

Jonathan HUNT, *Politian and Scholastic Logic. An unknown dialogue by a Dominican friar*. Florence, Olschki, 1995. 17 × 24, vi-234 p. (Istituto nazionale di studi sul Rinascimento. Quaderni di « Rinascimento », XXV).

Le dialogue *De negotio logico*, dont Jonathan Hunt propose l'édition critique, est un commentaire de l'*Isagoge* de Porphyre que Francesco Tommaso (1445/1446-1514), le prieur des dominicains de Santa Novella à Florence, écrit vers 1479-1480. L'œuvre concerne de *uniuersalibus et predicabilibus* (p. 49), comporte onze chapitres, une lettre dédicatoire et une conclusion ; elle est largement débitrice du *Liber de praedicabilibus* d'Albert le Grand, en particulier en ce qui concerne l'analyse de l'universel, du genre et de l'espèce. Le lexique et l'argumentation sont essentiellement scolastiques et elle n'apporte pas une contribution particulièrement originale à sa tradition de référence. L'intérêt majeur de ce dialogue vient de sa dédicace : le dominicain dit avoir écrit ce commentaire à la suite du désir exprimé par Ange Politien (1454-1494), l'un des humanistes les plus célèbres du cercle de Laurent de Médicis, d'apprendre la logique ; les personnages du dialogue s'appellent en fait Franciscus et Angelus. À partir de cet élément, le dialogue ouvre, comme le souligne Hunt dans son introduction (p. 4-46), une double et nouvelle perspective, d'une part, sur les liens entre l'humanisme et la tradition scolastique dans le cercle de Laurent, d'autre part, sur l'œuvre de Politien lui-même. En effet, le cercle de Laurent a été longtemps considéré par l'historiographie comme un fief du néoplatonisme, sous la figure tutélaire de Ficin, en rupture avec la tradition scolastique ; par contre, le *De negotio logico* témoigne d'un échange réciproque entre un humaniste et un scolastique par le biais de la tradition aristotélicienne. En fait, Franciscus laisse dans son texte une place à la rhétorique, si bien qu'il critique de concert les humanistes qui ne s'y connaissent pas en logique et les scolastiques qui dédaignent l'éloquence (p. 297-298) ; Angelus, en revanche, tout en reconnaissant dès le début n'être pas familier de la philosophie (p. 51), se dit prêt à se mettre à l'école de la tradition scolastique ; les auteurs recommandés par Franciscus sont Aristote, Thomas d'Aquin et Albert le Grand, alors que Duns Scot et Gilles de Rome sont plutôt déconseillés (p. 51-52, 169, 194). En outre, si Franciscus emprunte le plus souvent ses citations à la tradition philosophique alors qu'Angelus se réfère davantage aux poètes et aux orateurs, celui-ci n'hésite pas à citer Aristote, Platon, Porphyre

(p. 63, 70-71, 97), celui-là à évoquer Térence (p. 142) ou Ovide (p. 156), auteurs qui étaient depuis longtemps utilisés dans une visée moralisatrice. Dans l'introduction, Hunt se consacre principalement au portrait du dominicain, présenté comme un scolastique aux vues larges; Francesco était connu, en fait, par ses commentaires d'Aristote et sa pratique du grec; cependant, même s'il recommande l'étude du grec pour la philosophie (p. 207), rien ne prouve que l'auteur ait lu Aristote en grec, qu'il cite d'après Thomas et Albert. De même, Francesco ne se borne pas à souligner le rôle de la rhétorique, mais critique également la subtilité inutile de certaines disputes scolastiques, plaidant pour un discours philosophique plus simple, presque familier (p. 79-80, 141-142). Mais ce rapport d'ouverture réciproque se situe dans un espace exigü : le dialogue, inspiré peut-être de Boèce, est le plus souvent, comme le rappelle Hunt (p. 21-23), un monologue, et une véritable confrontation entre les deux perspectives n'a pas vraiment lieu.

Malgré ces limites, Hunt se propose de comprendre « la dette » de Politien à l'égard de la tradition scolastique (p. 22-33). Sa lecture est originale dans la mesure où l'historiographie a surtout mis en avant la critique antiscolastique de l'humaniste. Les exemples de cette attitude sont légion, et Hunt n'hésite pas à les rappeler, en soulignant l'argument majeur de cette opposition. Politien, l'un des premiers humanistes qui adopta dans son art grammatical des pratiques de lecture philologiques (cf. les deux centuries de ses *Miscellanae*, la première éditée en 1489, la seconde retrouvée récemment et publiée en 1972), accusa souvent les scolastiques de ne pas pouvoir comprendre ce qu'ils lisent, et, partant, ce qu'ils disent, en négligeant l'histoire de la transmission des textes et en se fiant à l'*auctoritas* de la tradition. En ce sens, Politien revendiqua, dans la *Lamia*, une introduction en prose à l'*Éthique* d'Aristote, le droit de lire les œuvres de philosophie comme *grammaticus*, malgré les remontrances de ses collègues philosophes du Studio florentin, où il avait effectivement la charge d'« art oratoire et de poésie » (depuis 1480). Dans sa *Praelectio de dialectica*, Politien dit préférer encore les commentateurs grecs d'Aristote aux interprètes médiévaux, qui en ont comme usurpé la place. Toutefois, Hunt cherche à nuancer cette attitude critique. D'une part, il soutient que, même si, dans l'œuvre de Politien, Francesco n'est jamais nommé, un passage de la *Praelectio de dialectica* lui semble rendre hommage à un genre de scolastique connaissant le grec qui pourrait se référer au dominicain (p. 27). D'autre part, Hunt suggère (p. 25-26) que la philologie de Politien aurait pu être inspirée par les pratiques de lecture médiévales, mais il ne donne aucun soutien (ni argumentatif, ni textuel) à cette affirmation. En effet, pour étudier la dette de Politien à l'égard de la scolastique, Hunt ne se consacre ni à la lecture des textes des humanistes sur la logique (ils sont, il est vrai, peu nombreux), ni à une confrontation systématique entre ces textes et l'argumentation qui est prêtée à Angelus dans le commentaire du dominicain. L'on verrait alors que des traces importantes de la tradition scolastique sont présentes dans la *Praelectio de dialectica*, par exemple, dans la présentation des cinq *uoces* et dans la distinction entre la relation d'inhérence (*esse in subiecto*) et la relation de prédication (*dici de subiecto*). Nombreux sont alors les points d'articulation entre le *De negocio logico* et certains écrits de Politien qui se prêtent par conséquent à une analyse ponctuelle. En même temps, on peut remarquer les points de divergence; par exemple, dans les *Miscellanae*, II, 54, la définition de l'enthymème par Politien se

