manière plus clivée, moins médiatisée : il distingue le point de vue référentiel sur les entités de grande taille, l'État bien sûr, et le point de vue reconstructiviste sur la constitution de collectif dans l'agrégation de cours d'actions et dans l'engagement au titre d'une multiplicité d'activités réflexives. Le passage au politique procède alors de l'expérience duale de tels collectifs politiques.

Une ouverture en premier lieu vers une métaphysique nominaliste de la subjectivation politique qui permet également de s'interroger, en histoire des concepts, sur l'histoire de la personnification du collectif, comme le propose Nicola Marcucci en parlant de personnalité collective pré-moderne dans les théories politiques du XVII<sup>e</sup> siècle. Il montre que la personnification du collectif, c'est-à-dire de l'État comme personne et de l'État comme individu,

se développe dans le contexte intellectuel de transformation de la notion de souveraineté, en particulier grâce à Thomas Hobbes et Baruch Spinoza.

Une ouverture en second lieu vers une approche réaliste de l'ontologie des collectifs, à l'exemple de Frédéric Vandenberghe proposant, en relation avec les nouveaux mouvements sociaux du XX<sup>e</sup> siècle, une théorie de l'action collective qui attribue un pouvoir causal aux acteurs collectifs.

Une double ouverture qui se retrouve dans l'analyse que propose Dominique Linhardt, à partir du cas anglais des premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, d'un pluralisme politique exprimant fortement le souci d'abandonner l'État unitaire au profit d'une approche réaliste des groupes qui médiatise le lien social par un troisième terme, le tiers commun.

JACQUES GUILHAUMOU

1 - John R. SEARLE, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, [1995] 1998.

2 - Udo TIETZ, *Die Grenzen des « Wir ». Eine Theorie des Gemeinschaft*, Francfort, Suhrkamp, 2002.

**Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia (éd.)**

*Historicités*

Paris, La Découverte, 2009, 301 p.

Dans le champ des études historiques en particulier, et celui des sciences sociales en général, la décennie écoulée a assurément été marquée par un regain d'intérêt pour les questions de temporalité ainsi que pour celles relatives à la pérennité ou non de structures anthropologiques sous-jacentes. Issu d'un séminaire de recherche, ce volume nous livre un premier bilan de ce « tournant » historiographique, en distinguant quatre grandes séquences.

La première partie contient un inédit de Paul Ricœur dans lequel l'auteur déplace la question heideggerienne de la mortalité et s'emploie à montrer que « l'histoire des historiens n'est [...] pas condamnée à l'historicité inauthentique » (p. 26), jadis fustigée par Heidegger. Le texte qui suit de Christian Delacroix propose une généalogie informée de la notion de « régime d'historicité » à partir

de trois massifs principaux : une anthropologie historisante contestant le structuralisme lévi-straussien (Marshall Sahlins) ; une interrogation métahistorique sur les conditions de possibilité des histoires et de leur mise en intrigue (Reinhart Koselleck et P. Ricœur) ; la montée des interrogations et enquêtes historiques sur la mémoire (Pierre Nora et ses effets internes comme externes aux seules études historiques). Dans un troisième texte directement écrit dans un français incertain et ambigu, manifestement non relu, Daniel Creutz revisite la théorie de l'histoire de Johann Gustav Droysen (1857) et réaffirme – à juste titre contre une réduction trop rapide de l'historisme allemand au rang d'idéologie bourgeoise – la position droyséenne : quant au caractère toujours déjà historiquement médiatisé des institutions sociales et symboliques humaines et quant au potentiel critique de la conscience historique moderne (cette mise à distance par rapport à soi de toute société *via* les instruments critiques de l'histoire-science et ses diverses modalités de mises en intrigue). Typologisant de manière aigüe le rapport au passé entretenu par les Anciens, d'Hésiode jusqu'aux stoïciens, Catherine Darbo-Peschanski revisite la question du « régime d'historicité ancien », diagnostiqué par François Hartog par contraste avec les travaux de Koselleck sur la rupture des Temps modernes. Ce qui prétend n'être encore qu'une « esquisse » exploratoire distingue ainsi de manière suggestive : une « historicité de la justice » (avec ses trois sous-variantes : « historicité de l'effort de justice », « historicité tragique de la justice » et « historicité du système des justices »), une « historicité de la nature humaine » et une « historicité de la fortune ou du destin ». En vue d'une perspective comparatiste globale encore à construire, on ne peut que souhaiter que ce genre de spécification fine soit poursuivi pour d'autres périodes, d'autres espaces, d'autres répertoires symboliques et discursifs.

Consacrée au « moment Koselleck », la seconde séquence de l'ouvrage s'ouvre sur un inédit de l'historien allemand, introduit et traduit par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock-Demarle. Dans ce texte touchant à des matériaux juridiques magistralement traités par R. Koselleck dans sa thèse d'habilitation sur la Prusse (qu'il conviendrait enfin de traduire de sorte à faire apparaître la base empirique de la

pyramide de la *Begriffsgeschichte*), l'auteur montre la tension fondamentale dont l'État prussien n'a pu sortir, de la promulgation du « Code général prussien » (*Allgemeines Landrecht*) en 1794 à la révolution de 1848. Soucieux (pour des raisons notamment fiscales) d'abroger la « domesticité » (*Gesinde*) et d'instaurer une relation d'allégeance directe de chaque individu à l'État, préoccupé en même temps par la libéralisation-modernisation économique du pays, l'État prussien souffrait cependant d'un sous-développement structurel (taux d'encadrement policier et administratif très faible) qui le condamnait à recourir aux cadres traditionnels du contrôle social, territorial et judiciaire. Au regard des velléités de réforme juridique, le paradoxe était alors maximal : « l'État n'avait pas d'autre ressource que de travailler main dans la main avec les familles de la noblesse ou de la grande bourgeoisie » (p. 102). Le mouvement historique, assurément, ne se décrète pas ; la « constitution sociale et économique » d'un pays conditionne la mise en œuvre concrète de toute constitution juridique : « Libérer des individus et créer une propriété dé-féodalisée relevait d'un processus long et difficile » (p. 103), qui ne devait aboutir que bien plus tard (abrogation effective de la réglementation sur la domesticité le 12 novembre 1918). On saisit aisément avec ce texte de quel terrain empirique a émergé la théorie koselleckienne des temporalités historiques, qui ne saurait être réduite à un simple exercice de style métahistorique. En forme d'introduction concise à l'œuvre de R. Koselleck, la contribution de J. Hoock met quant à elle justement l'accent sur l'articulation entre histoire sociale et sémantique historique, sur l'importance des structures itératives de l'histoire (notamment le droit et ses inerties), enfin sur le plaidoyer koselleckien en faveur d'un « historicisme réfléchi dans un dessein systématique » (cité p. 111). Le texte de François Dosse vient compléter cette présentation, essentiellement, et sans surprise, à partir de la lecture de R. Koselleck donnée par P. Ricœur dans *Temps et récit* ainsi que par référence avec l'école de Cambridge.

La troisième partie de l'ouvrage s'interroge sur l'existence et les contours possibles du « régime d'historicité » contemporain. Elle s'ouvre sur un très riche entretien donné par

F. Hartog sur la genèse et la fortune de cette notion heuristique. Son inventeur (conjointement avec Gérard Lenclud en première approche) revient ici sur l'importance des travaux de M. Sahlin, sur l'expérience des mutations contemporaines observées depuis Berlin après 1989, sur la lecture de R. Koselleck puis des travaux sur la mémoire autour de P. Nora. F. Hartog réaffirme ici la « combinaison d'imprécision et de précision » de la notion de « régime d'historicité » ; mise en œuvre *ad hoc* avec « le plus de rigueur possible », elle peut ainsi « aider à saisir la spécificité du moment », à « faire surgir un peu plus d'intelligibilité », à la condition toutefois de ne pas être utilisée comme un « mot passe-partout » et au final une « passoire » qui ne retiendrait rien. Ce concept heuristique ressortit ainsi délibérément au genre exploratoire de l'« essai » (au sens de Robert Musil), tout comme les analyses successives de F. Hartog ont porté, depuis son *Hérodote*, sur « les moments de crise et les figures d'entre-deux » (hétérologies).

À partir de là, les articles du volume s'enchaînent dans une grande hétérogénéité et dispersion thématique. La contribution de Yannick Bosc revient sur le texte de Thomas Paine intitulé *La Justice agraire* (1797), dans lequel une distinction fondamentale est opérée entre la propriété commune originelle « de la terre elle-même » et la propriété individuelle des « améliorations faites à la terre », de sorte à en dériver un droit naturel à la subsistance matérielle et à la représentation politique indépendamment des revenus de chaque citoyen. Critique conjointe de la liberté illimitée du commerce comme de la démocratie des seuls propriétaires, ce texte a récemment été réactivé par la philosophie politique contemporaine et en particulier, montre Y. Bosc, par les rawlsiens de gauche (Philippe Van Parijs) et les chefs de file anti-utilitaristes en France (Alain Caillé et *La revue du Mauss*). Avec Paine naissait ainsi le débat durable sur l'allocation universelle et le revenu minimum citoyen. Stéphane Van Damme nous livre ensuite une contribution riche sur les historiographies contemporaines de l'objet « philosophie », considéré à la fois comme « un savoir, une pratique sociale et un objet culturel ». Il invite à discipliniser notre regard contemporain (trop habitué au concept restreint de la philosophie

académique), à porter une attention accrue aux phénomènes de circulation des énoncés philosophiques, aux modalités concrètes (espaces, supports et styles) de la communication philosophique, enfin aux statuts et publics des individus philosophants (par exemple le primat de l'homme de lettres).

