

Un concept subversif apparaît : le progrès. De la conciliation, on passe à la réputation du modèle romain. Si le constat d'échec est amer pour l'Italie, il est néanmoins vide de culpabilité. Les temps ont changé, l'homme valeureux ne peut plus compter sur la *fortuna*.

D'un problème éthique, la guerre est devenue une question technique. On entre dans une ère de sélection où la technique brise l'unité des savoirs. Tuer devient un art, dont on parle entre spécialistes. Les diagrammes, dessins et calculs géométriques s'imposent dans les traités militaires : l'alliance des armes et des lettres a fait long feu. Dans le même temps, l'art militaire devient un *hobby* pour les civils : la guerre est un beau spectacle. Il revient en effet à l'art de combler l'écart entre l'être et le devoir-être, en représentant chaque chose, selon Giovanni Paolo Lomazzo, « avec l'apparence que commande la raison ».

Agnès CUGNO

COMMERCE PHILOSOPHIQUE DU GRAND SIÈCLE

Le Stoïcisme au xvi^e et au xvii^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique. Dir. Pierre-François MOREAU. Paris, Albin Michel, 1999. 14,3 × 22,5, 368 p., chronol., index (Bibliothèque Albin Michel Idées).

Ce recueil d'articles répond à un problème fondamental et épineux de l'histoire de la philosophie et de l'histoire des idées : selon quelles modalités, et à travers quels moyens d'expression, une époque vit-elle son rapport à une tradition passée ? Si l'âge classique invente la modernité, il ne le fait pourtant pas sans se rapporter à l'Antiquité. Et ce rapport est irréductible à l'opposition, à la réception, à la simple utilisation. Plus que toute autre école de l'Antiquité, le stoïcisme se prête à un travail d'investigation sur ces relations qu'une époque tisse avec le passé, parce que le stoïcisme, pendant deux siècles, a imprégné de façon vivante la culture philosophique, littéraire, artistique et scientifique.

Le recueil couvre tous les champs de la culture, ce qui a pour effet de faire émerger la structuration transversale de l'époque par des problèmes posés en termes ou selon des schèmes stoïciens. Ainsi Jacques Darriulat montre, dans son étude magistrale sur la représentation de saint Sébastien dans la seconde moitié du Quattrocento, comment la *virtù* de Rome ressuscite en ce héros chrétien. De façon générale la grande qualité des articles réunis tient à ce que l'on ne s'est pas limité à repérer la résurgence de thèmes, de motifs, de concepts, qui seraient déposés tels quels dans le

corpus moderne. Ainsi, Miguel A. Granada (« Giordano Bruno et la Stoa. Une présence non reconnue de thèmes stoïciens ? ») montre comment chez Bruno, bien qu'il ne soit fait aucune allusion au stoïcisme, le seul auteur cité par Bruno étant Sénèque, la localisation de ces rares références est déterminante. Dans sa théorie du *spiritus* comme divinité immanente et matérielle, Bruno est au plus proche d'une affinité avec le stoïcisme. On apprend ainsi que si la présence du stoïcisme n'est pas immédiatement perceptible chez les auteurs de cette tradition, c'est parce qu'ils ont une doctrine de l'histoire de la philosophie qui synthétise des courants très divers de l'Antiquité sous le platonisme. C'est une leçon de méthode : sous les étiquettes, il faut apprendre à voir le jeu délicatement articulé des concepts appartenant à des doctrines en réalité diversifiées. C'est aussi la leçon de Bernard Joly qui montre, dans son étude sur « Physique stoïcienne et philosophie chimique au xvii^e siècle » que, bien que les stoïciens ne soient jamais cités (parce que les alchimistes reçoivent les thèses stoïciennes au travers du corpus hermétique et néoplatonicien), ils se servent de doctrines physiques stoïciennes contre Aristote. Sans même qu'ils le sachent les alchimistes prennent à la Stoa l'idée de l'unité et du dynamisme de la matière. Si ces contributions montrent la présence du stoïcisme là où on ne l'attendait pas, parce qu'on ne la voit pas, d'autres montrent que sous une présence très visible du stoïcisme, c'est tout autre chose qui s'élabore. Tel est, pour Annie Ibrahim, le sens et la fonction du recours aux « Thèmes stoïciens dans les théories du vivant au xvii^e siècle » : par le stoïcisme, est « liquidé » à la fois le modèle mécaniste et le modèle aristotélicien du vivant, ce qui permet d'avancer les linéaments du concept moderne d'organisme. Le stoïcisme réinvesti produit des effets théoriques d'avant-garde en science.

Avec Descartes et Spinoza, le rapport aux stoïciens est différent : l'information doctrinale des auteurs est manifeste, ainsi que les emprunts de langage. Gilles Olivo (« "Une patience sans espérance" ? Descartes et le stoïcisme ») montre comment la morale cartésienne du libre-arbitre n'a rien à voir avec la théorie stoïcienne du consentement de la volonté : la liberté cartésienne produit, elle modifie causalement l'ordre, alors que la liberté stoïcienne tient en ce qu'elle est traversée par l'ordre du monde (p. 243). Sur la nécessité aussi la différence s'instaure dans l'apparente répétition spinoziste : Alexandre Matheron montre dans « Le moment stoïcien de l'*Éthique* de Spinoza » que le point le plus profond de la divergence tient à ce que chez Spinoza nous ne pouvons pas vouloir, purement et simplement, que l'ordre du monde se réalise, parce que la nécessité spinoziste n'a rien d'aimable.

Il est très intéressant pour l'historien de la philosophie de lire l'article d'Édouard Mehl en regard de celui de Gilles Olivo. Car si ce dernier montre avec la plus grande rigueur que les concepts cartésiens sont radicalement différents des concepts stoïciens au moment même où ils en utilisent la nomenclature, Mehl montre pour sa part, dans « Les méditations stoïciennes de Descartes... », comment à un niveau plus profond le jeune Descartes métaphysicien et théoricien de la connaissance appartient à l'horizon stoïcien. C'est une thèse très originale : Descartes invente la métaphysique moderne à travers le schéma stoïcien de la sagesse. « Descartes est novateur parce que, abandonnant la référence à l'ordre des matières, il pense l'ordre et la connexion des sciences selon le schéma des vertus et des actes humains. Disons plutôt que le savoir cartésien, telle la vertu des stoïciens, ne s'ordonne plus sur aucune nature extérieure mais se règle selon sa propre loi interne » (p. 254). Si la morale de

Descartes n'est pas stoïcienne, il reste que le jeune Descartes pense le savoir en des schèmes moraux qu'il trouve dans le stoïcisme. On voit ici comment l'histoire pointue de la philosophie peut renouveler la lecture d'un système supposé connu.

