

rain et à rompre avec la perspective évolutionniste : elle tient aussi à une manière d'envisager les cultures des colonisés sur laquelle, à raison, Gellner attire l'attention de l'anthropologue.

Marie GAILLE-NIKODIMOV

POUVOIRS EN EXERCICE

Georges FARAKLAS, *Machiavel. Le pouvoir du prince*. Paris, Presses universitaires de France, 1997. 11,5 × 17,5, 128 p. (Philosophies, 78).

L'analyse de Georges Faraklas propose une reconstruction de la théorie du pouvoir politique de Machiavel, qui traduit une volonté de justice sociale, dans la mesure où on établit qu'il y va de l'intérêt pragmatique du pouvoir de s'appuyer sur le peuple.

Une bonne désunion, la division sociale, qui met en présence les grands, le peuple et l'individu au pouvoir, le prince, se substitue grâce aux institutions à la mauvaise désunion, celle des factions. Le peuple y représente l'universel, et les grands (*i pochi*), les particuliers. Pour Machiavel, la richesse de ces particuliers est la ruine de l'État. Pour corriger l'inégalité qui en découle, un individu singulier est nécessaire, le prince, qui devra régler le rapport de l'universel et des particuliers, en faveur du peuple.

Il est de l'intérêt du prince d'opter pour le peuple, parce que ce dernier est le seul bon fondement de son pouvoir. Son rôle étant de fonder et de décider, Machiavel pose que la résolution est une force : il faut toujours se décider à décider, ne pas rester dans l'hésitation ; et que l'unicité du pouvoir en est une autre. On remarquera qu'il faut être un pour décider, ce qui montre que ces deux forces sont formelles, indépendantes de leur contenu, mais interdépendantes.

La fondation d'un État est une décision qui fonde sa propre nécessité : le prince institue, et le peuple maintient. Le problème est de savoir si l'on peut fonder moralement l'État. Machiavel répond par la négative : il n'y a pas de loyauté avant la loi. Le paradoxe fondamental du politique veut qu'un tyran soit nécessaire pour faire échec à la tyrannie, et pose en même temps la nécessité d'un égoïsme maximal pour asseoir le bien commun.

La vérité du fondateur est donc décisionnelle : on peut dire qu'elle est performative, car la décision est elle-même ce à quoi l'intellect est adéquat.

La vérité est ici plus une affaire de volonté que de connaissance, ce qui valorise la ruse et l'invention.

C'est pourquoi l'on peut déjà dire que la principauté d'assise populaire et la république non aristocratique, en excluant les grands, sont deux formes d'un même pouvoir populaire : on ne pourrait donc pas opposer *Le Prince*, ouvrage monarchiste, aux *Discours* républicains. Il s'agirait pour Machiavel chaque fois de viser un pouvoir s'appuyant sur le peuple, même s'il ne pense pas encore à une démocratie.

La dynamique du pouvoir politique s'appuie sur les passions : les désirs respectifs des grands et du peuple. La nature, la passion, est irrationnelle, parce qu'elle ne change pas. La ruse, au contraire, est rationnelle, car elle permet de *mutare natura*, puisqu'elle sait conserver en variant la constance des rapports aux changements de circonstances.

En analysant les désirs des grands et du peuple, il apparaît que le prince a intérêt à s'appuyer sur le peuple, dont le désir est universel, tandis que les désirs des grands sont particuliers. Ces derniers devront plier sous la loi, alors que le premier sera satisfait par elle.

La corruption qui résulte de l'excès de ces désirs a pour effet la tyrannie, car le pouvoir met un frein aux désirs par la force : il oppose une limite aux passions. Ainsi, de même que la vraie unité suppose l'intégration de la désunion, de même la passion doit-elle être intégrée à la raison : il faut toujours mettre les hommes dans la nécessité de faire le bien.

Ce que l'on appelle la « duplicité » du « machiavélisme » est donc un réalisme : Machiavel se refuse à moraliser l'image du pouvoir. Il montre en revanche l'usage que fait le pouvoir de cette image morale pour assurer son maintien. L'argument de Machiavel est qu'il est pragmatiquement de l'intérêt du pouvoir de réaliser la justice. La ruse introduit alors une vérité efficace, donnant des effets à ce qui n'existe pas. Machiavel ne serait donc pas un technicien du pouvoir, mais un réaliste du bien commun.

Le problème est de savoir comment donner une réalité effective au bien, qui n'est qu'imaginaire. Pour lui donner corps, existent deux moyens : soit le réaliser — il faut alors imposer la loi — soit lui donner des effets réels sans le réaliser : c'est la définition même de la ruse. Dans cette visée, la politique n'est qu'une *technè*, étymologiquement, une ruse.

Entre la ruse, la force et la loi, se tissent des liens complexes que Faraklas démêle. La ruse produit la force à partir de l'absence de force. Elle ne peut se tromper, car elle ne juge pas une force à ses effets, mais elle produit la cause en mimant les effets.

L'apparence est un spectacle utile, dont la religion est le meilleur exemple, qui détourne la haine du pouvoir. L'analyse des rapports qu'entretiennent la force et la loi, la force et la ruse, la ruse et la loi, et enfin des trois ensemble éclaire cette « pathologie » du pouvoir. Ce qui se

dégage de cet examen, c'est le caractère formel de la politique, qui n'avait pas échappé à Hobbes ni à Rousseau.

Cependant, on n'évite pas le paradoxe du fondateur : si la ruse est nécessaire au tyran pour donner la loi, pourquoi a-t-il la bonté d'imposer ce bien ? Quel est le statut d'une loi ainsi instituée par ruse, et celui d'un pouvoir exercé de cette façon ? La loi n'est-elle pas alors seulement une dissimulation de la violence ?

Il y a réellement une rationalité de la ruse : elle réside dans ce qu'on a appelé l'aspect « performatif » de la vérité énoncée par le prince, ce que Lefort analyse comme le signe qu'il « n'y a pas un ordre des choses en soi », mais au contraire « une indétermination fondamentale » de « l'Être du politique », incertitude touchant aux fondements mêmes du savoir. Le prince est toujours réduit à « l'auto-interprétation ». La forme de la décision prend le pas sur son contenu.

Il y a bien de cela chez Machiavel, chez qui on trouve l'idée que ruser, c'est pouvoir *mutare il contrario*, qui nous renvoie presque à la *métabolèis to enantion* d'Aristote, le renversement dans le contraire, la péripétie dramatique. Mais la question est de savoir si cette domination de la ruse s'applique à toute la politique de Machiavel : tel sera le cas pour Descartes et Hegel. Faraklas établit qu'elle est limitée à la partie de la politique où il n'y a pas de vérité objective. L'auto-interprétation du pouvoir existe, mais elle n'en épuise pas le sens.

L'Art de la guerre, ouvrage souvent négligé par les commentateurs de Machiavel, ouvre une nouvelle perspective sur l'ensemble de sa pensée — celle de la guerre — qui invite à reconsidérer la position selon laquelle la loi serait une apparence. La guerre est une perspective en vue de laquelle devrait être institué l'État, pour éviter la corruption.

Faraklas redéploie les éléments analysés précédemment : fortune, richesse, force, loi et ruse, montrant que l'intériorisation des impératifs de la guerre joue un rôle décisif, imposant comme une nécessité que l'intérêt particulier se soumette à l'intérêt général, sous peine de catastrophe. L'extériorité qu'est la guerre est en effet le lieu de l'univocité : c'est elle qui valide la loi comme effective, et non simple apparence.

La guerre est donc la nécessité extérieure majeure, qui réduit la corruption en forçant les factions à s'unir : la juste et efficace intériorisation de cette nécessité étant le fait d'armer les citoyens. Nécessité et justice se confondent dans la perspective de la guerre. C'est pourquoi aussi la coïncidence entre l'intérêt particulier du pouvoir et le bien commun se trouve réalisée dans la *virtù* — à la fois bravoure et patriotisme, affirmation de soi et vertu civique — qui ne peut elle-même avoir lieu que dans un État institué en vue de la guerre. L'armée est l'institution politique majeure chez

Machiavel, et le prince en est le sculpteur politique, le créateur historique.

La solution que trouve Machiavel au problème social semble donc être celle-ci : instituer l'État en vue de la guerre, c'est-à-dire choisir la finalité militaire, plutôt que la finalité économique de la politique. Cette solution n'est plus satisfaisante pour nous, non que l'alternative soit fantaisiste, puisque Kant ou Hegel ont suivi le même raisonnement s'appuyant sur les vertus civiques de la guerre, corrigeant les méfaits de la domination politique de la richesse. Mais si l'on admet avec Faraklas que notre époque, comme le voyait déjà Montesquieu, est celle de l'État guerrier *et* du commerce généralisé, il faut alors dépasser cette alternative, qui n'est plus valable pour notre siècle.

Agnès CUGNO

Tommaso CAMPANELLA, *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*. Éd. Germana ERNST, trad. de l'italien Nathalie FABRY et Serge WALDBAUM. Paris, Presses universitaires de France, 1997. 15 × 22, XLVIII-630 p., index (Fondements de la politique).

Qui veut comprendre ce que signifie une pensée politique inspirée au tournant des XVI^e et XVII^e siècles tirera grand profit de la lecture de ces deux traités du dominicain calabrais Tommaso Campanella, plus connu comme l'auteur de la *Cité du Soleil*. Les éditer en même temps, avec le texte original italien en regard d'une traduction française, permet de mieux comprendre l'étroite imbrication dans l'esprit du temps de la pensée politique, religieuse, astrologique. Elle se fonde chez Campanella en un messianisme royal bien particulier puisque ses deux ouvrages, adressés respectivement à Philippe II et à Louis XIII, insistent moins sur les qualités propres de ces rois que de leurs peuples et royaumes.

Les deux traités étudient le même problème fondamental de la monarchie, c'est-à-dire dans le vocabulaire politique du temps de l'hégémonie d'un royaume sur la chrétienté. Dès le temps de François I^{er}, la propagande française accusa la maison d'Autriche de telles visées. Quand la puissance française se fut rétablie après les guerres de religion, les Espagnols eurent beau jeu de dénoncer la même volonté hégémonique chez leur rival. Dans le débat, Campanella prend une position originale : il souhaite cette monarchie, ce leadership d'une seule puissance dans la chrétienté, essentiellement pour faire triompher le catholicisme menacé par les hérétiques protestants et les infidèles turcs. À défaut de l'Espagne ou de la France, la direction de

l'Europe pourrait bien revenir à l'Empire ottoman ou à la Suède de Gustave-Adolphe, qui auront su tirer parti de la guerre froide entre les deux grandes puissances catholiques.

