

SOCIÉTÉ ET POUVOIR

Les Serviteurs de l'État au Moyen Âge. XXIX^e congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Pau, mai 1998, av.-pr. de Claude GAUVARD. Paris, Publications de la Sorbonne, 1999. 16 × 24, 320 p. (Histoire ancienne et médiévale, 57).

Comme en témoigne ce XXIX^e congrès de la Société des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public, les interrogations touchant à la genèse de l'État moderne sont loin de s'être tariées avec la fin du premier programme européen de recherche soutenu en France par le CNRS de 1984 à 1993. S'appuyant sur les acquis de ce programme, le Congrès s'était en effet proposé de s'intéresser aux serviteurs de l'État au Moyen Âge, en commençant par se poser la question de leur existence, tâche assumée par Philippe Contamine dans la première contribution en forme de mise en place problématique. Partant d'une étude de vocabulaire, il montre d'abord que la notion de service de l'État n'existe pas en ces termes au Moyen Âge, et qu'on préfère alors parler d'office plutôt que de service, ce dernier terme renvoyant le plus souvent à la condition servile au haut Moyen Âge puis aux obligations féodales. Ce travail sur les mots lui donne ensuite l'occasion de poser quelques-unes des questions se trouvant au centre de ce congrès. Ainsi, il rappelle que, dans bien des cas, il est encore difficile de savoir si les officiers servent déjà l'État ou une personne privée, fût-elle celle du prince. Puis, il pointe la difficulté à identifier, même à la fin du Moyen Âge, une véritable prise de conscience collective du groupe des officiers et c'est pourquoi il invite à se pencher sur la diversité des formes de service au lieu d'essayer de trouver au Moyen Âge les prémices de notre conception moderne du service public. Cette invite est pleinement entendue dans le reste du colloque dont les communications s'étendent du IX^e au XV^e siècle, avec cependant un manque notable de communications sur le XIII^e siècle, laissant ainsi dans l'ombre les premiers développements de l'administration des États modernes notamment en Angleterre, pays dans l'ensemble passablement négligé, sauf lorsque ses officiers sont amenés à s'installer sur le continent.

Reste qu'en dépit de cette lacune, le choix d'une chronologie large permet de constater la persistance de certains traits marquants de l'office médiéval comme, par

exemple, l'ambiguïté constante entre service de l'État et service du prince, ambiguïté qui se révèle notamment dans la place prise par la famille et les principaux clans aristocratiques lorsqu'il s'agit de nommer les titulaires des plus hautes fonctions. Jean-Claude Cheynet montre ainsi que malgré la liberté théorique de l'empereur byzantin dans la nomination des généraux de l'Empire, qui donne une chance aux hommes issus du rang, la naissance joue un rôle décisif, au point qu'à partir du ^x^e siècle certaines familles aristocratiques constituent de véritables dynasties qui se partagent les plus hauts commandements militaires. Cette importance de la proximité avec le pouvoir pour occuper une haute fonction militaire se retrouve dans des contextes très différents puisqu'elle est aussi bien constatée par Kenneth Fowler, qui s'intéresse au cas des lieutenants du roi d'Angleterre en France à la fin du Moyen Âge, que par Françoise Bériac et Philippe Chalet, pour le choix des sénéchaux de Gascogne entre 1248 et 1453. La place de choix faite à l'armée dans ce colloque amène Françoise Autrand à rappeler qu'il s'agit du modèle de tout service, mais plusieurs communications montrent aussi qu'il s'agit d'un perpétuel sujet d'inquiétude pour le pouvoir. La crainte du coup d'État, fréquent à Byzance, reste toujours présente, surtout lorsque le pouvoir royal est affaibli ; d'où la nécessité de développer une politique spécifique de contrôle des grands chefs militaires au sein de l'appareil d'État. C'est notamment ce dont Philippe Josserand rend compte en travaillant sur les grands maîtres des ordres militaires en Castille que la monarchie décide d'intégrer aux fonctions curiales dès la fin du ^{xiii}^e siècle alors qu'elle traverse une phase de fragilité afin de s'assurer de leur fidélité, politique qui se poursuit lors du redressement monarchique et qui permet au roi d'établir cette fois un fort contrôle sur les institutions que ces officiers dirigent.

Le second trait marquant du service de l'État abordé par ce congrès est celui des liens étroits qu'il entretient avec le service de l'Église. Partant de l'exemple des évêques de Haute-Lotharingie au ^{ix}^e siècle, Michèle Gaillard montre que si ce double service semble évident aux évêques de cette région, l'empereur étant perçu comme le garant de l'ordre voulu par Dieu, il ne va pas toujours sans poser de problèmes, notamment lorsque les intérêts de l'Empire et de l'Église divergent comme au moment du divorce de Lothaire II, qui révèle que l'allégeance au roi est alors devenue la plus forte. Cela ne vaut bien sûr pas toujours et Patrick Demouy montre avec l'exemple d'Henri de France, frère de Louis VII, que la proximité du pouvoir peut servir à promouvoir les libertés de l'Église. Cependant, Sophie Coussemaker rappelle aussi qu'il faut parfois se méfier de l'importance que semblent avoir eue certains hommes d'Église : en étudiant le cas des confesseurs hiéronymites des souverains castillans aux ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles, elle montre bien que les chroniqueurs de l'ordre ont eu tendance à exagérer le rôle politique joué par leurs confrères. Cependant, dans le contexte des principautés et de la construction de l'État, il ne fait nul doute que le recours aux hommes d'Église a été fréquent, notamment en raison de leurs compétences qui en ont fait les auxiliaires obligés du pouvoir et ce quel que soit ce pouvoir. C'est notamment ce que met en valeur Jean-Michel Matz en suivant le passage des chanoines d'Angers du service du duc au service du roi de France au ^{xv}^e siècle, passage de pouvoir qui a justement été facilité par la continuité du rôle rempli par les ecclésiastiques auprès du prince. Cette impression de continuité du pouvoir grâce à la permanence de ses serviteurs se retrouve dans la contribution de

Jean Thibaut : lors de la constitution en apanage du duché d'Orléans en 1392, les serviteurs du duc maintiennent le lien avec le pouvoir royal, limitant ainsi les effets de ce qui aurait pu sembler un retour en arrière dans la construction monarchique. On constate donc une fois de plus, en France, un renforcement parallèle de l'administration et de la monarchie.

Cependant, un autre des mérites de ce colloque est de ne pas s'être contenté de suivre l'évolution des agents du pouvoir dans les zones où la genèse de l'État moderne suit le modèle classique, mais d'avoir fait une place importante à d'autres modèles de construction étatique comme ceux de l'Italie (Pierre Racine), de l'Empire (Joseph Morsel) et de la Savoie (Guido Castelnuovo). Cet ensemble de communications permet, en outre, de montrer le caractère très progressif de la spécialisation des services étatiques, dimension de la problématique que l'on retrouve dans l'intervention très précise et dotée d'une importante mise au point bibliographique de Philippe Lardin, qui étudie le cas des maîtres des œuvres du roi en Normandie à la fin du Moyen Âge. Comme les notaires des communes italiennes étudiés par Racine, les maîtres des œuvres du roi gardent en effet, dans un premier temps, une clientèle privée et leur fonction de salariés du pouvoir en place ne prend le pas que très progressivement sur leurs autres activités. Par ailleurs, Castelnuovo rappelle à partir de l'étude des officiers savoyards au xv^e siècle que la spécialisation à l'intérieur même du service du prince est longtemps incomplète, puisque les passages entre les services fiscaux, judiciaires et territoriaux sont nombreux et favorisés par la formation juridique de la plupart des officiers, formation qui leur permet peu à peu de se fondre sans difficulté dans les anciennes élites locales. Cette fusion en douceur soulignée par un grand nombre de communications n'empêche pas la progressive prise de conscience d'une spécificité de la fonction d'officier. C'est en tout cas ce qui semble ressortir des pratiques mémorielles des serviteurs du roi de France au xv^e siècle, étudiés par Danielle Courtemanche à partir de leurs monuments funéraires et de leurs testaments, ceux-ci témoignant notamment d'un attachement particulier aux institutions scolaires. Dès le départ, il semble donc que les officiers ont conscience que leur identité et leur place dans la société sont étroitement liées à la détention d'une forme de « capital culturel ».

Cependant, il reste difficile de dégager une réelle identité, même culturelle, du service étatique, d'où le choix de Nicole Pons d'aborder la question de la culture des serviteurs de l'État par le biais d'un exemple, celui de Jean Le Bègue, greffier de la Cour des comptes dans la première moitié du xv^e siècle, en travaillant sur les notes marginales de ses manuscrits. Grâce à cet exemple, on mesure à nouveau la diversité du service étatique qui réunit à la fois de bons techniciens comme les maîtres des œuvres qui, ainsi que le rappelle Philippe Lardin, ne savent pas tous écrire et des hommes comme Le Bègue, plus connus pour leur activité de bibliophile humaniste que pour leur activité professionnelle, ces deux sphères pouvant d'ailleurs être perçues comme relativement indépendantes. Ce phénomène de valorisation des études, alors même qu'elles ne sont pas directement instrumentalisées par le pouvoir, se retrouve dans la contribution de Nathalie Gorochov, qui a choisi d'étudier ceux des serviteurs du prince qui sont en même temps des étudiants et qu'on connaît par les suppliques qu'ils ont adressées aux papes de 1342 à 1409. Ce travail tend à montrer que les princes ont souvent encouragé la poursuite ou le commencement d'études universitaires par leurs proches serviteurs tout en sachant parfaitement que le

caractère très abstrait de ces études n'avait que peu de rapport avec les fonctions réelles de ces hommes, même si le prestige symbolique de l'employeur se trouvait rehaussé par ces pratiques. Pour ces serviteurs particuliers, les études universitaires relevaient donc moins de la formation professionnelle que d'une activité intellectuelle alternative qui pouvait se poursuivre assez longtemps après être entré au service du prince. Gorochov souligne aussi que la sélection de ces hommes avant la fin de leurs études était un bon moyen de s'assurer de leur fidélité, qualité essentielle et souvent soulignée de l'officier médiéval.

Reste que les princes semblent se montrer plus prompts à financer les études de leurs serviteurs qu'à assurer leurs vieux jours et si ces hommes ressemblent parfois à de quasi-fonctionnaires, bénéficiant des effets du versement régulier d'un salaire, ils sont loin d'en avoir acquis tous les avantages. C'est ce que rappelle finalement Élisabeth Gonzalez en se posant la question de la retraite des officiers du duc d'Orléans de la fin du ^{xiv}^e à la fin du ^{xv}^e siècle. Cette retraite n'est que très rarement accompagnée d'une pension, privilège réservé aux officiers de haute naissance, et elle doit donc être préparée très tôt, soit en essayant de capter la faveur princière afin de profiter de dons permettant de se constituer un patrimoine, soit en assurant à la génération suivante une place dans l'administration, pratique qui se développe considérablement à la fin du Moyen Âge.

Comme on le voit, si ce congrès ne permet évidemment pas de balayer l'ensemble des questions posées par un thème aussi vaste, il en reste quelques interventions très utiles pour faire le point sur des recherches récentes, assorties d'études de cas précises qui ont en outre le grand mérite de ne pas se limiter aux plus hautes fonctions du service étatique.

Valérie THEIS

FRANCESCO GUICCIARDINI, *Écrits politiques. Discours de Logroño, 1512. Dialogue sur la façon de régir Florence, 1521-1525*. Introd., trad., postf. et notes par Jean-Louis FOURNEL et Jean-Claude ZANCARINI. Paris, Presses universitaires de France, 1997. 15 × 22, 360 p., index (Fondements de la politique, sér. Textes).

Les deux éditeurs poursuivent leur louable tâche de diffuser en français l'œuvre de Francesco Guicciardini (dont ils semblent se refuser à utiliser le nom francisé de Guichardin), surtout connu pour son *Histoire d'Italie* (trad. franç., Paris, Robert Laffont, 1996). Ami de Machiavel, Guicciardini a vécu comme lui l'histoire mouvementée de la péninsule et plus spécialement de leur patrie commune, Florence, à partir de l'invasion française de 1494. Ce contexte explique le pessimisme profond qui l'anime, alors même qu'il cherche les formes de gouvernement idéal pour sa cité. Quand il rédige le premier de ces deux ouvrages, Florence vit encore sous le régime républicain qu'elle s'est donné après la fuite de Pierre de Médicis en 1494. Mais la restauration médicéenne de 1512 est proche. Guicciardini le prévoit fort bien et adjure sa cité de trouver rapidement des institutions viables, faute de quoi le retour au pouvoir d'un seul sera inévitable. Le penseur accepte par la suite de servir

les Médicis tout en rédigeant le second ouvrage *Dialogue sur la façon de régir Florence*, réflexion sur la vieille constitution florentine et le moyen de préserver ou de restaurer la liberté.

Sauvegarder la liberté de la cité signifie également en avoir une idée précise. Aussi loin des partisans du gouvernement populaire, favorisant les démagogues, que de ceux de la tyrannie, Guicciardini définit d'abord la liberté par l'ordre public : « La liberté n'est rien d'autre que faire prévaloir les lois et les ordres publics sur l'appétit des hommes » (p. 59). Aucun des régimes qui se sont succédé à Florence n'ont vraiment réussi à maintenir cette liberté : ni l'oligarchie prémédicéenne, ni le principat, ni le gouvernement populaire d'après 1494. Comme Machiavel, Guicciardini veut tirer des faits eux-mêmes et non de spéculations morales le meilleur type de gouvernement. Il s'appuie pour cela sur les spécificités de la cité qu'il considère : « Le philosophe, et quiconque a du jugement, si on lui demande en termes généraux, répondra que le meilleur gouvernement que l'on puisse mettre dans une cité est celui qui lui est naturel » (p. 126). Cela condamne la monarchie à Florence, où « la liberté est naturelle ». Régime naturel et non légitime car, comme Machiavel, Guicciardini est persuadé de l'inanité d'une pensée politique fondée sur le concept de légitimité : « Tous les États, à bien considérer leur origine, sont violents, et hormis les républiques, dans leur patrie et non au-delà, il n'est aucun pouvoir qui soit légitime et encore moins celui de l'empereur qui a tant d'autorité qu'il dit le droit aux autres ; et je n'excepte pas de cette règle les prêtres dont la violence est double parce que, pour nous maintenir dans la soumission, ils usent des armes spirituelles et temporelles » (p. 297). Ce naturalisme politique conduit Guicciardini à de sombres considérations sur la dégénérescence inéluctable des institutions civiques, qu'il doute de pouvoir enrayer à Florence.