Si ces articles montrent le stoïcisme où on ne le voyait pas et son altération où il est visible, qu'en est-il du restaurateur moderne de l'école stoïcienne, Juste Lipse ? Jacqueline Lagrée montre dans « Juste Lipse. Destins et Providence », que Lipse ne se contente pas de traduire, d'éditer, de faire circuler des textes, « il crée véritablement ce troisième moment de la longue histoire de l'école stoïcienne qu'est le néostoïcisme » (p. 84). L'apport de Lipse, c'est la substitution du modèle implicatif et temporel de la rationalité à celui de la *krasis* dont il remplit les fonctions théoriques en régime chrétien. Dans le champ politique, c'est Michel Senellart (« Le stoïcisme dans la constitution de la pensée politique. Les *Politiques* de Juste Lipse ») qui pose la question dans toute sa clarté paradoxale : « Comment le projet de *revenir* au stoïcisme a-t-il pu apparaître comme la condition d'une rénovation de la politique et d'une fondation solide de l'État moderne ? » (p. 118). Comment donc la modernité peut-elle se concevoir sous la forme d'un retour à un modèle antique ? Justement, la très grande modernité de Lipse politique stoïcien, c'est qu'il pense le pouvoir non pas comme une technologie de la domination (comme chez Machiavel), non plus que comme une théorie de la souveraineté (comme chez Jean Bodin), mais comme une méthodologie de l'autorité. L'*auctoritas* n'appartient plus à l'Église ; avec Lipse, elle doit se fonder sur la vertu du prince. Mais cette vertu même est guidée par la prudence du prince. Seconde révolution moderne, écrite elle aussi en langage stoïcien : la prudence est affranchie de la sagesse, elle est devenue un savoir à part entière. On voit que, même chez Lipse, il n'y a pas redite de l'Antiquité, mais bien élaboration conceptuelle originale.

Il ressort très clairement de la plupart des articles du recueil que les Modernes vont chercher dans le stoïcisme l'immanence, non seulement en physique, mais aussi en morale. À cet égard, la lecture que fait Fabienne Brugère du statut du stoïcisme chez Herbert de Cherbury est exemplaire. Dans « Le stoïcisme d'après Herbert de Cherbury », elle montre comment l'universalité laïque que cherche Cherbury « participe d'une certaine vulgate stoïcienne selon laquelle une vie selon la nature équivaut à une vie selon la raison » (p. 221). Pour cela, il a besoin d'un concept de nature dans lequel l'ordre général est égal à la présence universelle de la providence divine. Le stoïcisme permet même à Cherbury d'élaborer sa conception de la religion naturelle, car les notions communes servent à construire la base théorique qui permet d'affirmer la présence d'un noyau rationnel commun à toutes les religions. L'article de Laurent Jaffro sur « Les *Exercices* de Shaftesbury. Un stoïcisme crépusculaire » (accompagné de précieux textes inédits de Shaftesbury traduits par Jaffro) montre que le stoïcisme est un outil qui permet de conceptualiser les conditions mêmes de la vie politique moderne, à savoir la constitution d'un État fort qui ne se légitime plus par une fondation théologique, et l'articulation différenciée de la vie privée et de la vie publique : la morale stoïcienne est vivante, mais à la maison.

Pierre-François Moreau, dans un article introductif qui retrace « Les trois étapes du stoïcisme moderne », insiste sur le sens de ce courant dans la philosophie de l'époque. La nécessité du retour aux philosophies antiques n'est pas la même au xvi^e et au xvii^e siècle : ici, le passé sert à penser l'éthique ou les pans de la science irréductibles à la mécanique. Là, le rapport au passé est déterminé par une nouvelle

conception de la mémoire, constitutive et fondatrice. Le recours à telle ou telle doctrine antique repose sur des motifs stratégiques : « On "joue" une philosophie contre une autre » (p. 15). Le néo-stoïcisme (comme le néo-épicurisme) est vivant précisément parce qu'il propose une philosophie sans philosophie première, une théologie qui est une physique (p. 23). C'est peut-être justement pourquoi le stoïcisme moderne cesse, au XVIII^e siècle, d'apparaître comme un système total. Si les grands systèmes modernes de Descartes, Hobbes, Spinoza ou Leibniz sont plus puissants que le stoïcisme c'est parce que ce dernier, utile pour ébranler l'aristotélisme, ne peut répondre aux exigences théoriques de la constitution de la science moderne. C'est aussi, dans le champ de l'éthique, parce que la constitution moderne du sujet est irréductible à l'opposition binaire des passions et de la constance (p. 24). Mais le stoïcisme ne disparaît que comme système total ; il reste vivant et devient alors vraiment moderne : « [...] il trouve la force [...] de s'investir dans de nouveaux secteurs de la pensée pour y subir de nouvelles transformations et y engendrer des conséquences imprévues » (p. 25).

Il est impossible en si peu de lignes de rendre justice à toutes les contributions, souvent excellentes, de ce recueil. Les études sont toutes très précises et la plupart sont des monographies ; mais elles offrent, par la diversité des champs recouverts et des approches, un panorama très large de ce que fut le stoïcisme à l'aube de la modernité. Certes, l'exhaustivité ne pouvait être atteinte, et d'ailleurs, elle n'est pas visée. Il reste qu'on regrette de ne rien trouver sur un texte comme l'*Entretien de Pascal avec Monsieur de Sacy*, ou sur l'importance, pourtant considérable, du stoïcisme dans les œuvres de David Hume et surtout d'Adam Smith.

Frédéric BRAHAMI

Simone MAZAURIC, *Savoirs et philosophie à Paris dans la première moitié du XVII^e siècle. Les conférences du bureau d'adresses de Théophraste Renaudot (1633-1642)*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1997. 16 × 24, 397 p., bibliogr., index (Série Philosophie, 3, Université de Paris I-Panthéon Sorbonne).