distingue de celle donnée par Franciscus, largement répandue, qui en faisait un syllogisme tronqué (p. 60). D'ailleurs, Angelus n'est pas seulement présenté comme un auditeur attentif (p. 67, 94). Certes, le plus souvent, il se borne à relancer la discussion, à poser des questions, suivant un schème largement cicéronien, mais parfois ses interventions semblent motivées par des préoccupations spécifiques. À la page 89, Angelus corrige Franciscus en ce qui concerne l'usage du mot « *Perypatheticus* », lui substituant celui d'« *Aristotelicus* » ; les attaques contre les soi-disant péripatéticiens et la recherche du terme approprié en toute occasion sont bien des attitudes propres à Politien. Dans la discussion sur les deux voies de la connaissance (à partir des causes ou à partir des effets, p. 51-56) et dans l'analyse du statut de l'universel (s'il se trouve *in natura* ou *in intellectu*, p. 77-88), Politien fait preuve de la même préoccupation de clarté, en invitant à ne pas confondre les différentes significations d'un terme ou d'une expression. Il cherche à comprendre les origines des malentendus qui se forment dans le maniement des formules et des concepts, et il est vrai que cette préoccupation structure ses exercices de philologie mais aussi sa lecture de la dialectique.

Un autre élément important de ce dialogue est qu'il situe l'intérêt de Politien pour la tradition aristotélicienne plus tôt que ne le fait l'historiographie. En réalité, Politien, pendant son voyage dans le nord de l'Italie en 1479-1480, avait noué des liens importants avec l'école d'Ermolao Barbaro, le commentateur d'Aristote, et il s'était familiarisé avec ses pratiques philologiques. Hunt laisse dans l'ombre cette rencontre alors qu'il reconnaît l'influence plus tardive de Pic de la Mirandole, qui dédia à Politien son *De ente et uno* (1491), écrit en polémique avec Ficin. Cependant, même si les références à Aristote sont nombreuses dans ses cours sur la poésie et dans les *Miscellanae* (mais la *Poétique* qu'il connaissait bien est négligée), c'est seulement dans les années 1490-1494 qu'il commenta dans ses leçons l'*Isagoge* de Porphyre, les *Praedicamenta* de Gilbert de La Porrée, les *Réfutations sophistiques*, les *Analytica priora et posteriora*, les *Topiques*. Nous n'avons pas gardé les notes de ces cours, mais seulement les introductions en prose : le *Panepistemon*, la *Praelectio de dialectica*, *De dialectica* et la *Lamia*. Hunt rappelle ces moments mais il ne s'interroge pas sur le sens de leur présence dans l'œuvre de Politien. En fait, l'historiographie a souvent reconnu en elle deux itinéraires : Politien se serait consacré d'abord à la poésie en vernaculaire, essayant de mettre en forme une épopée en toscan (les *Stanze*, 1475-1478, inachevées) et un genre composite dans l'*Orphée* (1479 ou 1480) qui pose encore aujourd'hui des problèmes de classification ; ensuite, il se serait tourné davantage vers la poésie en latin, dans les *Syluae* (1482-1486) préférant une écriture plus fragmentaire. En outre, il aurait délaissé progressivement la poésie en faveur de la pratique grammaticale, s'exerçant, tardivement, sur le corpus aristotélicien. Quoique des nuances aient été apportées à cette lecture, des temps d'arrêt demeurent dans l'œuvre de Politien. Son intérêt pour la logique d'Aristote est encore aujourd'hui l'aspect le moins étudié de son œuvre, et les liens entre la grammaire et la dialectique ne font pas l'objet d'une recherche conséquente, alors que se multiplient les études sur sa poésie.

Marie-Luce DEMONET, *Les Voix du signe. Nature et origine du langage à la Renaissance (1480-1580)*. Paris, Honoré Champion, 1992. 16 × 24,5, 689 p. bibliogr., index, ill. (Bibliothèque littéraire de la Renaissance, sér. 3, t. XXIX).

La langue du fidèle Héber serait-elle un caprice de Dieu ? La question de l'arbitraire du signe et sa confrontation avec le dogme de l'hébreu langue-mère, tel est le fil conducteur du vaste parcours entrepris par Marie-Luce Demonet à travers les voies fécondes de la pensée linguistique de la Renaissance. Examinant la réception de la tradition aristotélicienne, l'auteur nous livre une étude riche et stimulante, fruit d'une approche interdisciplinaire qui se situe aux frontières de l'ésotérisme, de la symbolique et du mythe. Elle rejette l'hypothèse communément admise d'une tentation cratylienne à la Renaissance : les partisans de l'arbitraire ne constituent pas « les pionniers isolés d'un pré-saussurianisme mais les représentants d'un courant majoritaire et continu » (p. 12). La distinction entre signes premiers (linguistiques) et signes seconds (relevant de la *semiosis*) croise celle entre langage quotidien et langage sacré. Seuls les noms divins ou poétiques peuvent se révéler efficaces et prendre le pouvoir sur les choses. En ce qui concerne les mots ordinaires, l'arbitraire affirme ses droits : ni la kabbale ni les philosophies hermétiques contemporaines ne les remettent en cause.