Ce que l'édition simultanée des deux traités souligne, c'est bien évidemment le changement d'avis de Campanella entre la composition de la *Monarchie d'Espagne*, vers 1598, et celle de la *Monarchie de France*, vers 1636. Il s'explique par la vie mouvementée du dominicain pendant cet intervalle : emprisonné en 1599 sous l'accusation de complot antiespagnol, il passa des geôles du vice-roi de Naples à celles de l'Inquisition romaine pour finir réfugié en France en 1634, où Louis XIII et Richelieu l'accueillirent à bras ouverts. Ces seules péripéties suffisent à expliquer une volte face bien compréhensible. Mais au-delà de l'anecdote, on peut noter une véritable déception de Campanella devant une monarchie espagnole, qui ne tient aucun compte de ses conseils. La *Monarchie d'Espagne* insistait pourtant sur la fragilité du pouvoir espagnol, haï dans presque toute l'Europe. Les rois catholiques — et Campanella insiste sur cet adjectif appelant à la monarchie universelle — ont certes pour eux les astres et les prédictions bibliques. Ils peuvent aussi compter sur les caractères propres au peuple espagnol, patient et astucieux, particulièrement adaptés à un âge où « l'astuce l'emporte » (p. 11).

Mais cette astuce, terme très dépréciatif chez Campanella, doit maintenant céder la place à la prudence, véritable qualité qui manque cruellement aux Espagnols. Ils ont laissé passer trop d'occasions sous Charles-Quint et sous Philippe II pour établir fermement leur Empire. L'Espagne a perdu le titre impérial et n'a pas su profiter des guerres civiles françaises. Sa domination égoïste et cruelle lui a aliéné les peuples des Pays-Bas et d'Italie. On le voit, la *Monarchie d'Espagne* n'est en rien un panégyrique courtisan, mais bien plutôt une sévère critique. Campanella conseille au roi catholique de revenir à la vocation originelle de son pays : la défense du catholicisme. Elle n'est possible qu'en s'appuyant fermement sur un pape véritablement indépendant, et non « chapelain du roi d'Espagne », comme le rêvent trop d'hommes d'État ibériques. La monarchie universelle ne pourra aussi exister que si elle est résolument multinationale. Pour ce faire, Campanella préconise d'employer dans les divers conseils qui gouvernent l'Empire espagnol non seulement des Ibériques, mais aussi des Flamands et naturellement des Italiens. Le brassage ne concerne pas seulement les milieux dirigeants, mais toutes les populations soumises. Les mariages mixtes doivent être de rigueur et Campanella va jusqu'à conseiller de véritables déportations en masse des peuples insoumis vers d'autres climats qui les assagiront, selon la vieille théorie de la correspondance entre climats et caractère des peuples. Le dominicain puise aussi dans l'expérience ottomane pour recommander la création de séminaires réservés aux jeunes

enfants abandonnés ou razzisés, que l'on doit élever aux frais du roi pour en faire ses futurs soldats, administrateurs ou prêtres. Toute une politique culturelle doit prévenir l'esprit de révolte ou d'hérésie, notamment en canalisant les ardeurs intellectuelles des peuples soumis vers les sciences et la philosophie platonicienne et stoïcienne, propres à satisfaire leurs envies de spéculation, sans craindre de nouvelles atteintes au dogme religieux ou à l'ordre politique.

Las, la monarchie espagnole dédaigna les avis de Campanella, assortis de considérations géopolitiques que n'eut pas renié Machiavel, pourtant honni par le dominicain. C'est donc en quelque sorte par défaut que ce dernier se tourne vers la France. La *Monarchie de France*, si elle exalte les vertus gauloises, est surtout une *anti-Monarchie d'Espagne*. La tyrannie espagnole est sans cesse plus pesante, notamment en Italie, et l'Espagne n'a su profiter d'aucune des chances qui lui étaient offertes pour réaliser sa destinée. Mais Campanella, en mettant sa plume au service de la politique belliciste de Richelieu, n'abandonne pas pour autant ses convictions, notamment en ce qui concerne le catholicisme et l'Italie. Si la France peut prétendre à la direction du monde, c'est parce qu'après la victoire de Richelieu à La Rochelle, elle ne tolère plus l'existence d'un parti huguenot. Elle ne pourra atteindre ce but qu'en s'alliant étroitement avec le pape, en respectant la liberté d'Italie et en renonçant par avance à toute conquête dans la péninsule. Campanella rêvait encore, avec un certain anachronisme, d'une Italie libérée de la tutelle étrangère et d'une papauté accrue du royaume de Naples, offert par la France. En ce sens aussi, la *Monarchie de France* n'est pas éloignée de la *Monarchie d'Espagne*, qui conseillait à Philippe II de s'appuyer principalement sur ses sujets italiens et de leur laisser la plus grande autonomie. Plus que sur la nature des impérialismes espagnols ou français dans la première moitié du XVII^e siècle, les deux œuvres de Campanella nous renseignent sur la façon dont ils étaient perçus dans la péninsule, sur la survie d'un idéal politique et religieux, que l'on aurait pu croire dépassé depuis la paix du Cateau-Cambrésis (1559) et la stabilisation durable de la situation politique italienne sous domination espagnole. Le ton prophétique de Campanella, ses considérations géopolitiques d'une grande finesse sur l'actualité ne doivent pas nous faire oublier cette inspiration profondément passéiste, dernier écho du rêve de la liberté d'Italie et de la prééminence de Rome.

Alain TALLON

Jean LE BOINDRE, *Débats du parlement de Paris pendant la minorité de Louis XIV.* Prés. par Robert DESCIMON et Orest RANUM, texte établi par Patricia M. RANUM. Paris, Honoré Champion, 1997. 15 × 22, 443 p., index (Pages d'archives, 2).

Jean Le Boindre (1620-1693) appartient à une famille originaire de La Ferté-Bernard qui s'installa au Mans durant le xvi^e siècle. Rapidement, elle prit place dans l'échevinage, les cours de justice et devint une famille importante du patriciat manceau. En 1645, un de ses membres, l'avocat Jean Le Boindre, tout juste âgé de 25 ans, acquit à Paris une charge de conseiller au parlement.

Venu du Maine à Paris où toute réussite sociale doit trouver concrétisation et consécration, Jean Le Boindre y épousa en 1647 Françoise Beschefer, fille de Jean, premier substitut du procureur général au parlement. Il entra ainsi dans une parentèle d'hommes de loi et de financiers de moyen calibre. Il eut l'amitié du conseiller Nicolas Roujault qui l'introduisit dans les cercles intellectuels animés par des magistrats prestigieux. De la sorte, il put fréquenter avec assiduité la bibliothèque du président de Thou. Cependant, Jean Le Boindre resta plus manceau que parisien. Sa vie durant il fut locataire à Paris et dès que le calendrier des vacances le permettait, il regagnait sa seigneurie mancelle de Groschenay. Il y décéda le 7 novembre 1693 et souhaita la mentionner dans son épitaphe. Autour de Groschenay, à laquelle il est visiblement très attaché, il a multiplié les acquisitions de terres et de manoirs en tirant partie de l'endettement des propriétaires. En somme, une pratique banale de rassembleur des terres réalisée par un homme qui, dans la campagne sarthoise, est un personnage notable, un représentant d'une *gentry* conquérante.

À Paris, en 1648, Jean Le Boindre est un conseiller néophyte. Il est le premier de sa famille à entrer au Palais et siège à la Chambre des enquêtes lors des journées graves et tumultueuses de la Fronde. Il en donne sa version dans un manuscrit intitulé « Débats du parlement de Paris pendant la minorité de Louis XIV », conservé aux Archives nationales sous la cote U 336.

Ce document ici édité a une histoire émaillée d'avatars qui firent douter de l'attribution à Jean Le Boindre, établie de manière décisive par Robert Descimon.

Jean Le Boindre, témoin et acteur discret des assemblées parlementaires durant la Fronde, rédigea son journal à seules fins d'instruire et d'éclairer son fils sur les règles tacites observées par les conseillers et le corps en son entier. Conçu comme un traité à l'usage de quiconque doit maîtriser et percer les arcanes du Palais, le journal est aussi le lieu d'expression politique de la compagnie. Jean Le Boindre est le porte-plume de la cour et c'est justement cette dimension du manuscrit qui dut retenir l'attention de Charles

François Henri de Revol. Collègue de Jean-Baptiste François Le Boindre, le fils unique de Jean, Revol est reçu conseiller à la Chambre des enquêtes le 11 août 1733. Il eut entre les mains le manuscrit Le Boindre. Il en fit une copie en opérant quelques retranchements d'édits connus et en agrémentant l'original de ses propres considérations. Enfin une autre copie provenant d'une autre bibliothèque de parlementaire existe et se trouve à la British Library. Le manuscrit Egerton 1681 permet de confronter les textes et de préciser, sans doute possible, les interventions de Revol sur l'original. Celles-ci sont signalées par l'usage de caractères italiques, attrait supplémentaire d'une édition remarquablement soignée, comportant l'identification des individus et une restitution du destin de Le Boindre.

Les *Mémoires de ce qui se passa dans les assemblées du parlement de Paris de 1648 à 1649* n'apportent pas de révélations majeures susceptibles de modifier la connaissance du cours des événements. L'intérêt du récit est ailleurs, dans la vision du débat et des enjeux politiques des débuts de la Fronde qu'il donne. Il révèle la perception et la conception que les parlementaires ont de leur rôle ; il dévoile la rhétorique des magistrats, cette éloquence atticiste du Palais, probablement plus compréhensible de la société civile que nous avons tendance à l'imaginer. Une telle assertion est recevable, simplement aurait-on tendance à la préciser et à créditer d'une vive compréhension des références manipulées par les magistrats la société urbaine plus que le plat pays.

Le texte de Le Boindre, amendé par Revol est une manifestation de la pensée parlementaire vivante (p. 13). Il pose la question du jansénisme de l'auteur et suggère combien son texte laissé en héritage fut le testament toujours vivant d'une opposition déterminée à tout absolutisme. Le cheminement du texte de Le Boindre au président Revol, opposant notoire à Louis XV, le suggère. Mais le manuscrit vaut aussi parce qu'il est l'équivalent du *script* des séances de la Cour. Il dépeint par petites touches un univers où les rangs d'âge, l'expérience, la renommée et la prégnante coutume décidaient d'une place, d'un banc, d'une prise de parole, du droit d'opiner. Tout un non-dit du règlement surgit et laisse entrevoir des usages de la compagnie à ne pas négliger, sauf à ne rien saisir de la vie et du fonctionnement de ce corps.