Les décennies 1630-1640 ont été en Europe occidentale un moment majeur de l'histoire de la pensée philosophique et scientifique : celui de l'énonciation des principes de la nouvelle rationalité scientifique, en rupture avec la rationalité aristotélicienne et renaissante, et de l'élaboration d'une représentation mécaniste de l'univers. Ce moment s'inscrit dans un contexte particulier, marqué par la multiplication des assemblées savantes et des cénacles d'érudits, et par l'aspiration à une liberté de pensée et d'expression sans précédent. Les conférences du bureau d'adresses dont rend compte le livre de Simone Mazauric sont un moyen de découvrir tout un pan de la vie intellectuelle des contemporains de Descartes et de Mersenne, curieux ou amateurs instruits, magistrats, médecins, officiers royaux. Certes, la pensée qui s'y exprime est une pensée moyenne, celle de personnages secondaires et anonymes. Mais cette pensée collective n'est ni uniforme ni univoque.

La première partie du livre est essentiellement historique. Sur la base d'une étude très détaillée du mouvement académique en Italie et en France, l'auteur montre

comment, dès 1617 mais surtout à partir de 1630, se multiplient, à Paris, puis en province, des lieux de rencontre entre « lettrés », « curieux », « beaux-esprits ». Elle analyse la constitution de réseaux de communication par les voyages, les correspondances, les assemblées d'érudits, dans le contexte du déclin de l'Université et du rejet de l'aristotélisme, et mesure l'insertion des conférences du Bureau d'adresses dans ce mouvement. Les rapports de clientèle de Théophraste Renaudot et du cardinal de Richelieu, la quasi-officialité de son académie ne suffisent pas à en faire une simple officine de propagande, d'autant que les sujets religieux et politiques sont exclus des débats. Une étude détaillée présente les ambitions, le rythme, le fonctionnement des conférences, l'identité sociale des orateurs qui s'y produisent et du public qui les écoute. Les interventions orales concernent surtout des Parisiens mais certains provinciaux, peut-être même des étrangers, sont sollicités par Renaudot et apportent leurs contributions. Un certain souci de cohérence se manifeste dans le choix des sujets, quoiqu'il s'agisse de thèmes traditionnels de la rhétorique philosophique de l'époque. Le succès est immédiat et durable, le public nombreux et assidu, garant de la réputation du cercle auprès des contemporains.

La deuxième partie du livre aborde le contenu des conférences, par un traitement à la fois analytique et statistique, illustré de tableaux et de graphiques. Mazauric montre que le choix de leurs sujets, comme leur organisation très peu formalisée, manifestent un désir de liberté qui s'appuie sur des ruptures, dont le choix du français comme langue d'expression, ou le traitement non systématique des questions, qui libère les conférences du modèle des disputes. Chacun des sujets suscite de deux à dix interventions, en fonction des limites de temps (deux sujets sont traités en deux heures) mais sans organisation logique du débat et dans un esprit encyclopédique. Ils portent le plus souvent sur la médecine, la morale, ou sur la métaphysique, la physique — souvent par le biais de l'irrationnel, du merveilleux et du fabuleux —, l'astronomie. Après un inventaire critique des références et des autorités (scripturaires, patrologiques, théologiques, philosophiques, médicales) invoquées par les conférenciers, l'auteur analyse les catégories de savoir et les instruments de pensée qu'ils mettent en œuvre. Elle insiste sur le syncrétisme qui s'exprime dans leurs propos, nourris à la fois d'aristotélisme, du néoplatonisme caractéristique de la pensée de la Renaissance mais aussi de courants de pensée comme l'hermétisme, le pythagorisme, la kabbale.

La troisième partie du livre est plus épistémologique. Si la science y est absente en tant que telle, les conférences soulèvent en effet des questions dont les enjeux ont partie liée avec le mouvement de constitution de la science moderne. Mazauric examine les soubassements de la pensée magique et sa forte cohérence. Elle analyse les oppositions (argument d'autorité, argument d'expérience), les réfutations (invalidation de la connaissance sensible ou de la raison); elle montre l'émergence mais aussi les impasses et contradictions de la rationalité moderne, dont la discrimination entre le possible et l'impossible semble une caractéristique.

Au total, l'inventaire méthodique de ce corpus par Simone Mazauric contribue à faire mieux connaître les processus de transition intellectuelle, à dresser un état des lieux plus complet, soucieux de l'enracinement historique des « *centuries* ». Il marque à la fois les ambitions et les limites des démarches intellectuelles qui s'y révèlent, souvent tributaires, au moins pour une part, de systèmes de pensée hérités

d'un passé plus ou moins lointain. Il ne laisse à regretter que l'absence d'annexes, qui donneraient quelques exemples de ces conférences dont les sujets intriguent ou séduisent parfois.

Sophie-Anne LETERRIER

Fabienne BRUGÈRE, *Théorie de l'art et philosophie de la sociabilité selon Shaftesbury*. Paris, Honoré Champion, 1999. 16 × 23,5, 440 p. (Les Dix-huitièmes siècles, 36).

Fabienne Brugère propose de mettre en crise le recours à l'esthétique comme discipline indépendante oubliée de la problématique sociale. Il ne s'agit pas de simplement réintroduire le social dans l'art mais de faire du social « un axe structurant d'une théorie de l'art » (p. 10). Ce projet commande une enquête philosophique qui place en son centre l'étude des rapports entre l'art et la société et s'interroge sur la signification de l'expérience esthétique dans l'univers des formes sociales.

Shaftesbury, qui entend explorer et évaluer les pratiques humaines à l'aune d'une norme unique, la sociabilité, s'impose comme une figure emblématique de cette recherche. L'interdépendance de tous les domaines du faire et du vivre humains en fonction d'un principe unique de socialisation et d'humanisation exclut d'emblée l'émergence d'une théorie de l'art comme science séparée et commande la refonte de la philosophie en une philosophie pratique définie comme philosophie de la culture. L'omniprésence du concept de sociabilité dans l'œuvre de Shaftesbury conduit l'auteur à proposer de comprendre cette pensée dans son ensemble à partir de l'énonciation d'un art de la sociabilité.