Analysant les discours et interviews présidentiels, à caractère commémoratif ou non, de 1958 à 2007, Patrick Garcia s'interroge quant à lui sur la question de savoir si un changement de « régime d'historicité » est décelable au niveau de la prise de parole des chefs d'État français, soumis à la « contrainte structurelle » de « dire l'histoire » publiquement. La sensibilité à l'histoire varie assurément d'un président à l'autre. P. Garcia identifie finalement deux grandes séquences : entre 1958 et les années 1980 tout d'abord, lorsque l'histoire, et la grandeur évanouie d'un « peuple-colosse » (Charles de Gaulle), est sollicitée afin de rassurer un pays en proie aux doutes en sa qualité de puissance désormais seulement moyenne ; des années 1980 à 2007 ensuite, alors qu'il s'agit désormais de faire droit aux revendications mémorielles des victimes du xx<sup>e</sup> siècle ainsi que des mémoires communautaires en tous genres. La « réorientation chiraquienne », durant cette seconde période, aura consisté à mettre l'accent sur une « histoire partagée », articulant publiquement la diversité des expériences de guerre, la nécessité de transmettre un héritage historique aux jeunes et d'assurer par là même la pérennité de la cohésion nationale. À aucun moment donc, dans ce « régime d'historicité » solennel et public, n'apparaît le risque de s'assoupir dans un présentisme étale, sans horizon ni racines. Les « leçons » de l'Histoire et les vertus de l'exemplarité morale y sont même toujours de mise. Suivant l'angle pragmatique retenu donc (la diversité socio-politique des cadres d'énonciation et des cibles), plusieurs régimes d'historicité différents coexistent en modernité. Dans sa contribution sur la « mémoire européenne » en cours d'émergence, Henry Rousso s'interroge d'une part sur le régime d'historicité contemporain (caractérisé par un quadruple processus de « réparation », de « judiciarisation », de « victimisation » et de « dénationalisation ») et d'autre part sur ce qu'il appelle « le dilemme d'une éventuelle 'européanisation' de la mémoire ». Non sans

laisser poindre un scepticisme certain, il conclut son propos en forme d'interrogation sur un double écueil possible : « comment éviter, d'un côté, les illusions de la table rase et la construction d'une mémoire artificielle, sans fondements historiques réels, et, de l'autre, la rumination d'un passé mortifère, où dominant encore les passions nationales ? » (p. 220).

La dernière séquence du volume fait droit à des approches disciplinaires autres que l'histoire proprement dite. Marie-Odile Godard donne le point de vue de la psychanalyse, en particulier lorsqu'elle s'intéresse aux rêves en périodes historiques traumatiques (III<sup>e</sup> Reich, Rwanda). Pour les témoins, voire les patients, l'événement, dans ce contexte, c'est finalement « le temps présent du traumatisme ». Et le constat, au fil du temps, semble sans appel : « On ne diminue pas la souffrance, on diminue la surprise de la souffrance » (p. 238 *sq.*). Dans le texte qui suit, Pascal Michon revisite la philosophie du langage d'Émile Benveniste pour y déceler une conception « rythmique » de l'histoire « fondée sur des manières distinctes de fluer ».

La contribution d'Enzo Traverso porte quant à elle sur la controverse épistolaire de 1987 entre Martin Broszat et Saul Friedländer, soit sur la question de savoir comment historiser le national-socialisme, moyennant quel degré « d'implication subjective de l'historien dans sa recherche ». Alors que M. Broszat (« Plaidoyer pour une historisation du national-socialisme », 1985), directeur de l'Institut d'histoire du temps présent à Munich, met en garde contre le biais rétrospectif qu'il y a à relire toute l'histoire de l'Allemagne à la lumière d'Auschwitz comme point d'aboutissement (effet téléologique de décontextualisation, écrasement des perspectives et des responsabilités différentes de l'État nazi et de la société civile), S. Friedländer souligne le danger qu'il y a à « vouloir séparer une société civile saine et un système politique criminel » (p. 263) et entend accorder toute leur place dans le récit au vécu quotidien des victimes : car enfin, écrit S. Friedländer, « l'*Alltagsgeschichte* de la société allemande comporte inévitablement sa part d'ombre : l'*Alltagsgeschichte* des victimes » (p. 266). L'historiographie du nazisme semble aujourd'hui encore clivée entre ces deux grandes

options (reconstruction, *via* les archives, des structures, idéologie et politiques concrètes de l'État nazi d'un côté – avec des chercheurs le plus souvent allemands ; historisation à partir de la mémoire des victimes, de leurs témoignages et de la vie quotidienne de la persécution/extermination de l'autre – sous la plume de chercheurs en majorité juifs).

Le texte suivant, de Philippe Simay, montre comment les disciplines ressortissant à l'ethnographie et l'anthropologie ont peu à peu remis en cause, au XX<sup>e</sup> siècle, l'idée de stabilité et de pérennité des structures socioculturelles, et en particulier l'idée de « tradition », des sociétés qu'elles étudient. Dès avant les travaux de M. Sahlins, une littérature abondante montre en effet que ce sont sans doute les sociétés traditionnelles qui sont le moins traditionalistes, au sens où l'acte de transmission dans le temps va toujours de pair avec une reconfiguration *ad hoc* des héritages, et ce d'autant plus librement que l'absence de fixation écrite interdit une comparaison des écarts successifs introduits par rapport au passé (Jack Goody). Dire au présent la « tradition » apparaît ainsi comme une opération toujours sélective et reconfigurante, qui n'hésite pas à instrumentaliser le passé en fonction d'enjeux à venir. Réfléchissant sur ses méthodes et ses objets, l'anthropologie en vient ainsi, selon P. Simay, à des positions épistémologiques fort proches de l'« herméneutique phénoménologique » contemporaine, dans la lignée de Heidegger, Gadamer et Ricœur.

Clôturent l'ouvrage par une contribution fort suggestive, Jean-Marc Besse retrace la genèse de la notion de « géographicité » (première occurrence chez Pierre Michotte en 1921) et invite ensuite à revisiter les potentialités heuristiques des propositions formulées par Éric Dardel en 1952 dans *L'homme et la terre*. Plaidant pour une histoire de la géographie qui mettrait au centre le rapport vécu à l'espace (« l'Exister » spatialement), É. Dardel réaffirmait à l'époque, avec Heidegger et Lévinas, l'importance de la structure phénoménologique « base »/« horizon » : comme si l'espace vécu et l'environnement spatial n'apparaissaient à la subjectivité humaine qu'à travers la tension anthropologique primaire « Ici »/« Là-bas » – une structure de base de

l'expérience qui donnerait ensuite lieu à d'innombrables « interprétations » (sémantisations) au fil de l'histoire de la géographie (comme réalité et comme savoir). Forgeant la notion de « régime de géographicité » (p. 293), J.-M. Besse esquisse ici, à la suite d'É. Dardel, un programme de recherche homologue et complémentaire à celui d'une (souhaitable mais difficile) histoire comparée des « régimes d'historicité » : il s'agit en cela « d'ouvrir l'enquête sur les diverses manières selon lesquelles les valeurs de séparation, d'orientation, d'inclusion et de dimension spatiales ont été vécues, pratiquées, représentées, dites, voire théorisées au sein des sociétés différentes, et à des époques successives du savoir géographique » (p. 296). Assurément, on ne peut qu'espérer qu'un rapprochement s'opère entre historiens et géographes au point d'articulation de ces deux passionnants chantiers.

ALEXANDRE ESCUDIER

### **Bertrand Müller (dir.)**

*L'histoire entre mémoire et épistémologie.*

*Autour de Paul Ricœur*

Lausanne, Payot, 2005, 220 p.

En 2000, le philosophe Paul Ricœur fit paraître l'un de ses livres les plus importants, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, consacré aux relations problématiques entre le temps, la mémoire et l'histoire. D'autres livres de Ricœur avaient auparavant traité du rapport entre histoire et philosophie : *Histoire et vérité* en 1955 et *Temps et récit* en 1985. Ce dernier livre cependant s'imposa comme un ouvrage magistral, philosophiquement important et incontournable pour tous ceux qui s'interrogeaient tant sur les pratiques que sur les fondements théoriques, épistémologiques et philosophiques de l'histoire. En effet, les discussions, les analyses, les prises de positions, les accords et les désaccords suivirent tout de suite, ainsi que les colloques, les séminaires, les numéros spéciaux des revues et les tables rondes consacrés à ce livre. Quelques rares philosophes et les historiens surtout ont compris que les questions soulevées les concernaient

de près, et qu'ils trouvaient là l'occasion de discuter de façon articulée et cohérente certains des thèmes fondamentaux de leur discipline, mais aussi de débattre avec les philosophes sans complexes d'infériorité.

Le livre dont il est ici question, issu d'une table ronde qui eut lieu à Genève en 2001, n'est pas simplement l'édition des conférences qui s'y tinrent, mais prend activement part à la discussion dont Ricœur a été le *momento* initial. D'où l'organisation interne de l'ouvrage, divisé en trois parties, asymétriquement articulées en une sorte de *crescendo* puisque la troisième partie occupe plus de la moitié des pages.

Dans une première partie, Bertrand Müller, tout en cherchant à présenter l'articulation du discours ricoeurien dans une perspective historique ainsi que ses enjeux philosophiques, marque en réalité le territoire dans lequel devra se tenir la discussion et prends explicitement position à l'égard de certains points-clés de l'argumentation philosophique : soit pour manifester son accord à la nécessité de prendre en compte la place et les enjeux de la mémoire pour penser l'histoire de façon critique, soit pour témoigner son désaccord par rapport au poids excessif que les arguments philosophiques tiennent dans le texte et par rapport à la conception de la mémoire comme matrice de l'histoire (car il y a bien des pratiques historiques, l'histoire économique par exemple, où l'origine mémorielle est tout à fait absente).

Le beau texte de Régine Robin ouvre la deuxième partie, consacrée à la discussion critique des rapports entre l'histoire et la mémoire. Il s'agit d'enrichir, parfois de façon polémique, les argumentations de Ricœur ; les historiens n'ayant pas le monopole du discours sur le passé : littérature, cinéma, art et fiction peuvent être souvent plus sensibles, ou moins asservis que les historiens par rapport au travail de l'histoire en vue de la constitution d'une mémoire. Ce qui met en crise tant la conception matricielle de la mémoire ricoeurienne et le propos d'une « juste mémoire » que l'absolu de certaines figures trop conceptuelles comme le « témoin ». La distance critique n'est pas non plus le monopole des historiens, et R. Robin en donne maints exemples qui montrent comment les déterminations conjoncturelles qui rendent « disponibles » – souvent excessivement dis-

ponibles – le passé mènent à un « désarmement de la critique », donc à un grand nivellement où, au nom d'une mémoire partagée, on perd non seulement la fonction critique de l'histoire, mais aussi la capacité de se rapporter au passé d'une façon équilibrée et cohérente. L'exemple de la Shoah, sur lequel R. Robin construit son texte, permet de comprendre que l'histoire n'est pas le seul discours possible pour continuer une mémoire de ce qui a été, et qu'elle doit savoir entendre d'autres approches pour comprendre ce qui la caractérise spécifiquement, ainsi qu'en témoigne une intelligente analyse de l'affaire Wilkomirski.

Les considérations sociologiques sont confiées à Sarah Gensburger et Marie-Claire Lavabre qui discutent le rapport conflictuel entre devoir et abus : en dépassant le propos de Ricœur, elles montrent comment l'action sur la mémoire doit tenir compte des enjeux pluriels des individus et des groupes, ce qui impose de différencier les niveaux d'expression de la mémoire et de parler toujours de mémoires au pluriel plutôt que comme s'il s'agissait d'une abstraction universelle.