Cependant, un régime qui garantirait à la fois la liberté chère aux Florentins et l'efficacité de l'action politique lui semble encore possible. Pour cela, les institutions doivent permettre aux meilleurs de gouverner, sans égard pour la naissance — pointe dirigée contre les partisans du régime oligarchique — et en évitant le triomphe des démagogues, inévitable dans une démocratie. Contrairement à Machiavel, Guicciardini ne pense pas qu'il faille se tourner vers la République romaine pour trouver un modèle politique. Bien au contraire, il souligne les inégalités foncières du régime républicain romain, les troubles civils qu'elles provoquèrent, les excès démagogiques qui, par les pouvoirs exorbitants conférés au tribun de la plèbe, conduisirent au principat. La cohésion politique de Rome fut maintenue par son impérialisme militaire, certainement pas par l'excellence de ses institutions. C'est ailleurs que Guicciardini va chercher son inspiration : Venise et son subtil équilibre politique lui paraissent le véritable modèle. Insensible à la fermeture oligarchique du régime vénitien, il y trouve tous les éléments de stabilité nécessaire à la cité. Un doge élu à vie, qui incarne la République, mais reste contrôlé par d'autres magistrats ; un Sénat qui délibère et permet ainsi de repérer tous les talents. Florence doit donc élire un gonfalonier à vie et mettre au cœur de son système politique le Grand Conseil, création savonarolienne qui réunit tous les citoyens *beneficiati* de la ville.

Comme Machiavel, Guicciardini est le porte-parole d'une génération qui voit disparaître les antiques institutions civiques en Italie, en même temps que la liberté générale de la péninsule désormais livrée aux « Barbares ». Lucidement, il tente

d'analyser les causes de ce naufrage et prouve que le pessimisme n'est pas incompatible avec la pensée politique, quand il s'allie au pragmatisme. Ses réflexions méritaient d'être connues du public français intéressé par l'histoire des idées politiques. C'est chose faite maintenant.

Alain TALLON

Paul VALADIER, *Machiavel et la fragilité du politique*. Paris, Seuil, 1996. 10,8 × 18, 127 p., bibliogr. (Points).

La question inaugurale de l'ouvrage de Paul Valadier est celle-ci : la période de désillusion du politique que nous connaissons relance l'interrogation sur Machiavel : est-il le plus cynique des penseurs ou bien le précurseur d'une pensée moderne, sobre, du politique ?

Le passé, écrit Valadier, est « la substance de la pensée de Machiavel ». Mais quel statut donner à ce recours au passé ? Ne s'agit-il que d'une reproduction conservatrice ? Le passé est pour Machiavel porteur d'une sagesse, parce que contrairement au présent, il est sans passion. Mais il n'a de valeur que dans la mesure où il rend son originalité et sa densité au présent. C'est pourquoi la vocation des *Discours* et du *Prince* est l'appel au passé comme « un tremplin vers l'avenir ». La connaissance du passé permet une éducation du désir. Machiavel oblige à vivifier la mémoire du passé ; il met face à l'exigence de l'actualité. Fonder est possible, et nécessaire, et le passé fait intervenir avec force le thème de l'identité de toutes choses à travers les siècles, et Valadier définit l'identité de la tâche, comme la fondation elle-même : elle est toujours à refaire. C'est pourquoi Machiavel attire l'attention sur la fragilité essentielle de la cité. Sa stabilité n'est en effet garantie ni par une finalité aristotélicienne, ni par la paix de la Cité de Dieu augustinienne. Son existence dépend de la volonté peccable de l'homme — d'où la nécessité et la grandeur de la tâche. Toute chose est vouée à la corruption : c'est, selon Valadier, ce postulat métaphysique de Machiavel qui explique la nécessité de refondation, tournée, non pas vers le passé, mais vers la source permanente de la vitalité de la cité.

Au premier abord, la religion apparaît comme la garantie de durée d'une cité. L'idée que la politique emprunte son intemporalité à la religion semble rapprocher Machiavel d'un Joseph de Maistre. Si l'État ne dépend que du prince, il passera avec lui. De plus, la religion contribue au lien social : elle joue comme un supplément civique. Ce faisant, on pourrait croire, même chez Machiavel, la liberté fondée sur la religion — du moins la religion romaine. Mais l'approbation de Machiavel est ambiguë : les papes se comportent en fait comme les autres princes, et la religion ne fait tenir un État que par des moyens politiques. De plus, aucune « réalité mixte » ne peut se soustraire à la dégradation et à la refondation permanente, la religion y comprise. On pourrait alors envisager un retour au principe pour la religion chrétienne. Mais le principe du christianisme n'est pas politique : il exalte les humbles face aux

hommes d'action, pose la béatitude dans l'au-delà. Aucun réformateur ne peut dès lors s'appuyer sur cette religion non-politique. La politique doit au contraire avoir son principe en elle-même : finalement, Machiavel est bien loin de Joseph de Maistre ; il ne croit pas un instant au pouvoir stabilisateur de la religion, car une cité ne peut pas être fondée une fois pour toutes, ni avoir son principe hors d'elle-même. C'est manifestement, remarque Valadier, contre Savonarole que se dirige la critique du christianisme de Machiavel. L'immédiateté de Dieu à l'homme que prônait le « prophète désarmé », Machiavel l'a bien vu, élimine la médiation politique. C'est la méconnaissance de cette médiation, et la tyrannie spirituelle qu'une telle position ne tarde pas à induire, que Machiavel refuse. La religion s'avère finalement le pire moyen pour faire durer un État. Mais Machiavel tient une position moins radicale que l'on croit : un prince doit « faire avec » la religion, et un État bien constitué trouvera de lui-même un rapport juste à la religion.

Où chercher alors une stabilité du pouvoir ? Machiavel décrit un cours des choses cyclique. Il produit d'ailleurs une arithmétique curieusement arbitraire : nous sommes à moitié dirigés par la Fortune, et à moitié libres. Selon Valadier, seule une réflexion sur le rapport entre *virtù* et *Fortuna* nous permettra de sortir de cette pseudo-arithmétique. La *Fortuna* représente le règne de la dévastation et de la mort. La *virtù* quant à elle se confond avec un « art des digues » : des institutions fermes et fortes protègent de la mort. On pourrait établir cette nouvelle équation : la *Fortuna* est au maximum quand la *virtù* est au minimum. Et inversement : là où la *virtù* est au maximum, la *Fortuna* n'a qu'un rôle d'appoint. Il ne s'agit donc pas de l'opportunisme le plus bas, ni d'une volonté totalitaire de malléabilité des hommes et des choses, comme le pense Léo Strauss. Le but n'est pas de maîtriser la *Fortuna*, il est plutôt de se débarrasser des illusions philosophiques et religieuses, pour pouvoir accorder toute l'attention requise aux circonstances. C'est donc un appel à l'intelligence humaine, non pas pour maîtriser, mais pour fonder la cité contre le chaos et la mort, ou pour la maintenir vivante en dépit de l'adversité.

La réflexion sur la guerre poursuit donc une réflexion plus générale : il faut limiter la dépendance par rapport à ce qui n'est pas soi et ce qui ne dépend pas de soi, puisqu'on n'est jamais maître de l'altérité. Il s'agit toujours d'une juste saisie des circonstances. Si le visage de la *Fortuna* est celui de la mort, alors le choix entre *Fortuna* et *virtù* pourrait se dire aussi : entre la mort ou la liberté politique. C'est dans ce cadre métaphysique plus large ouvert par l'analyse de la *virtù* et de la *Fortuna*, que *Le Prince* peut être compris au-delà d'un aspect cynique et superficiel. Machiavel pose en fait : qui veut la fin (la cité) veut les moyens. Et qu'est-ce qui pourrait jamais, mieux qu'une fin, justifier un moyen ? Il n'y a pas de perception morale simple chez Machiavel, pas de *theoria* qui puisse surplomber la situation. Pour éviter le chaos dans la cité, la première condition est donc de tenir compte de la réalité effective. Mais la difficulté réside en ceci que l'espace politique est insaisissable, car en lui domine l'apparence. La sagesse politique doit donc se déployer dans l'apparence et ne pas rêver d'un éventuel dépassement, puisque c'est l'apparence même qui est la réalité effective. C'est pourquoi la morale est traversée d'antinomies insurmontables. Il n'y a pas de recette infaillible, dans la mesure où le bien et le mal sont intimement liés dans l'acte historique : il faut donc bien savoir faire la bête et l'homme. Le pouvoir s'exerce dans un jeu de miroirs subtil : le b-a-ba de la politique est de reconnaître sa dépendance à cette réalité contraignante. C'est pour-

quoi il n'y a pas de souveraineté absolue chez Machiavel : ce sont les circonstances qui vont mesurer l'action du prince de bout en bout. Elles sont le « creuset de son comportement ». Valadier cite Claude Lefort : « Le prince n'existe que pour les autres, son être est au-dehors. » Le fil conducteur de l'œuvre de Machiavel semble bien consister à dépendre le moins possible de cet « au-dehors ».

C'est cela la fragilité du prince machiavélien, qui doit toujours se réemparer du pouvoir : les moyens déployés sont disproportionnés et cruels, en vue d'une fin évanescence et transitoire. Voilà sans doute ce qui sépare *Le Prince* de tous les « Miroirs des princes » du Moyen Âge : tandis que les « Miroirs » jouaient sur une relativisation de la cité terrestre, Machiavel pense la gravité de la tâche de fondation et de conservation du politique. La sagesse est de savoir que le pouvoir dépend des apparences, et que la sagesse politique est de ne pas en être dupe. Valadier propose alors ceci : la stabilité du pouvoir chez Machiavel réside dans l'institution de la cité par la loi. Elle fonde la confiance dans le peuple, qui en tant qu'institué se distingue de la multitude et offre un appui ferme au pouvoir. Mais il n'y a pas de peuple institué sans prince, c'est-à-dire sans la violence de la fondation. L'histoire ne va pas sans ces à-coups arbitraires qui font son intelligibilité. Et si la loi est toujours nécessaire, c'est parce que les « deux humeurs » de la cité — le peuple et les grands — s'opposent organiquement. Cette opposition est le terreau du politique qui justifie l'existence du pouvoir, en même temps qu'elle fait sa fragilité. C'est en effet la division sociale qui oblige le pouvoir à exister comme tel. La loi, écrit Valadier, est originellement constitutive de la cité. Mais si l'institution de la loi est nécessaire contre la corruption de la cité, il n'existe pas de remède souverain. Cette lecture de l'histoire peut sembler pessimiste, qui soutient qu'il y a dans tout organisme des maux latents. Citant Raymond Aron, Paul Valadier écrit que Machiavel pose le regard du médecin sur la cité : sans prétendre faire échec aux forces de la mort, il ne s'attache davantage à la maladie qu'à la santé, que pour mieux retarder l'échéance. La philosophie machiavélienne adopte donc un « profil bas ». Il s'agit de mettre des digues à la fureur de la mort et de la violence. Rien de plus, mais rien de moins.

La pensée de Machiavel est une pensée subtile, conclut l'auteur, injustement réduite à des slogans trompeurs par une lecture paresseuse qui ignore « le travail de l'œuvre », la rumination des textes. Chez Léo Strauss et chez Pierre Manent, il aurait en effet fourni les bases de la politique moderne et de ses atrocités. Pourtant, en refusant les fausses assurances d'une politique basée sur « la » vraie nature de l'homme, Machiavel nous donne au contraire des armes contre le totalitarisme. Au moment d'achever son analyse, Paul Valadier renvoie son lecteur à Claude Lefort, dont l'interprétation préserve l'ambiguïté essentielle d'une pensée de la fragilité du politique.

Agnès CUGNO

Jean Bodin. *Nature, histoire, droit et politique*. Sous la dir. d'Yves-Charles ZARKA. Paris, Presses universitaires de France, 1996. 15 × 21,7, 252 p., index (Fondements de la politique, sér. Essais).

De Jean Bodin, on ne retient le plus souvent que la pensée politique, la théorie de la souveraineté qu'exposent les *Six livres de la République* (1576). Le mérite des études réunies par Yves-Charles Zarka est qu'elles s'intéressent à d'autres aspects de son œuvre : sa philosophie naturelle, sa conception de l'histoire universelle, sa vision de l'unité des religions. Quant aux études consacrées à l'aspect plus proprement politique de la pensée de Bodin, elles ne s'enferment pas dans la théorie de la souveraineté. Surtout, elles se prolongent par une étude de l'influence et de la réception de la pensée politique de Bodin, dans le contexte de la science politique de son temps, particulièrement en Italie, en Angleterre et en Allemagne.