Dans un premier temps, elle s'attache à montrer comment, chez Shaftesbury, la découverte de la destination sociale du discours philosophique une fois réformé est indissociable d'une théorie de l'art qui prend en compte la dimension sociale de l'expérience esthétique. Cette prise en compte induit d'abord une nouvelle manière de concevoir l'art. L'étude des œuvres passe au second plan au profit de la confrontation de toute expérience esthétique à son horizon social. L'art authentique doit être producteur de sociabilité. En retour, la société est le lieu et la condition de l'avènement d'un consensus sur l'art qui dessine la sphère d'une communauté esthétique. Les rapports de l'art et de la société sont pensés sur le mode de l'interdépendance et la culture dans son ensemble s'enracine dans un dynamisme des comportements sociaux. L'importance de la relation et le rôle primordial accordé à l'activité dans la théorie de l'art conduisent à l'étude du goût. Les formes esthétiques permettent le déploiement d'une autonomie de jugement et la constitution progressive d'un espace public du goût révélant des dispositions proprement sociales. Le goût, ainsi identifié par Brugère à un sens social, à une sorte de disposition naturelle au vivre-ensemble, trouve dans la politesse bien comprise, qui manifeste un intérêt pour autrui et pour la société en général, les conditions de son déploiement et sa norme. Dès lors, est de bon goût tout ce qui est profitable à la communauté et les règles de l'évaluation esthétique contribuent à renforcer l'harmonie sociale. Shaftesbury pense la constitution du goût dans une société existante grâce à ce que l'auteur nomme des « *a priori*

sociaux » : les rapports art-société reposent sur un triple enracinement de l'art — national, politique et social — qui détermine les conditions de possibilité du jugement de goût. Les principes sociaux du goût ouvrent la voie au projet de réforme de la philosophie. L'humour, ce rire policé que Shaftesbury considère comme la première puissance d'interrogation du sens, et le *wit* qui s'y exerce déterminent un art de la conversation libre et un certain usage de la raison qui confèrent ses bases à la spéculation philosophique. Le discours philosophique réformé s'inscrit alors dans le sillage des pratiques communautaires réglementées par la norme du goût poli et il devient possible de déterminer son usage esthétique et social. Une telle conception conduit au projet général d'une philosophie de la culture comprise comme philosophie critique. Omettre, comme Ernst Cassirer, de prendre en compte la sociabilité des faits sociaux propres à l'art conduit donc nécessairement à passer à côté de ce qui fait la cohérence et l'originalité du projet philosophique de Shaftesbury. Cet oubli du social est d'autant plus dommageable que c'est l'ensemble de la culture qui, chez Shaftesbury, se voit conférer une orientation sociale, comme Fabienne Brugère en convainc à la faveur d'un rapprochement prudent mais très éclairant avec certaines analyses de Pierre Bourdieu. Cette démarche permet de saisir mieux encore une pensée qui, prenant acte de l'ampleur du champ d'application du jugement de goût, place le goût de manière inédite au centre du système philosophique et en fait un facteur de libération des individus, le moyen de dépasser l'ancrage dans une société donnée pour tendre vers une communauté universelle, anhistorique, libre et harmonieuse. Une telle conception du goût autorise l'auteur à détecter chez Shaftesbury l'expression d'une certaine utopie esthétique.

La théorie de l'art ne s'épuise pas dans l'analyse de la réception. L'étude, dans la deuxième partie de l'ouvrage, de la réflexion de Shaftesbury sur la production artistique complète cette théorie et met au jour une autre figure du rôle de l'art, un nouvel approfondissement de la question du rapport art-société. L'art a aussi un rôle à jouer dans le processus d'humanisation. L'étude de la figure du héros dans l'art dévoile cette vocation morale de l'art et permet de saisir ce qui fait l'une des originalités du projet moral de Shaftesbury : son inscription dans une anthropologie. La découverte d'une sociabilité naturelle conduit Shaftesbury à penser une raison morale indissociable de la communauté dont le déploiement dépend d'une capacité des affections primitives à produire une forme élaborée d'elles-mêmes qui fournit une expression consciente de la destination conjointement sociale et morale de l'humanité. L'art opère un travail sur les passions humaines qui permet la diffusion du sens communautaire originellement inscrit dans la nature humaine. Par la présentation sensible d'un faire vertueux, l'art incarne et prescrit la beauté morale et contribue ainsi à une popularisation de la philosophie morale susceptible d'entraîner le plus grand nombre sur le chemin de l'humanisation. Sur ce chemin, la philosophie marque une étape supplémentaire. L'analyse du souci de soi défini comme la quête exigeante et solitaire de l'excellence morale qui occupe les philosophes et que certains artistes incarnent, conduit Brugère à découvrir, à côté de la sociabilité réelle que l'art manifeste et promeut, une sociabilité plus rare et idéale établissant un lien communautaire entre des êtres d'exception. Comme instrument de transmission de la vertu, l'art constitue une médiation privilégiée vers une communauté vertueuse qu'un dépassement de l'art en direction de la philosophie permet d'ériger en horizon régulateur.

Il importe dès lors d'articuler ces deux types de sociabilité en montrant qu'ils déploient une genèse commune de la relation humaine. L'époque, la vie et l'harmonie, qui donnent ses caractéristiques à l'art, structurent aussi la sociabilité. Le troisième moment de ce travail, consacré à l'étude des trois formes de la sociabilité, confirme ainsi, en en faisant le socle théorique de la réflexion, l'interdépendance des sphères éthique et esthétique. Il permet aussi d'éclairer l'œuvre de Shaftesbury d'un jour nouveau qui en fait apparaître l'unité et la cohérence d'une manière inédite. Le discours sur l'art détermine un art du discours dont l'accomplissement du projet philosophique de Shaftesbury offre une réalisation. Le souci d'une circulation des idées et d'un partage de la rationalité orientés vers un accord paisible trouve dans la forme dialoguée des *Moralistes* sa traduction textuelle la plus éminente. Cette perspective permet de mesurer plus justement l'originalité et la postérité de la pensée de Shaftesbury. L'étude des rapports art-société, qui conduit à la mise au jour d'une sociabilité du discours philosophique et à la promotion d'une culture philosophique comme facteur d'humanisation, fait de Shaftesbury, déjà reconnu comme l'un des fondateurs de l'esthétique moderne, une figure notable du XVIII^e siècle philosophique. Il est notamment frappant de constater que le lien est déjà clairement établi dans cette pensée entre le souhait d'une popularisation de la philosophie définie comme philosophie de la culture et l'attitude sceptique.