La troisième partie, consacrée à la discussion épistémologique des rapports entre pratique et théorie (dans l'opération historiographique elle-même), et plus généralement entre histoire et philosophie, s'ouvre par un texte de Christian Delacroix qui montre l'importance désormais incontournable de l'épistémologie pour la recherche historique. La réflexion épistémologique sert l'historien non seulement pour lui donner des points de repère à une époque où la discipline (mais cela depuis les années 1980) est en « crise » ou en situation d'insécurité théorique et pratique, mais elle peut servir aussi pour des recherches empiriques, pour la mise au point critique d'approches, de thèmes, de problèmes et d'objets spécifiquement historiques (C. Delacroix discute l'historicisation de la Shoah comme exemple à ce propos). Ricœur apporte alors une aide qu'on ne devrait pas mépriser, même dans le cadre d'une histoire fermement conçue comme science sociale.

Philippe Mesnard, à l'opposé de C. Delacroix et de François Dosse, explique en quoi le livre de Ricœur l'a profondément déçu. Ses mots n'épargnent pas le philosophe, dont le livre est

analysé en détail pour y traquer des prises de position, des approches et des enjeux difficiles à digérer (par exemple sa position à l'égard d'Ernst Nolte). Dans le texte polémique, P. Mesnard cherche d'une part l'intention sous-jacente, normative et péremptoire, mais aussi biographique de Ricœur à propos de la mémoire, de l'oubli, du statut scientifique de l'histoire et du statut du deuil qui lui appartient; d'autre part, il critique l'usage partiel et partisan des références historiographiques à l'appui des questionnements philosophiques et épistémologiques. La raison cachée de Ricœur serait une eschatologie à vocation testamentaire qui surdétermine tant l'interprétation de la mémoire que le rôle reconnu au deuil pour l'histoire et dont la condition humaine pourrait se ressaisir par l'espérance du pardon. À cela, P. Mesnard oppose l'approche de Walter Benjamin, rejoignant ainsi les propos conclusifs de R. Robin.

La défense de Ricœur est prise en quelque sorte par F. Dosse à travers la démonstration attentive des emprunts et des échanges avec Michel de Certeau, notamment sur le rapport entre mémoire et histoire. F. Dosse anticipe une argumentation qu'il a reprise depuis dans un livre entièrement consacré à ce sujet<sup>1</sup> : malgré la rencontre tardive entre les deux auteurs, c'est grâce à la « perlaboration » de Ricœur que les propos de M. de Certeau trouvent un sens philosophique qui de l'écriture de l'histoire va vers une herméneutique du passé et du temps. Mais c'est grâce à M. de Certeau que Ricœur peut comprendre autrement tant le sens de l'opération historiographique que le rapport de cohérence ontologique et épistémologique entre mémoire et histoire dans la tension vivifiante entre le faire et le dire.

L'argumentation épistémologique traverse donc tous les textes du livre, qu'ils soient en accord ou en désaccord avec Ricœur. C'est toutefois le texte conclusif de B. Müller qui tente finalement de mettre en lumière l'importance et les limites de l'épistémologie pour l'histoire. Reprenant l'analyse de F. Dosse sur le rapport entre M. de Certeau et Ricœur, B. Müller propose de renverser la perspective ricœurienne et de reprendre le sens « pratique » de l'opération historique interprétée comme un « faire » qui fonde le « réalisme critique de

la connaissance historique ». Certes, on ne peut plus ignorer l'importance de l'écriture, ni celle de l'herméneutique, ni les enjeux épistémologiques sous-jacents à la pratique, mais tout cela doit aboutir à une pratique de l'histoire toujours consciente du lieu et des contextes sociaux où elle s'exerce. L'épistémologie de l'histoire devrait alors être capable de se différencier – comme l'écrivait Gaston Bachelard – selon ces lignes pratiques.

Certes, vue l'hétérogénéité des points de vue adoptés par les textes, on aurait pu s'attendre à une confrontation plus serrée sur les thèmes proposés par les auteurs, d'autant plus que la publication du livre suit de quelques années le colloque originaire. Cependant, et c'est curieux, dix ans après tous les problèmes semblent en être encore au même point. Témoignage, s'il en est encore besoin, de l'importance incontournable tant pour les historiens que pour les philosophes de poursuivre la discussion sur les questions pratiques, théoriques, philosophiques et épistémologiques concernant l'histoire, la mémoire, le temps, mais aussi l'espace social, idéologique et politique dans lequel celles-ci s'imposent.

ENRICO CASTELLI GATTINARA

1- François DOSSE, *Paul Ricœur et Michel de Certeau. L'histoire entre le dire et le faire*, Paris, L'Herne, 2006.

### **Reba N. Soffer**

*History, historians, and conservatism in Britain and America: From the Great War to Thatcher and Reagan*

Oxford, Oxford University Press, 2009, 345 p.

Dans les années 1990, les historiens américains procèdent à une autocritique rare dans un monde universitaire prompt aux certitudes : leur récit national du XX<sup>e</sup> siècle a occulté la permanence et la montée en puissance du conservatisme dans le pays. Trop occupés à régler dans leurs écrits les combats nés sur les campus dans les années 1960, les historiens ont cantonné leur regard autour des luttes

intestines aux mouvements sociaux et des efforts réformistes soutenus par les forces vives du pays<sup>1</sup>. Les conservateurs, et le lent mouvement de refondation sociale qu'ils forgent dès le lendemain de la Seconde Guerre mondiale, tombèrent donc dans les oubliettes de l'histoire. Le travail de Reba Soffer aborde de front cette problématique : comment expliquer la faible représentation des historiens conservateurs et, par ricochet, des études sur le conservatisme dans la profession ? Pour y répondre, son champ d'étude demeure limité à la Grande-Bretagne et aux États-Unis de l'entre-deux-guerres aux années 1980 ; de façon similaire, elle observe principalement la carrière de quatre historiens britanniques (F. J. C. Hearnshaw, Keith Feeling, Arthur Bryant et Herbert Butterfield) et quatre américains (Peter Viereck, Russell Kirk et, à un degré moindre, Rowland Berthoff et Daniel Boorstin). Pour comprendre le statut de leur pensée conservatrice, R. Soffer se fonde principalement sur leurs écrits et leurs correspondances privées.

Ces parcours universitaires cherchent principalement à dresser un état des lieux des idées conservatrices dans un court XX<sup>e</sup> siècle. La démocratisation des sociétés américaine et britannique rend leurs discours, fondés sur les transcendances divines, sociales et politiques, de plus en plus désuets. Dès l'orée du siècle, les écrits de F. J. C. Hearnshaw apparaissent comme des plaidoyers *pro domo*, peu novateurs en termes méthodologiques, et souvent faibles en matière de recherche et de dépouillement archivistique. L'entre-deux-guerres accélère le discrédit de certains de ses collègues à l'image d'A. Bryant, considéré comme l'un des historiens les plus prometteurs, mais fortement compromis par son soutien à la politique d'apaisement revendiqué par les élites conservatrices. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, le consensus politique et intellectuel marginalise davantage leur propos, même si leur statut universitaire demeure honorable. Cette perte de vitalité facilite le transfert idéologique vers les États-Unis. Avec un indéniable talent, et un colossal travail, P. Viereck et R. Kirk essaient de repenser les fondements de l'idéologie conservatrice. L'américanisation de la pensée conservatrice britannique

donne naissance à de multiples ouvrages qui insistent sur la profonde filiation entre les deux pays. Dans son texte, *Conservatism: From John Adams to Churchill* (1956), P. Viereck rappelle son attachement à une communauté de pensée occidentale incluant aux côtés des fédéralistes américains Edmund Burke, Samuel Coleridge, Thomas Carlyle, John Newman, Benjamin Disraeli, Winston Churchill, Alexis de Tocqueville et Hippolyte Taine. Soucieux de promouvoir leur pensée auprès d'un large public, ces historiens attachent une importance particulière au processus d'écriture, bannissant tout jargon universitaire. Alors que les départements d'histoire s'ouvrent aux sciences sociales dans les années 1950, les conservateurs revendiquent l'écriture d'une histoire populaire destinée au plus grand nombre, vantant l'exception démocratique américaine. La reconstruction intellectuelle et l'entreprise de diffusion permirent, explique R. Soffer, de refonder le conservatisme américain, dont les idées devinrent hégémoniques à leur tour dans les années 1970.

En dépit de son intérêt factuel, ce récit d'une facture très classique déçoit. L'approche étroitement intellectuelle fait trop l'impasse sur les enjeux professionnels, notamment pour le cas américain. Nombre de départements d'histoire et d'organisations professionnelles, à commencer par l'American Historical Association, sont encore considérés comme fortement conservateurs par de jeunes historiens qui entrent alors dans la profession. Comme Peter Novick l'a rappelé, les débats autour de la création d'un magazine populaire parcoururent la profession depuis les années 1930<sup>2</sup>. En 1954, la création d'*American Heritage* à l'aide de fonds privés donne corps à cette histoire populaire et nationaliste rêvée par les conservateurs. La pensée conservatrice, comme l'a démontré les recherches récentes, n'est donc pas aussi marginalisée que ne le donne à croire les écrits des conservateurs eux-mêmes. De façon également décevante, les stratégies professionnelles ne sont pas assez détaillées et utilisées pour expliquer les parcours de ces historiens dont le discours se radicalise à mesure que les carrières piétinent, notamment en Grande-Bretagne. Enfin, le terme générique de « conservateurs » aurait dû être mieux

défini dès le départ pour éviter des raccourcis réducteurs, notamment dans le cas américain. Le cas de D. Boorstin est révélateur. Ancien membre du Parti communiste américain, historien nommé à la tête de la prestigieuse bibliothèque du Congrès, il appartient à l'école du consensus, dont les représentants revendiquent l'exceptionnalisme de la démocratie américaine. Ses écrits célèbrent le génie américain et l'inventivité de son peuple et reflètent le consensus dominant des années d'après-guerre dans son ouvrage majeur *Histoire des Américains*, D. Boorstin ne consacrant que de brèves lignes à l'esclavage et à la guerre de Sécession alors que le mouvement pour les droits civiques débute dans le pays<sup>3</sup>. La révolution épistémologique des années 1960 fait basculer D. Boorstin du côté des historiens conservateurs, mais ne doit point conduire à une réécriture de l'histoire : dans les années 1950, il n'est qu'un historien du consensus parmi d'autres.