La présentation du *Théâtre de la nature universelle* (1590) par François Berriot, montre à quel point l'étude de la nature, chez Bodin, ne peut être séparée de la théologie. Non seulement parce que l'ordre de la nature pointe vers son architecte, mais surtout parce que rien n'échappe à la toute-puissance de Dieu, qui ne s'exprime jamais tant que dans la violation même des lois naturelles. C'est ce que confirme la lecture de la *Démonomanie des sorciers* (1580). Si, comme le montre Nicole Jacques-Chaquin, « la sorcellerie apparaît bien tenir une place essentielle dans les débats sur le naturel » (p. 62), c'est qu'elle attribue aux choses une puissance qui n'appartient qu'à Dieu, elle est un détournement scandaleux des effets divins, des « secrets de nature » ou des miracles. Il est donc impie de vouloir expliquer le surnaturel par le naturel et vain de vouloir expliquer le naturel par lui-même. Jean Bodin appartient sans conteste à ce que Michel Foucault appelait « l'épistémè » du xvi^e siècle : un néoplatonisme appuyé sur la tradition hébraïque et la mystique médiévale, en quête de « secrets », de ressemblances, d'harmonies des nombres et de correspondances entre le microcosme et le macrocosme, qui est un grand vivant. Mais plus encore que le rejet de l'héliocentrisme copernicien, ou la croyance en la réalité de la sorcellerie, qu'une telle approche autorise, ce qui frappe, dans cette philosophie naturelle — ou plutôt surnaturelle —, c'est qu'une étude séparée de la nature n'y a aucune place.

Aussi Bodin relève-t-il toujours de l'humanisme, pour qui le savoir se trouve avant tout dans les livres. La *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), explique Marie-Dominique Couzinet, doit s'entendre comme une *Methodus ad facilem historiarum lectionem*, une méthode pour « lire » les historiens. Si donc, au modèle « chorographique » de la particularité des lieux, il préfère le modèle « cosmographique » de l'histoire universelle, ce n'est pas tant qu'il oppose la particularité historique à l'universalité d'une nature cosmique, mais qu'il adopte le modèle de Polybe.

On retrouve ce balancement entre le particulier et l'universel aussi bien dans sa conception de la nation que dans sa réflexion sur la diversité des religions. Chez Bodin, la nation (ou plus exactement ce qui en tient lieu, mais ne porte pas encore ce nom) est, selon Claude-Gilbert Dubois, « le corps profond, matériel, pas encore admis à la conscience qu'il [Bodin] appelle la "république" » (p. 107) et l'anatomie corporelle (droit/gauche, foie/cœur) rend compte de la distribution spatiale des

nations et de leurs caractéristiques propres. Cependant, ni cette métaphore ni la théorie des climats (leur distribution selon un axe nord/sud) n'empêchent que Bodin fasse primer l'unité de l'humanité sur la diversité des caractères nationaux ou populaires. Mais cette unité est sans doute beaucoup plus religieuse (l'unité des descendants d'Adam) que naturelle. Si la métaphore stoïcienne — et physique — de la « grande cité » se trouve dans la *Méthode*, elle disparaît des *Six livres de la République*.

Ce n'est pas non plus un schéma stoïcien, c'est-à-dire naturaliste, qui dirige l'effort de Bodin pour surmonter la pluralité conflictuelle des religions. Comme le montre Pierre Magnard, l'originalité du *Colloquium heptaplomeres* (vers 1593) est qu'il ne s'inscrit pas dans la lignée qui va du *De Natura Deorum* de Cicéron au *Meletius* de Grotius, la recherche d'un *credo minimum*, de l'accord des religions historiques dans l'unité rationnelle d'une religion naturelle qui leur serait commune. C'est au contraire dans un modèle d'harmonie musicale, celui de la résolution polyphonique des dissonances, non de la réduction des particularités à un minimum commun : « Dieu ne se peut célébrer que dans le concert de toutes les langues » (p. 87).

On retrouve là l'harmonie universelle, référence commune de ce qui relève du divin, du naturel ou de l'humain. La multiplicité et la complexité d'un niveau se résout dans sa participation à un niveau supérieur, qui culmine dans l'unité divine. C'est ce modèle hiérarchique que Simone Goyard-Fabre voit à l'œuvre dans l'étude qu'elle consacre au rapport, dans la *République*, entre souveraineté et magistrature. Elle rejette l'explication, argumentée par Julian H. Franklin du « tournant brutal et dramatique » que les écrits monarchomaques — et le contexte de guerre civile dans lequel ils interviennent — auraient provoqué chez Bodin, qui serait passé des positions plutôt « constitutionnalistes » de la *Méthode* (l'idée de l'exercice, selon les lois et coutumes, d'un pouvoir « freiné et bridé ») aux positions plus « absolutistes » (la théorie de la souveraineté une et « absolue » exposée dans la *République*) (voir Julian H. Franklin, *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*, 1973, trad. franç. Paris, Presses universitaires de France, 1993). Non que Bodin ait ignoré les malheurs de son temps et la nécessité de maintenir à flot un « vaisseau de la République » malmené par la tempête, mais, selon Goyard-Fabre, l'unité de l'œuvre prime les changements de la conjoncture, surtout chez un « homme d'ordre », comme Bodin, peu enclin à se lancer dans la polémique. Homme d'ordre, c'est-à-dire favorable à la paix, mais dans la hiérarchie. Sans doute l'obéissance aux ordres du souverain que Bodin enjoint aux magistrats s'oppose-t-elle à la capacité de résistance que leur prêtaient les monarchomaques du fait qu'ils représentaient, selon ceux-ci, la communauté du peuple ; mais le rapport des magistrats au souverain et des magistrats entre eux est un rapport hiérarchique, qui opère une distribution différentielle du pouvoir. Le magistrat se définit par l'autorité, ou le commandement, qu'il détient. Il est donc plus qu'un simple exécutant et cette autorité s'insère dans une chaîne de subordination. On est très loin de la transmission mécanique (et auto-destructrice) du pouvoir dont Montesquieu fera la caractéristique du despotisme, c'est-à-dire de l'absolutisme. La conception hiérarchique du pouvoir qu'a Bodin interdit qu'on l'identifie à l'un des pôles de l'opposition constitutionnalisme/absolutisme.

Il faut pourtant bien en revenir à cette opposition pour rendre compte de la réception de la théorie politique de Bodin dans l'Europe du XVII^e siècle. Les études que John H. M. Salmon et Michel Senellart consacrent à « l'héritage » de Bodin en Angleterre et en Allemagne, laissent entendre qu'il a été mis à contribution pour justifier les causes les plus diverses, voire les plus opposées : les prétentions du parlement d'Angleterre ou des *Stände* allemands, comme les visées monistes du roi d'Angleterre ou de l'Empereur. Cela montre à quel point la théorie bodinienne d'« une puissance législative suprême et indivisible » est le cadre conceptuel dans lequel s'élabore la réflexion juridique et politique à l'époque suivante, mais également comment cette élaboration se fait en situation, selon les caractéristiques et les exigences qui la définissent. Cela confirme la supériorité des études de réception, qui sont contextuelles, sur la recherche des influences, de l'action à distance d'une théorie sur une autre.

Étudier la réception de Bodin c'est ainsi voir comment il a pu être « retourné selon lui-même » (p. 209)..., en suivant les articulations de sa réflexion. L'intérêt de l'étude de Zarka est de montrer que ce qui sépare les théoriciens de la raison d'État de la doctrine bodinienne de la souveraineté procède d'une distinction introduite par Bodin, celle de l'État et du gouvernement. Elle sépare le mode d'attribution de la souveraineté (monarchique, démocratique ou aristocratique, ce qui exclut toute forme mixte) de son mode d'administration (qui, au contraire, peut être « mêlée »). De la conception juridique de la souveraineté, se distingue ainsi une conception plus politique du gouvernement, celle de la raison d'État. Yves-Charles Zarka et Diego Quaglioni étudient ainsi le rapport entre Bodin et Botero. Senellart suit cette distinction du juridique et du politique du côté de la *ratio status* allemande, plus prudentielle et aristotélicienne. En ajoutant à cela la place de Bodin dans les débats constitutionnels en Angleterre, rappelée par Salmon, on voit bien l'importance de Bodin, que ce soit dans le développement des théories de la souveraineté, comme dans l'apparition d'une conception politique qui se soustrait au modèle juridique en plaçant la limite du pouvoir, non dans la loi naturelle, mais à l'intérieur même de la société, dans sa finalité propre.

Une biographie de Bodin (dont la vie reste bien mystérieuse) complète cette présentation de son œuvre. La pluralité des aspects évoqués, comme la diversité des positions de ceux qui les présentent, font de ce recueil un ouvrage utile et stimulant. On regrettera qu'aucune étude ne soit consacrée à la *Réponse aux paradoxes de Malestroit touchant l'enchérissement de toutes choses* (1568) qui marque l'entrée des débats monétaires dans la réflexion politique de l'époque moderne.

Catherine LARRÈRE

Henri DE ROHAN, *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*. Éd. établie, introduite et annotée par Christian LAZZERI. Paris, Presses universitaires de France, 1995. 15 × 21,8, 259 p., index (Fondements de la politique).

Paru d'abord à Paris en 1638, le petit livre du militaire huguenot Henri de Rohan fait aujourd'hui l'objet d'une édition critique précédée d'une longue introduction de

Christian Lazzeri. Le livre de Rohan représente un moment clef de la lente jonction entre l'idée d'intérêt et celle d'État. L'auteur nous invite à lire l'histoire parallèle de ces deux notions afin de comprendre la mécanique de nos États modernes et la justification de leurs procédés. L'enjeu principal est de démontrer que la légitimation des actes du pouvoir dans l'Europe des ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles ne résulte pas d'une rupture avec les conditions de la coutume et du droit positif — c'est ainsi que, trop souvent encore, on interprète la « raison d'État » à l'âge classique — mais procède d'une spéculation au sujet de l'interprétation des lois quant à ce qui concerne le type d'action à adopter pour l'intérêt de l'État et l'accroissement de sa puissance.

La compatibilité analogique des notions d'État et d'intérêt ne serait pas possible sans une transformation de la communauté, transformation dont le processus s'achève au moment où la communauté réclame son autonomie par rapport à la volonté de ses membres. La période historique de l'« augustinisme politique », au sens où l'entendait Henri-Xavier Arquillière, marquera à la fois une étape décisive de cette évolution de l'État et de la réhabilitation chrétienne de l'intérêt sous la forme de l'*utilitas publica*. L'affirmation de la puissance séculière de l'Église, au moment de la querelle des Investitures, renverse les finalités de l'unité sociale en supposant que seule l'Église, véritable tête du corps politique et siège de son âme, peut réclamer de droit la subordination des autres membres de la communauté en vue du bien de tous. L'utilité commune est définie comme la participation de toute chose à la recherche de la félicité divine. Ainsi, les institutions temporelles ne peuvent plus demander leur indépendance face aux impératifs téléologiques de l'Église. La symbolique de l'État soumis aux prérogatives ecclésiastiques fait ensuite lentement place aux exigences administratives de l'ordre séculier, ce qui a pour effet, à partir du ^{xii}^e siècle environ, d'engager la compréhension de l'utilité commune sous de nouveaux aspects. Le changement des acteurs du rôle de détenteurs du bien commun, des hommes de l'Église à ceux de l'État, correspond aussi à un changement de statut de l'objet possédé : de spirituel, le bien devient temporel. Seule la valeur suprême du bien demeure inchangée. Il était nécessaire pour cela que l'anthropologie soit développée à partir de nouvelles bases. L'aristotélisme et sa reprise scolastique libère l'homme des chaînes du péché originel en affirmant que la concupiscence n'entraîne pas une destruction complète des liens unissant l'homme à l'harmonie naturelle. L'impossibilité d'achever la quête du souverain bien sans la grâce oblige les hommes à préparer leur âme à l'intérieur des limites propres à la nature, c'est-à-dire en s'accomplissant avec la nature et non contre celle-ci, ce que saint Thomas nommait « béatitude imparfaite ». L'amour de soi peut alors devenir un amour du bien commun, car la préservation de sa personne ne saurait être faite sans recours à la communauté. Dans une telle logique, s'aimer soi-même, c'est aimer nécessairement l'accord entre les diverses parties de la nature et rechercher les conditions de cet accord, ce qui constitue proprement un bien souverain provisoire, dans l'attente de la Rédemption finale. Il n'y a plus, dans un tel système, de différence radicale entre le bien privé et le bien public, les deux types de bien étant immédiatement réunis dans un même projet de béatitude divine. La complexion des institutions temporelles, les différents niveaux de leur élaboration répondent à ce souci de préparation temporelle à la béatitude. S'il faut, pour connaître la vie spirituelle, vivre dans les meilleures conditions possibles sur terre, alors il faut accepter que le bonheur de vivre ensemble soit un bien utile et nécessaire. Il ne reste plus alors qu'à opérer la permutation de sens qui ren-

dra possible le passage de la notion d'utilité commune à celle d'intérêt d'État. Les problèmes de traduction des textes juridiques romains au XIII^e siècle rendent les expressions « *utilitas publica* » et « *utilitas communis* » par la seule notion de « commun profit », sans que disparaisse la mince distinction qui les sépare encore. La « raison d'État », comprise comme la satisfaction nécessaire de l'utilité publique, donnera à l'État plein pouvoir quant au choix, à l'acquisition et à la conservation du contenu du bien public.

Cette réflexion prend un nouvel essor avec l'humanisme civique italien et avec les théoriciens du pouvoir absolu. Que ce soit par l'obéissance à la loi publique, comme chez Guichardin, ou par la participation active du citoyen à l'épanouissement de la cité, comme chez Machiavel, les rapports qu'entretiennent les hommes entre eux sont mesurés en fonction de leur apport aux besoins fondamentaux de la cité. L'absolutisation du pouvoir des princes ne détruit pas l'objectif primordial du bien commun. Mais le renforcement de l'idée de bien public ou d'utilité commune chez les Italiens n'explique pas le retour du terme d'« intérêt » dans le vocabulaire étatique moderne. Lazzeri avance deux hypothèses :

1^o La disparition du terme a permis de le dégager des aspects négatifs, dus à l'association entre l'idée d'intérêt et celle d'usure, que lui avait attribuée le christianisme. Force est toutefois d'admettre que, au moment de son retour dans la littérature de la Renaissance, l'usage positif du terme d'intérêt n'est pas universel. C'est le renvoi quasi automatique à une entité singulière qui assigne au terme d'intérêt sa valeur négative, le singulier étant par définition hostile à toute identification au bien commun.