Ce travail marque sans doute une étape importante des études shaftesburyennes. La découverte du rôle central tenu par le concept de sociabilité dans cette pensée permet notamment de dépasser la scission dont témoigne l'histoire du commentaire concernant Shaftesbury, entre la réflexion sur l'art et la philosophie morale. La question des rapports art-société permet une approche de l'œuvre qui a le double mérite de respecter le souci d'homogénéité souvent manifesté par le penseur anglais et d'échapper à des points de vue réducteurs et déformants. Mais l'apport de ce travail ne réside pas seulement dans la réévaluation de la place de Shaftesbury dans l'histoire des idées. L'étude de la théorie de l'art et de ses liens avec la philosophie de la sociabilité chez Shaftesbury permet à l'auteur de montrer que la réflexion sur l'art a sans doute beaucoup à gagner à sortir des limites de l'esthétique. Outre leur intérêt intrinsèque, les analyses menées sur des éléments de cette réflexion, tels que l'humour, la grâce, le génie, la figure du héros, le rapport entre la plastique et la poétique ou encore le rôle de l'imagination, montrent combien l'inscription de la théorie de l'art dans un horizon social et moral l'enrichit et la structure. Ainsi, cette approche et cette lecture rigoureuse et souvent novatrice de l'œuvre de Shaftesbury permettent à Fabienne Brugère de dessiner un projet de réforme de la réflexion sur l'art en philosophie dont cet ouvrage donne à saisir toute la pertinence et l'actualité.

Anne AUCHATRAIRE

Laurent JAFFRO, *Éthique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*. Paris, Presses universitaires de France, 1998. 15 × 21,6, 381 p., bibliogr., index (Fondements de la politique).

Mis à part Félix Paknadel, dont les articles remontent à près d'une vingtaine d'années, rares sont les chercheurs français à s'être intéressés de près à l'œuvre de

Shaftesbury. Cette situation dommageable est heureusement en train de changer, comme en témoignent les travaux de Jean-Paul Larthomas (*De Shaftesbury à Kant*, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 1985), et plus récemment encore, la thèse de Fabienne Brugère (*Théorie de l'art et philosophie de la sociabilité selon Shaftesbury* Paris, Champion, 1999), et bien sûr de Laurent Jaffro, dont l'ouvrage a déjà pour mérite d'être la première monographie d'importance consacrée au philosophe anglais à être publiée dans notre pays. Mais ce n'est évidemment pas le seul intérêt que présente ce livre dense et ambitieux, qui vise à reconstruire la cohérence d'ensemble de la pensée de Shaftesbury, et à démontrer l'actualité inattendue que revêt sa pensée pour traiter la question, combien contemporaine celle-là, de la communication.

À travers l'étude de l'œuvre de Shaftesbury, Jaffro se propose en effet de mettre en relation deux séries de problèmes qui demeurent en général distincts : celui de l'éthique de la discussion (qu'ont traité Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas), et celui de la communication de la philosophie (qui est au cœur des préoccupations de Leo Strauss). Mais plus encore qu'en termes de distinction, c'est en termes de tension, voire de contradiction entre ces deux séries de problèmes qu'il convient de parler. En effet, comme le montre l'auteur, l'éthique de la discussion a pour horizon la véridicité, alors que le prix à payer pour la communication de la philosophie est le recours à une « politique de l'art d'écrire » (p. 21) dans laquelle on ne peut faire l'économie d'un certain degré de mensonge. Aussi l'originalité de Shaftesbury est-elle, selon Jaffro, de parvenir à élaborer une *éthique de la communication* de la philosophie, c'est-à-dire à concilier ce qui paraissait inconciliable.

Pour conduire sa démonstration, l'auteur se donne pour corpus rien moins que « l'ensemble des écrits de Shaftesbury » (p. 22), c'est-à-dire tant les textes publiés (comme les *Caractéristiques*) que les inédits (comme les *Askémata*). Aucun privilège particulier n'est accordé, pour l'interprétation de la pensée de Shaftesbury, à l'une de ces deux séries de textes, dont Jaffro veut au contraire montrer comment elles s'articulent l'une à l'autre à partir du « problème précis de la relation entre une autorité et un espace de publication, qui permet d'analyser l'ensemble des textes » (p. 22) : c'est bien le caractère exhaustif de son propos qui fait la force et l'ambition de ce livre, qui vise à rendre compte, « selon un unique foyer de perspective » (p. 23), de l'œuvre multiple et foisonnante du philosophe anglais. De plus, Jaffro cherche à comprendre Shaftesbury à partir de Shaftesbury, c'est-à-dire en se mettant à l'écoute, et à l'école, de la « conceptualité propre » (p. 25) d'une pensée qui n'a pas besoin, pour être entendue, que l'on recoure à des concepts venus d'autres horizons de la philosophie, fussent-ils ceux de la philosophie kantienne.

Une fois le projet et la méthode définis, Jaffro conduit son étude de façon logique et rigoureuse, en six chapitres qui permettent de reconstruire de l'intérieur la logique de la pensée de Shaftesbury, en saisissant d'abord à sa source l'élan communicationnel, qui n'est autre que l'enthousiasme (chap. i). L'auteur montre ensuite par quels moyens cet élan est décanté et purifié (chap. ii), puis il étudie la forme d'ascèse par laquelle il convient de se disposer à la publication (chap. iii). Certaines des doctrines de Shaftesbury sont alors réexaminées (chap. iv) à la lumière des chapitres précédents, avant que soit abordée la question du style même de l'écriture philosophique (chap. v), dont l'auteur montre qu'il varie au fil du temps et peut faire l'objet d'une véritable généalogie. Revenant, enfin, sur l'art d'écrire propre à Shaf-

tesbury (chap. vi), Jaffro montre en quoi il se différencie, de manière très sensible, de l'art d'écrire de celui qui fut son protégé, John Toland.

Il n'est guère possible ici de rendre compte exhaustivement d'un livre aussi ample et complexe, aussi voudrais-je donner quelque idée de sa cohérence en dégagant ce qui me paraît être l'une de ses lignes de force, celle qui conduit de la définition de l'enthousiasme comme élan communicationnel à la mise en relief de la nécessité de la réserve dans l'économie de la communication.