En négligeant de la sorte les aspects professionnels et sociaux de son sujet, l'auteure propose donc un récit plaisant à lire, mais au final peu convaincant d'un point de vue intellectuel.

ROMAIN HURET

1 - Lisa MCGIRR, « A history of the Conservative Movement from the bottom up », *Journal of Policy History*, 14-3, 2002, p. 331-339, et *Suburban warriors: The origins of the new American right*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

2 - Peter NOVICK, *That Noble Dream: The « objectivity question » and the American historical profession*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

3 - Daniel BOORSTIN, *Histoire des Américains*, Paris, Armand Colin, [1966] 1981.

### **Agnès Graceffa**

*Les historiens et la question franque.*

*Le peuplement franc et les Mérovingiens dans l'historiographie française et allemande des XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*

Turnhout, Brepols, 2009, 431 p.

Cette citation pourrait être mise en exergue de l'ouvrage qu'Agnès Graceffa consacre à la question franque dans le discours historiographique français et allemand des années 1815-1996. Vaste entreprise, qui est conduite au-delà même de ce que suggère le sous-titre. En effet, l'auteure s'intéresse avant tout à la question du peuplement, mais aussi à la manière dont les historiens ont abordé le caractère ethnique des peuples barbares (à travers la notion de race, centrale dans le discours des historiens jusqu'en 1945), aux questions économiques et sociales (le rôle des structures familiales et des statuts personnels), politiques (les modalités de la conquête du pouvoir par les Mérovingiens), juridiques (les apports de la romanité) ou idéologiques (les fondements de la royauté sacrée). Par ailleurs, elle élargit son propos aux historiographies belge (Henri Pirenne, Godefroid Kurth) et autrichienne (Alfons Dopsch, Otto Brunner, Walter Pohl). Enfin, les travaux les plus récents consacrés au « moment mérovingien » sont recensés et analysés.

Les quatre périodes retenues (1815-1860, 1860-1910, 1910-1960 et 1960-1996) font l'objet d'une présentation successive des cas français et allemand, lesquels sont ensuite rapprochés et comparés dans une utile conclusion. Cet agencement donne l'occasion de retracer les parcours personnels et professionnels des historiens, de reconstituer la généalogie des notions et concepts que ces derniers ont forgés et de les replacer dans leur contexte politique et scientifique national. À ce propos, on pourrait arguer que l'adoption de cette organisation binaire, si elle s'avère féconde pour les trois premières périodes, se justifie plus difficilement pour les années 1960-1996, dominées par des coopérations scientifiques internationales qui dépassent largement le cadre franco-allemand. Il s'agissait sans conteste de la période la plus périlleuse à traiter, en raison notamment du recul chronologique dont manque l'historien du XXI<sup>e</sup> siècle pour analyser les discours historiographiques les plus récents.

Au cours des XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles, peu de sujets ont autant captivé l'attention des historiens médiévistes que la question franque, des deux côtés du Rhin. D'abord parce que le moment

Lucien Febvre, dans son discours prononcé en 1918 à l'université de Strasbourg, affirmait que « l'histoire qui sert est une histoire servie ».

mérovingien constitue le creuset ethnique, culturel et territorial d'États-nations européens en construction (France, Belgique, Suisse, Allemagne), ensuite parce que la relative pénurie de sources donne libre cours aux interprétations historiques.

La question franque constitue un miroir des préoccupations politiques contemporaines. C'est ainsi que les historiens des années 1815-1860, marqués par la perspective nationale, analysent les événements des <sup>v<sup>e</sup>-vi<sup>e</sup></sup> siècles à travers le prisme des nouvelles définitions du peuple et de la nation. Côté allemand, les historiens du droit, comme Jacob Grimm, cherchent à appréhender scientifiquement l'âme du peuple (*Volkgeist*) à travers le droit, la langue, les lettres, le folklore, afin de prouver la continuité culturelle entre Germains et Allemands. La production historique des années 1860-1910 est dominée, en France, par la notion de territoire, que cristallisent le conflit de 1870-1871 et la question de l'Alsace-Lorraine : les historiens reconstituent les frontières naturelles dans lesquelles s'épanouit un peuple. En Allemagne, au contraire, s'impose le paradigme continualiste d'un peuple germanique élu, voué à un destin exceptionnel, dont la domination est assurée par sa force militaire et sa capacité à s'unir. Dans ces conditions, le modèle de la continuité romaniste avancé par Fustel de Coulanges ou l'analyse d'un droit germanique distinct du droit allemand proposée par Henrich Brunner ou Karl von Amira ne connaissent qu'un écho modéré. Les années 1910-1960 sont marquées par les stigmates des deux conflits mondiaux, qui imprègnent le champ lexical adopté par les chercheurs : les Allemands sont assimilés aux Barbares ; les termes débâcle, occupation, collaboration sont utilisés pour qualifier la conquête franque... En Allemagne, l'identité culturelle germanique est affirmée et spatialisée : elle trouve son fondement dans la région rhénane (occupée de 1919 à 1930) et s'étend progressivement à la Belgique et à la France septentrionale jusqu'à la Loire, légitimant ainsi l'occupation militaire nazie. Les historiens sont chargés de prouver l'origine primitive nordique du peuple germanique et sa supériorité ; toutefois, la question raciale est loin de focaliser toute l'attention et n'emporte pas l'adhésion de toute la commu-

nauté scientifique. Même les participants à l'*Aktion Ritterbusch*, projet national-socialiste de refondation des sciences humaines, ne renoncent pas à toute objectivité scientifique.

L'obligation de se libérer des enjeux nationalistes après 1945 donne naissance à une historiographie expurgée de toute idéologie. La nouvelle génération de haut-médiévistes qui s'affirme durant les années 1957-1962 rompt définitivement avec les modèles antérieurs et se lance dans une entreprise de démythologisation. Le terme de « peuplement » est abandonné au profit de celui d'« expansion » ; la notion de « race » disparaît des discours historiographiques, qui lui substituent celle de « populations » définies par leur culture ; « mobilité » remplace « migration » ; le substantif « Barbare » est préféré à l'anachronique « Germain »... Les questions sociales prennent le pas sur la question du peuplement, dans une perspective désormais dénationalisée qu'encourage la construction européenne. Le consensus scientifique se réalise autour d'une installation franque modérée, d'une interaction entre les cultures romaine et franque.

Ainsi, malgré les progrès considérables accomplis dans la mise à disposition des textes, malgré le recours précoce à l'archéologie funéraire, à la lexicographie, l'histoire du peuplement franc s'est affranchie tardivement de ses présupposés nationalistes. Le travail des historiens de la période mérovingienne ne peut pour autant être réduit à une entreprise destinée à conforter les discours nationalistes. Hormis durant la période nazie, les échanges scientifiques franco-allemands n'ont jamais cessé, à la faveur de l'institutionnalisation du métier d'historien. Par ailleurs, l'intérêt pour la période s'est traduit très tôt par un vaste chantier d'édition de sources, dont beaucoup constituent aujourd'hui encore un socle de la médiévistique. En outre, il serait naïf de croire advenu le triomphe de l'historicité, ainsi que le démontrent les publications qui ont ponctué les commémorations du baptême de Clovis, en 1996, choisies comme *terminus ad quem* par l'auteure : un certain nombre d'entre elles sont guidées par une conception nationaliste et catholique scientifiquement dépassée.

À travers l'historiographie de la question franque, l'auteure donne matière à réflexion

pour penser le métier d'historien, son rapport à l'État et au présent. Plus largement encore, c'est la notion même de scientificité revendiquée dans le champ des sciences humaines qui est interrogée, faisant de cet ouvrage dense et érudit un travail salutaire et stimulant.

LAURENT JÉGOU

### Claude Calame

*Sentiers transversaux. Entre poétiques grecques et politiques contemporaines*  
éd. par D. Bouvier, M. Steinrück et  
Pierre Voelke, Grenoble, Jérôme Millon,  
2008, 332 p.

Dans la riche production scientifique de Claude Calame, ce recueil d'études donne un nouvel aperçu du caractère interdisciplinaire de son travail. Précédé d'un entretien, il se compose de quatorze articles qui ont été publiés entre 1982 et 2001, période au cours de laquelle il a occupé la chaire de langue et littérature grecques de l'université de Lausanne. Les éditeurs de cet ouvrage entendent ainsi rendre hommage à sa carrière lausannoise, qui a su allier rigueur, érudition et engagement politique. Philologue spécialiste de poésie grecque archaïque et classique, C. Calame s'est intéressé, dès le début des années 1970, aux analyses sémiotiques d'Algirdas Greimas, puis à la linguistique de l'énonciation et a promu une approche pragmatique de la poétique grecque. L'attention portée aux circonstances sociales et aux contextes rituels présupposés par les récits poétiques grecs l'a conduit à adopter un point de vue anthropologique. Des outils et une approche qu'il n'a cessé d'interroger, historiciser et, parfois, remettre en question, toujours à partir d'objets précis. Comme tient à le souligner C. Calame dans une note qui précède les articles, cette dimension interdisciplinaire et réflexive s'est nourrie depuis longtemps de travaux collectifs menés en collaboration avec des antiquisants et des anthropologues<sup>1</sup>. Ce dont témoigne la bibliographie exhaustive de l'auteur qui complète utilement le volume.

Les quinze textes ont été groupés en quatre parties. La première, intitulée « Catégories

anthropologiques et poétiques », s'ouvre par un entretien que C. Calame a donné en 1999 à partir de son livre *Thésée et l'imaginaire athénien*<sup>2</sup>. Au fil de ce texte, dont la lecture se révèle très profitable, se dessine le parcours intellectuel de l'auteur qui présente les notions-clés de sa pensée sur les textes et leur dimension pragmatique, sur la valeur du *je* poétique, sur le processus symbolique, mais aussi sur le métier d'historien. À la suite de cet entretien, trois articles proposent une réflexion sur les catégories anthropologiques de « mythe » et de « rite », ainsi que sur la notion de genre littéraire, et soulignent la difficulté à trouver des notions correspondantes dans la culture grecque. L'auteur offre une synthèse précieuse de la complexité de la taxinomie des récits en Grèce ancienne. À travers une analyse des différents signifiants, parmi lesquels *mûthos* et *lógos*, il montre qu'il n'est pas possible de fonder une distinction entre genres narratifs sur le critère de la vérité. De même, l'existence d'une multiplicité de lexèmes susceptibles de recouvrir la notion moderne de rite invite l'auteur à s'intéresser davantage aux circonstances et à la réception des actes cultuels et des festivités. Dans l'article sur « L'Hymne homérique à Déméter comme offrande », il propose un renversement des analyses traditionnelles en appréhendant l'hymne, sa narration et son exécution comme de véritables actes cultuels. En privilégiant les catégories indigènes grecques, C. Calame déconstruit de façon convaincante la notion de genre littéraire que l'esthétique moderne, fondée sur la poétique romantique, prétend retrouver dans la poétique antique.