2^o Les corps politiques auront au contraire la possibilité, bien qu'individualisés et détenteur d'une identité aux antipodes du souci d'universalisation, de réclamer ce qui est conforme à leur intérêt, précisément en raison d'une perception très nette de cet intérêt. Ce qui était inacceptable pour l'individu est permis et encouragé pour la communauté, qui se définit par et pour son intérêt. L'intérêt des corps politiques est pensé en opposition à celui des autres corps. C'est cette opposition, dangereuse pour les États et pour la paix de leurs membres, que craignent Machiavel et Guichardin. Pour le premier, seules les règles de la république assurent à la fois bien commun et avantage personnel. La notion d'intérêt prend alors chez lui le sens de stratégie, de recherche consciente et concertée du bien commun des membres de la cité. C'est avec Guichardin que la notion d'intérêt prend le sens de recherche du bien propre, celui de l'individu comme celui de la Cité, double fonction que ne lui accordait pas Machiavel. Dans tous les cas, l'intérêt est le « principe d'intelligibilité » de l'activité politique, de manière positive ou non. En effet, si la nécessité de la soumission au bien commun exige parfois le recours à des actes qui vont à l'encontre de la morale, il semble qu'il faille s'y conformer, même si cela peut conduire aux situations paradoxales où le bien commun semble échapper aux membres du corps politique.

Avec le duc de Rohan, la notion d'intérêt d'État désigne les principes de l'action politique dans la distribution des forces en Europe. L'État, tout comme n'importe quel individu, possède des caractéristiques propres qu'il convient d'étudier. Le jeu des puissances européennes ne pourra être compris sans l'analyse rationnelle de la géographie et des moyens militaires et économiques dont disposent les États. La méthode de Rohan ne propose rien de moins qu'une singularisation de chaque entité nationale, établie selon les règles de son développement à l'intérieur des enjeux stra-

téologiques européens. La rationalisation des intérêts politiques vise à découvrir les véritables moteurs de l'activité étatique. Puisque les rapports de force, comme les mouvements de la nature, sont variables et dépendent de facteurs trop contingents, il faut pouvoir prévoir ce qu'est l'intérêt d'un État à un moment donné, et non chercher à fixer cet intérêt en l'érigeant en norme de succès des entreprises de l'État. Dès lors, la contingence et le hasard liés aux manœuvres politiques sont assumés par l'analyse rationnelle, ce que Friedrich Meinecke présentait dans ses recherches sur Rohan comme une analyse expérimentale de l'équilibre européen. On est d'ailleurs frappé de voir à quel point le texte de Rohan est dépourvu de toute référence au passé : ce n'est pas l'histoire qui compte, mais l'observation directe des phénomènes de son temps. L'intérêt est le moyen et la fin de la conduite politique de l'État, en ce sens qu'il correspond au génie d'un gouvernement à bien agir selon les circonstances. Rohan mise sur un principe de rationalité supposé inhérent, même de manière minimale, à chaque nation. L'intérêt dirige l'action des États. Le choix stratégique des princes est ainsi prévisible par raisonnement déductif puisque nul artifice, nulle tromperie ne peuvent donner un nouvel intérêt à un État lorsque celui-ci est déterminé avec méthode. Il faut pouvoir les comprendre à partir d'une méthode, dont Rohan ne livre pas toutes les clefs, mais qui a pour fonction de rendre cohérente l'existence politique des États, ce qu'ils sont, ce qu'ils représentent et la logique de leur aspiration.

On peut reprocher à Lazzeri de ne pas avoir démontré plus longuement l'écart que prend la notion d'intérêt chez Rohan à l'égard de la tradition. Tout se passe comme si l'auteur avait voulu, dans son commentaire, comprendre comment le concept d'intérêt avait évolué en s'intéressant au concept pour lui-même et non au sens qu'il prend chez Rohan. Il aurait peut-être été préférable de présenter de manière moins précise l'idée générale d'intérêt et ses analogies dans l'histoire pour ne rechercher que les correspondants historiques les plus proches de cette idée avec sa signification dans le texte de Rohan. On ne comprend pas toujours pourquoi Lazzeri insiste sur certains aspects de l'histoire du concept d'intérêt au détriment d'une étude plus serrée de l'œuvre de Rohan. On aurait aimé, par exemple, mieux comprendre, par une lecture plus soutenue du texte, le sens que prend l'idée d'intérêt dans la méthode de Rohan et dans la singularisation des États. Lazzeri préfère nous montrer ce qui a conduit à la signification de l'intérêt chez Rohan. Il faut admettre, à la défense de l'auteur, que le long prologue sur les transformations de cette notion était absolument nécessaire et, en ce sens, le travail proposé ici par Christian Lazzeri est irréprochable.

Christian NADEAU

Madeleine LAURAIN-PORTEMER, *Une tête à gouverner quatre empires*. T. II : *Études mazarines*. Paris/Lormaye (Nogent-le-Roi, Eure-et-Loir), chez l'Auteur/Libr. des arts et métiers-Éd. J. Laget, 1997. 17 × 25, 1225 p., ill.

Cet ouvrage posthume de Madeleine Laurain-Portemer, décédée en 1996, est le fruit de toute une carrière consacrée à Mazarin. Le premier tome de ses *Études*

mazarines était un recueil d'articles déjà parus dans diverses publications, plus ou moins difficiles d'accès. Ce second tome est, au contraire, composé de travaux inédits, qui s'organisent en cinq parties de longueur inégale.

Laurain-Portemer a tout d'abord choisi de faire le point sur le statut civil du Cardinal. En effet, Mazarin ne devint français que très tard, en 1654. Jusqu'à la Fronde, il ne fit pas beaucoup d'efforts pour obtenir sa naturalisation; toujours méfiant à l'égard de la faveur de Louis XIII puis de celle d'Anne d'Autriche, il préférerait à cette époque assurer ses arrières et ne pas tout miser sur la France. Un retour en Italie était encore envisageable, et une nationalité française fraîchement acquise aurait pu compromettre sa crédibilité dans les affaires politiques de la Péninsule. Pendant les troubles de la Fronde, bien des pamphlets l'attaquèrent au nom de la lutte contre « l'étranger ». La période qui s'écoula de 1648 à 1652 n'était donc pas la meilleure pour entamer un processus de naturalisation, car cette démarche aurait pu apparaître comme une provocation, voire le cautionnement implicite des critiques qui lui étaient adressées. C'est la raison pour laquelle il ne constitua véritablement son dossier qu'après le retour au calme, afin de renforcer définitivement sa position en France, au moment précis où il avait besoin de se faire accepter par les aristocrates, pour reconstituer sa fortune. Néanmoins, ses lettres de naturalisation ne le contraignirent pas à rompre complètement avec ses origines italiennes : il conserva jusqu'à sa mort une sorte de « double nationalité », qui représentait un statut très original en son temps. Cette étude, particulièrement neuve, sera donc lue avec beaucoup de profit en complément de la thèse, *La France italienne, XVI^e-XVII^e siècles* (Paris, Aubier, 1997), que Jean-François Dubost a consacrée aux Italiens dans le royaume de France.

Laurain-Portemer s'est ensuite plus particulièrement attachée à la période au cours de laquelle Mazarin s'est imposé comme le successeur de Richelieu, entre 1643 et 1645. Cette deuxième partie a été l'occasion de tracer un portrait du royaume, qui se présente aussi comme un bilan du gouvernement de Louis XIII et de Richelieu. Pour elle, le renforcement de l'autorité royale était encore largement inachevé. La guerre contre les Habsbourg, malgré la victoire de Rocroi, continuait d'hypothéquer sérieusement l'avenir; les blocages financiers restaient importants, malgré la croissance brutale des impôts qui s'était produite dans les années 1630; les magistrats du Parlement revendiquaient de plus en plus de faire contrepoids au pouvoir royal, alors que le clientélisme continuait de le placer sous la menace des grands nobles. Surtout, la mort de Louis XIII ouvrit une période de régence très longue, que Richelieu avait prévue. Au cours des deux dernières années de sa vie, il avait ainsi consacré une bonne partie de son énergie à préparer cette transition pour que son œuvre ne fût pas réduite à néant après la mort du roi.

Pour Laurain-Portemer, l'État put survivre à cette situation délicate grâce à deux facteurs essentiels. D'une part, la sacralité de la monarchie permit, en dépit de la jeunesse du nouveau souverain, de limiter la portée des mécontentements; et d'autre part, l'existence d'un « principal ministre » fut décisive, car elle eut pour effet d'attirer sur lui les critiques, pour mieux épargner la dignité royale. Cette étude est accompagnée d'une comparaison tout à fait pertinente entre le rôle de Mazarin, celui du *valido* espagnol, du *chief minister* anglais et du *Leitender Minister* de la cour de Vienne.

La troisième partie, intitulée « Mazarin et le pouvoir », se situe dans le prolongement logique de cette analyse du ministériat. Les aléas de la carrière italienne de Mazarin y sont exposés avec beaucoup de précision ; mais surtout, Laurain-Portemer s'attache à la période cruciale de la Fronde, notamment aux rapports houleux que le Cardinal entretenait avec « l'opinion ». Plutôt que de reprendre une nouvelle fois l'étude des mazarinades, elle a préféré en quelque sorte donner la parole à Mazarin lui-même, en publiant et en commentant *Les Crimes du cardinal*, un ouvrage qu'il avait conçu comme une réponse à ses détracteurs. Entamée dès 1651, poursuivie pendant un an, la rédaction de ce manuscrit fut laborieuse. Il s'agissait de reprendre la plupart des critiques qui nourrissaient les mazarinades (son ambition, son avarice, sa légèreté...) et de les retourner point par point, afin de justifier son action. Outre Mazarin, une dizaine de personnes participèrent à l'élaboration de ce texte, qui semblait ne jamais devoir être achevé. De fait, il ne fut, en définitive, pas publié ; mais il reste actuellement un témoignage irremplaçable sur la façon dont il concevait à la fois son action et la propagande qui devait la mettre en valeur. Laurain-Portemer a donc eu tout à fait raison de consacrer de longues pages à cette œuvre, qu'elle a éditée intégralement en utilisant différentes astuces typographiques, afin de restituer la part de chaque rédacteur.

Après une si belle étude, la quatrième partie est sans doute la plus décevante. Tout entière vouée à la politique étrangère, elle apporte peu de révélations. Mais il fallait effectivement exposer les grandes lignes de ce dossier stratégique, auquel Mazarin consacra de nombreux efforts. Pour l'auteur, le Cardinal fut l'artisan d'une Europe nouvelle, non plus fondée sur le mythe de la Chrétienté universelle, comme au siècle précédent, mais une Europe des États, où chacun d'eux pouvait revendiquer sans honte la défense de ses propres intérêts, mais où les élites — tout particulièrement les diplomates — pouvaient se reconnaître dans une même culture politique.

La dernière partie, fort courte, n'en est pas moins l'une des plus intéressantes du volume. Centrée sur les derniers mois de la vie de Mazarin, elle est construite à partir du récit d'un théatin, le père Bissaro, qui fut son dernier confesseur. Il prit soin, en effet, de consigner jour après jour les faits et gestes du Cardinal afin de les faire connaître à son supérieur. Pour Laurain-Portemer, cette relation est moins célèbre, mais beaucoup plus fiable que celle du père Joly, curé de Saint-Nicolas-des-Champs, « qui l'avait rédigée à l'intention du public, dans un souci d'édification, afin de faire de la mort du cardinal une mort exemplaire ». Le père Bissaro ne cherche pas à cacher que Mazarin resta longtemps préoccupé par les affaires terrestres, malgré la progression d'un mal dont les premières atteintes le faisaient souffrir depuis l'été 1660. Affaibli par un œdème pulmonaire et des insomnies quasi permanentes, il régla pourtant le contentieux avec la Lorraine en signant le traité de paix avec Charles IV le 28 février 1661, maria sa nièce Hortense avec Charles de La Meilleraie, accorda sa nièce Marie avec le connétable Colonna, dicta son testament et multiplia ses entretiens avec le roi. Le 6 mars, trois jours avant sa mort, il rédigea encore huit lettres d'adieu. Pourtant, le père Bissaro réussit à le convaincre de mieux préparer son âme, en l'engageant par exemple à lire le *De consideratione* de saint Bernard et des passages de Louis de Grenade, plutôt que les récits de voyages dont Mazarin était friand. Invité à s'identifier au Christ et à atteindre la perfection cléri-

cale, le malade fut ainsi convié à faire un retour sur lui-même et à se confesser, avant de s'éteindre le 9 mars.

On pourra reprocher à Laurain-Portemer de ne pas avoir toujours contenu sa fascination pour son héros, contrairement à Pierre Goubert, dans son *Mazarin* (Paris, Fayard, 1990), qui avait maintenu sans cesse une distance critique à l'égard du Cardinal. Mais à la différence de Goubert, qui s'intéressait autant à la France qu'à son personnage, elle a choisi de prendre le parti d'une biographie totalement centrée sur son objet. Bâti sur une documentation gigantesque, réunie notamment à Paris et à Rome, son travail sera pour longtemps une référence indispensable pour tous les chercheurs qui étudieront à l'avenir le passage de « l'État baroque » à « l'État classique ».

Laurent BOURQUIN

John TOLAND, *Nazarenus*. Éd. Justin CHAMPION. Oxford, Voltaire Foundation, 1999. 15,5 × 23,5, x-314 p., bibliogr., index (British Deism and Free Thought).