L'un des apports les plus novateurs de Jaffro est certainement la manière dont il traite de l'enthousiasme, question centrale s'il en est chez le philosophe anglais (voir sa *Lettre sur l'enthousiasme* de 1708). À propos de l'enthousiasme chez Shaftesbury, notre auteur énonce en effet deux thèses majeures. La première est que l'on ne peut pas distinguer un bon d'un mauvais enthousiasme, puisque l'enthousiasme n'est autre que l'« élan communicationnel primitif et universel » (p. 101), l'« élan communicationnel primitivement informe » (p. 220). La seconde est que l'enthousiasme ne peut faire l'objet d'aucune réduction causale, puisqu'il s'agit d'un « pouvoir premier », d'un « fond », non d'un « effet ». De ce point de vue, on peut donc dire que l'enthousiasme est universel, et que le problème qui se pose alors est de le différencier et de le spécifier. C'est ainsi que l'on peut dire de Shaftesbury qu'il « identifie la communication de sa propre philosophie à un enthousiasme *cultivé* » (p. 27, souligné par moi) : il s'agit en effet de *cultiver* ce fond informe originel qu'est l'enthousiasme pour le purifier et lui donner forme. Cette purification s'opère au moyen de trois instances qui se renforcent mutuellement : du côté de la réception, la critique humoristique d'une part, et le sens commun d'autre part, qui n'est autre qu'une capacité critique irréductible, même en cas de régime despotique (p. 103) ; du côté de l'auteur, le soliloque, qui « n'est pas simplement le dialogue avec soi, mais le soi lui-même, dont la tâche est de se faire objet pour lui-même et de se dédoubler » (p. 151).

Le soliloque, c'est-à-dire non le monologue, mais le colloque avec soi-même, est central dans l'art du gouvernement de soi qu'exerce l'auteur pour pouvoir justement se faire auteur : par l'éloquence intérieure, qui exige le recours à une rhétorique, il atteint la disposition requise. Jaffro montre bien en effet que la disposition n'est pas une « humeur contingente », mais bien une « maîtrise des affections » (p. 133), qui s'effectue contre le tempérament et ouvre l'esprit au plaisir de la réflexion (ce que Shaftesbury nomme le *self-enjoyment*). Ainsi s'effectue la préparation de l'auteur, qui, une fois auto-institué et même en quelque sorte autorisé par cette ascèse préalable, peut s'interroger sur les modalités de publication, c'est-à-dire sur l'art d'écrire le plus approprié.

Pour rendre compte du style philosophique particulier qui fut celui de Shaftesbury, Jaffro démontre que les styles ont une histoire, et qu'on peut même en faire une « généalogie politique » (p. 220) tout entière déterminée par la « dialectique de l'enthousiasme et du sens commun » (p. 221). Ce qui se fait jour alors, c'est que le philosophe n'a pas en réalité à sa disposition la totalité idéale des styles d'expression possibles, mais que ce sont les contraintes de l'espace public dans lequel il opère qui le conduisent à adopter une forme plutôt qu'une autre. À l'époque de Shaftesbury, ni la forme du dialogue antique, ni celle du traité ne sont encore praticables. L'auteur montre très finement que la pratique épistolaire est le mode de communication le plus approprié au type d'espace public auquel le philosophe

anglais se trouve confronté : la lettre donne à l'échange le tour d'une apparente négligence, ce qui « délivre la publication des prestiges de l'autorité » (p. 248) et lui confère un air naturel que n'ont évidemment pas les traités.

Jaffro nous montre donc comment l'œuvre de Shaftesbury s'articule sur une opposition entre public et privé, qui est à entendre comme une distinction entre le moment de la publication et le moment de l'ascèse strictement privée par laquelle l'auteur se prépare justement à la publication. Cette réflexion permet à Jaffro de faire une distinction très importante entre ce qu'il nomme le « déisme shaftesburien » (p. 288), et le « déisme matérialiste » de son contemporain et protégé Toland. Un des lieux communs de la pensée déiste est, en effet, la distinction entre l'exotérisme et l'ésotérisme. Or, comme le note l'auteur, il est particulièrement tentant d'identifier cette distinction avec l'opposition que fait Shaftesbury entre le public et le privé. Dans cette hypothèse, les *Askêmata* contiendraient la doctrine ésotérique de Shaftesbury, les *Caractéristiques* sa doctrine exotérique. L'assimilation est donc tentante, mais trompeuse : la communication exotérique comme la communication ésotérique ont ceci de commun qu'elles sont des formes d'enseignement s'adressant l'une et l'autre à un public qui ne varie qu'en étendue, alors qu'au contraire l'ascèse privée des *Askêmata* n'est pas un enseignement et ne saurait être publiée sans impiété (Shaftesbury parle même en ce cas de prostitution).

Ce qui se révèle ici, et nous atteignons là le cœur même du propos de Laurent Jaffro, c'est qu'en effet la théorie de la communication de la philosophie chez Shaftesbury s'articule à une éthique de la réserve : si l'on peut parler, chez le philosophe anglais, d'une éthique de la communication, c'est donc bien en ce sens que « l'exercice privé est principe de constitution, incommunicable, de la communication » (p. 328).

Mes derniers mots seront pour exprimer un regret en forme de vœu : que le débat avec les thèses d'Apel et Habermas, qui n'est qu'esquissé dans ce livre, puisse être repris et développé pour lui donner le prolongement qu'il mérite.

Pierre LURBE

Philippe Fortin de La Hoguette. Lettres aux frères Dupuy et à leur entourage (1623-1662). Éd. par Giuliano FERRETTI, préf. de Marc FUMAROLI, 2 vol. Florence, Leo S. Olschki, 1997. 17,5 × 25, xvi-1006 p. (Le Corrispondenze letterarie, scientifica ed erudite dal Rinascimento all'età moderna, 7).

L'Italie contemporaine maintient brillamment une tradition qui s'est beaucoup affaiblie ailleurs, celle des grandes éditions de documents. On y trouve des savants qui ont la générosité de se livrer à un travail minutieux, exigeant, austère, pour le plus grand profit de la communauté scientifique internationale. Giuliano Ferretti apporte une nouvelle et remarquable contribution à cette opération érudite d'intérêt général. Sa vaste publication répond aux critères les plus rigoureux pour la transcription des textes et pour leur annotation. Sa connaissance intime de l'époque et des personnages lui permet de fournir avec aisance les identifications, les rapprochements sans lesquels une édition perd beaucoup de sa valeur.