La deuxième partie du volume, intitulée « Légendes, cultes et formes poétiques », comporte trois articles qui proposent des analyses concrètes de certaines configurations légendaires et cultuelles, en explorant leur lien avec l'activité poétique. Le premier, centré sur la catégorie du gigantesque, consiste en une étude sémiotique des récits mythiques organisés autour d'êtres monstrueux comme les Titans ou les Géants, afin de mettre en évidence les relations que ces figures entretiennent avec les dieux, avec les hommes, mais aussi avec l'espace. La deuxième étude analyse de façon éclairante la relation entre

légende, culte et poésie en considérant le récit d'une biographie d'Hésiode comme la trace langagière d'un culte héroïque rendu à son égard. Le lien entre pratique culturelle et pratique poétique fait ensuite l'objet d'un troisième article qui insiste à juste titre sur l'importance des compétitions musicales et poétiques dans les festivités grecques, à côté des concours gymniques, des processions et des sacrifices. C'est à partir de ce cadre festif que C. Calame met en évidence la composante pragmatique de la poésie « lyrique » archaïque, qui était une poésie de culte, « elle-même acte rituel ».

La troisième partie de ce recueil, « Énonciation et mise en discours », introduit le lecteur au cœur même de l'approche de C. Calame, qui s'inspire de la perspective énonciative d'Émile Benveniste. Après un article théorique consacré au discours et à la place du sujet, l'auteur propose une analyse des instances d'énonciation dans des vestiges de pratiques orphiques, le papyrus de Derveni et les lamelles d'or de Pélinna, dont il souligne avec justesse la fonction pragmatique, sinon performative. L'étude suivante, consacrée à l'évidence (*enargeia*) dans la rhétorique ancienne, aborde les aspects pragmatiques des effets du discours. Mode privilégié de la manifestation sensible (des dieux, mais aussi des objets de connaissance), l'*enargeia* jouera un rôle central dans la rhétorique postalexandrine qui cherchera à produire un état d'enthousiasme, une véritable vision chez les auditeurs. À partir de la notion de « rythme », une étude sur écriture et voix souligne enfin l'interdépendance entre l'énoncé phonique et sa réalisation graphique qui fonderait, en Grèce, la fonction mémorielle de l'écriture.

Les articles rassemblés dans la quatrième et dernière partie, « Regards politiques », témoignent de la vision critique que l'auteur porte sur notre société. L'analyse des conditions de travail et de production interprétative dans le milieu universitaire conduit C. Calame à dénoncer l'influence du néo-libéralisme, relayé, sur le plan théorique, par un relativisme absolu. Le thème de la marchandisation des valeurs et des manifestations culturelles est abordé à partir du cas du *Legong Keraton*, danse traditionnelle balinaise transformée en spectacle

destiné aux touristes. En définitive, la relation à l'autre apparaît comme une préoccupation constante de l'auteur aussi bien sur le plan théorique, lorsqu'il s'attache à analyser l'influence du genre du locuteur comme facteur d'asymétrie s'inscrivant dans la relation anthropologique, que sur le plan politique, lorsqu'il traite de la défense du droit d'asile en Suisse. L'engagement dans les affaires de la cité se double ainsi d'une dimension réflexive qui ne cesse d'approfondir le questionnement sur les démarches intellectuelles et éthiques visant à rendre justice à la diversité et à développer un véritable dialogue interculturel.

MARCELLO CARASTRO

1 - Voir par exemple Francis AFFERGAN *et al.*, *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2003.

2 - Claude CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce classique*, Lausanne, Payot, [1990] 1996.

**Carla Casagrande et Silvana Vecchio (dir.)**

*Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*

Florence, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 29, 2009, 240 p.

Comme semble le montrer le sous-titre, cet ouvrage ne propose pas de réflexion épistémologique sur une nouvelle histoire des passions, mais il permet pourtant d'en saisir les enjeux théoriques. Outre la référence à Lucien Febvre et à sa volonté de restituer l'affectivité des sociétés passées, il est question avant tout de rendre compte des discours sur les passions. Ils s'articulent, dans le monde médiéval chrétien, autour de deux exigences : morale et pédagogique. Cette dualité impose aux historiens des passions une double analyse : théorique et pratique. Cette dimension rejoint l'histoire des émotions. Il s'agit de saisir des états affectifs à travers leurs conceptualisations et les usages qui leur sont associés.

L'analyse porte sur deux passions particulières, le plaisir et la douleur. Ce choix a été motivé par deux éléments : la place centrale que ces deux passions occupent dans les sys-

tèmes et les discours élaborés autour des passions en général, durant la période médiévale ; le lien particulier entre ces deux passions, objet d'une riche réflexion. Le plaisir et la douleur apparaissent donc comme deux lieux privilégiés d'observation de l'affectivité médiévale, comme le montrent les dix articles réunis ici.

Ces articles peuvent s'articuler autour des différentes étapes du phénomène appelé « passion ». Tout d'abord : dire une passion. Esther Cohen se penche sur le lexique utilisé par les théologiens, les juristes et les médecins pour définir et dénommer la douleur. Elle montre que chaque vocabulaire répond à des spécificités de public et d'objectif. Les mots changent selon que l'on décrit la douleur de la passion du Christ, l'absence de douleur dans le cadre de la torture ou encore la douleur comme symptôme de maladie. Ainsi, le développement d'un lexique propre à la souffrance renvoie avant tout à des enjeux disciplinaires. D'autres articles se concentrent sur le moment où l'individu éprouve ces deux passions. Letterio Mauro étudie le plaisir comme produit de la musique dans les textes de Nicole Oresme. La musique y est à la fois cause d'un plaisir spirituel ou d'un plaisir sensible. Les développements sur la musique et sur le plaisir éprouvé permettent d'aborder le cœur du lien entre sensible et spéculatif. Barbara Faes de Mottoni envisage pour sa part le plaisir dans différents états, notamment l'état contemplatif. Il s'agit de comprendre comment l'on peut vivre une passion telle que le plaisir dans un état spirituel particulier et de quelle manière elle s'articule parfois avec la douleur ou tristesse. La question de la simultanéité de la douleur et du plaisir est aussi envisagée dans l'article de Cristina Motta. Elle interroge les termes de cette simultanéité dans le cas du Christ, le fils de Dieu ayant ressenti la plus grande douleur et la plus grande joie du fait de la vision du Père. Ces discussions chez les théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle sont l'occasion d'une défense de la double nature du Christ, homme et Dieu, mais aussi un lieu pour s'interroger sur l'humanité. Enfin, Sonia Gentili étudie le plaisir et la douleur de l'âme dans l'œuvre de Dante. Le ressenti de la douleur et du plaisir est envisagé ici dans l'au-delà, en l'absence

d'une corporéité terrestre. Étudiant de façon serrée l'anthropologie de Dante, elle démontre que, pour ce dernier, seule l'âme ressent ces passions mais peut les refléter dans la matière.

D'autres articles s'articulent autour de ce que produisent les passions. Silvana Vecchio se penche plus précisément sur le plaisir. Elle montre comment la réflexion sur le plaisir, associé au péché dans la tradition chrétienne, évolue au XII<sup>e</sup> siècle. Cette réflexion intègre la notion de plaisir naturel, non vicié, grâce à l'apport majeur de Pierre Abélard et à la faveur d'une réflexion intense sur la nature du péché lui-même. G. Coucke aborde lui aussi les conséquences du plaisir, cette fois dans le cadre de la sexualité. Il étudie un extrait de l'œuvre médicale de Pietro d'Abano, portant sur les conséquences corporelles – la procréation – et spirituelles – le péché – du plaisir sexuel. Ce médecin accueille différentes traditions, notamment aristotélicienne, mais aussi galénique, sans s'opposer frontalement aux doctrines des théologiens. Pietro d'Abano apparaît comme un témoin important des débats médiévaux sur le plaisir, mais aussi de l'évolution de la discipline médicale à cette époque. L'article d'Alessandro Arcangeli est à rapprocher de celui de Gijs Coucke. Il envisage ici la joie et la tristesse dans la tradition galénique entre la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et le début du XVI<sup>e</sup> siècle. Accidents de l'âme, et non passions, elles sont envisagées dans cette longue tradition à travers les régimes de santé. Les médecins s'attardent longuement sur leur place au sein de l'équilibre corporel humain, sans pour autant établir une typologie développée.

Deux articles enfin doivent être mis en parallèle, celui de Carla Casagrande et celui de Piroška Nagy. En effet, tous les deux permettent de montrer les lieux où la douleur est transcendée. C. Casagrande se concentre sur l'élaboration de la patience comme vertu purement chrétienne, non seulement endurance de la douleur mais aussi et surtout moyen pour atteindre le salut. L'article de P. Nagy envisage le thème des larmes, pratique associée à la douleur, mais transcendée dans la tradition chrétienne. Remontant à la tradition patristique, l'auteur montre comment s'est opérée une spiritualisation des larmes, devenues don de Dieu et signe d'élection, au-delà d'une

preuve de composition. Dans le même temps, s'opère une incorporation du plaisir provoqué par les larmes, au moment où le corps a la possibilité de participer de façon positive au salut.

Cet ouvrage collectif permet donc d'envisager des pistes variées pour l'écriture de l'histoire des passions, tout en en donnant les lignes de force. D'une part, il fait apparaître les enjeux disciplinaires de l'élaboration des discours sur les passions. Le lexique, les questionnements, les débats autour de la douleur et du plaisir permettent de comprendre les liens ou oppositions de l'époque entre différents champs, tels que la théologie ou la médecine : histoire intellectuelle et histoire des savoirs s'écrivent ainsi au-delà des cloisonnements. D'autre part, les études ici réunies nous plongent au cœur de l'élaboration d'un discours anthropologique médiéval, grâce au développement d'une typologie autour de la douleur et du plaisir et d'une réflexion intense sur le lien entre spiritualité et corporéité.

PAULINE LABEY

### Anne Levallois

*Une psychanalyste dans l'histoire*

Paris, Campagne Première, 2007, 279 p.