L'édition savante et érudite de ce gros manuscrit peu accessible est bienvenue. Avec son appareil critique, ses commentaires denses, un large choix de pièces justificatives données en annexe de la biographie de l'auteur, l'ouvrage est appelé à devenir une référence pour quiconque s'intéresse à la Fronde comme à la pratique professionnelle et à la culture politique des grandes robes aux xvii^e et xviii^e siècles.

Jean-Claude BONNET, *Naissance du Panthéon. Essai sur le culte des grands hommes*. Paris, Fayard, 1998. 15,4 × 23,5, 419 p., index (L'Esprit de la cité).

Jean-Claude Bonnet nous donne ici à lire l'histoire d'un processus dynamique « constitué de petits événements » fondateurs du « culte des grands hommes » à l'origine de la formation du Panthéon, institué par l'Assemblée législative, en 1791, pour accueillir les dépouilles du « patriarche de Ferney ».

Des discours critiques adressés à Louis XIV, aux éloges de l'Académie, en passant par la fondation progressive d'une mémoire, ces petits faits préparent aux événements discursifs et à « l'immortalité vivante » des grands écrivains des Lumières devenus les « principaux hommes politiques du pays », selon l'avis autorisé d'Alexis de Tocqueville.

L'auteur nous conduit peu à peu, et c'est là sa réussite, à l'apothéose des enterrements laïques et des fêtes républicaines, dans ce lieu monumental dont « la vision éblouissante » fut un des souvenirs les plus forts de la vie de Michelet. La méthode de Bonnet, originale à bien des égards, nous offre ainsi une succession de scènes, à la fois théâtrales et symboliques, qui contribuent, par l'inversion des valeurs de l'Ancien Régime, à la construction d'un nouveau type de héros. Cet idéal national, annoncé par Montesquieu, s'impose à la République, par-delà les troubles révolutionnaires et les tergiversations des contemporains; désormais, « le grand homme », celui qui « fait de grandes choses » n'est plus « au-dessus des hommes » mais « avec eux ».

L'histoire commence par la rébellion de l'abbé de Saint-Pierre. Son *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, publié en 1713, est jugé comme un signe avant-coureur des bouleversements à venir. « Si chimériques qu'ils soient, ces vœux pacifiques s'inscrivaient, eux aussi, dans le contexte plus large et bien réel d'une révision profonde des valeurs » (p. 30). Fénelon, ensuite, critique à l'égard de la France de Louis XIV (p. 47), incarne le type même du grand homme. Instituteur de la nation, il valorise « la modération, la justice, la modestie, l'humanité » (p. 41). Ses « *Aventures de Télémaque*, modèle de pédagogie, débarrassées des sources guerrières de l'épopée », participent à la « fondation méthodique » d'une mémoire collective (p. 44). Imperceptiblement, le héros guerrier, « saccaqueur de province », fait place à l'homme vertueux dont les capacités « procurent à la nation des bienfaits ». Bientôt, l'opinion générale s'impose, jusqu'au *Dictionnaire de Trévoux*, pour substituer « les qualités intérieures de l'esprit et du cœur » au « succès et au talent ». Dans ce dessein, l'Académie, cette république des Lettres (p. 61), joue le rôle principal dans l'évolution de l'opinion publique, en transformant l'oraison funèbre en éloge des hommes célèbres de la nation (p. 66). Antoine Léonard Thomas,

oublié de l'histoire littéraire, et dont la place éminente est restituée par Bonnet, excelle dans l'apologie des défenseurs de la nation. Ce grand « manufacturier de l'éloge » (p. 86), célébré par ses contemporains, notamment pour sa représentation de Marc Aurèle, « tente de passer de l'apologétique religieuse, propre à l'oraison funèbre, à l'édification morale qui est un des traits de l'éloge » (p. 75). Les anciennes vertus belliqueuses sont ainsi effacées des annales. Toute une lecture de l'histoire s'offre donc aux auditeurs familiers de la nouvelle éloquence. Les arts sont mis au service d'une lecture édifiante du passé, la littérature philosophique, surtout, contribue à poser « l'héroïsme de la valeur » comme manifeste esthétique et idéologique.

Les « grands hommes » ainsi se lèvent à l'appel des orateurs académiques du xviii^e siècle pour illustrer une histoire de France exemplaire. « Voici d'Aguesseau, réformateur du droit; voici Louis XII, le "père du peuple", Michel de L'Hospital, magistrat tolérant; les bons ministres, Sully et Colbert; voici Descartes, Fénelon, Catinat qui font l'expérience de l'ingratitude [...] » (p. 106); héros bourgeois, hommes d'État, tous ont contribué à l'édification de la nation. Consacrés par le *Petit Lavisse illustré*, ils appartiennent désormais à cette galerie de portraits fondatrice de l'histoire de France.

Du drame à l'éloge, tout est prêt pour accueillir et célébrer vivants les écrivains philosophes qui, cessant « d'être des entités abstraites », offrent désormais une image proche et familière; cette évolution capitale, selon Bonnet, « est un des aspects marquant du culte des grands hommes » (p. 151).

Diderot, Rousseau, Voltaire, les héros révolutionnaires, Necker, Mirabeau, Marat et enfin Germaine de Staël, nous apparaissent sous un nouveau jour. Entre la malédiction et la reconnaissance paternelles, assurés de leur talent et par conséquent de leur destin, à la fois adulés par les masses et victimes de l'intolérance, chacun, à sa manière, a participé à la construction de sa postérité. Préoccupés de l'avenir, les grands hommes du xviii^e siècle, en compagnie de « la femme illustre » du tournant du siècle, créent et fondent leur réputation. Diderot, comme « montreur d'ombres et mage de la mémoire » (p. 197), préfère la gloire posthume à la posture de martyr. Tandis « que Rousseau et Voltaire se montrent constamment soucieux de leur image, Diderot refuse de prendre la pose pour fixer la sienne, préférant la laisser flotter indéfiniment en se rendant insaisissable » (p. 198). À l'inverse, Rousseau s'expose et s'affirme. Il se veut la figure exemplaire « d'une émancipation qu'appelait de ses vœux D'Alembert quand il écrivait : "Liberté, Vérité, Pauvreté, voilà trois mots que les gens de lettres devraient toujours avoir devant les yeux" » (p. 204). Visité, « assiégé par ses admirateurs », se décrivant lui-même comme l'homme « illustre,

célèbre, très célèbre » (p. 210), consacré par la Révolution comme un saint politique, Rousseau, persécuté, élabore dans ses *Confessions* et ses *Dialogues* sa propre image afin de ne pas dénaturer sa postérité : « Il fallait nécessairement que je dise de quel œil, si j'étais un autre, je verrais un homme tel que je suis » (p. 217). Rousseau enviait « la gloire des martyrs » ; « le roi Voltaire » (p. 223), quant à lui, rebelle et mondain à la fois, « éclaire, venge, écrase, si bien qu'il n'est de Voltaire que triomphant » (p. 225). Il jouit vivant de son immortalité en accédant à l'ovation universelle lors du couronnement de son buste sur la scène de la Comédie-Française. « Voltaire fut bien fêté comme un roi », jusqu'à l'apothéose du transfert de ses cendres au Panthéon, en 1791, « et le fauteuil sur lequel Houdon l'assit pour sa plus célèbre statue apparut bien comme le trône réservé au maître incontesté de l'opinion » (p. 237).

Plus fragile fut le destin des grands hommes de la Révolution. Necker, d'abord triomphe auprès du public dont l'hostilité à l'arbitraire royal se manifeste à l'occasion des renvois successifs du ministre, plus populaire que le roi. Éphémère succès qui s'éteint en 1790, lors de son départ de « Paris dans l'indifférence générale » ; la figure du conseiller avisé se transforme alors, selon Rivarol, en ancien « grand homme ». Mirabeau, véritable héros national, transformé en Démosthène français, subit l'opprobre public, après la découverte de la fameuse armoire de fer, preuve de son double jeu. Dépanthéonisé comme le sera Marat, jamais cependant il ne recouvrera la notoriété du « Divin Marat » à qui Baudelaire rend hommage, à sa manière, en commentant le fameux tableau de David en ces termes : « Autour de cette froide et funèbre baignoire, une âme voltige » (p. 297).

Exceptionnellement, une fois n'est pas coutume en histoire, la personne de M^{me} de Staël, est placée en bonne place dans ce panthéon des grands hommes : *Corinne, De la littérature et ses Considérations sur la Révolution* haussent cette femme d'exception à « la réputation des grands hommes ». L'hommage que lui rend Edgar Quinet semble la consacrer en lui épargnant les mises à l'écart de l'histoire : « Je peux cependant me souvenir de la surprise des hommes de la Révolution, en retrouvant dans la bouche d'une femme, réputée étrangère, la langue de la politique qu'ils avaient si bien perdue ; ils se remirent aussitôt à la balbutier » (p. 336). Pourtant, pendant longtemps, l'histoire oubliera cet hommage ; François Furet, en particulier, efface les traces de la grande dame des Lumières dans son *Histoire de la Révolution*. Bonnet lui restitue, en partie, son rôle et ce n'est pas le moindre de ses mérites.

Il respecte cependant la tradition. Germaine de Staël ne dépasse pas le statut de « femme illustre ». Comparable aux grands hommes sans être leur égale, elle ne succède qu'à la gloire de son père. À l'inverse des grands écrivains philosophes des Lumières qui se sont émancipés du père,

M^{me} de Staël reste la fille de son père : Necker « n'apparaît jamais comme celui dont il faudrait un jour s'émanciper car il représente l'assurance d'un avenir glorieux » (p. 325). Cette petite faiblesse, bien compréhensible au regard de la tradition historiographique française, est rendue possible par la fragilité de la thèse sur laquelle repose l'essentiel de l'interprétation de l'auteur. Dans la tradition d'une histoire devenue presque ordinaire, la production des grands hommes se forgerait sur l'éternel conflit œdipien, « scène paternelle fondatrice » (p. 17); la « mise en question de la monarchie » participe de ce jeu symbolique. De la malédiction du père, mise en scène par Jean-Baptiste Greuze et Nicolas Rétif de La Bretonne, à la quête de « bons pères », les hommes des Lumières, obsédés par le thème paternel, « illustrent d'abord, la recherche obstinée d'autres modèles et d'une nouvelle alliance » (p. 25). L'interprétation de Bonnet s'arrête aux bornes d'un freudisme primitif, dépassé par les réflexions actuelles de la théorie analytique. Malgré le grand intérêt de l'ouvrage, l'historicité manque : le parti pris de l'auteur de contourner les œuvres nous empêche d'accéder à leur réception, pourtant bien nécessaire à la compréhension de l'idolâtrie dont les grands écrivains firent l'objet. Le divin Marat, singulièrement, reste un mystère populaire tant est évidente l'absence des tensions et des enjeux révolutionnaires. La souveraineté du peuple n'est plus au cœur des débats des sections, elle n'est qu'un symbole « parce que la souveraineté changeait sans cesse de visage et n'avait pas d'assiette fixe, tous les grands acteurs de la Révolution ont été amenés à faire valoir ainsi leur popularité en la marchandant et à pratiquer, d'une façon ou d'une autre, le double jeu » (p. 277).