La première partie de l'ouvrage, « Logistique et thélémie. 1480-1540 », démonte l'articulation entre une théorie du signe qui favorise l'extension du conventionnalisme et une réflexion grammaticale qui démystifie la traditionnelle généalogie des langues. Elle analyse les mécanismes de compensation et de transfert qui déterminent le statut de l'hébreu, à la recherche de nouveaux traits de divinité. La rigueur philologique appliquée au texte biblique a fait de la langue sainte une langue apocryphe, contrainte de se racheter une virginité en exploitant « l'art de remplir les vides » : ceux des fausses antiquités d'Annius de Viterbe ou du *Cratyle*, dans lequel les humanistes chrétiens insinuent un hébreu implicite. Alors qu'hellénisme et hébraïsme entrent en conflit de prestige, des philologues militants comme Robert Wakefield ou Johannes Reuchlin identifient la *barbaros phônè* de Platon à la langue d'Héber et font du Juif le « nouveau barbare positif de l'Histoire ». Le discours d'inspiration néo-platonicienne concernant l'origine divine de la poésie rencontre l'affirmation de la poéticité naturelle de l'hébreu, qui récupère ainsi par la bande les privilèges que son entrée en grammaire lui avait fait perdre. Au Moyen Âge, la langue-mère représentait l'exception qui confirme la règle aristotélicienne de l'arbitraire pour les langues issues de la confusion. Ayant perdu cette marginalité sacrée qui la protégeait de la curiosité scientifique, elle entre en concurrence avec les autres langues sémitiques et se voit soumise à un processus de laïcisation qui n'épargne pas l'épisode de Babel. L'auteur étudie la progressive évacuation de ce *topos* linguistique vers le contingent des légendes exilées de la Bible. Pierre Fabri et les rationalistes entendent bien faire l'économie du miracle de la confusion, mis en cause par la notion de thélémie. Babel n'est plus utile à la compréhension de la diversité : on lui préfère des explications plus « naturelles » comme le travail du temps, la diversité des lieux, la volonté et la prononciation variable des locuteurs. De leur côté, hébraïsants et kabbalistes ont tout intérêt à proclamer que la rupture n'a pas été totalement consommée. Selon Agostino Steuco, l'hébreu a traversé vic-

torieusement la ligne de démarcation symbolisée par la Tour. Au principe de la confusion succède celui de la division et au système de la langue-trace celui de la langue-souche, transgressions du dogme qui renouent la continuité ethno-linguistique et distribuent dans les branches dérivées les semences éparses de la matrice originelle. Chassé de la cour des miracles, le mythe vacillant trouve refuge dans la fiction, illustrant le phénomène de *transitus* entre l'Écriture et la littérature mis en lumière par M.-L. Demonet : « Ce déplacement n'a pas pour effet la sacralisation de la littérature, mais plutôt, au contraire, le dépouillement des éléments littéraires qui ornaient l'Écriture ou la complétaient. Inversement, la littérature se charge des "restes" qui ne peuvent plus coexister avec la lettre biblique » (p. 16).

Le développement du comparatisme sémitique, ferment de relativisme, permet aussi de découvrir l'existence de « structures profondes » et de cerner dans l'hébreu une *ratio* commune aux langues orientales en particulier. Un important chapitre traite de cette revalorisation de la langue-mère comme *idea*, c'est-à-dire, au sens où l'entendait Marsile Ficin, comme forme ou patron de toutes les langues. Une nouvelle chance de carrière s'offre désormais à l'hébreu : celle de langue universelle plutôt qu'originelle, qui propose à l'état pur des universaux linguistiques identifiables dans chacun de ses rejets. De manière générale, l'opposition entre réalisme et nominalisme qui caractérisait la linguistique médiévale se résout dans une focalisation commune sur le concept et sa représentation. Le courant néo-platonicien, la redécouverte de Quintilien et les progrès de la réflexion artistique induisent une description figurée du concept comme image mentale ou dessin de la chose conçu dans l'esprit. Les monnaies, emblèmes, hiéroglyphes et autres pictasmes suscitent le débat : ressentis comme une forme d'écriture primitive en raison de leur caractère iconique, ces signes posent un problème chronologique aux hébraïsants, qui se demandent comment sauver la primauté de la langue sainte. L'influence des techniques de l'architecture et des mathématiques sur la philosophie du langage se marque plus particulièrement dans la notion de proportion : les règles qui régissent celles du corps humain et des bâtiments sont transférées au niveau des lettres, comme dans les traités d'Albrecht Dürer ou de Felice Feliciano. De la grammaire à la rhétorique, de la planche anatomique à la définition de canons, M.-L. Demonet met en parallèle le double glissement opéré par l'intention esthétique. Entre le concept comme simple image et le concept comme beau dessin, entre l'établissement de la norme et l'art de l'orateur se manifeste la volonté de l'architecte des lettres qui déplace la question du vrai vers celle du parfait. Caractères bien proportionnés, langue parfaite, langages de l'utopie : l'auteur explore les tentatives de ceux qui, comme Jean Trithème ou Raymond Lulle, exploitent les principes de la combinatoire et inventent de nouveaux rapports entre les chiffres et les lettres. Kabbalistes et pythagoriciens représentent face aux conceptualistes la voie alternative issue de la linguistique médiévale. Ils s'efforcent d'atteindre cet « au-delà du discours », ce « verbe mirifique », qui initie la concorde spirituelle et linguistique. Dans ce contexte s'affirme la notion de « communion par le cœur », qui favorise les vernaculaires au détriment des langues anciennes et lance la mode des psautiers polyglottes. Symétriquement se manifeste un mouvement spiritualiste qui délaisse les langues vulgaires au nom des *idiota* et produit le modèle de l'illettré éclairé, le *converso* étudié par Michel de Certeau. Les mystiques développent une théologie de

la parole qui utilise la description du mot comme *species* et du langage comme *speculum* pour représenter le mystère de l'Incarnation. La métaphore du miroir étendue au discours humain et à la parole divine peut servir de tremplin à l'affirmation de l'efficacité magique des mots. La grammaire de la Renaissance serait-elle devenue « le support favori d'une énonciation mystique ? », se demande l'auteur (p. 258). En réalité, la perspective dessinée par la linguistique humaniste est plutôt celle du « tout rhétorique » que du « tout mystique ». Elle souligne ce que les cartésiens occulteront, à savoir la fonction sociale du langage, par laquelle l'homme dirige naturellement son discours vers autrui et communique avec lui. Au tournant du siècle, tandis que s'entrecroisent mythes et explications rationnelles, les disciples de Vitruve et d'Épicure ont à nouveau voix au chapitre.