Cet ouvrage de la psychanalyste Anne Levallois rassemble, après sa disparition survenue en juillet 2006, des articles et interventions publiés ou effectués depuis 1974 et réunis par elle en 2005. De la sorte, l'ouvrage rend compte en trois parties aussi bien de l'implication de l'auteur dans la vie de la psychanalyse française de ces années que de la réflexion engagée sur les liens tissés entre la psychanalyse et l'histoire, une réflexion sans doute éveillée par sa formation d'anthropologue et entretenue par un compagnonnage de trente années avec l'historien médiéviste Dominique Iogna-Prat.

Les deux premières parties du livre, consacrées à la psychanalyse, déploient la démarche critique menée par A. Levallois au sein même, puis à l'écart de l'école de Lacan dans les années 1970-2000. Les différents chapitres mettent en cause ce qu'elle entend assez vite

comme une dérive de l'institution psychanalytique, en germe selon elle depuis les mises en place freudiennes, mais puissamment accentuée par Jacques Lacan. Cette démarche, qui l'amènera à rompre avec ce dernier en 1980, au moment de la dissolution de l'école freudienne, par sa participation active au dépôt du référé qui contesta la décision solitaire de Lacan, vise tant la procédure de la passe que les dérives de la « psychanalyse pure ». Plus fondamentalement, elle s'inscrit explicitement dans l'héritage de Sándor Ferenczi et met en valeur l'importance de l'affect dans la pratique de la cure, jusqu'à prendre ses distances avec la « lourde mythologie » de la pulsion de mort (p. 105-107), une position théorique en franche rupture avec l'élaboration lacanienne.

Remettant en cause l'idéalisation de la vérité dans la cure aux dépens de la question de la guérison, elle prend partie dans le débat qui oppose une pureté supposée de la pratique psychanalytique à la psychothérapie, et dénonce la « dérive sectaire » qui en résulterait (p. 86). Plus encore peut-être, en décrivant l'utilisation du transfert « comme lien constitutif de l'organisation collective des psychanalystes » (p. 76), elle compare l'analyse didactique à un rite d'entrée dans une société traditionnelle de guérisseurs, s'appuyant sur sa pratique de l'anthropologie aux côtés d'Edmond et Marie-Cécile Ortigues.

Le souci d'articuler les positions subjectives et l'espace social trouve son emploi dans la deuxième voie de recherche du livre, consacrée aux relations difficiles qu'entretiennent depuis l'origine la psychanalyse et l'histoire, une réflexion qui occupe la troisième partie de l'ouvrage, mais en fait une petite moitié des pages. Cette réflexion s'appuie sur une connaissance approfondie des auteurs qui ont tenté d'établir les bases de cette relation, Sigmund Freud le premier dans ses essais à dimension historique (*Totem et tabou*, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, *Une névrose démoniaque au XVII<sup>e</sup> siècle*, *Le Président Thomas Woodrow Wilson*). L'introduction de la psychanalyse dans le champ de l'histoire, d'abord sous le nom de psychohistoire, se fit dans le contexte du mouvement des *Annales ESC*. En

1965, le psychanalyste et ethnologue Georges Devereux y construisait en particulier l'hypothèse selon laquelle « le pullulement des névroses et des psychoses latentes » contribuait à l'écroulement de certains systèmes (p. 196). Plus prudent, Alphonse Dupront proposait en 1969 de comparer l'attitude de l'historien à celle du psychanalyste – observer, attendre, écouter, lier –, et aussi de reconnaître la « vie du silence », la façon fragmentaire et discontinue dont se livre le passé (p. 197). Avec Alain Besançon, après l'enthousiasme en 1971 de la découverte de l'inconscient comme concept opératoire pour l'historien et l'emprunt de notions freudiennes (Œdipe, identification, sublimation), c'est bien vite, dès 1978, la désillusion. Quant à Saul Friedländer, qui explore en 1975 les possibilités et les limites de la psychohistoire, il conclut sur l'impossibilité pratique de se former et de pratiquer à la fois la psychanalyse et l'histoire.

En fait, le fiasco de la psychohistoire se démontre paradoxalement au moment même où la biographie historique connaît un franc renouveau. A. Levallois, à partir de la microhistoire et des réflexions de Giovanni Levi sur l'espace de liberté des individus et l'incohérence des confins sociaux, ou à partir des propositions de Philippe Levillain ou Jacques Le Goff, s'interroge sur l'influence qu'a exercée sur eux « la sensibilité à un espace subjectif de réflexion et d'interrogation » que la psychanalyse a dégagée (p. 211). De même, elle souligne que tout biographe a intégré le poids de l'histoire infantile et de la sexualité dans la vie d'un individu, et que la place de sa part personnelle dans l'écriture se trouve certainement éclairée ou au moins interrogée par la psychanalyse. En somme, écrit-elle, c'est dans cette appréhension nouvelle de la singularité que l'histoire et la psychanalyse se rejoignent (p. 226). Il s'agit bien d'affiner l'approche biographique sans la contraindre à s'enfermer dans une systématisation de l'appareil psychique, sans tomber dans le piège d'un vocabulaire qui renvoie à des niveaux d'analyse différents.

Le chapitre consacré au livre de Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et*

*fiction* (2002), permet enfin à l'auteur de reprendre ces problèmes à la faveur des propositions de l'historien disparu. Dans le fil de la pensée freudienne, ce dernier soutient en effet que le passé ne cesse certes de hanter le présent, sous les deux formes du reste et de la fiction, mais que les formes dans lesquelles s'expriment les émotions changent selon les époques et le type de société. Surtout, les liens qu'entretiennent le refoulé et la fiction l'amènent à donner au projet freudien l'ambition de corriger une philosophie de la clarté et des Lumières. Et M. de Certeau de rappeler que, pour Freud, l'écriture de l'histoire se produit à partir d'événements dont rien ne subsiste, elle en prend la place : la vérité *historique* est toujours une reconstruction, et jamais une vérité *matérielle*. A. Levallois semble néanmoins regretter *in fine* que M. de Certeau ait cru devoir suivre (ou précéder) Lacan, avec l'étude de la subjectivité mystique au XVII<sup>e</sup> siècle, oubliant « la voie féconde [freudienne] de la mémoire des passions » pour « l'impasse d'un désir qui ne cesserait de rater son objet » (p. 254).

À lire les divers exercices auxquels se livre A. Levallois, on en perçoit l'incontestable unité. Celle-ci semble, au cours de ces années, toujours se former à la même source, dans le souci d'aborder et de comprendre l'espace collectif, social ou culturel, en mettant en cause sa réduction à sa dimension libidinale et affective par les psychanalystes, Freud le premier. Il s'agit pour elle d'en saisir la mécanique symbolique, et encore de ne pas négliger « l'imagination radicale de la psyché » chère à Cornelius Castoriadis (p. 261). La démarche critique menée par A. Levallois, tant dans le domaine de la cure ou de l'institution analytique que dans les rapports entre psychanalyse et histoire, semble toujours utile et nécessaire. Et plus encore, une fois le livre refermé, il est acquis qu'*Une psychanalyste dans l'histoire* pose les bases indispensables d'une réflexion et ouvre des pistes fécondes pour de futures recherches sur les rapports si difficiles entre l'histoire et la psychanalyse.

**Dominique Memmi, Dominique Guillo et Olivier Martin (dir.)**

*La tentation du corps. Corporéité et sciences sociales*

Paris, Éditions de l'EHESS, 2009, 280 p.

On disposait depuis peu d'une histoire du corps : sous la direction d'Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine et Georges Vigarello, trois épais volumes sont en effet venus tracer un parcours chronologique « de la Renaissance aux Lumières », puis « de la Révolution à la Grande guerre », jusqu'aux « mutations du regard » du *xx<sup>e</sup>* siècle<sup>1</sup>. Dans la foulée paraissaient en français non pas un, mais deux *Dictionnaires du corps* sous la direction de deux philosophes : Michela Marzano et Bernard Andrieu. Restait à dessiner une histoire du « corps » en tant qu'objet de savoir. Dans l'ouvrage qu'ils ont dirigé, Dominique Memmi, Dominique Guillo et Olivier Martin proposent ainsi une sociologie de cette mise en question, avec l'émergence du corps dans le discours des sciences sociales françaises.

De fait, la « tentation du corps » est récente. Sans doute pourrait-on la faire remonter à l'article de Marcel Mauss sur « Les techniques du corps », d'abord publié en 1936. Toutefois, comme le montre un chapitre inaugural utilement consacré à sa « redécouverte tardive », s'il est repris dans son recueil posthume de 1950, *Sociologie et anthropologie*, et si Claude Lévi-Strauss en souligne alors toute l'importance dans sa célèbre introduction, ce texte est resté purement programmatique jusqu'aux années 1960 et 1970. C'est ainsi que, paradoxalement, on lit encore aujourd'hui, le plus souvent, l'*habitus* dont parlait déjà M. Mauss dans les années 1930 à la lumière de la conceptualisation bourdieusienne qui la prendra pour point de départ trente ans plus tard.

Ce travail collectif propose une cartographie des sciences sociales qui se développent depuis lors à l'aune de la corporéité. Trois auteurs postérieurs à Mauss servent de références complémentaires pour cerner ce moment où le corps entre dans le questionnaire des sciences sociales : outre le sociologue Pierre Bourdieu, le philosophe Michel Foucault et l'anthropologue Françoise Héritier. L'approche se déplace dans un second temps vers les disci-

plines : la sociologie, à partir de la lecture qu'en proposait Jean-Michel Berthelot (qui a participé au projet de ce livre à la fin de sa vie), l'histoire bien sûr, l'anthropologie encore, mais aussi le droit (on remarquera au passage l'absence de la science politique).

Dans sa contribution, Jean-Pierre Warnier met utilement en garde contre « l'effet Magritte ». « Ceci n'est pas une pipe », dit le tableau qui représente une pipe. Autrement dit, le signe ne doit pas être confondu avec son référent. Ce rappel est important pour les travaux sur le corps, qui portent souvent, en réalité, sur les *représentations* du corps – dans la littérature ethnologique, souligne cet anthropologue, mais on pourrait en dire autant de l'histoire. C'est rappeler la distinction simple, mais toujours nécessaire, entre les représentations et les pratiques : « Telle ou telle société peut se représenter ses humeurs corporelles d'une manière ou d'une autre, rien ne prouve que ces représentations donnent le dernier mot sur sa pratique de la sexualité génitale » (p. 175).

L'œuvre de F. Héritier, fortement présentée par Pierre Bonte dans ce volume, résout la difficulté, suggère J.-P. Warnier, en posant comme premières les représentations du corps, et en particulier de la différence des sexes, pour « incarner » la démarche structuraliste : la pipe se confond dès lors avec son tableau. On voit bien la différence avec l'œuvre de P. Bourdieu, lue par D. Memmi, ou celle de M. Foucault, analysée par François Boullant. Le corps y est le lieu même de la domination et du pouvoir, de la violence symbolique à la biopolitique : il en est la matière et l'instrument. C'est toute l'importance de l'*habitus*, défini par l'incorporation de l'histoire.