À la suite de son numéro dirigé par Geneviève Brykman, consacré à « John Toland (1670-1722) et la crise de conscience européenne » (t. CXVI, 4^e sér., 2-3, avr.-sept. 1995), la *Revue de synthèse* se devait de signaler la remarquable édition par Justin Champion de *Nazarenus, or, Jewish Gentile and Mahometan Christianity* dans la collection « British Deism and Free Thought » de la Voltaire Foundation. Remarquable, l'ouvrage l'est par son parti pris éditorial. Le volume présente la seconde édition du texte, imprimée à Londres en anglais en 1718, ainsi que sa première esquisse manuscrite, ayant circulé clandestinement en français dès 1710 sous le titre de *Christianisme judaïque et mahometan* ou de *Lettre à Megalonymous*. Figure de plus en appendice, et pour la première fois, un choix de textes permettant une meilleure compréhension tant de la composition de *Nazarenus* que du contexte intellectuel de son écriture. Il s'agit de la traduction par Toland d'extraits des *Dissertationes in Irenaeum* de Henry Dodwell et du *Codex Apocryphus Novi Testamenti* de Johannes Albertus Fabricius, d'esquisses préparatoires datant de 1698, du catalogue des livres possédés par Toland en 1720, enfin de correspondances avec Jacob Arminius, le baron de Hohendorf et Martin Eagle.

La particularité de la composition du livre ne s'éclaire toutefois qu'à la lecture de l'introduction que propose l'éditeur. L'angle retenu est celui des travaux que Michel de Certeau, Roger Chartier ou encore Robert Darnton ont consacrés au rôle de « l'économie scripturaire » dans la construction culturelle et idéologique d'un pouvoir social, politique ou théologique (p. 14-15, 37, 59 et 98-99). Champion dit adopter en outre les principes de l'approche contextualiste définis par Quentin Skinner (p. 15). Quels gains Champion espère-t-il retirer de cette double orientation ? Il s'agit, fondamentalement, de réexaminer la pertinence des catégories qui servent à classer l'ouvrage de Toland (qu'on l'identifie à l'œuvre d'un « *Christian reformist* » ou, au contraire, d'un « *covert atheist* » : p. 13-14, 61 et 96-97). Aux yeux de Champion, Toland est en effet davantage un « penseur » et un « écrivain » qu'un philo-

sophe ou un théologien systématique (p. 14-15) ; il vise plus à cultiver les paradoxes (p. 84) et à provoquer, par insinuation, la réaction de ses lecteurs (p. 54, 74 et 98), qu'à édifier une doctrine architectonique. Ce que Champion appelle la « forme rhétorique » (p. 15) des écrits de Toland (textes manuscrits ou livres imprimés, pamphlets ou études savantes, textes anonymes ou textes signés, choix de l'anglais ou du français, éditions d'ouvrages d'autres auteurs) correspond à une ruse toute « borgésienne » (p. 37) déployée pour susciter la polémique dans les différents milieux de la High Church. En témoignent la réécriture de ses propres textes à laquelle l'Irlandais procède pour répondre à certaines critiques (p. 37-39 et 53-54), ou encore l'ambiguïté qu'il maintient volontairement lorsqu'il s'explique sur les intentions qui l'animent (dans ses textes imprimés, Toland affirme poursuivre des intentions pieuses, ce qui n'est pas le cas dans ses textes manuscrits où le ton est davantage à la polémique : d'où la disparition, dans *Nazarenus*, du chapitre 1 du manuscrit de 1710). Cette plasticité, loin d'être le signe d'une inconstance théorique, n'est donc pas non plus seulement une mesure de prudence (p. 60) : elle appartient de plein droit à l'objectif de Toland, qui est de provoquer la réaction de différents publics en s'adaptant à chaque fois à eux.

Dans *Nazarenus*, Toland veut dévoiler les mécanismes qui confèrent autorité et authenticité au canon biblique. Pour ce faire, sa stratégie est de déployer toute l'érudition dont est capable la critique biblique savante (études philologiques, mais aussi études celtiques et orientalistes, avec les travaux de Levinus Warner ou d'Adrian Reland), afin de mieux faire passer les écrits apocryphes (dans *Nazarenus*, il s'agit à la fois de l'Évangile de Barnabé et du *Codex Armarchanus* irlandais) pour des écrits canoniques. *Nazarenus* n'est donc pas d'abord polémique, il se veut au contraire critique, et érudit dans sa critique.

Traditionnellement, textes protocanoniques, textes deutérocanoniques, livres des Pères apostoliques et textes apocryphes formaient quatre degrés d'une échelle où les textes étaient hiérarchisés en fonction du degré d'autorité que leur conféraient soit la tradition (pour les catholiques), soit l'inspiration divine (pour les protestants). Or, la critique savante de Toland vise à abolir une telle hiérarchisation : elle constitue les apocryphes en objet d'histoire, pose le problème de leur datation et de leur milieu d'origine, confronte et oppose leur récit à celui des écrits canoniques. Cette historicisation des textes (p. 31, 68-69 et 76-77) abolit les limites idéologiquement établies lors du concile de Laodicée en 360 entre textes canoniques et textes apocryphes. La christologie des nazaréens, assimilée par Toland contre toute l'orthodoxie chrétienne à celle des ébionites, devient alors le véritable modèle de l'Église chrétienne primitive, non parce qu'elle serait divine, mais parce que la critique savante s'emploie à montrer qu'elle seule serait historiquement authentique.

Au sein de la critique biblique, déjà bien constituée au moment où il écrit, Toland ne se contente donc pas de poursuivre le mouvement de textualisation qui frappe les Écrits saints, mais il introduit un changement complet de perspective, que Champion appelle une stratégie d'« appropriation » (p. 61). À la différence du *Traité des trois imposteurs* (p. 102), Toland n'attaque pas de front l'autorité biblique, mais cherche plutôt à retourner l'érudition de la critique d'attribution contre elle-même : initialement destinée à séparer le frauduleux de l'authentique, elle sert désormais à mieux indifférencier écrits canoniques et écrits apocryphes, quitte pour cela à se faire « faussaire » (*forger* : p. 65-67), Toland établissant des textes au sujet desquels

lui-même devait probablement se montrer réservé. Champion peut en particulier montrer (p. 39-53) comment Toland s'est efforcé de contrefaire tous les efforts déployés par la High Church dans le domaine de la recherche historique des origines du christianisme. Afin d'acquérir une légitimité spirituelle qui lui aurait permis de se démarquer de l'Église catholique et des autres Églises réformées, l'Église d'Angleterre entendait montrer qu'elle seule était la véritable héritière en ligne directe de la succession apostolique. D'où, après la restauration de la monarchie en 1660, le considérable développement des études patristiques en Angleterre. Or, en utilisant toutes les ressources de cette culture patristique à des fins antiscripturaires, Toland coupe à la racine cette quête de fondement censée légitimer l'institution épiscopale anglicane.

Première conséquence : Toland met fin à l'humanisme renaissant (p. 6 et 65-66). Si l'on suit en effet la caractérisation de l'humanisme proposée par Anthony Grafton, on peut dire que le projet de « canoniser » la littérature apocryphe au moyen de la critique savante est comme un « avatar ludique des ambitions critiques de l'érudition érasmiennne » (p. 6).

Deuxième conséquence : en usant de la critique savante comme d'une arme de « faussaire », Toland plonge dans une grave crise d'identité la critique biblique anglicane, ainsi qu'en témoignent les réactions de Richard Bentley ou de Francis Hare (p. 100-105). La critique se trouve en effet acculée à une alternative désastreuse : soit abandonner la critique biblique, mais cela reconduit alors vers le recours à la tradition prônée par les catholiques ; soit la renforcer, mais si l'intention d'un tel renforcement n'est pas pieux, alors le risque devient celui de l'athéisme (p. 50-53).

Troisième conséquence : l'historicisation pratiquée par Toland entend établir la véritable signification historique du « dessein originel du christianisme » (*Nazarenius*, préf., p. 117), et montrer l'absurdité de la représentation de l'histoire universelle des hommes comme Histoire sainte (p. 75, 77-78 et 97). L'histoire des juifs et des mahométans ne doit plus être insérée dans un schème théologique qui lui assignerait une place conforme au sens que le clergé chrétien lui attribue : elle doit au contraire être considérée comme relevant des lois ordinaires de l'histoire des hommes et du droit commun de l'enquête historique. Juifs et mahométans n'étant plus définis par une fonction qui tendrait à résorber leur humanité dans l'*exemplum* de l'endurcissement et de l'obstination, l'enquête historique cherche à dévoiler l'esprit originel de l'Évangile : constituer une « union sans uniformité » entre juifs, mahométans et gentils (*Nazarenius*, préf., p. 117). Cette « théologie historique », et « tolérante », ainsi que l'appelle Champion (p. 77-78, 97 et 102), permet de résoudre les « fausses » difficultés du christianisme : concilier Pierre et Paul sur la question de la circoncision et des autres prescriptions de la loi juive ; concilier Paul et Jacques en ce qui concerne la foi et les œuvres ; établir une parfaite concordance entre l'Ancien et le Nouveau Testament. En conférant aux apocryphes une dignité égale aux écrits canoniques et en attaquant le paulinisme (p. 58 et 68-69), Toland crée donc les conditions d'une nouvelle histoire des commencements du christianisme.

Mais l'intention de Champion est de montrer aussi pourquoi la stratégie antiscripturaire de Toland est politique. Si l'opération majeure du *Nazarenius* consiste bien à « déthéologiser » l'autorité de la Bible, en particulier des écrits canoniques néotestamentaires, il faut comprendre qu'une telle perspective vise en même temps

à dénoncer les théories politiques du droit divin (*de jure divino*). En théologie comme en politique, l'opération qui est au cœur de l'édification et du développement de toute autorité est bien la même : elle consiste toujours à construire du canonique par opposition à de l'apocryphe. Dans cette perspective théologico-politique, la méthode suivie par Champion se révèle particulièrement féconde lorsqu'elle souligne le caractère décisif de l'activité d'éditeur (au sens français du terme) de Toland (p. 15-39). À un moment où de nombreux efforts étaient faits en Angleterre pour protéger la théorie du droit divin, la décision de Toland de rééditer l'*Eikonoklastes* de John Milton (d'abord de façon anonyme au début des années 1690, puis de façon publique en 1697-1698) a joué un rôle de première importance. Dans l'*Eikonoklastes*, Milton réfutait comme apocryphe l'*Eikon Basilike* et l'analogie qui y était construite entre légitimité de l'autorité royale et légitimité de l'autorité des écrits bibliques canoniques. Champion montre comment Toland, tout en incorporant Milton dans les rangs des républicains, va à partir de là radicaliser la stratégie de l'auteur de *Paradise lost*, mais en l'inversant complètement (p. 22) : Toland n'oppose pas le canonique à l'apocryphe ; il brouille totalement les frontières qui sont censées les séparer. Cet objectif éclaire du même coup la seconde Lettre du *Nazarenus*, consacrée à l'analyse historique de la fondation du christianisme sur les îles Britanniques par la secte des culdéens : prolongeant « *his early Miltonic attempt* » (p. 73), Toland y critique la pseudo-authenticité du papisme romain, mais aussi la pseudo-divinité de la monarchie anglaise et de l'autorité ecclésiastique anglicane.

Dominique WEBER

Céline SPECTOR, *Montesquieu, les « Lettres persanes »*. De l'anthropologie à la politique. Paris, Presses universitaires de France, 1997. 11,5 × 17,5, 123 p., bibliogr. (Philosophies, 84).

L'étude des mœurs et de la sociabilité au xviii^e siècle, en tant que notions qui rendent l'autonomie de la réflexion politique précaire, est actuellement à l'honneur (dans le prolongement des travaux de John G. A. Pocock et d'Albert D. Hirschman, par exemple).

Céline Spector se propose dans cette optique de retrouver l'importance de l'articulation de l'anthropologie à la politique chez Montesquieu. Choissant de se limiter aux *Lettres persanes*, elle y dégage un modèle de lecture marquant une étape autonome de l'œuvre, mais annonçant ses développements ultérieurs. La perception de la société des *Lettres persanes* figure comme un cas particulier de la généralisation effectuée plus tard dans *l'Esprit des Lois* : déjà on observe comment un type de gouvernement (une nature) est relié à son principe, ou ressort passionnel (à savoir, le despotisme à la crainte et la monarchie à l'honneur), c'est-à-dire comment la « doctrine politique » se pense en référence à une « conception du lien social », lui-même « indissociable d'une théorie des passions » (p. 5).

Cette analyse de l'œuvre se déploie selon deux dimensions. Tout d'abord, une dimension « verticale » fait que, par une succession de points de vue toujours plus

pénétrants, on passe de ce que Spector appelle une « logique » à une autre, c'est-à-dire d'un niveau d'interprétation de la réalité sociale à un autre. Le suivant explique le précédent de façon plus profonde sans annuler son intérêt et son autonomie.

Il y a premièrement le point de vue le plus superficiel, celui où domine l'*apparence* dans laquelle se donnent d'abord les rapports sociaux, décalage permanent entre ce qui est montré et ce qui est ressenti. On plaît pour mieux dominer. Ce point de vue est le terrain d'exercice privilégié de la satire sociale. Exploitant le thème classique de l'opposition de l'être et du paraître, Montesquieu décrit à travers le regard « naïf » de ses narrateurs les façons dont, tant les Parisiens que les Persans, simulent et dissimulent (hypocrisie, artifice, mauvaise foi, etc.). Évoquant son attachement pour la vertu de sincérité (p. 21-25), il ne s'arrête cependant pas à une rigide dénonciation du mensonge social et de la tyrannie de l'opinion. Il prend même la défense de la politesse qui facilite le commerce, soulignant la douceur d'une civilisation où l'on pratique un art de plaire qui n'est pas forcément l'art de séduire. Il faut distinguer la politesse propre à chaque nation, particulière et souvent excessive, de la politesse véritable et universelle, qui prolonge la nature en la raffinant et exprime une véritable disposition intérieure (p. 26-27).