« Novimen », la seconde partie de l'ouvrage, couvre la période 1540-1580 qui dote la réflexion linguistique d'un cadre méthodique nouveau. Angelo Canini et Théodore Bibliander font ici figure de pionniers en fondant une systématique des langues articulée autour de la notion d'analogie grammaticale. Le renversement par rapport à la période antérieure — où, privilège hébraïque oblige, l'archétype primait toujours l'*idea* — est significatif : renouçant à la traditionnelle confusion entre Dieu et la Nature, Bibliander traite la généalogie des langues comme une production du système général. Et « si l'hébreu garde une origine spirituelle », on notera que « visiblement l'Esprit saint s'est conformé aux règles constitutives de toutes les langues ». Le théologien de Zurich s'inscrit dans une lignée de travaux concordistes qui ouvrent la voie à la grammaire générale et comparée de Port-Royal. M.-L. Demonet résout l'apparente contradiction entre l'édit de Villers-Cotterêts, qui impose le(s) vernaculaire(s) au détriment du latin, et le *De causis linguae latinae* de Jules-César Scaliger, qui institue au même moment le latin comme langue modèle. En réalité, « leur coexistence montrerait plutôt que grammaire philosophique et langue vulgaire ne se sont pas encore rencontrées » (p. 308). De fait, cette rencontre suppose l'anoblissement des vulgaires et celui-ci s'exerce d'abord aux dépens de l'hébreu, en proie à diverses annexions nationalistes. Pour Guillaume Postel, il s'agit de s'appropriier la langue sainte pour en faire une langue chrétienne, puis de confisquer au peuple déchu l'*imperium* pour le transmettre aux Gaulois gomérites c'est-à-dire « assujettisseurs ». La même stratégie de conversion des Juifs s'observe en Italie comme en territoire réformé, où Johannes Goropius conjugue à sa manière hiérarchie linguistique et primauté ethnique. Le *De vulgari eloquentia* illustre sous un autre angle les effets pervers de la promotion des vulgaires sur le statut de l'hébreu : la valorisation de la langue maternelle, considérée comme plus naturelle que le latin, rompt la triade des langues sacrées et rabaisse l'hébreu au rang de n'importe quel baragouin bénéficiant de la priorité biologique. La « fin des trois langues » relance la compétitivité linguistique et les spéculations sur les généalogies bibliques.

Dans cette course aux titres de noblesse, M.-L. Demonet évoque les dérives celto-phililes et scythophiles mais aussi les recherches sur le basque ou sur l'étrusque. Elle oppose ici les « génétistes historicistes » (Goropius, Postel), qui élaborent un réseau complet de filiations à partir de langues virtuelles et de langues-relais, aux « endogénistes » (Benedetto Varchi, Sperone Speroni, Joachim Du Bellay ou François Bonivard) qui mettent en évidence la spécificité intrinsèque des langues vulgaires, au point de les présenter quelquefois comme des produits autochtones. De manière générale, l'époque affirme « l'indépendance des langues à l'égard des sciences

qu'elles font connaître » (p. 307). L'arbitraire, soutenu par la verve pantagruéline, fonde l'équivalence cognitive des vulgaires contre le sentiment des puristes, partisans de l'affinité entre telle doctrine particulière et l'idiome qui la porte. Face aux génétistes et aux endogénistes, les « modélisants » pratiquent en synchronie une forme de comparatisme structurel qui garantit dans un premier temps le statut de l'hébreu comme archétype de perfection linguistique. Mais cette reconnaissance est ambiguë : sous l'influence des érudits florentins en particulier, elle active la banalisation de l'hébreu en soulignant son allégeance au processus ordinaire de formation et d'évolution des langues. Par ailleurs, la notion plurivoque d'affinité intervient, à côté des critères morphologiques, lexicaux et syntaxiques, dans le classement des langues et l'établissement de leur *ratio communis*. L'analyse en termes extralinguistiques des traits distinctifs et des marques d'élection de l'hébreu organise le retrait de Dieu au profit de l'industrie poétique. Dans les textes de Lodovico Castelvetro ou de Joachim Péron, le poète est le nouvel Adam qui exploite avec une sorte de créativité divine le don de parole pour l'actualiser dans des fabrications humaines d'après nature. La doctrine de l'imitation contient en elle les germes capables de faire éclater le cadre monogénétique de l'archéologie des langues : l'idée de régénérescence perpétuelle du langage comme *mimesis* du réel crée les conditions nécessaires à l'autonomie des idiomes et à la polygenèse. De manière symptomatique, la fracture décisive n'est plus liée à Babel mais à la Chute, épisode catalyseur de la « rupture consommée entre l'ordre d'un bonheur paradisiaque sans mérite et le dynamisme historique d'un péché linguistiquement productif » (p. 469). L'aménagement du dogme mis en place dès la Renaissance participe d'un mouvement plus général d'« intégration de la nature du langage au domaine humain ». Le chapitre « Somantique », après avoir rappelé les recherches d'André Vésale ou d'Ambroise Paré sur la théorie mécanique des humeurs, étudie les travaux de ceux qui s'intéressent à la part du corps dans le développement de la parole et qui orientent de ce fait leur réflexion vers les animaux, les enfants et les sourds-muets.

M.-L. Demonet a choisi d'organiser son étude en fonction de la question épistémologique de l'arbitraire, qui reste à ses yeux « le problème central » en ce qui concerne « la compréhension du signe linguistique de la Renaissance ». Il s'agit de « restituer le fil qui unit » les humanistes à Aristote d'une part, à Ferdinand de Saussure de l'autre (p. 12). Le conceptualisme, que l'auteur désigne comme la voie royale de la philosophie du langage au xvi^e siècle, représente un maillon important de cette chaîne. Il garantit une frontière ferme entre le mot et la chose et s'impose dès lors comme le meilleur garde-fou contre un cratylisme de type magique et irrationnel, tel qu'il fut développé à l'époque par les mystiques et les kabbalistes. Scaliger, théoricien du concept par excellence, fait ici figure de chef de file. Mais les précurseurs de la linguistique moderne ont parfois emprunté des chemins de traverse. Daniel Droixhe a souligné que « loin de représenter un jalon absolu en direction d'une linguistique, l'avènement de la notion d'arbitraire du signe semble bien dissimuler un frein et même une hypothèque ». La voix de la raison et de la démystification peut aussi être celle de Cratyle, lancé dans cette exploration de la mécanique phonatoire et de la motivation mimologique qui aboutira aux travaux de Nicolas-Sylvestre Bergier, Antoine Court de Gébelin et Charles de Brosses. Dans une telle perspective, l'apport le plus novateur et le plus fécond ne vient pas de Scaliger, dont le mentalisme implique une exclusion totale de la nature. Il est plutôt le fait

d'un Jacques Peletier ou d'un Varchi, qui conjuguent, dans une approche plus matérialiste, naissance naturelle et fonction sociale du langage. Cette voie, qui laisse en définitive Cratyle et Hermogène face à face, est sans doute, comme le constate M.-L. Demonet, moins explorée à la Renaissance que celle du conceptualisme. C'est néanmoins celle que suit avec une audace prometteuse un Laurent Joubert, par ailleurs défenseur de la condition féminine et partisan de la vulgarisation scientifique.