L'invention de l'histoire, au cœur de cette formation des grands hommes, n'est traitée que par une série de petits événements qui plaisent à l'auteur; une réussite, sur bien des aspects, peut aboutir à une aporie par absence d'analyse suffisamment explicite pour rendre compte d'une construction dont la République assise a réclamé l'héritage. La fameuse « égalité métaphysique » inventée par la république des Lettres aurait mérité des commentaires en référence à l'histoire qui en a révélé le piège. Fourier, le premier, s'est insurgé contre cette consécration si commode à l'usage des privilégiés de la liberté. On se surprend à regretter les pages mordantes de Reinhart Koselleck dans *Le Règne de la critique*. Nietzsche, lui-même, qui semble obtenir les faveurs de Bonnet n'est pas traité à sa juste mesure.

Ces quelques remarques contribuent au débat pour le renouvellement d'une histoire qui, de mon point de vue, a pour but de mettre un terme à la quête mythique des origines. À sa manière, Bonnet y participe et son livre vaut le détour d'une lecture, critique mais non moins attentive.

Michèle RIOT-SARCEY

Éric BARATAY et Élisabeth HARDOUIN-FUGIER, *Zoos. Histoire des jardins zoologiques en Occident (xvi^e-xx^e siècle)*. Paris, La Découverte, 1998. 13,5 × 22, 297 p. (Textes à l'appui/Série écologie et société).

Avec *Zoos*, Éric Baratay et Élisabeth Hardouin-Fugier livrent une étude pionnière en France qui n'a connu de précédent que l'œuvre monumentale de Gustave Loisel en trois volumes, *Histoire des ménageries de l'Antiquité à nos jours*, paru en 1912 (il est d'ailleurs largement utilisé par les auteurs). Leur ouvrage suit la publication aux États-Unis d'une importante et ambitieuse synthèse consacrée aux jardins zoologiques au xix^e siècle : *New Worlds, new animals. From menagerie to zoological park in the nineteenth century* (Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 1996).

Longtemps apanage d'érudits, de responsables administratifs, d'éthologistes et de vétérinaires, souvent monographique et anecdotique, l'étude des jardins zoologiques n'est entrée que depuis peu d'années dans le domaine de l'investigation historique. Deux courants historiographiques sont à l'origine de l'émergence de ce nouveau terrain. Le premier est l'histoire des sciences à travers les deux chantiers en pleine efflorescence que sont d'une part l'étude des liens entre monde scientifique et monde colonial (notamment à travers le cas des collections botaniques) et d'autre part, l'étude des musées scientifiques et des dispositifs d'exposition ; le second est ce que l'on pourrait appeler une histoire culturelle des animaux, attentive aux représentations comme aux pratiques. L'ouvrage d'Harriet Ritvo, *The Animal Estate*, paru en 1987, a fait date en ce domaine.

C'est résolument dans ce second courant que s'inscrivent les auteurs de *Zoos*. Rappelons qu'ils ont coécrit un « Que-sais-je » consacré à la corrida et que Baratay, auteur par ailleurs de *L'Église et l'animal* se présente comme un historien des mentalités, spécialiste de l'histoire de l'animal, Hardouin-Fugier étant, quant à elle, historienne de l'art.

Pour eux, le zoo est avant tout un moyen d'« appréhender le regard de l'homme sur l'animal sauvage » (p. 10). Il est posé comme un révélateur culturel, un concentré des divers aspects du rapport de l'homme à la nature, un point focal et un symbole. « Microcosme lié à de vastes histoires parallèles » (p. 12), il ne saurait se comprendre comme un espace isolé. Grâce à une bibliographie nationale et internationale particulièrement fournie, des références archivistiques multiples, les auteurs tentent tout au long du livre de nouer les fils de multiples histoires : techniques, théâtre, colonisation, architecture, urbanisation, processus de civilisation, peinture et sculpture, sociabilités, politique intérieure et étrangère, avènement des loisirs, pratiques et théories scientifiques sont tour à tour convoqués.

Le livre suit un plan chronologique composé de trois grandes parties : la première, « La passion des collections », couvre le xvi^e, le xvii^e et le

xviii^e siècle, la deuxième, « Une volonté de maîtriser », est consacrée au xix^e siècle et la troisième, « Un désir de nature », au xx^e siècle. Il s'ordonne autour du souci de mettre au jour les différentes modalités de la variabilité du regard de l'homme sur l'animal. On retracera ici les principaux aspects de leur démonstration.

Au xvi^e siècle, possession des princes, l'animal sauvage est symbole de leur pouvoir. À travers les combats entre bêtes féroces, c'est la brutalité d'une société encore guerrière qui se projette. Mais progressivement, le spectre des intérêts s'élargit : l'animal sauvage se fait animal d'apparat, d'agrément et de curiosité. Et à la dispersion succède la concentration des animaux en un seul espace : c'est à Versailles que se réalise, sous le règne de Louis XIV, cette mutation majeure. La ménagerie du roi se fait théâtre baroque mais aussi symbole du pouvoir du monarque sur l'univers avec son plan radial, bientôt repris à travers l'Europe. Mais l'animal sauvage n'est pas l'apanage du pouvoir et de la curiosité mondaine : exhibé par les montreurs ambulants, il fait l'objet de l'engouement populaire tandis que les naturalistes développent des interrogations nouvelles sur le statut de l'animal vivant par rapport aux squelettes, aux peaux et aux préparations anatomiques.

Les auteurs montrent comment, à la fin du xviii^e siècle, la condamnation de l'Ancien Régime se nourrit des critiques contre les chasses aristocratiques et les ménageries princières. « Ce sentiment, de plus en plus répandu, conduit à [leur] disparition, au moment de la Révolution et à la création, sous l'égide des naturalistes du Jardin du roi, d'un nouvel établissement » (p. 99). En 1793 est fondé le Muséum national d'histoire naturelle avec, en son sein, une ménagerie dont les premiers animaux sont issus de celle de Versailles. Elle est construite sur le modèle du jardin pittoresque irrégulier avec une « vallée suisse », des fabriques. Mais surtout, elle est constituée « au profit de la nation à la fois dans ses buts et dans son ouverture à un public élargi. Cette ambition suscite l'enthousiasme des populations à l'époque de la montée des nationalismes et des revendications démocratiques » (p. 111). Ainsi, nous disent les auteurs, cette caractéristique serait-elle à l'origine de la multiplication des jardins zoologiques à travers l'Europe tout au long du xix^e siècle. Toutefois, la ménagerie du Jardin des plantes représente une exception en ce qu'elle est une ménagerie d'État. Les autres jardins sont, en effet, pour la plupart issus d'initiatives privées et constitués au moyen de sociétés par actions. Ils sont l'œuvre de la « bourgeoisie dirigeante, du pouvoir, de l'administration et des affaires » et participent de la sociabilité mondaine. Progressivement, les zoos se font « vitrine du colonialisme » et des empires coloniaux en expansion. Ils reflètent « l'aspiration des élites puis de la société européenne tout entière à l'inventaire et à l'appropriation du monde ». D'ailleurs, ils sont de moins

en moins nombreux à déployer une activité scientifique véritable même s'ils procèdent d'une volonté encyclopédique. La fréquentation du public conditionne vite l'histoire et les finalités du jardin : d'abord par le dispositif physique qui doit favoriser une visibilité maximale, fut-elle au détriment de l'animal, ensuite par le choix des animaux présentés qui s'orientent vers les plus populaires.

Au xx^e siècle, se produit une inversion majeure de la symbolique du zoo : « Celui-ci est de moins en moins un laboratoire de la domestication du sauvage et de plus en plus la vitrine avancée d'une nature qu'on voudrait côtoyer » (p. 213). Ce changement est à attribuer, d'après les auteurs, à un changement de mentalités. Le public serait désormais mû par un intérêt grandissant pour la nature sauvage alors que les critiques des zoos se font de plus en plus nombreuses. Les zoos s'adaptent à cette évolution avec l'apparition des zoos sans barreaux, la reconstitution des milieux d'origine des animaux voire l'imitation du milieu naturel. Et aux auteurs de conclure que « la société occidentale est de plus en plus tiraillée entre la volonté persistante d'exploiter et le désir caressé de préserver et de respecter. Elle exprime, assume et entend faire oublier cette inconséquence par l'intermédiaire du jardin zoologique en le transformant en ersatz d'espace naturel, libre » (p. 291).

Les auteurs ont-ils tenu leur pari initial de « comprendre la genèse et l'évolution de nos actuels jardins zoologiques » ? Très partiellement, car leurs ambitions sont condamnées par des partis pris et des choix épistémologiques qui gèlent l'investigation et la construction de sens.

L'étude de la variabilité du regard de l'homme sur l'animal sauvage, proposition pivot du livre, est ainsi court-circuitée par la conception fétichiste que Baratay et Hardouin-Fugier ont de l'animal sauvage. Ils font tout bonnement l'économie de l'histoire de la catégorie même de « sauvage » et des catégories afférentes (« bêtes curieuses », « féroces », « exotiques », « fauves »). *Quid* de leurs usages et des mondes de pensée qu'elles supposent ? En fait, « animal sauvage » semble être une essence immuable qui renvoie à la relation primordiale homme-animal car, nous disent les auteurs, il existe « une convergence des attitudes envers l'animal sauvage à la fois entre les époques [...] et entre les continents » (p. 15). Ils parlent ailleurs de « fascination ». L'animal se mue en totem écologique, il est avant tout considéré comme une victime (cf. les fastidieux tableaux consacrés à la mortalité dans les zoos).