Depuis le grand livre de René Pintard sur le libertinage érudit (1943), le cabinet des frères Dupuy — l'académie putéane — est reconnu, ainsi qu'il l'était durant la première moitié du xvii^e siècle, comme un des centres de l'humanisme européen, un des chefs-lieux de la république des lettres, alors si active par-delà les frontières nationales et confessionnelles. Le réseau épistolaire des frères Dupuy peut aujourd'hui être reconstitué grâce aux milliers de lettres originales conservées au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale (ensemble auquel Jérôme Delatour vient de consacrer une excellente thèse de l'École des chartes). Le choix qui a été fait ici ne doit rien au hasard : Ferretti s'était attaché antérieurement à une solide étude sur *Un « soldat philosophe »*. *Philippe Fortin de La Hoguette (1585-1668?)*, paru en 1985, et c'est à partir de la biographie du militaire lettré qu'il a décidé de publier la correspondance avec les « adelphe » Pierre (1582-1651) et Jacques (1591-1656). Dans sa préface, Marc Fumaroli place fort bien en lumière les découvertes que le lecteur va faire et qui remettent en cause l'historiographie établie : le cabinet Dupuy, animé par les héritiers de l'humanisme juridique français fondé par Guillaume Budé, constitua « une sorte de concile permanent de philosophes, de philologues, d'historiens, de juristes, de grands lettrés qui jouissaient d'une autorité de "pouvoir spirituel" français et même européen. Le jugement de plus en plus sévère sur l'évolution "absolutiste" du régime intérieur français est un fait d'importance majeure, dont la découverte contraint à réviser le schéma couramment admis, et selon lequel cette évolution a été soutenue par tout ce que la France comptait d'esprits forts » (p. xi). En effet, les Dupuy n'ont jamais été d'accord avec les atteintes portées aux libertés et coutumes traditionnelles par Richelieu, auquel ils ne purent de surcroît pardonner le procès et l'exécution en 1642 de leur cousin François-Auguste de Thou. Leur royalisme gallican et monarchique n'était pas de la même eau que celui du cardinal et leur résistance est celle de tout un milieu de magistrats, d'avocats et de savants attaché à un ordre qui n'est pas le régime d'autorité que Louis XIV va parfaire. Cette forte indépendance, Ferretti la souligne dans son ample introduction, qui ne laisse pour ainsi dire dans l'ombre aucun aspect abordé dans les cinq cent sept lettres écrites par La Hoguette pendant plus de trente ans. Le rédacteur de ces copieuses missives use d'un ton libre, qui rend animée sa conversation avec les messieurs Dupuy : on l'y voit apparaître, normand qui a mené une vie aventureuse avant de s'établir en 1635 à Chamouillac, près de Blaye, passionné de politique, d'idées aussi, lié à Francis Bacon, auteur du *Catéchisme royal* (1645), qui connut un grand succès, ainsi que du *Testament ou conseils fidèles d'un bon père à ses enfants* (1648), qui sera réédité vingt et une fois jusqu'en 1698. Par ces écrits, il s'impose comme moraliste, développant tous les thèmes qui s'entrelacent dans la vie d'un gentilhomme, prêchant la réconciliation politique par le biais d'une nouvelle éducation de l'aristocratie. Depuis son désert charentais, il s'adresse aux Dupuy et à travers eux à tout le cénacle auquel il est profondément attaché dans son « exil ». Le lecteur se convaincra sans peine des qualités d'écrivain de La Hoguette, dont Ferretti donne d'heureux exemples. Il recueillera une foule de traits, de narration qui nous restituent les couleurs d'un temps bien lointain. Il n'est pas possible ici de passer en revue les sujets très variés sur lesquels roulent les lettres ; la gravité n'y est jamais loin du badinage et réapparaissent en filigrane les troubles du royaume, les rapports ambigus de Pierre et Jacques Dupuy avec Richelieu, le drame de la conjuration de Cinq-Mars, la rédaction des *Mémoires* pour la réhabilitation

de François-Auguste de Thou. Les documents édités avec tant d'acribie par Ferretti retiennent ainsi l'attention aussi bien par leur riche contenu politique et historique que par leur agrément épistolaire, leur plaisante variété : leur publication est un événement heureux pour le monde savant qui a succédé à la république des lettres.

Bruno NEVEU

Katia BÉGUIN, *Les Princes de Condé. Rebelles, courtisans et mécènes dans la France du Grand Siècle*. Av.-pr. de Daniel ROCHE. Seyssel, Champ Vallon, 1999. 15,5 × 24, 464 p., sources, bibliogr., index (Époques).

L'ouvrage que Katia Béguin vient de consacrer aux princes de Condé procède avant tout d'une volonté correctrice. Il s'agit de contester fermement ce qui peut faire figure de lieu commun de l'historiographie de l'Ancien Régime, lieu commun qui trouve son origine chez Ernest Lavisse et qui a été plus ou moins unanimement repris depuis lors, fût-ce à l'aide de formules légèrement atténuées. La mise en place de l'absolutisme monarchique sous sa forme louis-quatorzième aurait signifié la domestication, l'abaissement, la mise au pas autoritaire, la « réduction à l'obéissance », pour reprendre la formule même de Lavisse, d'une haute noblesse traditionnellement indépendante, voire provocante face au pouvoir royal et désormais dépossédée de tout pouvoir, politique autant que social. Du même coup, et sans trop y insister mais avec fermeté, l'auteur invite également à réexaminer le système de cour décrit par Norbert Elias. La curialisation — indéniable — de l'aristocratie guerrière s'est-elle véritablement traduite par la perte de son pouvoir d'intercession et par le déclin des fidélités privées ?

Hésitante devant ces interprétations convenues, qui ont certes pour elles le mérite de la simplicité — le pouvoir de la haute noblesse diminue en raison inverse de l'augmentation du pouvoir monarchique —, K. Béguin se propose d'affiner considérablement l'analyse des rapports entre aristocratie et État louis-quatorzien, en choisissant une voie d'approche inusitée : plutôt que de détailler les moyens par lesquels s'est constituée la prétendue hégémonie du pouvoir monarchique — le développement par exemple d'un appareil administratif qui concurrence les réseaux d'influence de la haute noblesse —, il s'agit d'aller voir, du côté des grands eux-mêmes, ce qu'il est réellement advenu de leur pouvoir.

Il faut alors non seulement constater que la dépendance de ces grands a été largement consentie (si ce n'est recherchée) beaucoup plus qu'imposée, que la puissance princière a survécu au triomphe de l'absolutisme, que non seulement cette puissance n'a pas été détruite mais qu'elle s'est trouvée dans une certaine mesure renforcée car nourrie en partie de la puissance monarchique qui paraissait la condamner, favorisant ainsi l'apparition d'un ascendant nouveau, d'une nouvelle puissance sociale. Enfin, il serait parfaitement hasardeux d'interpréter le maintien, voire le renforcement, sous une forme certes renouvelée, du pouvoir de l'aristocratie guerrière comme la manifestation d'une volonté d'exercer un contre-pouvoir en faisant jouer la menace perpétuelle de subversion et de contestation de l'ordre monarchique.