Nadine VANWELKENHUYZEN

Marie-Dominique COUZINET, *Histoire et méthode à la Renaissance. Une lecture de la Methodus ad facilem historiarum cognitionem de Jean Bodin*. Préf. Cesare VASOLI. Paris, Vrin, 1996. 16 × 24, 383 p., bibliogr., index (Philologie et Mercure).

Cesare Vasoli, préfacier de cet ouvrage, souligne d'une manière à la fois synthétique et détaillée, l'intérêt de sa problématique, de ses approches, de son inscription dans les débats au sujet du statut philosophique de l'humanisme, dont le cadre a été posé par Eugenio Garin et Paul-Oskar Kristeller. Le lecteur trouve dans cette préface un guide averti pour tirer le plus grand profit de la lecture de l'ouvrage, et la meilleure incitation à celle-ci.

L'auteur se propose d'explicitier la notion de « connaissance des histoires » (p. 19) à l'œuvre dans la *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, publiée par Jean Bodin en 1566. Loin de se limiter à une simple prise de connaissance des contenus variés des histoires, cette « connaissance » est celle qui se dégage des histoires elles-mêmes, une fois ordonnées selon un point de vue radicalement original. Le problème général est donc double : quelles sont la structure et les conditions de possibilités de ce point de vue, et quelle conception nouvelle du savoir ce point de vue nouveau permet-il d'acquérir ? Ces deux questions sont évidemment indissociables, et l'auteur les conduit ensemble jusqu'au terme de son travail.

L'acquisition de ce nouveau point de vue passe non pas par l'application externe d'une méthode à l'histoire, mais par une refonte du concept de méthode à travers sa rencontre avec l'objet historique. La « méthode » (p. 33) prend d'abord la forme d'une manière de lire l'histoire, mais elle ne se limite pas à cela : elle met en œuvre dans la lecture des histoires, des procédures qui sont celles des « arts de mémoire » (p. 61). Or la rencontre des techniques de la mémoire avec un objet qui lui-même n'est pas indifférent à la mémoire, puisqu'il constitue la mémoire de l'humanité, a pour effet de distinguer cet objet et de le faire passer du statut de simple contenu de savoir, soumis à une règle externe, à celui de règle ou de forme à part entière, susceptible de s'appliquer aux autres savoirs. L'histoire est un objet singulier : elle est mémoire, en tant que contenu de mémoire, mais aussi en tant qu'activité de l'esprit. Elle est ainsi « constitutive de tout savoir : savoir sur les actions humaines [...], sur la nature comme mémorial ou monument de la création et de la puissance divine, [...] sur les religions dans leurs manifestations sociales et leurs oracles. [...] Toute connaissance ne saurait se dire qu'en termes de souvenir ». Il faut donc distinguer, d'une part, trois savoirs historiques par leur objet propre : l'histoire humaine, l'histoire naturelle et l'histoire divine. D'autre part, puisque l'histoire est la forme de

tout savoir, il faut distinguer entre cette « mémoire constitutive de toute connaissance, les histoires comme genres ou degrés de cette connaissance, et la connaissance des histoires comme dispositif de lecture permettant d'en tirer le meilleur parti » (p. 60).

Parallèlement, et à partir des travaux de Paolo Rossi et de Frances Yates, l'auteur montre que sous l'impulsion de Ramus, les procédés propres aux « arts de mémoire », sont, au moment où Bodin écrit, en pleine transformation. Du simple statut d'auxiliaires de la rhétorique, les arts de mémoire étendent leur compétence en dialectique et deviennent les éléments d'une présentation ordonnée du savoir, qui permet le jugement. Ils prennent la forme d'une méthode, entendue comme voie ou moyen de faciliter le jugement. Le rapport entre ordonnancement et jugement qui définit la méthode tire ses conditions d'une problématique juridique. Il s'agit de déterminer un procédé adéquat pour l'exposition scientifique du droit. L'ordre inhérent à la justice divine doit-il se lire dans le droit romain comme *ratio scripta*, ou bien dans une mise en ordre du donné, parmi lequel le droit romain n'est qu'un témoignage parmi d'autres ? Cette question est d'autant plus cruciale que la seconde possibilité, retenue par Bodin, implique le recours aux histoires. La construction d'un point de vue propre au savant juriste, en laquelle consiste initialement le problème de la *méthode*, a pour condition la construction du point de vue du savant historien, objectif et impartial, qui sache recueillir et organiser le donné.

Ce rôle recteur du savant historien était déjà à l'œuvre dans une certaine tradition, qui faisait de l'histoire l'instrument par excellence du *diagnostic* (la médecine galéniste, le droit lui-même, la politique chez Machiavel). L'histoire doit pouvoir être disposée à la fois comme un répertoire de remèdes et un tribunal. « Ordonnance et mémorisation doivent permettre au lecteur d'histoires de s'ériger en juge de la réalité donnée à lire, et cette position doit lui permettre de régler ses actions » (p. 138).

Le caractère à la fois global et discriminant, ou pour mieux dire synoptique, du point de vue ainsi décrit appelle un rapprochement avec une discipline dont Bacon lui-même constate, au début du siècle suivant, le retour en force, et qu'il nomme l'histoire géographique (*history of cosmography*). Cette discipline, héritée d'une part de certains historiens antiques, et notamment des historiens grecs de l'histoire romaine (Polybe, Strabon, Denys d'Halicarnasse), et d'autre part des avancées d'ordre cosmographique opérées quelques siècles plus tard par Ptolémée, fournit les éléments d'une description plus complète et plus adéquate de ce poste d'observation que Bodin cherche à aménager.