Du coup, c'est l'historicité de certains éléments constitutifs du jardin zoologique qui est mise à mal. Nous ne citerons que deux exemples. D'une part, la formation de ce que l'on pourrait appeler le panthéon zoologique, à savoir les animaux qui se sont mis à devoir figurer obligatoirement dans les zoos. La question est certes évoquée, ici et là, mais elle n'est pas suivie

comme un fil conducteur de l'histoire des représentations des animaux. À travers ce panthéon, c'est pourtant un processus décisif d'agrégation de représentations très anciennes (« le lion, roi des animaux ») et de catégories modernes, d'hybridation avec les hiérarchies des monarques orientaux, pourvoyeurs de dons, qui est en jeu. D'autre part, le second exemple concerne la notion de représentativité des animaux. Les auteurs évoquent les réticences des naturalistes, à la fin du XVIII^e siècle, à considérer l'animal vivant autrement que comme un individu spécifique et non comme un représentant de son espèce : un éléphant et non l'éléphant. Comment un animal en vient-il à valoir pour tous ? Ce fondement ne nous est pas donné.

En outre, la volonté de prendre en compte de multiples directions se trouve minée par l'application d'une grille de lecture simplificatrice et attendue pour ce type d'objet : le livre est en effet parcouru par une obsession de la domination qui ramène toujours le zoo à la maîtrise, au contrôle, au pouvoir renvoyés à la malignité de l'homme. Il est le « reflet », la « vitrine », le « symbole » d'intentions quasi unanimement partagées par des acteurs fondus dans des méga-entités comme la « société », l'« Occident ». Au lieu d'être un point de départ de la recherche, les sources sont utilisées pour illustrer des thèses qui semblent élaborées *a priori*.

Dès lors, les auteurs sous-estiment l'autonomie de l'espace physique, social et administratif qu'est le zoo ; ils méconnaissent la multiplicité des acteurs qu'il mobilise et la dynamique de leurs intérêts contradictoires, ils aplatissent la diversité des représentations et des pratiques qui s'y attache. Or ce sont des dimensions essentielles à la compréhension historique de cette institution et seule une attention aux processus fins — qui suppose une analyse des positions des acteurs individuels et collectifs, de leurs outillages mentaux, des pratiques concrètes de gestion, des structures administratives et institutionnelles et des relations au politique — est à même de nous en faire approcher.

Finalement, on peut se demander si Baratay et Hardouin-Fugier n'ont pas voulu faire du zoo le symptôme d'un mal occidental à dénoncer plutôt qu'un véritable objet historique.

Anne-Christine VOELCKEL

L'Expédition d'Égypte. Une entreprise des Lumières, 1798-1801. Actes du colloque international organisé par l'Académie des inscriptions et belles-lettres et l'Académie des sciences, sous les auspices de l'Institut de France et du Muséum national d'histoire naturelle, Paris, 8-10 juin 1998, réunis par Patrice BRET. Cachan, Technique & documentation, 1999. 15,5 × 24, xviii-436 p., 8 pl. h.-t. en noir et blanc et 8 pl. h.-t. en coul., ill., bibliogr., index.

Le volume dans lequel sont réunis les actes du colloque *L'Expédition d'Égypte. Une entreprise des Lumières* frappe tout de suite par sa richesse : l'ambition de couvrir le plus grand nombre d'aspects possibles de l'expédition est évidente, et le pari est réussi. La comparaison avec la *Description de l'Égypte*, courageusement tentée par Anouar Louca dans sa conclusion, vaut pour le désir d'inventorier, de parcourir le plus de chemins possibles et d'en ramener des traces : les organisateurs du colloque semblent avoir choisi ce genre d'approche. On pourra regretter que le choix de multiples chemins force à ne pas pousser trop loin la réflexion théorique, et à laisser sans réponse quelques-unes des questions générales plus frappantes pour l'expédition d'Égypte, comme le complexe rapport entre militaires et civils. Il faudra en tout cas reconnaître la richesse de ce recueil d'actes. Loin de se limiter à une célébration stérile, le livre, et le colloque avant lui, réussit à faire cohabiter une suite de regards différents, et qui ont rarement l'occasion d'être réunis. Si l'enjeu était l'interdisciplinarité, l'opération a atteint son but.

La première partie, intitulée « Les passeurs des Lumières. Politiques, savoirs et idéologies », réunit les interventions plus poussées du point de vue théorique. Particulièrement intéressants sont les articles de Frédéric Régent, Maria Luisa Ortega, et Marie-Noëlle Bourguet. Régent réussit à isoler, dans les pages de la *Décade philosophique*, une sorte de modèle colonial des Lumières, dont l'expédition d'Égypte serait le témoignage et la mise en œuvre, et dans lequel la mission des savants trouverait sa pleine explication. L'intérêt certain de cette approche nous fera pardonner à l'auteur un défaut d'ailleurs commun à plusieurs articles de ce recueil : l'insistance excessive sur les détails et les citations directes de sources, tentation dangereuse quand celles-ci sont nombreuses et d'une énorme valeur comme celles de l'expédition d'Égypte. La tendance à succomber à cette tentation est plus marquée dans les interventions qui utilisent comme source principale un des nombreux journaux personnels écrits par les participants à l'expédition. La conscience de vivre un moment exceptionnel, qui pousse les protagonistes à écrire, peut parfois influencer l'historien.

Les articles d'Ortega et de Bourguet méritent une attention particulière. Ortega analyse l'insuccès de la « mission civilisatrice », comme elle avait été pensée et préparée pour l'expédition, dans son contact avec la réalité

égyptienne : il s'agit bien d'une situation de difficulté de communication et d'incommensurabilité relative, causée par un mauvais choix dans la stratégie d'approche, dont le souvenir influencera le débat des sciences de l'homme à partir des années 1830. L'originalité de l'approche réside dans le choix de la stratégie même comme objet, autour duquel les exemples d'incompréhension acquièrent du sens.

L'article de Bourguet me semble être le plus ambitieux et le plus intéressant du volume ; il s'agit d'ailleurs de la seule intervention dans laquelle des questions générales sur l'expédition et sa signification soient posées. C'est un savoir d'ingénieur qui découvre et étudie l'Égypte : les jeunes gens auxquels l'on doit la majorité du travail scientifique opèrent en mesurant et en dessinant ; la spatialisation du savoir s'instaure. À travers une comparaison avec les expéditions scientifiques antérieures, Bourguet réussit à appliquer avec succès cette hypothèse. La partie la plus faible de son intervention reste sans doute l'analyse de l'interaction entre le côté militaire et le côté considéré comme civil et scientifique de l'expédition, surtout quand ce sont les acteurs humains à être directement en cause, au lieu des deux principes fonctionnels. En lisant le paragraphe sur la carte de l'Égypte, on oublierait presque que les topographes sont des militaires, et que leur activité en Égypte n'a pas, en principe, un caractère exceptionnel. L'armée est porteuse en soi d'un savoir-faire scientifique, qui a un poids fort dans la programmation et dans la mise en action du dispositif savant en Égypte.

La deuxième partie du livre, qui reprend son titre « Antiquités » directement à la *Description de l'Égypte*, est celle dans laquelle le choix d'interdisciplinarité montre sa pleine valeur : plusieurs regards différents sont appliqués à un objet délimité. Les possibilités qu'un tel procédé offre, surtout dans le cas d'un colloque, sont décidément mises en valeur par cet exemple.

Dans la troisième partie la force de cette approche interdisciplinaire risque de se perdre, au profit d'une série d'histoires des disciplines, chacune trouvant son origine, ou une étape importante, dans l'expédition ou dans un de ses protagonistes. Le panorama est complété par une quatrième partie dédiée aux « savoirs en représentation », au retour de l'Égypte, au long travail éditorial autour de la *Description*, et à l'égyptologie naissante. L'approche est semblable à la partie directement précédente : l'expédition fait fonction de date et lieu de naissance pour le grand intérêt, non seulement scientifique, que la France commence à porter à l'Égypte ancienne, mais aussi à son écriture, à son art, à sa civilisation.

On peut faire à cette fin de volume la même remarque qu'à la première partie du texte : la richesse et la variété de l'ensemble tournent parfois à l'inventaire. C'est pourtant cette liste d'arguments inventoriés qui fait de la

publication des actes de ce colloque une œuvre de consultation, une lecture nécessaire et fructueuse pour qui a un intérêt scientifique naissant à propos de l'expédition d'Égypte.

Valeria PANSINI

Lugares de poder. Europa séculos xv a xx/Lieux de pouvoir. Europe xv^e-xx^e siècles/ Places of power. Europe 15th to 20th centuries. Coord. Gérard SABATIER et Rita COSTA GOMES. Lisbonne, Fundação Calouste-Gulbenkian, 1998. 17,5 × 25,5, 441 p., photogr.

Fruit d'une série de colloques interdisciplinaires et de rencontres internationales, ce volume offre une quinzaine de réflexions sur les lieux de pouvoir, matérialisation et exhibition dans la pierre et dans l'espace d'un imaginaire de puissance qui s'exprime dans le palais ou dans la ville. Le champ chronologique et géographique est particulièrement étendu : de la fin du Moyen Âge à nos jours, et du Portugal à la Suède, en passant par l'Albanie et, bien sûr, Versailles, temple du Roi-Soleil, qui fait ici un peu figure d'archétype d'« architecture parlante » de l'État absolu.

Le principal intérêt de cette série d'approches est de mettre en valeur l'importance et la diversité de la représentation monumentale de l'idéologie du pouvoir dans une Europe plurielle (le château de Hradchany dans le Prague de Rodolphe II, le palais Pitti des Médicis à Florence, le palais de Sintra des rois du Portugal, les résidences royales suédoises autour de Stockholm...). De nombreux thèmes sont abordés, notamment l'usage des lieux, à une époque où le pouvoir est encore largement itinérant, ou encore l'imaginaire qui nourrit le discours architectural de la puissance à partir de références religieuses, humanistes, mythologiques, dynastiques, lignagères, ou tout simplement historiques... C'est ainsi, par exemple, que Lyon au xvii^e siècle, en arguant de son passé romain, prétendit ravir à Paris sa place de capitale. Quant au Hradchany de Rodolphe II, il personnifie bien dans sa structure et son organisation la complexe personnalité de l'empereur, alchimiste et misanthrope, un peu à la manière dont le palais-monastère-mausolée de l'Escorial représente l'ultra catholicisme de Philippe II d'Espagne.