Ces résultats sont produits au terme d'une étude longitudinale concernant trois générations de la famille de Condé : de Henri II de Bourbon (1588-1646) à Henri-Jules (1643-1709), en passant par Louis II de Bourbon, le Grand Condé (1621-1686), et fondée sur l'étude de sources d'archives inédites fournies essentiellement par les archives de la maison des Condé conservées à Chantilly et notamment par la correspondance du Grand Condé. Cette étude se décompose elle-même en trois temps. D'abord l'analyse de la « montée en puissance » de la famille, suite au ralliement aucunement extorqué mais au contraire très librement consenti de Henri II à Richelieu, ralliement qui s'est traduit au premier chef par la constitution d'une imposante fortune. L'épisode de la Fronde condéenne qui, à première vue, pourrait paraître infirmer la pertinence de l'interprétation proposée, en fait la confirme : ce n'est en quelque sorte que contraint et forcé, et non par l'effet d'une volonté délibérée et presque congénitale à l'aristocratie guerrière que le Grand Condé s'est trouvé en position de rébellion à l'égard du pouvoir monarchique.

La deuxième partie de l'ouvrage analyse dans le détail la reconstitution du système clientélaire des Condés après la paix des Pyrénées afin de mettre en évidence, en dépit de sa mise à l'écart de l'exercice direct du pouvoir politique, la vitalité du potentiel de patronage de la haute noblesse. La mise au jour du réseau des Condés, conduite essentiellement à partir de la volumineuse correspondance du Grand Condé, dessine ainsi l'image d'un système très structuré, hiérarchisé et remarquablement stable, construit, organisé à partir du noyau central de la maison domestique aux dimensions imposantes, signe palpable d'une puissance qui n'est rien moins que la simple survivance d'une splendeur ancienne.

Enfin, la dernière partie de l'ouvrage met en relief l'efficace du patronage princier, aucunement affaibli par l'absolutisme monarchique, voire paradoxalement renforcé par les progrès de ce dernier. Ainsi la protection des Condés continue-t-elle à se révéler remarquablement efficiente notamment dans le domaine de la justice et de la fiscalité, et tout particulièrement à travers l'exercice du gouvernement de Bourgogne, qui tous deux prouvent à l'évidence que le dispositif clientélaire des Condés nullement laminé par la mise en place des nouvelles structures de l'État monarchique, a su remarquablement s'adapter à ce dernier. Dans un autre domaine, il est possible de montrer la réalité, face à l'instauration systématique d'un mécénat d'État à volonté hégémonique, d'un mécénat princier tout aussi somptueux que le premier. La transformation de Chantilly en foyer artistique et scientifique indépendant en constitue la démonstration la plus probante, même si le patronage successivement exercé par Henri II de Bourbon puis par le Grand Condé sur l'académie scientifique fondée vers 1640 par Pierre Michon, dit l'abbé Bourdelot, aurait mérité d'être appréhendé de façon plus comparatiste, afin de mieux marquer encore l'originalité de ce patronage, seul exemple en effet en France de patronage aristocratique d'une académie. La revendication d'indépendance, d'autonomie de la vie intellectuelle, proclamée dans cette académie et mise en pratique, comme il est parfaitement montré, à Chantilly aurait pu aussi, au risque évidemment de faire diversion par rapport à l'objectif central poursuivi, être située dans un contexte plus général où la plupart des protagonistes majeurs de la vie intellectuelle énoncent rituellement cette revendication.

On l'aura compris, cette thèse rigoureuse et très maîtrisée, construite selon la logique d'une démonstration méthodiquement conduite, se plaît à bousculer cer-

taines idées reçues et invite à faire preuve de plus de subtilité dans l'analyse de l'évolution des forces en présence au sein de la société d'Ancien Régime et en particulier en cette période cruciale du passage de l'âge baroque à l'âge classique. Entre l'exercice hégémonique de l'absolutisme monarchique et la curialisation/domestication de la haute noblesse, il y a eu place pour le maintien, l'invention, ou le renouvellement d'autres formes de pouvoir qu'il faut simplement, à partir de l'exploitation de sources inédites, s'efforcer de traquer, d'identifier et finalement d'attester. La figure du pouvoir en effet n'est pas une. Si le pouvoir politique en constitue la forme majeure, et la plus patente — et donc la plus aisée à circonscrire —, il serait superficiel de la considérer comme sa seule incarnation possible. Ce sont donc, suite à la mise en place de l'absolutisme monarchique, ces déplacements subtils du pouvoir, ses métamorphoses, ses recompositions, ses modes de manifestation inédits, souterrains, qu'il s'agit de signaler afin de témoigner de la reconstruction d'un pouvoir qui n'a été qu'apparemment anéanti et qui s'accommode finalement sans trop de réticences de sa conversion et de son confinement dans la seule sphère du social.

Dès lors, la question théorique se pose inévitablement : doit-on, au terme de cette « démonstration », reconnaître néanmoins une certaine hiérarchie des formes du pouvoir ? Plus précisément, étant ainsi établi que la privation de l'exercice du pouvoir politique ne signifie pas *ipso facto* la perte de tout pouvoir, comme on le devine à la lecture de Saint-Simon, qu'en est-il cependant exactement de ce pouvoir qui se déploie essentiellement dans l'ordre du social ? Sa désignation topologique comme pouvoir parallèle au pouvoir monarchique est-elle suffisante pour le caractériser ? La question que Katia Béguin nous invite ainsi à nous poser demeure la question « classique » du rapport des instances du politique, du social et du culturel, si bien distinguées ici dans leurs modes de manifestation, mais dont l'articulation hiérarchique constitue finalement l'enjeu de ces belles analyses dont on ne peut que souhaiter qu'elles soient étendues à d'autres grands qui ont vu eux aussi, au même moment, leur grandeur se métamorphoser.

Simone MAZAURIC

HISTOIRE INTELLECTUELLE DU XVIII^e SIÈCLE

Madame Helvétius et la société d'Auteuil. Textes réunis et présentés par Jean-Paul DE LAGRAVE, avec le concours de Marie-Thérèse INGUENAUD et David SMITH. Oxford, Voltaire Foundation, 1999. 16 × 24, xviii-142 p., bibliogr., index (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, 374).

Cet ouvrage se propose de jeter une lumière nouvelle sur un sujet qui très curieusement, comme le signale Jean-Paul de Lagrave dans la préface, n'a suscité que peu d'études. Pourtant, le salon que madame Helvétius a tenu à Auteuil, où elle s'ins-