Les historiens grecs de l'histoire romaine fournissent, certes, un modèle d'objectivité. Mais ils manifestent surtout une intelligence raffinée des contenus et de la forme des récits historiques. En ce qui concerne aussi bien la *distribution* des objets des histoires (humaine, naturelle, divine), que la *composition* d'un récit historique, les historiens grecs servent de référence à Bodin. L'histoire romaine est le modèle d'une histoire qui articule le factuel, le juridique et le providentiel, dans la mesure où sous la plume de ses historiens grecs, elle fait voir l'achèvement d'un ordre immanent à la nature, qu'il soit Fortune ou Justice. Par ailleurs, Bodin trouve chez Polybe une certaine façon d'écrire l'histoire : l'historien doit en effet commencer par le général avant d'en venir au particulier. L'image du corps vivant, dont l'unité n'est pas réductible à la conjonction de ses parties, montre que l'histoire totale générale ne saurait se résumer à la somme des histoires particulières. Seule une vision

synoptique permet de déceler les orientations de la Fortune, à partir desquelles il est possible de comprendre l'originalité des histoires particulières. Le global est aussi l'antérieur du point de vue causal. Par ailleurs, il faut comprendre que seule l'« unité d'action » (p. 194) à l'œuvre dans un espace global, par laquelle se traduit ce plan de la Fortune, est à même de fournir l'unité du récit historique, qui se conçoit comme *mimesis*. La nécessité du point de vue global s'accompagne d'une définition plus spatiale que temporelle de l'unité de l'histoire et de son récit. Bodin ne reprend pas à son compte ce dispositif. Il s'agit pour lui non de rédiger les histoires, mais d'apprendre à les disposer dans un certain ordre de lecture susceptible de procurer la *cognitio historiarum*. Cette façon d'écrire l'histoire n'est pour lui qu'une garantie de qualité interne du donné qu'il cherche à organiser. Cependant, en passant de l'écriture à la lecture des histoires, Bodin généralise la validité d'un point de vue à la fois global et spatial, global parce que spatial.

En passant de l'écriture à la lecture, en passant du récit au recueil, globalité et spatialité prennent néanmoins un tout autre sens. Le point de vue du lecteur n'est en rien identique à celui qui raconte, il s'apparente plutôt à celui du cosmographe qui recueille et situe dans un dispositif abstrait et géométriquement construit les données qu'on lui rapporte. À la différence de l'historien qui écrit l'histoire, en la rapportant à des lieux, tel Polybe, et rattache ainsi l'histoire à la géographie régionale, l'historien qui lit les histoires a pour objet l'histoire universelle, qui prend place dans un espace construit et ordonné, celui du cosmographe. Les peuples ne sont plus étudiés selon leur localisation dans tel ou tel pays, ou tel et tel continent, mais bien dans leur relation avec un cosmos ordonné : la théorie des climats, comprise comme une relation entre une certaine position à la surface de la terre et une caractéristique anthropologique est l'exemple type. La cosmographie fournit le modèle d'une science fondée sur la classification de données reçues dans un ordre construit mathématiquement. En dressant des cartes qui reproduisent une vision céleste, elle figure adéquatement la construction du point de vue du savant historien, dont la « connaissance des histoires » lui ouvre les portes d'un accès « théorique » (p. 269) au divin.

Une difficulté s'élève cependant qui met en cause le projet de Bodin. Si l'entreprise scientifique doit être comprise comme « imitation par l'esprit [...] d'un ordre naturel », fondée sur une « prééminence [...] de la vision sur le discours » (p. 309), il demeure que la Terre, tout comme l'histoire universelle, ne sauraient être de véritables objets d'une vision humaine, et par conséquent d'une imitation fondée sur la représentation. Certes, l'événement historique n'est pas nécessairement, lui non plus, objet d'une vision directe (autopsie), mais le rôle « mimétique » du récit consiste précisément à pallier cette carence par un appel à l'imagination et à sa puissance suggestive. L'image suggérée se substitue à la vision sensible et rend présent ce qui n'est plus.

À cette puissance figurative du récit, qui instaure un rapport seulement potentiel entre passé et présent, Bodin préfère une forme moins arbitraire (parce que réglée par la mesure astronomique et mathématique) de construction imaginaire, à savoir celle du globe terrestre avec ses divisions, dans laquelle entrent et s'ordonnent les événements historiques. L'image forgée par le cosmographe est de part en part construite, elle précède toute vision directe, et détermine une modalité abstraite d'imitation. Puisqu'il ne s'agit, pour le savant lecteur d'histoires, que d'ordonner ce qui a été trouvé, et non plus de faire connaître ce que l'on trouve, l'art mimétique

requis ne relève pas de la description analytique (autopsie), mais de la disposition synthétique (vision synoptique), qui excède la simple vision sensible et relève d'une autre forme d'intuition.

Cette globalisation (au sens propre) de l'ordre a pour conséquence l'effacement relatif de la distinction chronologique, au profit de la différence entre endroits du monde, et « met le passé dans un rapport de continuité absolue avec le présent, pour ainsi dire dans un rapport de contemporanéité élargie » (p. 313).

On pourrait penser que la construction de ce point de vue proprement théorique particulier à la *cognitio historiarum*, qui s'étend donc de l'histoire humaine à l'histoire divine en passant par l'histoire naturelle, fait concurrence à une lecture plus classique des histoires, qui y cherchent un enseignement d'ordre pratique (éthique et politique). On peut au contraire souligner la continuité nouvelle qu'instaure le point de vue du savant lecteur d'histoires entre l'enseignement pratique des histoires, l'imitation au sens commun et le projet de savoir total qui rend compte de la place de l'homme dans la Création.

Philippe DRIEUX

Pierre BÉHAR, *Les Langues occultes de la Renaissance. Essai sur la crise intellectuelle de l'Europe au xvi^e siècle*. Paris, Desjonquères, 1996. 16 × 24, 352 p., index, ill. (La Mesure des choses).

Dans la lignée des travaux déjà anciens de l'historienne Frances Yates, Pierre Béhar nous propose ici un tableau vaste et précis de l'occultisme au xvi^e siècle, de Ficin et Pic de la Mirandole à Kepler. On pourra regretter dans ce livre l'aspect trop visible de recueil d'articles mis bout à bout, même si un effort est fait pour conserver une trame générale. On s'interrogera surtout sur le sous-titre de « crise intellectuelle », inspiré sans doute par le célèbre livre de Paul Hazard sur la fin du xvii^e siècle, *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715* (Paris, Fayard, 1961) : l'ouvrage montre au contraire la vitalité, jusqu'au bout, de cet occultisme renaissant qui, avec Kepler, épouse même la nouvelle rationalité scientifique. Cette synthèse sans heurt permet d'ailleurs de revenir une fois de plus sur les vieux lieux communs, toujours bien vivants malgré les progrès historiographiques, opposant encore les héros de la révolution scientifique, Copernic, Galilée, Descartes et Newton, aux tenants superstitieux d'une magie obscurantiste. Ni les uns ni les autres ne se prêtent à une interprétation aussi manichéenne, comme P. Béhar le montre avec bonheur. Le terme de crise paraît donc en contradiction avec le contenu même du livre.