La typologie des lieux du prince révèle des pratiques très différentes : les monastères constituent des résidences ordinaires pour les rois de Portugal, pour les Habsbourg de Vienne ou de Madrid, mais ce n'est que rarement le cas pour les rois de France. En Italie, c'est avant tout le palais urbain, siège des anciens pouvoirs municipaux ou demeure patricienne, qui abrite le prince. De même la concentration à la française des lieux de l'autorité (elle se cristallise à Versailles à partir de 1682) s'oppose à la décentralisation,

voire au polycentrisme des Habsbourg, empereurs d'un empire éclaté en multiples centres de pouvoir.

Parfois des lieux, expressions de pouvoirs contradictoires, peuvent s'opposer dans un même espace : il en est ainsi de Milan où les Autrichiens puis les Français tentèrent, en vain, de créer une capitale politique. Leur échec s'explique avant tout par l'inexistence de l'image du prince dans une ville située à la périphérie du pouvoir central. Cette résistance est en fait ancienne : déjà au Moyen Âge, les princes « tyranniques » de Milan (les Visconti, les Sforza) avaient voulu investir les lieux de mémoire de la cité. Démonstration de force, tout d'abord, par la construction d'un château d'intimidation, la citadelle de Porta Giovia dominant la ville de sa morgue et de sa puissance ; fondation d'églises et patronage d'édifices religieux ensuite, notamment l'énorme chantier du Dôme qui est aujourd'hui encore l'orgueil des Milanais ; financement de l'hôpital majeur enfin, monument apaisant, pour justifier l'image d'un prince attentif au bien public et à la vie de ses sujets. Patrick Boucheron, dans une thèse récente (*Le Pouvoir de bâtir. Urbanisme et politique éditiltaire à Milan, xiv^e-xv^e siècles*, Rome, École française de Rome, 1998), a bien montré l'échec de cette politique de magnificence autoritaire. L'échec de la politique architecturale de l'État absolu à Milan est dû notamment à des difficultés de financement et surtout à la résistance des oligarchies urbaines face à la volonté hégémonique du prince. Le divorce entre le « tyran » et la ville est symbolisé par l'impossibilité de contrôler le chantier du Dôme de Milan, que les Visconti ont tenté, en vain, de transformer en mausolée de la lignée, comme l'image de pierre d'un pouvoir sans partage. Le Dôme est resté le symbole de la puissance inentamée des marchands, maîtres et artisans de la prospérité de la ville et du duché. Et c'est ainsi que le prince a dû se déplacer à Vigevano, entre Milan et Pavie, pour réaliser l'allégorie de sa puissance : abondance, richesse et beauté. Vigevano fut une cité idéale exaltant, loin des résistances milanaïses, la capacité d'un pouvoir à construire une forme urbaine comme la métaphore monumentale de son « bon gouvernement ».

On appréciera particulièrement les deux études finales qui opposent deux attitudes contemporaines radicalement différentes : le rêve fou de puissance de l'autocrate Ceaucescu qui ordonna la destruction du centre historique de Bucarest pour y édifier un pharaonique palais ; la France gaullienne des années soixante qui offre un paradoxal exemple de pouvoir sans lieux, sans expression architecturale spécifique. Jacques Joly, qui met en valeur cette étrangeté, explique que tous les grands chantiers ouverts dans les années soixante (Maison de la radio, ensemble Maine-Montparnasse, La Défense, Bercy...) ne peuvent être considérés comme l'affirmation de gestes architecturaux de nature gaulliste : « On peut soutenir l'hypothèse que les

années soixante ont connu une dévalorisation de l'architecture comme moyen d'expression politique. » Ce n'est évidemment pas le cas pour les successeurs du fondateur de la V^e République : Grand Louvre, Opéra Bastille, Bibliothèque de France, autant de faits du Prince, nouveaux lieux de pouvoir qui illustrent le pouvoir des lieux...

Joël CORNETTE

Jocelyne DAKHLIA, *Le Divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*. Paris, Aubier, 1998. 14 × 22, 431 p., bibliogr., index (Historique).

La réflexion contemporaine sur la théorie et la pratique du politique dans l'islam, et notamment l'islam maghrébin, souffre du péché originel de sa naissance marquée, dans le contexte des affirmations nationales et de l'investigation orientaliste, par une même obsession, que les crises actuelles n'ont fait qu'exacerber. En effet, qu'on l'aborde par le biais de la comparaison avec l'Occident où d'une réflexion des origines, elle passe inmanquablement par la constatation d'un déficit d'autonomie du politique par rapport au religieux, dont l'origine se trouverait dans les circonstances mêmes de la naissance de l'islam politique. À la théocratie des origines s'opposeraient les développements du califat abbasside et de ce qu'il est convenu d'appeler la culture politique sultanienne ultérieure, marquée par des importations politiques empruntées à la Grèce ou à l'Iran, extérieures à l'essence de l'islam. De là, l'échec sur le temps long de cette culture politique autonome, en position de faiblesse face à la tentation, sans cesse réactualisée, d'un primat du religieux, et rejetant ces apports exogènes. Face aux constructions impériales de l'Orient, l'Occident musulman du Maghreb, moins soumis aux influences culturelles iraniennes ou helléniques, présenterait, à travers l'histoire de ses recommencements politiques fondés sur une prééminence du charisme religieux s'opposant à une culture sultanale en retrait, une illustration exemplaire de cette dialectique.

À cette théorisation omniprésente, lourde de conséquences, tant dans les lectures du passé (clichés du rejet de l'hellénisme par l'islam et obsession — orientaliste et autochtone — du déclin) que pour les interrogations sur le présent, Jocelyne Dakhliya oppose dans *Le Divan des rois* une réflexion novatrice sur l'autonomie du politique dans l'islam, qui présente l'originalité d'échapper au renversement illusoire ou forcé de problématique, pour offrir la possibilité d'un véritable changement de perspective. Elle opère en effet le croisement à peu près inédit des lectures anthropologiques désormais classiques de la pratique de l'islam politique dans le maghreb pré-

colonial, et des éléments, largement partagés par l'islam politique traditionnel, d'une culture sultanale illustrée par une production abondante et diverse de miroirs et traités politiques, mais touchant aussi au conte et à la tradition orale, et plus généralement à l'*adab*, cet ensemble de connaissances culturelles profanes élaborées et cultivées à l'ombre des centres urbains et des cours. Il s'agit donc d'éclairer l'un par l'autre deux secteurs des études islamiques artificiellement séparés par la tradition érudite contemporaine, pour tenter de redonner une partie de sa complexité et de sa cohérence à une culture politique dont la disparition récente a masqué les fondements originaux, endogènes et anciens.

Le dispositif conceptuel au cœur de cette réflexion repose sur un jeu de renvois subtils entre la réalité de l'exercice politique et ses échos, justifications, contradictions ou impulsions dans une littérature moyenne, jeu de renvois dont la poursuite, ordonnée en trois ensembles, permet de conjuguer approfondissement structurel et dynamisme en rejoignant cette figure obsessionnelle de la rhétorique du pouvoir arabe qu'est le cercle. C'est en effet par l'investigation d'un lieu commun central de la conception du pouvoir sultanien, celui du souverain comme maître du temps, que la première partie, « Les sultans et le siècle » (p. 31-117), à la suite d'une introduction exposant les impasses conceptuelles résumées *supra*, s'attache à dégager des malentendus les traits spécifiques de cette culture sultanienne du pouvoir. Le thème du roi du temps, *leitmotiv* obsessionnel de la littérature des miroirs, permet de dégager l'ambivalence d'une figure royale dont les modèles extérieurs à l'islam, mais non à son imaginaire (pharaon ou Salomon, Chosroès, Alexandre), sont tantôt positifs, tantôt négatifs (chap. I, « Les rois du temps »). Une représentation des rois comme maîtres du temps trouve ainsi des échos dans une culture débordant très largement l'orient classique, par le biais des miroirs maghrébins médiévaux ou modernes, comme des contes communs à l'ensemble islamiques, mais aussi dans la pratique (chap. II, « Temps exemplaires »); ainsi l'obsession des montres et horloges dans la Tunisie et l'Algérie précoloniales ne prend sa valeur, au-delà des lectures anthropologiques traditionnelles, que dans cette remise en perspective rhétorique. À l'issue de ce premier ensemble (chap. III, « Figurations de l'origine et du déclin »), c'est une nouvelle lecture du temps comme espace du politique qui est proposée, mettant l'accent sur une conception de l'égalité du temps dans une pensée du déclin, qui occasionne un premier réajustement des clichés historiographiques : il existe bien une pensée, non négative, mais ambivalente, de la royauté, exemplifiée par la figure du « divan des rois égaux dans un même devoir de justice », renvoyant à la fois à l'arabité et à l'universalité; elle est bien contenue dans une théologie et une théologie du déclin, source de nombreux malentendus. Cette dernière masque toutefois le trait fondamental

d'une égalité du temps, renvoyant, dans un recommencement perpétuel, au même horizon d'une royauté justicière qui recommence à chaque règne. Les contrats *bay'as* liant peuples et souverains marocains sont l'écho direct de cette conception de la temporalité du pouvoir.

La seconde partie, « Les sultans et la ruine » (p. 121-223), repart de cette conception en étudiant une des figures rhétoriques les plus fascinantes de la littérature sultanale, celle, empruntée à l'Iran sassanide et récurrente dans la littérature des miroirs, du cercle de l'équité (le pouvoir du sultan est basé sur l'armée, qui repose sur les impôts, et ceux-ci sur la prospérité des sujets, due à la justice du sultan). L'exploitation de cette figure de la rhétorique sultanienne, liée aux grandes théorisations cycliques des changements dynastiques d'un Ibn Khaldun comme aux lieux communs de la remontrance des sujets au sultan négligent, trace les contours de l'appréhension endogène de la dynamique politique (chap. iv, « Le cycle et le cercle souverain »). Un second lieu commun omniprésent dans la littérature classique, l'obsession de la ruine, complète et affine la figure du cercle (chap. v, « Topologie du bâti et de la ruine »), dans un renvoi virtuose entre la réalité et l'expression littéraire du déplacement des lieux du pouvoir caractéristique de l'islam politique, avec son cortège de capitales éphémères, mais aussi son appréhension des vestiges antéislamiques, ou sa pratique du réemploi. Cette partie centrale se clôt sur une évocation d'applications maghrébines de ce lieu commun du politique et du littéraire. C'est d'une part le déplacement des lieux du pouvoir marocains, à travers l'exemple de la ruine précoce du palais Al-Badî de Marrakech, bâti par le sultan Al-Mansur à la fin du xvi^e siècle et détruit cent-dix ans plus tard, événement commenté et annexé au discours politique jusqu'à l'imposition du protectorat ; et d'autre part la légende de la cité d'airain placée par les contes dans le maghreb extrême, dont une analyse novatrice souligne la valeur emblématique (chap. vi, « Les villes-miroirs de la royauté maghrébine »).