La contribution de Stéphanie Hennette-Vauchez sur le droit résume bien des enjeux. D'une part, celle-ci montre comment la question scientifique du corps se pose dans un contexte historique qui excède de beaucoup le monde de la recherche. Elle rappelle en effet d'emblée les lois dites de bioéthique de 1994, ainsi que le nouveau Code pénal promulgué la même année. La discipline juridique ignore peut-être moins facilement que des sciences qui se veulent pourtant historiques et sociales le contexte social et historique dans lequel se

déploie le travail scientifique : le droit est en effet une institution en même temps qu'un savoir.

D'autre part, la juriste souligne combien l'émergence d'un *corpus juris* est prise dans la contradiction d'une double logique : sans doute, dans le prolongement de la *fictio legis* étudiée par Yan Thomas, le corps apparaît-il comme une construction juridique ; en même temps, présenté comme « indisponible et inaliénable », il peut servir aujourd'hui de fondement ultime d'une « fonction anthropologique » du droit, au risque de renouer, comme pour certains lecteurs de Pierre Legendre, avec le droit naturel. S. Hennette-Vauchez reprend ici la critique qu'elle a développée ailleurs, prolongeant celle d'Olivier Cayla, de la notion en vogue de « dignité » de la personne humaine.

C'est le double mouvement que prennent plus généralement pour objet les auteurs de l'ouvrage – et que traduisent les deux temps de la réception de l'article de Mauss : d'un côté « sociologiser la nature », et de l'autre « (re-)naturaliser le social » (p. 273). Le corps apparaîtrait ainsi dans les années 1970 comme un destin social qu'il faut soumettre à la critique, tandis qu'il deviendrait dans les années 1990 comme une nature humaine qu'il importe de préserver de la politique. La tentation du corps est double, comme le montre l'ambiguïté des débats sur la « bioéthique » : l'accusation généralisée de « biologisation » y recouvre ainsi deux logiques diamétralement opposées – artificialisation et naturalisation.

Les pistes ainsi ouvertes par l'ouvrage sont riches. On se prend d'ailleurs à en envisager d'autres, qui viendraient s'y ajouter. En premier lieu, il pourrait être intéressant d'examiner des discours sociaux auxquels les sciences sociales sont confrontées. C'est vrai de la théologie, horizon de la réflexion juridique sur le droit naturel, et d'autant plus que la pensée vaticane de la chair confond volontiers, depuis *Humanae Vitae*, « loi naturelle » et « lois de la nature » pour fonder l'ordre de la raison sur l'ordre des corps. C'est non moins vrai pour le féminisme qui, depuis les années 1960 et 1970 (et la coïncidence chronologique ne doit rien au hasard), se définit d'abord comme une politique du corps : « notre corps nous appartient ! »

Les trois auteurs de référence retenus ici s'y confrontent d'ailleurs, à des degrés divers.

En second lieu, on peut se demander dans quelle mesure il ne faudrait pas dépasser le singulier général du corps pour qualifier des corps, pluriels et particuliers : le corps malade, le corps esthétique, le corps laborieux, le corps emprisonné, le corps de la sexualité, le corps de la reproduction, etc. Un exemple le montrera : la « race » est absente de ce volume. Pourtant, l'œuvre de l'anthropologue et historienne Ann Stoler montre bien comment l'ordre colonial est d'abord un ordre charnel – sexué, sexualisé, mais aussi racialisé<sup>2</sup>. De fait, dans les années 2000 en France, l'émergence de la question raciale, dans le sillage de la question sexuelle, n'est pas sans rapport avec l'objet de ce volume.

C'est à la lumière de telles suggestions qu'on reviendra pour finir sur la question qui anime ce travail collectif : « la spécificité de cette évolution dans les sciences sociales françaises » (p. 15). Le paysage intellectuel est français, et revendiqué comme tel : les auteurs comme Norbert Elias, Erving Goffman ou Mary Douglas n'y apparaissent en effet qu'à travers leur traduction française. Ce parti pris est légitime, et l'ouvrage le justifie. Toutefois, il aurait pu être intéressant de préciser la comparaison, pour cerner cette spécificité : la pensée du corps ne se réduit pas, aux États-Unis, à la sociobiologie. Pour revenir au féminisme, le travail de Judith Butler, entre *Trouble dans le genre* et *Ces corps qui comptent*, se situe aux antipodes d'un tel discours ; sa tardive réception française participe d'ailleurs aujourd'hui de l'histoire retracée dans ce livre. Quant aux sciences cognitives, évoquées plus qu'étudiées ici, ne sont-elles pas, sous l'égide de l'anglais, l'illustration d'une remise en cause actuelle des frontières entre traditions intellectuelles nationales ?

ÉRIC FASSIN

1 - Alain CORBIN, Jean-Jacques COURTINE et Georges VIGARELLO (dir.), *Histoire du corps*, 3 vol., Paris, Éd. du Seuil, 2005-2006.

2 - Ann Laura STOLER, *Carnal knowledge and imperial power: Race and the intimate in colonial rule*, Berkeley, University of California Press, 2002.

**Anne Gonon et Christian Galan  
(dir.)**

*Le monde comme horizon. État des sciences  
humaines et sociales au Japon*  
Arles, Philippe Picquier, 2008, 387 p.

« Nul ne conteste plus aux Japonais le talent de la création, de la subtilité, de la performance sinon de l'invention. [...] Il est un domaine, pourtant, pour lequel ce pays ne fait toujours pas référence en France : celui des idées et de la pensée, celui du débat intellectuel » (p. 5). À elle seule, cette entrée en matière justifie bel et bien d'ouvrir cet état des lieux des humanités japonaises, et rappelle toute la vertu de se décentrer régulièrement pour apprendre de soi par les autres.

Le projet porté par le petit collectif en charge des quatre sections qui forment l'ouvrage (philosophie, histoire, anthropologie culturelle et sociologie) est ambitieux et, en sa facture, quasiment inédit. Il participe de ceux qui tentent de sommer une entreprise de savoir général sur le monde, moins en énumérant de manière systématique les acteurs-clés qui y prennent part, qu'en faisant apparaître les lignes de force qui en seraient constitutives. De quelle plate-forme se dote-t-on, au Japon, pour appréhender l'homme et comprendre l'humain ? Répondant à sa façon à une commande claire (« Que lisons-nous quand nous choisissons un auteur japonais [...] ? Quelle est la place de cet auteur dans l'univers scientifique qui nous intéresse ? De quel point de vue parle-t-il ? », p. 6), chaque contributeur, qui vit et travaille au Japon, rappelle les « conditions concrètes d'implantation » et les « formes d'institutionnalisation » de la discipline dans laquelle il se trouve exercer. En sa teneur descriptive, le projet dans son ensemble relève donc d'une histoire des pratiques intellectuelles soucieuse de les saisir par leurs lieux d'expression (dans les universités ou dans les centres de recherche), par leur mode de validation et de circulation, par les traditions de savoir dont elles se font explicitement ou non héritières, et par les débats qui les animent et les alimentent. Insistant plus particulièrement sur les dynamiques depuis 1945, les auteurs dégagent les spécificités à la fois théoriques et méthodologiques de chaque discipline. Pour

chacune, ils offrent par ailleurs une traduction inédite d'un texte ou d'un entretien avec l'une de ses figures éminentes, ainsi qu'une bibliographie conséquente. Voici pour le format général de l'ouvrage.

Commençons par les points saillants des quatre pôles des humanités envisagés. Pour la philosophie, retracée par Jacques Joly, nous retenons le débat sur la subjectivité, conçue comme « l'activité autonome du sujet », sujet autonome au fondement d'un devenir social mû, après guerre, par un idéal de paix et de démocratie. Nous retenons, dans la lignée de ce débat, la remise en question extrêmement prégnante de la division entre sujet et objet ou de celle entre corps et esprit – qui ne peuvent s'exprimer qu'en marche forcée, pour ainsi dire. Nous retenons la prédilection des philosophes japonais pour la pensée comparative et, au-delà de l'influence des penseurs occidentaux, « le retour à une pensée 'traditionnelle', 'orientale' ou holistique », qui les montre « beaucoup moins frileux que leurs collègues occidentaux à se référer ou à s'inspirer de la philosophie indienne qui, au Japon, dispose d'un droit de cité qui ne lui est pas toujours reconnu dans les pays où l'on croit encore que c'est en Grèce que l'humanité a commencé à penser rationnellement » (p. 72).

Pour l'histoire, dont rend compte Pierre Lavelle, ce sont la pensée du changement dans ce qu'il a de spontané et la pensée de l'adaptabilité qui contraste avec « la quête chinoise de l'immuable » (p. 133) qui affluent. C'est la question de la modernité, de son commencement (avant ou après l'ouverture du Japon au début de l'ère Meiji en 1868 ?), et l'idée même de son « dépassement » : un colloque organisé en 1942, et resté tristement célèbre pour les prises de position nationalistes des participants, interrogeait ainsi la possibilité de constituer un mode de développement alternatif à celui proposé par la modernité occidentale. Ce sont les « combats pour l'histoire », et l'explicitation des mémoires coloniales, que cristallisent les controverses autour des manuels scolaires.

L'anthropologie culturelle, décrite par Erick Laurent, montre le « Japon » comme objet bon à penser. S'il est d'abord un point qui retient l'attention et suscite la curiosité, c'est le Japon

lui-même et ses particularités sociales et culturelles : d'abord se comprendre et se dire – s'inventer aussi. C'est un sens de l'altérité relatif (avant Meiji l'absence de « grandes découvertes » comme en Europe, et après Meiji l'influence des études folkloriques) qui constitue la ligne de partage subtile, mobile, évanescence souvent, entre les « deux *minzokugaku* » – deux homonymes, l'un désignant le folklore, l'autre l'ethnologie.

La sociologie enfin, présentée par Anne Gonon, est conçue, pourrait-on dire, comme fournissant les outils et les cadres d'une pragmatique quotidienne, à l'usage de tous, destinée à « concevoir les voies par lesquelles le Japon deviendra une nation à l'égal des nations occidentales » (p. 301). C'est par elle que doivent advenir non seulement les réformes institutionnelles mais aussi l'avènement et la « consolidation de l'homme moderne, sujet qui porte [ces] réforme[s] » (Hidaka Rokurô, cité p. 309).