L'occultisme à la Renaissance n'est pas un : plusieurs traditions s'y mêlent en des synthèses toujours originales. Les deux plus importantes sont bien évidemment la Cabale et le néo-platonisme, tous deux christianisés. D'Italie, cette synthèse occultiste gagne l'Allemagne, avec le grand cabaliste Johannes Reuchlin et surtout un personnage moins connu, auquel l'auteur rend toute son importance : Agrippa von Nettesheim, auteur d'un *De occulta philosophia* (1510, remanié en 1533) dont la postérité est particulièrement féconde tout au long du siècle. Ce livre propose une sorte de cabale pratique, à des fins moins mystiques — comme c'était le cas pour

Reuchlin — qu'utilitaires : comment s'approprier les pouvoirs occultes qui nous entourent pour mieux dominer la nature et l'avenir ? Ces spéculations hermétiques ne restent pas dans le simple cadre des savants, mais se diffusent dans toutes les cours européennes. Catherine de Médicis se fait faire un talisman — qui contribuera par la suite à sa légende noire — suivant les principes du *De occulta philosophia*, afin de conserver son mari et de l'arracher à Diane de Poitiers. Dans l'Angleterre élisabéthaine, le mage John Dee utilise les formules cabalistiques de Nettesheim et pense même les améliorer en découvrant une miraculeuse « monade hiéroglyphique », supposée accéder directement au mystère du divin. Jamais ces occultistes ne sont très loin du monde politique : Dee conseille Elizabeth en utilisant les révélations des anges qu'il a pu invoquer. En France, le plus célèbre des prophètes, Nostradamus, fonde sa réputation sur une prédiction interprétée après coup comme l'annonce de la mort de Henri II. Il est alors écouté par toutes les cours d'Europe et Charles IX vient même le visiter à Salon en 1564. Nostradamus dans ses méthodes divinatoires se fait à la fois le disciple de Marsile Ficin, de Nettesheim et de Léon l'Hébreu. Il sait en tirer une pratique prophétique qui popularise les théories occultistes en un langage à la fois poétique et sibyllin. Le souverain qui illustre le mieux cette alliance entre occultisme et pouvoir est l'empereur Rodolphe II : au tournant du XVI^e et du XVII^e siècle, il amassa à Prague d'immenses collections qui, vues à la lumière du *De occulta philosophia*, dépassent le simple cabinet de curiosité pour devenir une sorte de microcosme magique. Et « cette conception magique du pouvoir sur le monde par l'intermédiaire des vertus occultes tissant le réseau de sympathies et d'antipathies entre microcosme et macrocosme n'est nullement exclusive d'une conception cabalistique, suivant laquelle l'empereur pourrait tenter d'influer sur le cours du monde par le truchement d'anges invoqués par ses soins » (p. 187-188). L'empereur mage était en même temps un empereur croisé, luttant contre le Turc et ne reniant pas le rêve de monarchie universelle cher aux Habsbourg.

Enfin Kepler vint. En lui on retrouve intimement alliées révolution scientifique et spéculations occultistes. Cherchant à comprendre mathématiquement l'énigme du monde, il abandonne une partie de l'héritage cabalistique, notamment en cessant de donner une qualité occulte aux nombres, qui ne sont plus que des instruments de mesure. Cela explique ses controverses avec des occultistes « orthodoxes » comme Robert Fludd, mais Kepler se défend en s'affirmant « plus authentiquement platonicien » (p. 240) que son détracteur. Mais la force qu'il voyait à l'œuvre dans l'univers n'était plus un esprit, une âme. Pour la comprendre, plus n'est besoin d'un langage occulte, mais d'un langage mathématique. Après avoir développé une méthode complexe de compréhension du monde, l'occultisme passe le témoin à la science, qui sur d'autres bases, va poursuivre la même ambition de conquérir les pouvoirs secrets à l'œuvre dans l'univers.

Alain TALLON

Hervé DRÉVILLON, *Lire et écrire l'avenir. L'astrologie dans la France du Grand Siècle, 1610-1715*. Seyssel, Champ Vallon, 1996. 15,5 × 24, 288 p., bibliogr., index (Époques).

L'importance de l'astrologie — et de ses dérivés prophétiques qui tous cherchent à lire les signes d'un avenir prévisible — n'est plus à démontrer. Plus nombreux sont aujourd'hui ceux qui connaissent leur thème astral et ses caractéristiques que ceux qui se rappellent la date de leur baptême ou la vie de leur saint patron. Ce phénomène culturel et social plonge ses racines dans une longue histoire, dont Hervé Dréville nous donne un aperçu à un moment clé : celui où l'astrologie connaît une dévalorisation officielle, scientifique et sociale, sans pour autant disparaître, loin de là, du champ culturel quotidien, ni même cesser d'être paradoxalement pratiquée par certains mêmes qui la condamnent. Cette évolution parfaitement originale méritait cette étude fouillée.

La Renaissance a été un âge d'or de l'astrologie, qui puise largement dans l'hermétisme néo-platonicien et y trouve toute sa dignité culturelle. Les railleries d'un Rabelais, les anathèmes d'un Calvin n'y changent pas grand chose et Nostradamus est à bon droit une des grandes figures du siècle. Pourtant deux nouveaux mouvements scientifiques et religieux menacent cette astrologie triomphante. La révolution copernicienne bouleverse la conception géo- et anthropocentrique de l'univers, qui était largement à la base des présupposés astrologiques. La lunette de Galilée est bientôt là pour donner au ciel une signification tout autre. Un Ciel que les réformes religieuses modifient elles aussi à leur manière. Du côté protestant, on apprécie peu d'enfermer les décrets du Tout-Puissant sous une forme matérielle, fût-elle astrale. Chez les catholiques, les limites posées au libre arbitre humain sont autant de concessions dangereuses aux frères ennemis et le déterminisme astral ressemble trop à la prédestination pour ne pas sentir le soufre. Prise entre la révolution scientifique et les réformes, l'astrologie était condamnée au déclin.