Puis une analyse qui va derrière les apparences détermine en quoi cette logique est expliquée par celle, plus profonde, de la *différenciation* et de la *distinction* que recherche chaque individu pour s'affirmer. Cette visée universelle du pouvoir est le principe explicatif des apparences polies et plaisantes des relations sociales. Elle définit l'homme à l'état social. Faute d'exercice des vertus guerrières, ce sont la réputation, la richesse, le talent, qui, de façon réelle ou imaginaire, décident chez les hommes de cette grandeur toute relative et différentielle, et ce par l'entremise controversée des femmes. S'il y a une déréalisation des grands, ce n'est une fois de plus pas une simple condamnation à laquelle se livre Montesquieu. Il théorise un nouveau type de grandeur, industrielle, qui supplante avantageusement la précédente et il plaide pour la circulation des richesses. Cependant, la vigilance doit se porter sur la façon dont la grandeur est attribuée, et sur la distance entre les qualités réelles (vertu active de bienfaisance, sincérité du noble à l'égard du Prince) et les honneurs accordés. Quant à une éventuelle disposition des hommes aux bons offices et à la sociabilité (compensant cette soif universelle de se distinguer), Montesquieu la subordonne au type de régime en place : plus l'État est grand et régi par la crainte, moins cette disposition se fait connaître, et il faut alors des expédients à la vertu.

De la phénoménologie des rapports sociaux à l'anthropologie sous-jacente, nous passons ensuite au troisième stade, qui est l'organisation systématique de ces données anthropologiques : cette passion de la différenciation est le ressort, l'instrument d'un pouvoir souverain qui l'utilise en faisant désirer et en distribuant les marques d'honneur. Pour s'approprier ces marques distinctives, les individus entrent dans le système de la *domination* qui organise et fédère les soifs particulières de différenciation. Ils sont ainsi instruments et acteurs du système politique qu'ils entretiennent. La question décisive portera sur la source de ces distinctions : est-elle unique (le souverain Louis XIV ou le maître du sérail), ou plurielle (tient-on compte du mérite, de la vertu, de la naissance?)?

Par cette succession de points de vue, le lecteur est invité à retrouver la pensée politique de Montesquieu dans ce roman épistolaire qui se donne d'abord comme concert de voix et de points de vue hétérogènes.

Mais se contenter de ces trois logiques serait réduire la réalité politique à l'homogénéité, alors que l'ouvrage présente déjà une théorie de la différence entre régime despotique et régime modéré. Spector reconstruit la comparaison entre Paris et le séraïl. Autant il ne faut pas céder trop vite aux différences *apparentes*, qui donnent le séraïl comme un lieu mensonger et Paris comme le lieu où les individus s'exprimeraient en liberté, puisqu'on retrouve partout des pratiques prudentielles de simulation et dissimulation, et une même nature humaine, autant il faut souligner quand elles sont décisives, les différences *politiques* réelles qui distinguent les régimes modérés des régimes violents. Tous les gouvernements ont un ressort passionnel qui anime les individus de façon plus ou moins consciente, et en fait les parties d'un système qu'ils ne peuvent contrôler. Mais selon que ce ressort est la crainte ou l'honneur, le gouvernement sera liberticide ou non. Les gens du séraïl sont forcés de mentir, leurs actes sont pervertis par la crainte, et commis mécaniquement. Le pouvoir qui utilise les hommes comme des possessions se confond dangereusement avec le pouvoir domestique. En revanche, l'attachement d'un homme à l'honneur, ce bien imaginaire, ce préjugé, représente pourtant un « ferment de liberté » (p. 83). L'homme d'honneur obéit au souverain sans être servile, et ne peut jamais lui appartenir totalement. D'une part, l'honneur est un ressort politique plus efficace que la crainte (qui paralyse et s'autodétruit), si c'est au véritable honneur et non à des objets arbitraires que l'on distribue *les* honneurs pour mouvoir les ambitions ; de l'autre, il ne peut jamais être totalement maîtrisé par le souverain, car il est précisément honneur, irrationalité qui a ses lois et n'accepte pas tout. La liberté et le pouvoir sont maintenus de concert. En d'autres termes, l'obéissance est soit servile et mécanique dans le despotisme, soit douce chez les hommes « conduits de leur propre gré ». À cet égard, la comparaison entre Paris et le séraïl est remise en question, car le régime de Louis XIV laisse voir le début d'un gouvernement despotique. Dépendant du roi seul, les marques distinctives ne sont plus distribuées selon le mérite réel. Aussi faut-il voir dans les *Lettres persanes* la présence d'une critique politique et l'engagement historique vis-à-vis de la situation française. Or la dénonciation à demi-mot du pouvoir absolu est doublée chez Montesquieu, d'après Spector, d'un engagement de Montesquieu pour la solution aristocratique (Fénelon, Boulainvilliers et Chevreuse), favorable à une monarchie modérée, équilibrée. On est en deçà de tout débat anachronique sur l'éventuel « libéralisme » ou au contraire sur le « conservatisme » de l'auteur.

Le critère de démarcation entre bons et mauvais régimes réside dans la façon dont la nature y est développée, exprimée, ou au contraire niée et violentée. Cette nature se déploie en désirs, penchants, inclinations, en particulier sexuels, lesquels ne sont pas contraints sans risque. Le gouvernement le plus parfait est celui où les hommes sont conduits selon leurs penchants « à moins de frais » possible (p. 90). Il s'agit d'optimiser les gains (obéissance) en fonction des coûts (contraintes subies). Le pouvoir despotique en revanche, augmentant la crainte sans profit, se menace lui-même, et retourne contre lui les passions et la nature. De façon rétrospective, la nature devient donc le fil directeur de cette étude (p. 20-23, conclusion), et c'est plutôt dans le traitement de ce thème que Montesquieu est moderne. Indépendante d'une hypothétique donnée ou d'une inaccessible origine, la nature est juste (tant chez les hommes que dans un gouvernement) ce qui, s'alliant à la raison, est susceptible

d'une plus ou moins bonne expression, c'est-à-dire d'une stabilité et d'un développement viable. Loin de s'opposer à l'art et à la civilisation, elle peut s'y unir de façon heureuse. Elle résiste à la corruption politique, car elle a des forces suffisantes pour ne pas périr. Elle semble surtout corrélatrice de la liberté politique, définie ici comme la latitude laissée à la nature pour s'exprimer. Le despotisme destiné à se détruire est le régime antinaturel par excellence, selon cette conception moderne de la nature. Au contraire, dans la monarchie, les hommes restent libres en pouvant toujours souscrire ou non à ce ressort passionnel de l'honneur.

Par ailleurs, un régime reste libre là où une marge de manœuvre est possible ; la source des pouvoirs et des distinctions n'est alors pas unique, nivelée, mais plurielle, et sujette à un équilibre. L'honneur et la grandeur individuelle restent possibles dans un régime modéré car ils s'expriment dans les honneurs au lieu de s'y opposer comme dans le despotisme. Aussi la distinction s'avère ultimement utile au maintien de la liberté politique. Mais le nivellement, auquel aboutissent l'unicité de la source du pouvoir et l'absence d'ancrage des distinctions dans des qualités réelles, avilit la noblesse qui n'en est plus que le produit et ne peut plus constituer de contre-pouvoir. C'est ainsi que Montesquieu se rattache clairement à la résistance aristocratique parlementaire plus qu'à un véritable libéralisme, étant soucieux que la noblesse retrouve son principe, l'honneur.

Au terme de cette lecture féconde des *Lettres persanes*, on apprécie surtout la mise en valeur de la modernité de Montesquieu, claire non pas tant dans ses positions politiques que dans sa façon de poser à nouveaux frais des problèmes tels que la présence en politique de la nature, et d'analyser comme ressorts de nouvelles façons de gouverner, ce qui a pu être simplement décrié ou dénoncé par d'autres auteurs (le luxe, la soif de réputation, etc.). On peut juste regretter que le rapport véritable entre les trois logiques soit moins expliqué que ne l'est l'axe comparatif entre régime despotique et régime modéré. En effet, si leur enchaînement dans un mouvement régressif est très clair, peut-être leur dite « autonomie » est-elle plus délicate. Peut-on notamment décrire les apparences sociales sans repérer déjà la soif de distinction des individus ? Par ailleurs, le sujet de ces différents points de vue pose problème : on se demande si le souverain par exemple est conscient de sa place privilégiée dans le système de la domination. De même pour la liberté que procure l'attachement à l'honneur : faut-il ramener la liberté politique qu'il permet à l'idée que s'en font les sujets ? En d'autres termes, la liberté des régimes monarchiques est-elle juste une impression de liberté ? Peut-être fallait-il souligner ce problème auquel, certes, seul *l'Esprit des Lois* répondra.

Gabrielle RADICA

Armand FARRACHI, *Rousseau ou l'état sauvage*. Paris, Presses universitaires de France, 1997. 13,5 × 20, 127 p. (Perspectives critiques).

L'auteur se propose de rendre compte de la modernité de l'œuvre de Rousseau, et cela « depuis notre époque plutôt que de la sienne » (p. 8), ainsi qu'en témoigne, par

exemple, le lien établi entre l'état de nature rousseauiste et la sensibilité écologique contemporaine (p. 69-70). Le livre se compose de cinq essais : le premier ainsi que le dernier s'attachent à l'écrivain, aux différentes « postures » qu'il a adoptées, et donc à la partie autobiographique de l'œuvre. Évoquant l'adoption significative de l'habit d'Arménien ou la pensée du complot, la dernière analyse s'attache à ce que l'on doit appeler la *volonté* de rupture et d'isolement de Rousseau, et offre ainsi une belle analyse de la solitude (qui n'a bel et bien « de sens qu'au centre du monde », p. 114-116).

Les trois textes centraux se tournent plus résolument vers le « système » philosophique et la politique qu'il entraîne, et montrent les malentendus auxquels ils ont pu donner lieu, notamment chez Kant et les révolutionnaires français. Ce sont principalement ces pages qui justifient le titre donné à l'ensemble : l'état « sauvage », à égale distance du pur état de nature et des lumières « funestes » de l'homme civil, représente, d'après le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* (*Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, t. III, p. 171), un équilibre qui dut être « le meilleur à l'homme » : « [...] le genre humain était fait pour y rester toujours. » On apprécie dès lors l'effort de l'auteur pour rendre sensible ce qui sépare Rousseau de la pensée des Lumières et de l'idéologie naissante du progrès. Cette dernière notion se présente alors sous la figure, ambivalente chez Rousseau, de la perfectibilité. On relève ici et là néanmoins quelques imprécisions. Ainsi, la citation donnée p. 47 (Émile « connaît les rapports essentiels de l'homme aux choses, mais nul des rapports moraux de l'homme à l'homme ») n'a pas le sens que lui prête Armand Farrachi, qui l'extrait arbitrairement d'un développement plus complexe dont elle ne représente qu'une étape. Plus généralement, le modèle de la nature joue dans des contextes différents qui n'ont peut-être pas été suffisamment explicités. Il n'est pas sûr que la société doive, selon Rousseau, s'organiser « comme une famille élargie, une sorte de grande tribu » (comme l'affirme l'auteur p. 75). Compte tenu du principe de non-rétrogradation, il est en revanche certain que l'art doit prendre le relais d'une nature défaillante, comme nous trouvons par exemple dans ce passage : « Montrons [...] dans l'art perfectionné la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature » (voir *ibid.*, t. III, p. 288).

Dans cette perspective, peu convaincante nous semble être la tentative, développée dans le troisième essai, « Âge de pierre, âge d'or », de vérifier l'intuition de Rousseau concernant l'état de nature en prétendant lui donner un fondement objectif et historique, et en la mettant en relation avec les acquis récents de l'archéologie, de l'ethnologie et de l'économie (p. 53). C'est là, nous semble-t-il, détourner le sens explicite que Rousseau attribue à sa recherche, qui est censée reproduire sur le plan moral le geste accompli par les physiiciens, et non pas se fonder sur du « vide » (expression utilisée p. 51) : « Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels [...] et semblables à ceux que font tous les jours nos physiiciens sur la formation du monde » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in *ibid.*, t. III, p. 132-133). Ainsi l'état de nature est-il anhistorique par définition, mais il est nécessaire d'en avoir une notion pour réduire la question « à son véritable état » et bien juger de l'état présent (voir *ibid.*, préf.,

t. III, p. 123). Rousseau n'a cessé de distinguer soigneusement les questions de fait du plan du droit, seul en cause dans la recherche des « fondements réels de la société humaine ». La distinction est reprise dans *Guerre et état de guerre* (voir *ibid.*, t. III, p. 603), et répétée dans le *Contrat social*, auquel elle confère d'ailleurs un statut problématique (voir *ibid.*, t. III, p. 360 : les clauses du contrat n'ont « peut-être jamais été formellement énoncées [...] »).

Dans cet essai s'exprime ainsi une libre approche de la pensée de Rousseau, où se livrent avant tout une subjectivité et une sensibilité revendiquées dès l'introduction (p. 7).

Géraldine LEPAN

Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer. I : Le pouvoir souverain et la vie nue*. Trad. de l'italien par Marilène RAIOLA. Paris, Seuil, 1997. 14 × 20,5, 217 p., bibliogr., index (L'Ordre philosophique).