À la première partie, sous le sceau salomonien d'une réflexion générale sur les lieux communs de l'*adab* (non exempt de plongées dans l'univers maghrébin des xiv^e-xix^e siècles), à une seconde partie équilibrant renvois maghrébins et investigations rhétoriques arabo-persanes, succède une troisième partie, « Sultans et sujets » (p. 227-318), à dominante maghrébine. Elle propose une relecture du mécanisme politique des royautés d'Occident dépassant et enrichissant le schéma classique du pouvoir sultanal, arbitre presque passif du jeu politique des tribus extérieures, et en déficit de sainteté. Les particularités de l'exercice politique maghrébin, telles que l'austérité et l'anonymat du prince, son opposition plus ou moins achevée à un modèle oriental, sont ainsi le jeu d'une tension entre deux modèles d'exercice du pouvoir, renvoyant aux études d'Ernst Kantorowicz, mais aussi à l'espace d'un débat public sur les formes de la légitimité souvent mal

interprété (chap. VII, « Une légitimité en échos »). Enjeux cérémoniels et festifs sont ainsi réexaminés (chap. VIII, « Scènes et cours ») à la lumière des oppositions entre les rhétoriques de cour ottomane et marocaine à l'époque moderne. Enfin, une relecture du rapport d'allégeance entre le souverain et ses sujets vient fermer le cercle. Dans la profondeur retrouvée de la pensée autonome du politique en islam maghrébin, l'auteur esquisse un dépassement du modèle de soumission/rébellion et de contrôle politique faible qui s'était imposé pour l'étude des temps longs du politique maghrébins (chap. IX, « La scène interdite du conflit »).

On n'a donné ici qu'une faible idée du contenu du *Divan des rois*. En dépit de la subtilité de l'armature conceptuelle, le non-islamisant découvrira un ouvrage qui, loin de s'enfermer dans les querelles orientalistes, (r)établit la liaison entre la réflexion sur la royauté en Occident et celle en terre d'islam, tout en permettant d'appréhender la culture politique islamique par d'autres biais que l'éternel débat sur la théocratie. L'équilibre et la réussite de cette réflexion, allant sans cesse de ce patrimoine littéraire commun à tout l'islam au maghreb des années 1300-1880, montrent d'ailleurs la possibilité d'échapper à l'enfermement dans la fascination de cet islam classique pour étudier les élaborations culturelles de ces temps modernes islamiques, naguère encore lus systématiquement comme l'âge des endormissements, et de reconstituer dans toute son ampleur la multiplicité des échanges et des dynamiques qui sont au cœur du *Divan des rois*.

Benoît GRÉVIN

Ernst Kantorowicz. Hrsg. Robert L. BENSON (†), Johannes FRIED, Erträge der Doppeltagung Institute for Advanced Study, Princeton/Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt. Stuttgart, Franz Steiner, 1997. 17,5 × 24,5, 296 p., index (Frankfurter historische Abhandlungen, Bd XXXIX).

L'œuvre d'Ernst Kantorowicz, auteur de *Frédéric II* et des *Deux Corps du roi*, rénovateur et précurseur isolé dans l'étude de la pensée politique médiévale, mais aussi historien à la carrière et à la production atypique, est empreinte d'une transdisciplinarité et d'une polysémie exceptionnelle, expliquant son impact durable, dans l'histoire des idées et des représentations. À l'issue d'une décennie marquée par la redécouverte et, notamment en France, par la traduction des œuvres majeures de Kantorowicz, la Wolfgang Goethe-Universität de Francfort, lieu de son premier poste d'enseignement jusqu'en 1933, et l'Institute for Advanced Study de Princeton, où il mourut en 1963, se sont réunis pour deux « journées d'études » complémentaires, les 14-15 décembre 1993 à Francfort et les 4-5 novembre 1994 à

Princeton. L'objectif était l'étude des différentes facettes, tant de la double carrière de l'historien germano-américain, de part et d'autre de la césure de 1933-1938, que de sa réception et de son influence, depuis son chef-d'œuvre de jeunesse, le *Frédéric II* de 1927, jusqu'à la redécouverte spectaculaire des deux dernières décennies, autour des *Deux Corps du roi* (1957). Le statut exceptionnel et emblématique d'un itinéraire géographique, intellectuel et politique unique impose en effet de tenter d'éclairer les éléments constitutifs d'une œuvre souvent mal interprétée, faute de perspective.

On donnera un aperçu du contenu très riche des dix-sept communications regroupées dans ces actes, en mettant en relief trois grands axes d'investigation.

Le premier concerne la formation, le développement et le parcours intellectuel et humain de Kantorowicz, et vise à proposer une approche critique et attentive de ses différents moments, au-delà des légendes entretenues par la parution d'ouvrages historiographiques non exempts de simplifications.

Robert E. Lerner (« Meritorious academic service : Kantorowicz and Frankfurt », p. 14-32) et Otto Gerhard (« German malaise of modernity : Ernst Kantorowicz and his "Kaiser Friedrich der Zweite" », p. 33-56) développent les différentes phases de l'itinéraire du jeune et iconoclaste historien de Frédéric II, né en 1895 à Posen, dans la haute bourgeoisie juive parfaitement germanisée de la Pologne prussienne. L'article de Lerner dégage particulièrement les modalités de l'intégration réticente d'un historien franc-tireur (au double sens du terme, dans les convulsions de l'immédiat après-guerre...) dans le monde universitaire de la fin de Weimar, jusqu'à l'obtention d'un poste de professeur à Francfort en 1932. Celui de Gerhard restitue dans sa complexité l'arrière-plan social et intellectuel de la formation de son chef-d'œuvre de jeunesse, *Frédéric II*, empreint de l'atmosphère particulière du cercle réuni autour de la personne et des idées du poète et écrivain Stefan George (†1933). Tous deux éclairent la première phase d'un développement intellectuel sous l'influence d'un idéalisme nationaliste conservateur et élitiste, partagé par toute une fraction de l'intelligentsia de Weimar. La leçon inaugurale prononcée en signe de protestation par l'historien à la reprise (éphémère) de ses cours en novembre 1933, commentée et éditée par Eckhart Grünewald (Ernst Kantorowicz, « Das geheime Deutschland », p. 77-93, précédé de « Übt an uns Mord und reicher blüht was blüht! », p. 57-76), porte la marque de cette ambiguïté. La protestation contre les premières exactions du régime hitlérien porte encore la marque de l'essentialisme conservateur des années de formation : c'est au nom de l'idée chère à George d'une Allemagne secrète des héros et des empereurs que le jeune professeur dénonce les menaces pesant sur l'université.

Les articles de David Abulafia (« Kantorowicz, Frederick II and England », p. 104-124) et surtout de Robert E. Lerner (« Kantorowicz and

continuity », p. 104-143) apportent des éléments sur le second grand problème dans la carrière de l'historien : sa métamorphose intellectuelle, amorcée par son séjour à Oxford et accomplie dans sa seconde vie américaine (1938-1963). Le premier s'employant notamment à dissiper quelques légendes sur le séjour oxfordien, mais aussi, dans sa veine caractéristique, à stigmatiser, peut-être excessivement, ses premières préventions anglophobes, Lerner dégage magistralement les prémisses des développements américains dans le *Frédéric II* de 1927, et l'agglomération foisonnante des éléments qui allaient donner *Les Deux Corps du roi*.

Cette leçon d'embryologie historique de la théologie politique kantowiczienne participe largement d'un second ensemble, lequel s'attache à la mise en valeur de thématiques ou d'éléments privilégiés par Kantorowicz pour tenter de cerner l'atelier et la démarche du médiéviste et ses techniques d'investigation et de création tout à fait particulières. Les contributions de Hans Belting (« Images in history and images of history », p. 94-103) et de Robert L. Benson (†) (« Kantorowicz on continuity and change in the history of medieval rulership », p. 202-210) examinent la relation très particulière de la réflexion kantowiczienne avec l'iconographie et l'image d'une part, la notion de rupture et continuité d'autre part. Charles Davis livre des éléments sur l'approche et la lecture de Dante par l'historien (« Kantorowicz and Dante », p. 240-264), tandis qu'Igor Shevchenko donne une démonstration de ses méthodes et de sa virtuosité dans son approche transdisciplinaire du matériel textuel et iconographique de l'antiquité tardive et de Byzance (« Ernst H. Kantorowicz (1895-1963) on late Antiquity and Byzantium », p. 274-287). Un sous-ensemble important est formé par les contributions de Carl Landauer (« *The King's two bodies* and Kantorowicz's constitutional narrative », p. 211-223), Ralph Giesey (« The two bodies of the french King », p. 224-239) et Jean-Philippe Genet (« Kantorowicz and *The King's two bodies*. A non contextual history », p. 265-273). Si Landauer fait ressortir des particularités de composition des *Deux Corps du roi* grâce aux méthodes de l'analyse littéraire, Giesey propose la seule contribution non proprement historiographique de l'ensemble, dans la lignée de ses travaux sur le corps du roi en France. Surtout, Genet, traducteur des *Deux Corps du roi* (Gallimard, 1989), s'affronte à un problème central de la méthode et de l'œuvre kantowiczienne ; par son recours constant à la transdisciplinarité, son absence systématique de contextualisation des concepts, elle permet le dégageement de perspectives originales, autour de la fameuse notion de théologie politique exemplifiée par la théorie du corps naturel et du corps politique, mais elle se trouve en même temps dans un constant décalage par rapport à la pratique historique ; en ce sens, son œuvre ne propose pas de méthode, mais se condamne à une distance ambiguë, explication partielle des malentendus dans la réception incessants depuis le *Frédéric* jusqu'à nos jours.