Au-delà de ces spécificités disciplinaires, ce que révèle la lecture de l'ouvrage en son entier, ce sont de grands axes transversaux qui organisent le savoir des humanités scientifiques et marquent les préoccupations singulières des penseurs japonais. Qu'est-ce qui *les concerne* ? Au premier chef, comme le signalent les éditeurs dès l'introduction, « ces disciplines se sont structurées en prenant *le monde comme horizon* » (p. 8). L'expression n'est pas à prendre à la légère. Il faut lire ainsi, dans les précisions terminologiques (les années de stabilisation du terme pour désigner la philosophie, *tetsugaku* ; les débats incessants pour dire l'étude de l'Autre, *minzokugaku* puis finalement *bunkajinruigaku*, calquée sur l'anthropologie culturelle américaine ; l'invention de la société, *shakai*, puis tardivement celle de la sociologie, *shakaigaku*), les enjeux épistémologiques colossaux portés par des notions étrangères à la langue japonaise d'avant-Meiji : le monde pris comme horizon est manifestement un monde entièrement à construire, une réalité totalement à inventer, une société nouvelle dans laquelle se projeter en pesant chaque fois ce qui est à gagner et ce qui risque d'être perdu. Si ce processus opère, concrètement,

au moyen d'une intense activité d'édition et de traduction des textes fondamentaux venus des États-Unis et d'Europe tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, les intellectuels japonais ne font pas, loin s'en faut, que passer à l'est ce qui se pense à l'ouest. Ils produisent une pensée bousculée, qui se dit *en rapport avec* cet autre, l'Occident – et non nécessairement dans son sillage. Cette histoire des savoirs sur l'homme témoigne d'abord et avant tout de soubresauts conceptuels, de débats intellectuels parfois virulents, de prises de position tranchées dans lesquelles se joue une partie de la destinée du Japon contemporain. Les catégories redondantes du raisonnement – le sujet et l'objet, l'individu et le collectif, soi et l'autre, le national et l'international... – montrent la constitution laborieuse du sujet moderne, affranchi, « autonome » dans le collectif, prêt (plus tôt qu'on ne le dit souvent) à fonder un mode de citoyenneté à la japonaise.

SOPHIE HOUDART

**Sonia Combe (dir.)**

*Archives et histoires dans les sociétés postcommunistes*

Paris, La Découverte/BDIC, 2009, 332 p.

Issu d'un colloque tenu sous les auspices de la Bibliothèque de documentation internationale contemporaine et de l'université Paris Ouest en octobre 2007, cet ouvrage s'inscrit dans la réflexion épistémologique qui a accompagné l'ouverture des archives après la disparition des régimes communistes en Europe. En dépit d'un travail d'édition souvent hâtif, il fera date dans une série de publications françaises encore trop peu nombreuses sur ce sujet. L'ambition de l'équipe d'auteurs dirigée par Sonia Combe était vaste, puisqu'il s'agissait de présenter l'histoire des institutions d'archives et les nouvelles modalités d'accès, mais aussi de s'interroger sur les apports historiographiques de ces documents, et enfin sur leur mobilisation dans les usages politiques du passé par les sociétés post-communistes. Les études publiées portent sur l'URSS, la Pologne, la Roumanie, la Bulgarie, la Tchécoslovaquie, la RDA, avec une contribution bienvenue sur le cas albanais

si rarement abordé. En ouverture, Charles Kecskeméti souligne en rendant compte d'une table ronde consacrée à l'accès aux archives combien la synthèse comparée des situations était encore difficile. De fait, si Victoria Prozorova-Thomas prend à bras-le-corps la question du lien entre doctrine archivistique, régime juridique des archives et histoire politique en URSS, puis en Russie, aucune contribution ne propose la même réflexion globale, qui articulerait la gestion des archives en Europe centrale et orientale avant 1944-1945 avec l'influence soviétique sur les « démocraties populaires » dans ce domaine.

Les informations dispersées dans les contributions thématiques de l'ouvrage ouvrent cependant des aperçus comparatifs sur un héritage communiste commun, marqué par une approche patrimoniale des archives poussée à l'extrême, des tutelles politisées, le non-respect des fonds aboutissant à leur morcellement ou à leur destruction, l'absence de règles claires de classification ou de communication, la rétention d'inventaires régulièrement réécrits, la création d'institutions dédiées à l'histoire officielle au sein notamment des partis communistes. La situation dans la période postérieure à 1989-1991 évolue sous la pression partagée d'opinions publiques préoccupées avant tout de régler des comptes, souvent personnels, avec les appareils de la répression politique, et d'instances européennes qui poussent à une ouverture normalisée. Le rôle des gouvernements apparaît comme plus complexe, entre un anticommunisme proclamé ou de façade favorisant des lois d'ouverture et un souci de gérer la transition, voire de protéger des intérêts hérités, qui conduit inversement à minimiser les politiques de lustration, à vider de leur sens les lois sur les archives, à rendre impossible l'accès aux dossiers des organismes de « sécurité » intérieure ou aux documents diplomatiques récents. L'évolution de la culture professionnelle des archivistes, leur relation avec les historiens professionnels et la demande sociale semble elle aussi fort variable. Elle peut notamment être mise en rapport avec l'apparition – ou non – d'« Instituts de la mémoire » gérant la communication des documents les plus sensibles.

En ouverture de la section consacrée aux apports historiographiques, Bernhard Bayerlein et Jean-François Fayet montrent à propos des « ego-documents » produits sous le système communiste (carnets de travail du dirigeant de l'Internationale communiste Georgi Dimitrov, journal du diplomate Ivan Maïskii, fonds personnels de dirigeants comme Karl Radek ou Léon Trotski) toute la fécondité d'une lecture des sources qui prenne sérieusement en compte leur histoire et le contexte idéologique de leur production. La synthèse des études de cas qui suivent est proposée autant que possible, par Antoine Marès pour l'histoire des politiques étrangères, par Paul Gradwohl pour les relations entre État-parti et société, par Jean-Charles Szurek sur la Shoah et l'antisémitisme à l'Est, et par S. Combe sur l'instrumentalisation du passé. Sans véritable surprise, les auteurs s'accordent pour conclure que le paradigme totalitaire de la lecture de la relation État-parti-société n'est plus de mise, dans des recherches qui affinent l'histoire des catégories sociales et ethniques ou des relations de genre, qui mobilisent davantage les apports disciplinaires de l'anthropologie (sur la question de la peur) ou de la sociologie (sur la question des pénuries et de la consommation), qui s'attachent à préciser les processus de décision et la prosopographie des acteurs en politique extérieure. Tous se rejoignent également pour souligner la concurrence massive des médias, du cinéma et de la littérature dans des lectures du passé qui ont tendance à « faire archive » de leur côté. Ceci n'en rend que plus importante la diffusion des travaux des historiens pour permettre aux citoyens de l'Europe des années 2000 de sortir, certes lentement, de représentations en noir et blanc des sociétés communistes. Dans la dernière contribution, Orgest Azizaj met en relation avec finesse la difficulté à quitter ce « non-savoir » sur le passé communiste avec la fixation nationale, voire nationaliste dans l'écriture de l'histoire, encore si prégnante de nos jours. Le travail sur l'héritage communiste, phénomène transnational, donnerait alors l'occasion de sortir enfin de ce « mimétisme négatif du passé ».

SOPHIE CŒURÉ

- Paul Jorion, *Comment la vérité et la réalité furent inventées* (Gérard Chouquer) p. 1031-1033
- Bernard Walliser (dir.), *La cumulativité du savoir en sciences sociales. En hommage à Jean-Michel Berthelot* (Jochen Hoock) p. 1033-1036
- Claude Blanckaert, *De la race à l'évolution. Paul Broca et l'anthropologie française, 1850-1900* (Marc Renneville) p. 1036-1038
- Jackie Assayag, *Penser les sciences sociales. 1, Anthropologie, histoire, politique* (Sarah Benabou) p. 1038-1040
- Joseph Errington, *Linguistics in a colonial world: A story of language, meaning, and power* (Cécile Van den Avenne) p. 1040-1041
- Sadik Jalal Al-Azm, *Ces interdits qui nous hantent : islam, censure, orientalisme* (Pénélope Larzillière) p. 1042-1043
- Julien Bonhomme, *Le miroir et le crâne, Parcours initiatique du Bwete Misoko, Gabon* (André Mary) p. 1043-1045
- Catherine Rémy, *La fin des bêtes. Une ethnographie de la mise à mort des animaux* (Véronique Servais) p. 1045-1046
- Frédéric Keck, *Lucien Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie, contradiction et participation* (Jean-Louis Fabiani) p. 1046-1048
- Hans Joas, *George Herbert Mead. Une réévaluation contemporaine de sa pensée* (Mathias Girel) p. 1048-1050
- Stéphane Legrand, *Les normes chez Foucault* (Michele Spanò) p. 1050-1052
- Louis Pinto, *La théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au XX<sup>e</sup> siècle* (Jean-Louis Fabiani) p. 1052-1055
- Albert Ogien, *Les règles de la pratique sociologique* (Cyril Lemieux) p. 1055-1057
- Laurence Kaufmann et Danny Trom (dir.), *Qu'est-ce qu'un collectif? Du commun à la politique* (Jacques Guilhaumou) p. 1057-1059

- Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia (éd.), *Historicités* (Alexandre Escudier) p. 1059-1062
- Bertrand Müller (dir.), *L'histoire entre mémoire et épistémologie. Autour de Paul Ricoeur* (Enrico Castelli Gattinara) p. 1062-1064
- Reba N. Soffer, *History, historians, and conservatism in Britain and America: From the Great War to Thatcher and Reagan* (Romain Huret) p. 1064-1066
- Agnès Graceffa, *Les historiens et la question franque. Le peuplement franc et les Mérovingiens dans l'historiographie française et allemande des XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles* (Laurent Jégou) p. 1066-1068
- Claude Calame, *Sentiers transversaux. Entre poétiques grecques et politiques contemporaines* (Marcello Carastro) p. 1068-1069
- Carla Casagrande et Silvana Vecchio (dir.), *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo* (Pauline Labey) p. 1069-1071
- Anne Levallois, *Une psychanalyste dans l'histoire* (Antoine Franzini) p. 1071-1072
- Dominique Memmi, Dominique Guillo et Olivier Martin (dir.), *La tentation du corps. Corporéité et sciences sociales* (Éric Fassin) p. 1073-1074
- Anne Gonon et Christian Galan (dir.), *Le monde comme horizon. État des sciences humaines et sociales au Japon* (Sophie Houdart) p. 1075-1076
- Sonia Combe (dir.), *Archives et histoires dans les sociétés post-communistes* (Sophie Cœuré) p. 1076-1077