L'importance de cet ouvrage tient à la radicalité de la critique à laquelle il soumet l'ensemble de la tradition politique occidentale. Cette critique s'enracine dans l'analyse du paradoxe inhérent au concept de souveraineté. Soit la remarque de Carl Schmitt : « Le souverain est, dans le même temps, à l'intérieur et à l'extérieur de l'ordre juridique. » Régie par la structure de l'exception, la souveraineté ne fait pas que s'exclure de l'ordre juridique. En affirmant que la loi est, en son fondement, en dehors d'elle-même, elle intériorise ce qu'elle exclut dans la forme, réelle et positive, d'une exception. En ce sens, excepter, ce n'est pas simplement exclure, rompre toute relation entre le cas considéré et la norme qui devrait s'y appliquer ; mais c'est plutôt créer une région incertaine à partir de laquelle l'ordre normatif devient possible — une région qui valide la norme en vertu même de sa suspension, laquelle consiste bien moins en l'absence de lien, qu'en la forme paradoxale d'un lien qui serait un non-lien, puissance secrète où vient puiser tout lien possible. En d'autres termes — telle est la voie d'accès à la nouvelle analytique du pouvoir que Giorgio Agamben s'efforce, après Michel Foucault, de mettre en œuvre —, il faut rendre la souveraineté à son geste originaire : celui de l'exception comme *désapplication* de la norme. À cette forme de relation, nul nom ne convient mieux que l'ancien terme germanique de *ban*, dans sa double acception d'exclusion de la communauté et de commandement du souverain. Mettre au ban, *abandonner*, c'est constituer un dehors que la loi intériorise comme tel. C'est ouvrir un espace qui n'est ni pur chaos, ni pure détermination normative, mais zone d'ombre où la puissance normative s'engendre dans l'acte même de son retrait, de sa désapplication.

Pour pénétrer dans cette région, les couples conceptuels dont nous disposons d'ordinaire — violence et droit, ordre et chaos, *phusis* et *nomos*, nature et culture — s'avèrent foncièrement inadéquats. Ce n'est pas seulement qu'en elle ces antonymes

deviennent indistincts, c'est surtout qu'une telle indistinction caractérise le lieu à partir duquel leur opposition même devra être repensée. S'il est vrai qu'au principe de la souveraineté, le dedans et le dehors se recouvrent, alors il faut dire aussi que l'ordre juridique ne s'institue que sur la base d'une indistinction première, socle ambivalent du pouvoir et condition profonde de son efficacité. Une hésitation survient pourtant : s'agit-il bien du pouvoir, ou plutôt de la puissance, définie justement par Aristote comme puissance de passer à l'acte *et* de ne pas passer à l'acte, puissance d'actualisation *et* de suspension ? Pour Agamben, l'hésitation n'a pas lieu d'être. Le pouvoir souverain enveloppe l'intégralité du pouvoir, et il est vain de vouloir faire, à l'image de Toni Negri dans *Le Pouvoir constituant* (trad. franç. Étienne Balibar et François Matheron, Paris, Presses universitaires de France, 1997), de l'opposition du pouvoir constituant au pouvoir constitué un point d'excès par rapport au principe de souveraineté. Si la séparabilité entre puissance et pouvoir peut être conçue, ce ne peut être que sur un plan ontologique, à partir d'une redéfinition du concept même de puissance développé en marge du modèle aristotélicien de l'actualisation, sur une ligne qui va de Spinoza à Deleuze. Pessimisme politique et optimisme ontologique, est-on tenté de conclure. Quant au second, et à sa capacité d'inverser le premier, il est ici plus annoncé qu'étayé et construit. Et c'est vers un livre à venir que tendent les indications données sur ce sujet.

Il est vrai qu'une question plus urgente se pose au terme du parcours topologique centré sur la structure formelle de la souveraineté : quelle est, non plus la forme, mais l'*élément* originaire de la politique, la matière que le principe de souveraineté vient capturer dans les rets de l'abandon ? Qu'est-ce qui, littéralement, est mis au ban, inclus dans l'ordre politico-juridique sous la forme d'une exclusion ? De Arendt, et surtout de Foucault, Agamben retient l'éclairage porté sur le lien intrinsèque qui s'est noué dans la modernité entre l'élément de la vie et la relation de pouvoir. Chez Foucault toutefois, ce lien ne se dégageait que sur fond d'une dualité interne au pouvoir lui-même : le biopouvoir n'était apparent que pour une analyse qui s'était résolument détournée des formes institutionnelles de la loi et du principe de souveraineté pour se porter vers des pratiques sociales, rapports de forces mouvants et instables actualisés par les savoirs-pouvoirs psychiatrique, médical, éducatif ou carcéral. Selon Agamben, la question d'une conception unitaire du pouvoir reste alors ouverte, en même temps que se trouve indiquée sa visée : celle du « point de jonction caché entre le modèle juridico-institutionnel et le modèle biopolitique », point de jonction qui n'est précisément rien d'autre que l'exception souveraine qu'on a décrite, en tant qu'elle porte essentiellement sur la vie et se marque par la constitution d'un corps biopolitique. On soulignera que cette visée induit un écart par rapport à l'historicisation foucauldienne, puisqu'elle suppose que « la biopolitique est au moins aussi ancienne que l'exception souveraine ». « Au moins aussi ancienne » signifie plus précisément ici : coextensive et originaire. À la structure originaire de la politique correspond l'élément originaire de la vie nue, pure vie biologique qui est l'objet même de l'exception.

C'est en un concept-limite du droit romain archaïque que s'explicite le sens de ce dispositif. L'*homo sacer* désigne celui dont la vie est prise dans une double détermination apparemment contradictoire, qui d'un côté la soustrait au sacrifice, et de l'autre la soumet à la possibilité d'être supprimée par quiconque impunément. Pour Agamben, la solution à la contradiction réside dans la structure de l'exception elle-

même, laquelle s'applique doublement, la vie nue étant simultanément exposée à la mort suivant la règle de l'*impune occidi*, et exclue des formes instituées du meurtre rituel. À nouveau, c'est la relation d'abandon qui caractérise l'inclusion exclusive qui se réalise ici. L'individu mis au ban, c'est évidemment le « bandit », celui dont l'ancien droit germanique qualifiait expressément la vie de sacrée, soumise à la mort et exclue de la loi. Mais c'est aussi, symétriquement, le souverain lui-même, comme le montre Agamben par une lecture critique d'Ernst Kantorowicz qui vise à rétablir une continuité entre la consécration impériale romaine et les cérémonies funéraires des rois de France. Dans les deux corps infiniment distendus du bandit et du souverain, c'est encore la souveraineté qui s'exprime dans ce qu'elle a de principal : processus de captation de la vie et de son exposition absolue à la mort.

Figure de la vie prise dans le ban souverain, l'*homo sacer* « garderait ainsi la mémoire de l'exclusion originaire à travers laquelle s'est formée la dimension politique » (p. 93). Dès lors une question se pose qui rejoint celle de savoir ce qu'il en est des analyses foucaaldiennes dans la nouvelle analytique du pouvoir proposée par Agamben : qu'est-ce qui, véritablement, peut être dit moderne, caractéristique de la modernité comme telle, s'il est vrai que biopolitique et principe de souveraineté sont ensemble impliqués dans l'origine du politique que l'*homo sacer* a rendue visible ? À cette interrogation, l'auteur apporte une réponse qui confère à son propos, en dépit de la déshistoricisation du biopolitique dont il procède, une pertinence à la fois philosophique et historique : ce qui est moderne, c'est que, selon le mot de Benjamin, l'exception soit devenue la règle. Par là s'énoncent deux événements : le fait que la zone d'indistinction qui sous-tend l'ordre politico-juridique émerge à la surface au point de se confondre avec lui ; et le fait que l'objet de l'exception souveraine se convertisse en son sujet, la vie n'étant plus captée secrètement mais érigée en point d'application privilégié du pouvoir. Du même coup, l'*homo sacer* change de statut : non plus figure marginale de l'organisation sociale confinée aux deux pôles du souverain et du hors-la-loi, mais condition normale et commune, qualification virtuelle de tout sujet.

La charge critique de ce constat est considérable. À l'aune de la diffusion de la figure de l'*homo sacer*, sous le double chef d'une exposition inouïe à la mort et d'une sacralisation non moins inouïe de la vie biologique, les régimes totalitaires et démocratiques modernes dévoilent leur point de contact insoupçonné, cause des retournements dont l'histoire nous a rendu témoin. Que les droits de l'homme eux-mêmes, en tant qu'ils font de la naissance le porteur explicite de la souveraineté, constituent un jalon décisif de l'affirmation et de la mise en œuvre de la biopolitique, c'est ce que démontre Agamben en s'appuyant à nouveau sur Arendt. Quant aux régimes totalitaires, leurs réalisations les plus « inhumaines » ne sont pas pour autant hétérogènes à ce complexe pratico-théorique : elles le projettent seulement à son extrême limite, faisant de la vie biologique ce sur quoi, à tout instant, peut s'exercer la décision souveraine. C'est en philosophe du droit que l'auteur évalue alors le sens politique du régime nazi et de l'institution des camps de concentration : isolant leur noyau juridique, il révèle leur appartenance souterraine à la politique occidentale considérée suivant l'inclination biopolitique qui la définit essentielle-

ment — et qui la commande en permanence, dès lors que l'exception est devenue la règle.

Bruno KARSENTI

Jean-Christophe MERLE, *Justice et progrès. Contribution à une doctrine du droit économique et social*. Paris, Presses universitaires de France, 1997. 15 × 21,5, 256 p., index (Droit, éthique, société).

L'ambition de l'ouvrage de Jean-Christophe Merle est de réconcilier justice sociale et progrès économique, considérant que libéralisme politique et socialisme démocratique, par-delà leur opposition, ont en commun le souci de l'efficacité comprise comme progrès de la productivité et celui de la justice comprise comme réalisation du principe « à chacun le sien ». Ce principe se traduit par l'égalité des hommes « dans leurs rapports mutuels eu égard à la liberté humaine et en ce qui concerne cette même liberté » (p. 22) et s'incarne dans une liste restreinte de normes suprapositives, c'est-à-dire qui devraient s'imposer aux droits positifs en vigueur.

Cette réconciliation suppose que soient surmontées les insuffisances conceptuelles léguées par l'histoire, en particulier que la justice sociale ne soit pas considérée comme extérieure à la propriété privée, au risque de vouloir nier cette dernière, et par là même de menacer l'intégrité de l'homme ou de cantonner les correctifs nécessaires dans une conception éthique de la solidarité, hors de la sphère du droit. La théorie de la propriété devra donc produire une définition de ce droit qui prenne directement en charge les critères et principes de justice. À partir de quoi, Merle se propose de fournir les éléments d'un « système des droits économiques et sociaux » en opérant une lecture critique des classiques du Droit naturel moderne et en s'inspirant de la pensée de Fichte.

La première partie de l'ouvrage, particulièrement stimulante, s'attache donc à montrer les limites de la théorie classique de la propriété, qu'elle soit fondée sur le droit du premier occupant ou sur l'acquisition par le travail. Aucune de ces deux options ne parvient à fonder le droit de propriété privée en assurant la justice. Du côté de la théorie du droit du premier occupant, des limitations au droit de propriété privée sont bien sûr envisagées, mais ces dernières n'assurent que la sécurité de la communauté et la subsistance minimale de chacun de ces membres, pas l'égalité dans l'exercice de la liberté individuelle. Cette théorie se heurte à l'inégalité des droits acquis qu'elle ne fait au fond que conforter. La justification de l'acquisition du droit de propriété par le travail ne constitue en rien un correctif à cette lacune puisque « pris en eux-mêmes, l'occupation et le travail ne se contredisent point, mais constituent les moments d'un même processus » (p. 91).

La démonstration est érudite, passionnante. Certes, on pourra relever que certaines lectures, celles de Locke ou de Rousseau, sont orientées de façon à souligner leur échec à résoudre le problème. On pourra objecter que le devoir moral chez l'un, la limitation et le contrôle politique de la communauté — par le moyen du droit — chez l'autre ne sont pas extérieurs à la définition même du droit de propriété, et

qu'une confrontation plus positive entre ces théories et celle défendue par l'auteur eût été des plus intéressante. Reste que le raisonnement rigoureusement mené conduit à une forte conclusion : « [...] ni le droit de premier occupant ni le droit d'acquisition par le travail ne permet de satisfaire l'intention qui préside pourtant à l'introduction de la propriété, à savoir assurer à chacun les fruits de son travail, et plus généralement le résultat de son action libre » (p. 119).

Merle voit deux raisons à cet échec :

— Ces théories ne remettent pas en question l'acquisition primitive, quelque injuste qu'elle soit. « Le droit primitif évince le droit originel » (p. 127).

— Elles font de la propriété un rapport direct absolu d'une personne à une chose, sans considération du rapport d'une volonté à ses fins et ses moyens (qui ne sont pas nécessairement des choses), ce qui élimine « la question de ce que commande la justice au sujet des relations entre les hommes » (p. 129).

La critique du conservatisme de la doctrine des droits acquis emporte l'adhésion, mais c'est sans doute le refus de toute référence à l'objet dans la définition de la propriété qui retient le plus l'attention et constitue un des points théoriques les plus difficiles, donc les plus discutables de cette théorie de la propriété : faut-il nécessairement s'inscrire dans une perspective subjective, et considérer la nature du droit de propriété comme indifférente à l'objet approprié pour réconcilier justice et propriété ? Les arguments développés pour nous en convaincre ne sont pas définitifs, mais se prêtent à une importante discussion.

Dans la deuxième partie, Merle va donc s'employer à dépasser ces deux limites, suivant en cela la pensée de Fichte. D'après Fichte, le droit originel de chaque individu englobe potentiellement le monde sensible, mais ce n'est là qu'un droit d'appropriation, le droit de propriété n'est acquis que par la formation de la matière : « [...] la propriété ne porte plus sur une *chose*, comme le suppose toute possession, mais sur la *sphère d'activité du sujet* [...] il s'agit d'un véritable renversement copernicien dans la théorie de la propriété » (p. 154). De plus, l'absence de distinction entre droit d'appropriation et droit de propriété enlève sa valeur normative à l'acte d'appropriation proprement dit. Nous sommes d'emblée propriétaires de la sphère définie par nos fins » (p. 155).