C'est de cette dernière qu'un troisième ensemble, indissociable des deux premiers, propose un large tour d'horizon. La réception allemande et internationale des différentes facettes de cette œuvre-Janus, de la fin de la république de Weimar jusqu'à nos jours, reçoit un éclairage particulièrement efficace d'un colloque international qui permet de mesurer, parfois cruellement, les distances entre les différentes historiographies nationales. Grünewald complète sa première contribution par une étude sur la réception du *Frédéric II* dans l'Allemagne des années 1927-1935 (« "Not only in learned Circles". The Reception of *Frederick the Second* in Germany before the Second World War », p. 162-179) qui met en relation les implications politiques et socio-culturelles de cet ouvrage à travers sa réception. Johannes Fried propose une mise en perspective générale de la réception de l'œuvre dans le continent et le monde anglo-saxon après-guerre (Johannes Fried, « Ernst H. Kantorowicz and postwar historiography. German and European perspectives », p. 180-201) ; à un manque d'échos notable dans l'Allemagne des années 1945-1975 s'oppose la redécouverte continentale de l'auteur à partir de 1975. Enfin, on attachera une importance particulière à la contribution de Peter Schöttler sur la réception de Kantorowicz en France (« Ernst Kantorowicz in Frankreich », p. 144-161). Schöttler met en pièces un certain nombre de légendes sur les circonstances et la profondeur de la réception de Kantorowicz en France, soulignant les particularités d'une acclimatation opérée par le biais de l'anthropologie (plus précisément du Michel Foucault de *Surveiller et punir*), et les libertés prises par des médiévistes d'importance avec la réalité historiographique (relations entre Marc Bloch et Ernst Kantorowicz, milieu de sa formation...). On regrettera que Schöttler n'ait pas équilibré ses critiques par quelques indications sur des secteurs de la recherche française véritablement fécondés par cette œuvre (on pense aux études d'historiens du droit médiéval, tels que Laurent Mayali et Jacques Chiffolleau), tout en tenant compte de la date de cette *Doppelgung* de 1993-1994, encore proche des moments les plus médiatiques et (parfois) contestables de la redécouverte parisienne de Kantorowicz.

En conclusion, il faut souligner la cohérence de l'ensemble, qui permet d'appréhender, du milieu d'origine à la réception *post mortem*, le parcours intellectuel d'un auteur et la constitution d'une œuvre-Janus, dont une partie, tournée vers le passé et les ambiguïtés de Weimar (*Frédéric II*), ne présente plus guère qu'un attrait historiographique et littéraire, alors que la moitié américaine de la production kantorowiczienne, comprenant notamment *Les Deux Corps du roi*, exerce toujours son influence, après quarante ans, sur l'histoire politique du Moyen Âge.

Jürgen HABERMAS, *L'Intégration républicaine. Essais de théorie politique*. Trad. de l'allemand par Rainer ROCHLITZ. Paris, Fayard, 1998. 15,5 × 23,5, 391 p., bibliogr., index.

Cet ouvrage possède un statut particulier dans l'œuvre de Habermas, puisque l'auteur semble vouloir y dépasser la séparation caractéristique de l'ensemble de ses publications antérieures entre, d'une part, les recueils de textes politiques, voire quasi-journalistiques, qui rassemblent ses interventions ponctuelles dans les discussions contemporaines et, d'autre part, les traités systématiques, forcément plus distanciés par rapport à l'actualité. Il semble même que si *L'Intégration républicaine* se présente sous la forme d'une réunion d'articles de statut divers — on y trouve juxtaposés des essais philosophiques très denses qui s'inscrivent dans le contexte de l'éthique de la discussion et des écrits fortement polémiques, liés en général à des questions concrètes comme celles de l'intégration européenne, du multiculturalisme ou de l'émigration —, son intention méthodologique dominante soit de montrer que la conceptualisation philosophique reste en état de parcourir de façon cohérente l'ensemble des médiations qui vont de la fondation abstraite de normes morales universelles jusqu'à la détermination des formes d'engagement éthico-politique que requiert leur réalisation *hic et nunc*. Il y a là une transformation significative par rapport à *Droit et démocratie*, dont le propos s'appuyait sur une autonomisation décidée du discours juridico-politique de type normatif, relativement indifférent donc aux particularités historiques et nationales.

Cette évolution s'explique d'abord par l'étroitesse, manifestée par l'histoire réelle, du cadre présupposé dans ce dernier ouvrage, à savoir celui d'une démocratie à l'échelle nationale. On comprend le problème qui se pose : dès lors que ce cadre se trouve relativisé de l'intérieur (par l'existence de sociétés multiculturelles qui ruinent le principe de l'homogénéité ethnique et culturelle) et de l'extérieur (par les dynamiques issues de la mondialisation, qui désamorcent l'effet des décisions politiques issues des États nationaux pris isolément), comment l'exigence démocratique, entendue en un sens radical, c'est-à-dire comme exigence d'autodétermination, d'autonomie collective et de participation effective à l'histoire, peut-elle continuer à faire valoir ses droits ?

Il faut partir du fait qu'une recherche sérieuse du fondement philosophique de la démocratie évite difficilement de buter sur le *principe de discussion*, et même, selon Habermas, sur sa forme la plus radicale : à savoir le principe qui prescrit que, idéalement, une norme ou une décision sont légitimes et ne le sont que sous la condition que tous ceux que leur application concerne soient parvenus à son sujet à un accord à la suite d'une discussion libre. On retrouve par là, d'une façon non kantienne (car

intersubjectiviste, dit Habermas), les idées kantienne qui lient le devoir-être à la rationalité, à l'impartialité et à l'universalité. Cependant, il faut surtout noter qu'au point de vue sociologique, deux conclusions peuvent être tirées de ce détour par la fondation philosophique. D'une part, on peut supposer que l'homogénéité culturelle — celle des visions du monde ou des coutumes partagées — et, à plus forte raison, l'homogénéité ethnique ne sont pas en elles-mêmes requises pour qu'il y ait lien social : il se pourrait qu'une solidarité abstraite, fondée sur la dynamique de la délibération collective, certes unificatrice par nature, mais non répressive à l'égard des différences, suffise à préserver une cohésion minimale. D'autre part, on peut conclure aussi que l'explicitation de la norme fondamentale (qui, naturellement, est destinée à n'être jamais réalisée que de façon approximative) montre qu'une société nationale, quand bien même, ainsi que le préconisait *Droit et démocratie*, elle prendrait bien plus au sérieux les idéaux démocratiques sur lesquelles elle prétend se fonder, ne constituerait jamais qu'une *incarnation particulière et contingente* du principe de discussion.

C'est ici que le diagnostic historique vient à la rencontre des déductions conceptuelles. Il fait précisément apparaître que l'épuisement des ressources de l'État national-social sous sa forme classique, héritier à la fois du nationalisme du siècle précédent et des politiques sociales du nôtre, provient surtout de la fluidification des frontières de toutes espèces, ce qui nous confronte désormais en permanence à l'autre, à l'étranger. Comme la simple tolérance à l'égard de la différence ou la bienveillance humanitaire restent des compensations trop fragiles, d'ailleurs relativement impuissantes face à l'ampleur des défis économiques ou écologiques de notre époque, ce qui s'impose, c'est la recréation de liens sociaux, mais sous la seule forme désormais qui demeure possible : celle de liens de nature essentiellement *politique*, ou du moins comportant une importante composante politique, c'est-à-dire d'abord institutionnels, mais vivifiés en permanence par l'énergie issue d'une large participation aux délibérations (et l'on pense par exemple aux mouvements sociaux transnationaux, ou à l'apparition d'une opinion publique internationale). C'est à ce niveau désormais que doit se situer un engagement éthico-politique soucieux de faire valoir la puissance intervenante d'une subjectivité historique capable de maîtriser la force des choses. À partir de là se comprennent les appréciations nuancées que contient *L'Intégration républicaine* sur la construction européenne, l'action de l'ONU ou l'émergence d'un vrai pouvoir des organisations non-gouvernementales.

Plusieurs problèmes pourraient être soulevés à propos de cette orientation. On pourrait d'abord se demander si la fixation sur le niveau le plus large de l'action politique (les États postnationaux et les entités qui les regroupent, du genre de l'union européenne, mais surtout le monde) ne

conduit pas à négliger la diversité des espaces où se dessinent des possibilités de démocratisation et de régénération politique du lien social (par exemple l'entreprise, la commune ou la région). D'ailleurs, il est peu probable que les pratiques participatives et dialogiques, même si elles doivent déboucher sur la prise en compte de l'échelle mondiale, puissent se passer d'un fort enracinement dans le *local*, au plus proche du monde vécu.

Mais ce qui fait surtout problème dans *L'Intégration républicaine*, c'est le traitement des identités éthico-culturelles. Certes, l'ouvrage ne diagnostique ni ne préconise leur éradication, mais il se place toujours dans la perspective de leur relèvement, de leur quasi-dépassement. Par exemple, dans une discussion avec Charles Taylor qui prend pour appui le cas québécois, Habermas rejette le point de vue adverse — selon lequel l'État canadien a le devoir de mettre en place des dispositifs juridiques et institutionnels favorisant la minorité francophone — au nom d'une argumentation à la fois libérale et républicaine. Elle consiste à défendre la neutralité de l'État au nom des capacités d'auto-organisation des minorités : dans les conditions d'une société civile active, où les valeurs participatives et démocratiques sont largement diffusées, celles-ci seraient en mesure, non seulement de défendre par elles-mêmes leurs intérêts, mais aussi de maintenir leurs identités respectives tout en les transformant dans le sens de l'intégration d'une réflexivité critique à l'égard d'elles-mêmes et d'une acceptation des différences. Il est clair que la position habermassienne, sans doute plus forte philosophiquement, n'emporte pas la conviction sur le plan du réalisme historique. En effet, elle paraît sous-estimer, contrairement à Taylor, les sources multiples de blocage dans la mise en place du cercle vertueux qu'elle décrit (depuis l'oppression pure et simple de la part de la majorité jusqu'aux tentations fondamentalistes qui peuvent se faire jour dans les minorités).

De façon plus générale, on peut se demander si Habermas, malgré ses précautions et la finesse de ses interprétations historiques, ne transforme pas une simple *tendance*, d'ailleurs réversible — à savoir l'érosion des identités traditionnelles fortes — en résultat historique d'ores et déjà acquis, sur lequel donc l'engagement éthico-politique pourrait faire fond. Ce qui est en cause, c'est sans doute un certain optimisme sociologique résiduel, selon lequel les groupes sociaux confrontés, d'une manière ou d'une autre, aux processus liés à la modernisation, sont voués à entrer dans une spirale qui les conduit à la dissolution, du moins à une transfiguration radicale des éléments traditionnels qu'ils comportent, de sorte que, à terme, l'instauration des solidarités communicationnelles se présente à eux comme l'issue inévitable du déficit d'intégration qui les menace. Il n'en reste pas moins que *L'Intégration républicaine* s'impose comme un modèle impressionnant, sans doute difficilement contournable, à ceux pour qui la

philosophie pratique, sans renoncer à la rigueur, doit se montrer capable de déployer ses raisonnements jusque dans l'élément impur de la prise de position politique au sein des conflits du présent.

Stéphane HABER