Les deux causes de l'échec des théories classiques seraient donc dépassées par Fichte : en définissant le droit originel de propriété comme propriété absolue de ma sphère d'action et en affirmant le principe de l'égalité des sphères d'action, une définition du droit de propriété qui prennent en charge *de l'intérieur* une théorie de la justice devient possible.

Pour assurer l'égalité des sphères d'action, Merle, à la suite de Fichte, propose que l'État garantisse aux individus la possibilité d'exercer librement leur volonté, c'est-à-dire assure le « droit au travail », précisément le droit à un travail égal pour tous. Mais au-delà de ce droit, assurer l'égalité dans l'exercice de la sphère d'activité suppose un équilibre à trouver entre liberté individuelle et garanties étatiques. L'analyse de cet équilibre fait l'objet de la dernière partie de l'ouvrage, comme théorie, qui se revendique incomplète, des droits économiques et sociaux.

De cette dernière, où préside la volonté de concilier égalité et division du travail, on retiendra que l'État doit attribuer à chacun un métier, selon ses compétences. La garantie de l'emploi autorise l'alternance entre période de formation et travail, ce qui permet la nécessaire mobilité des travailleurs et leur requalification.

Les moyens de production sont privés, et le système admet la rémunération du capital, mais celle-ci est limitée dans le temps et la distribution des moyens fait l'objet d'un contrôle de la société, de sorte que l'augmentation de la productivité dans une branche ne puisse servir au *dumping*, ou jouer contre l'emploi mais seulement à l'innovation. L'exploitation est possible, mais limitée, puisque le salarié qui peut toujours exercer l'activité assurée par l'État peut réellement vouloir travailler pour autrui. Il n'y a plus de chantage à l'armée de réserve.

Cette dernière partie convainc moins que ce qui la précède. On se heurte en effet à la difficile question de la transition du droit en vigueur vers un droit nouveau conforme aux principes énoncés. Deux voies nous sont offertes : la nationalisation moyennant juste indemnisation et la suppression de l'héritage, dans la perspective de la constitution d'un État mondial dont il nous est rapidement dit que les principes universalistes qui le fondent ne contredisent pas l'existence de communautés nationales et culturelles différentes. Peut-être faut-il attribuer la rapidité des arguments à l'ensemble de la démarche même : une théorie suprapositive du droit parce qu'elle revendique l'indépendance vis-à-vis des conditions politiques empiriques dont elle se veut l'horizon, peine à fournir une théorie de la transition, qui exige, sauf à être creuse à force d'abstraction, la prise en charge de ces conditions empiriques. Pour ce faire, il aurait fallu envisager une théorie politique du droit, et la discussion avec le Rousseau des textes politiques aurait gagné à être menée sur ce point.

Ce parti pris de ne pas prendre « pour données de départ le cadre politique et économique existant, mais des principes tels que la liberté de la volonté » (p. 179) conduit de la même manière à affaiblir la partie de la théorie de la propriété traitant des conditions d'exercice et de durée du droit de propriété. L'auteur le reconnaît : « Ces droits originels ne fournissent [...] que des prétentions qui ne valent pas de manière absolue, mais qu'il s'agit bien plutôt pour le droit d'*équibrer* » (p. 179). Il cherche cependant à déduire cet équilibre empirique de principes tellement généraux qu'ils ne peuvent qu'évoquer sommairement le véritable lieu de la question, à savoir le foisonnement, parfois byzantin et, en tout cas, irréductible au face à face entre propriété privée et État, des modes juridiques d'appropriation dont l'objet est précisément de réaliser cet équilibre. Merle évoque le reproche d'artificialité toujours fait au jusnaturalisme et pense y répondre en se défendant d'user de procédés atomistiques. Il semble bien que l'intersubjectivité fichtéenne ne parvienne pas à mettre le jusnaturalisme à l'abri de ce défaut. Comme si, quels que soient la force et l'intérêt philosophique d'une définition de la propriété juste par les principes, et il faut souligner les grands mérites de cette reformulation, sa transposition dans un système de droits ne pouvait qu'échouer. Le problème de l'application des principes rationnels dans la sphère du droit reste entier. Parce qu'il n'admet pas de solution ?

Mikhaïl XIFARAS

Jürgen HABERMAS, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*. Trad. de l'allemand par Rainer ROCHLITZ. Paris, Fayard, 2000. 13,5 × 21,5, 161 p.

Extrait de l'ouvrage récent de Jürgen Habermas, *Die postnationale Konstellation* (Francfort, Suhrkamp, 1998), auquel s'ajoute un texte de 1999 sur l'État-nation

européen paru dans une revue allemande de théorie politique, ce livre présente une tentative de diagnostic global de la période contemporaine au point de vue des possibilités d'actions historiques qu'elle contient. Écrivant dans une langue très claire, s'adressant à un large public, ne reculant pas devant des prises de position engagées (mais aussi, contrepartie peut-être inévitable, devant les raccourcis vertigineux), Habermas vise donc deux fins : d'une part, élaborer dans ses grandes lignes un cadre interprétatif permettant de situer les évolutions récentes à l'échelle mondiale en s'appuyant pour cela sur les recherches contemporaines en sciences sociales les plus pertinentes à ses yeux, et, d'autre part, montrer que ces évolutions, malgré leur caractère souvent menaçant et décourageant, laissent des marges de manœuvre à une possible intervention politique volontariste par laquelle se réinventeraient les idéaux indépassés de liberté et de justice autrefois promus par les Lumières européennes.

Prenant position au sein des débats actuels entre historiens (François Furet, Eric Hobsbawm) autour de la nature du xx^e siècle et des périodisations qu'il convient de lui appliquer, Habermas commence par suggérer que, malgré les continuités sous-jacentes (croissance démographique, progrès technologiques) et le point de vue eurocentrique que cette hypothèse implique, c'est la date de 1945 qui doit être retenue pour marquer le point de retournement essentiel du siècle. L'effondrement du nazisme a non seulement entraîné la délégitimation définitive des idéologies et des régimes contraires aux idéaux universalistes et démocratiques, mais il a surtout constitué le début symbolique d'un lent processus de prise de conscience et de libération des énergies morales qui ont fait progresser nos sociétés. D'une certaine façon, les traits les plus positifs des trois décennies de l'après-guerre — le fait que l'affrontement des grandes puissances n'ait pas débouché sur un conflit nucléaire, la construction de l'État social à l'occidentale, la décolonisation — pourraient être compris comme des conséquences lointaines de cet événement-clé. Il semble cependant que l'impulsion qui en était issue se soit progressivement épuisée, en même temps que la conjoncture globale se modifiait profondément.

C'est à l'ensemble confus de phénomènes habituellement regroupés sous le vocable de « mondialisation » qu'il faut attribuer les évolutions politiques les plus significatives de notre temps. Alors que dans son précédent ouvrage, traduit sous le titre de *L'Intégration républicaine* (Paris, Fayard, 1998), Habermas insistait plutôt sur l'originalité de l'expérience historique ouverte par l'avènement d'États multiculturels, c'est ici le dépassement de la figure de l'État-nation induit par les développements techniques et économiques qui constitue le centre de l'analyse. Habermas rappelle ainsi (p. 49-57) l'ambivalence constitutive de la figure de l'État-nation. D'un côté, il a permis une stabilisation relative des cadres de l'existence collective après la dissolution des cadres communautaires traditionnels ; il a été le théâtre de progrès très nets dans le domaine de l'équité socio-économique (où, sans remettre en question le mode de production capitaliste, il en a atténué certains effets pervers) et dans le domaine de la rationalité politique, en particulier par la mise en place de processus délibératifs de nature incontestablement démocratique. De l'autre côté — et ces rappels pessimistes distinguent nettement Habermas du républicanisme à la française d'aujourd'hui —, l'État-nation s'est accompagné *de façon nécessaire* de constructions identitaires (nationalistes) dangereuses et, au moins, d'un égoïsme national en totale contradiction avec les valeurs universalistes qu'il prétendait pouvoir incarner. De ce point de vue, la relativisation des États nationaux, notée par

tous les observateurs, ainsi que l'émergence sur la scène internationale de nouveaux types d'acteurs politiques (les organisations non-gouvernementales, les confédérations régionales, les minorités et les mouvements sociaux transnationaux) sont loin, en principe, de devoir être déplorées.

Le danger provient de ce que ce développement est contemporain d'un processus de destruction ou d'affaiblissement des régulations tant socio-économiques (l'État social) que politiques (l'État de droit démocratique) qui avaient permis aux hommes, pendant la phase précédente, de conserver un minimum de maîtrise politique sur leur propre histoire. Face à cette situation, et contre le néolibéralisme diffus, il convient d'abord de réactiver les arguments convaincants qui, depuis les premiers socialistes, ont réfuté la philosophie sociale du libéralisme économique « classique » : en effet, le refus d'une régulation politique énergique de l'économie constitue non seulement un facteur d'inégalités moralement inacceptables, mais prive aussi la société d'un pouvoir d'agir sur elle-même qui convient au projet moderne de réaliser les conditions d'une autonomie collective. De même — et ici Habermas (par exemple, p. 81) retrouve le style d'un Émile Durkheim mettant en évidence les risques d'anomie inhérents à la libération moderne de l'individu et à l'effacement des repères collectifs traditionnels —, il y a lieu de penser que la multiplication des échanges et des emprunts culturels ainsi que la relativisation post-moderne des identités ne constituent pas *en elles-mêmes* des biens au point de vue social et psychologique. Tout invite donc à rechercher comment l'idée d'une action consciente des hommes sur leur propre histoire au sein de cadres politiques stables dans lesquels ils puissent se reconnaître pourrait conduire à des réalisations concrètes adaptées aux conjonctures originales que nous connaissons.

Ce qui s'impose à l'évidence, ce sont des acteurs politiques suffisamment puissants pour peser sur le cours des choses, que ce soit par une régulation économique et sociale active ou, entre autres exemples, par une gestion adéquate des risques écologiques. Il faut donc des *institutions* à la mesure des situations de notre époque, et, malgré leurs insuffisances criantes, les organisations (officielles et non-gouvernementales) existantes en fournissent des exemples prometteurs sous certains aspects. C'est aussi la raison pour laquelle la construction européenne — à laquelle l'auteur consacre le dernier texte du recueil — constitue un projet décisif et de valeur exemplaire, même si l'horizon ultime demeure naturellement l'édification d'une société cosmopolitique.

Pourtant, l'institution n'est jamais autosuffisante. Ainsi, par exemple, une Europe sociale et politique ne saurait avoir son centre de gravité dans une administration bureaucratique ; elle devrait plutôt s'appuyer sur un espace public de délibération, dont l'engagement constituerait le ressort essentiel, et dans lequel pourraient se dérouler des processus d'apprentissage collectifs. Sur cette base, une société civile postnationale de citoyens pourvus d'une conscience politique éveillée aurait pour fonction de contrôler, d'alerter, d'informer les institutions, de leur *imposer* au besoin le traitement de problèmes dont elles ne se saisissent pas elles-mêmes spontanément. En ce sens, Jürgen Habermas se trouve sur une position assez semblable à celle d'un Étienne Balibar (*Nous, citoyens d'Europe ?*, Paris, La découverte, 2001) qui voit dans la constitution de mouvements sociaux transnationaux une des voies permettant de résoudre les problèmes posés par la crise de l'intégration nationale et par celle des projets émancipateurs « classiques ». Bref, pour l'auteur d'*Après*

l'État-nation, même s'il serait irréaliste de tout faire reposer sur l'avènement d'espaces publics qui transgresseraient les frontières des États, il est clair que les chances de succès d'institutions capables d'agir à l'échelle globale et de faire triompher l'intérêt général reposent *en dernier ressort* sur l'existence d'une « opinion publique » mondiale, ou au moins transnationale — une opinion responsable, informée, décidée, capable d'opérer des prises de conscience et des pressions adéquates sur les institutions politiques. On peut affirmer que cette existence constituera la précondition la plus importante en vue de la mise en place de régulations efficaces à l'échelle mondiale et de leur succès. Cependant, en argumentant dans ce sens, Habermas se voit exposé à une objection réaliste qu'il tend, sans la méconnaître (ce qui explique sa prudence à propos de la valeur actuelle de la construction européenne), à sous-estimer : pour que se mette en place ce cercle vertueux d'une société civile active et responsable, imposant à des institutions seules en mesure de s'y confronter la prise en compte de problèmes et de crises, il faut qu'existent déjà des institutions qui ne soient pas trop irrationnelles et des opinions publiques qui soient à peu près à la hauteur des exigences d'une délibération politique digne de ce nom. L'optimisme raisonné d'Habermas, sa confiance dans l'existence d'un potentiel sous-exploité qui permettrait aux sociétés d'accroître, malgré tout, leur puissance d'autodétermination rationnelle trouvent peut-être ici leurs limites : supposant qu'une bonne partie du chemin a été parcouru, il nous laisse dépourvus, tant du point de vue théorique que pratique, devant la possibilité, malheureusement pas seulement imaginaire, que, dans certains cas, ces conditions préalables ne soient pas du tout réunies, et ainsi que la synergie dans laquelle il place ses espoirs ne puisse sortir du statut d'une norme idéale et abstraite.

Ouvrage de synthèse et d'engagement, *Après l'État-nation*, qui ne relève à proprement parler ni de la philosophie ni des sciences sociales, mais plutôt de l'essai politique, voudrait surtout servir à orienter le jugement et l'action du public, à éclairer le citoyen responsable face à un présent historique devenu incertain, conformément à un projet qu'Habermas conçoit et illustre depuis longtemps. Malgré la sélectivité inévitable de ses conclusions, ce petit livre ne constitue sûrement pas la plus mauvaise réalisation possible de ce projet.

Stéphane HABER