Telle était du moins l'hypothèse traditionnelle, qu'Hervé Dréville nous bouscule quelque peu. La rationalité triomphante chassant les ténèbres obscurantistes de l'astrologie ? C'est oublier que cette dernière sut vite s'adapter au système héliocentrique et que bon nombre de savants, jusqu'à Newton et au-delà, continuèrent de croire en une correspondance entre astres et destinée humaine. Les réformes religieuses bridant la « superstition » astrologique ? Certes, les condamnations de Sixte-Quint reprises par Urbain VIII firent beaucoup pour amoindrir le prestige des sciences occultes en milieu catholique. Mais de là à voir disparaître l'astrologie, il y a tout un monde. Les jésuites, les divers acteurs de la Réforme catholique dont Pierre de Bérulle et Charles de Condren, les papes eux-mêmes continuent leurs rapports avec les astrologues, voire défendent leur savoir décrié ou discrédité par les abus de quelques charlatans. Ce sont ceux-là qui sont le plus volontiers mis en accusation, non parce qu'ils utilisent l'astrologie en soi, mais parce qu'ils le font mal. Mais les astrologues respectueux à la fois des données scientifiques et des exigences du dogme rencontrent un assentiment quasi général. Il leur suffit par exemple de ménager le libre arbitre humain en affirmant que les astres poussent, mais n'obligent pas à développer tel ou tel trait de caractère, à rencontrer tel ou tel destin.

Si l'astrologie peut être menacée, ce n'est pas par la science ou la religion, mais bien par l'État. L'auteur montre bien que la seule instance de contrôle vraiment sourcilieuse et répressive est politique. Il n'est pas question de laisser circuler des prédictions contraires aux orientations du moment. Mais en même temps, Louis XIII et Richelieu n'hésitent pas à se servir des astrologues quand ceux-ci savent leur dire ce qu'ils veulent entendre. Ce contrôle de l'astrologie n'est absolument pas un refus de ses présupposés, bien au contraire. Louis XIII accepte déjà le qualificatif de roi-soleil, assumant pleinement le sens astrologique de ce symbole. L'astrologie n'a alors rien à craindre de l'absolutisme tant qu'elle se met à son service.

La Fronde va marquer une césure. L'astrologie y joue un rôle satirique et subversif que le pouvoir n'oubliera pas. Parallèlement, la dévalorisation scientifique du discours astrologique se fait insistante. Hervé Drévilion note ainsi que l'éclipse de 1654 constitue un tournant : la panique qu'elle provoque donne lieu à une véritable « révolte des savants ». « L'astrologie sort du domaine de l'érudition pour entrer dans celui de la crédulité » (p. 141). L'auteur note que ce passage est contemporain d'une autre évolution, à laquelle il est intimement lié : grâce à l'imprimé, le discours astrologique devient populaire. L'almanach se répand et dévalorise du même coup l'astrologie savante au sein des élites sociales. Cette disqualification sociale s'accompagne, sous Louis XIV, d'une véritable répression politique. Le Roi-Soleil ne peut plus supporter que la symbolique astrale vienne occulter, voire déformer, la symbolique royale. Le divorce entre la monarchie et l'astrologie est scellé par l'édit de 1682 qui assimile les astrologues aux magiciens. Ainsi criminalisée, l'astrologie n'est cependant « pas condamnée pour ses implications politiques directes, mais pour le climat de superstition et de crédulité qu'elle entretient » (p. 225). Tenue désormais pour une croyance superstitieuse et populaire, contraire à l'ordre et à la morale publics, l'astrologie se réfugie désormais dans la sphère privée. Cette rupture ne porte en rien atteinte à sa fortune. Elle modifie cependant profondément le discours et les pratiques astrologiques, et, au-delà, signe la perte d'un certain sens du monde, livré désormais, au moins publiquement, à la rationalité scientifique et à l'ordre royal.

Alain TALLON

Correspondance de Peiresc et Aleandro. I : 1616-1618 ; II : 1619-1620. Éd. et comment. par Jean-François LHOÏE et Danielle JOYAL. Clermont-Ferrand, Adosa, 1995. 16 × 24, 260 p. et 288 p., ill. (Héritages, 3-4).

La correspondance échangée entre Nicolas Claude Fabri de Peiresc et Girolamo Aleandro est l'une des plus importantes que nous possédions du savant provençal : la presque totalité des lettres écrites par le premier (244 lettres sur 246) et environ la moitié de celles qui furent expédiées par le second (110 lettres) sont aujourd'hui conservées. Outre sa masse, l'intérêt de cette correspondance réside dans sa durée : le dialogue entre les deux personnages, commencé à Padoue en 1600, alors que Peiresc accomplissait le voyage d'Italie, délaissé en 1605, fut repris en 1616 et il se poursuivit alors avec régularité jusqu'à la mort d'Aleandro en 1619.

Jean-François Lhote et Danielle Joyal, qui avaient précédemment publié la correspondance de Peiresc avec Cassiano Dal Pozzo (Clermont-Ferrand, 1989), donnent, dans ces deux volumes, l'édition des lettres de Peiresc et Aleandro pour les années 1616-1620, édition scrupuleuse qui met à profit la découverte de nouveaux autographes de Peiresc et qui accompagne le texte de notes abondantes. Celles-ci, qui contiennent dans nombre de cas des extraits de lettres d'autres correspondants, éclairent parfaitement le texte ; de surcroît, elles constituent sur certains sujets de véritables dissertations. Il est à souhaiter que le reste de la correspondance paraisse rapidement et que soit donné l'index (noms de personnes et sujets) qui permettra d'accéder commodément à ce trésor d'érudition.

Comme l'indiquent les éditeurs dans leur introduction au premier volume, cette correspondance roule principalement sur trois grands thèmes : les « nouvelles littéraires » au sein du monde savant, l'archéologie, la question du pouvoir pontifical. Sur ce dernier point, on voit fort bien le rôle politique que joue la recherche érudite, par exemple, dans le fameux débat des régions suburbicaires qui vit s'opposer catholiques et réformés sur l'étendue de la juridiction temporelle de l'évêque de Rome. Aleandro qui participa effectivement à ce débat, mesura, de surcroît, la différence qui existait au sein du monde catholique entre Paris et Rome, quand ses affirmations par trop ultramontaines sur le pouvoir pontifical heurtèrent la très galli-cane Sorbonne.

Au-delà des divers points traités par les deux correspondants, ce commerce épistolaire s'inscrit pleinement dans cette pratique de services qui caractérise la République des Lettres. Chacun s'acquitte de son mieux (car les obstacles ne manquent pas : lenteur des courriers, mauvaise volonté des imprimeurs, difficultés d'un savant ou d'une bibliothèque à communiquer des manuscrits) des demandes de l'autre ; demandes qui, de surcroît, se font parfois impérieuses : ainsi, Peiresc manifeste ici la même exigence d'exactitude dans la copie d'un manuscrit ou la reproduction d'une figure dont il accabla Cassiano Dal Pozzo. Mais, dans le même temps, il y a le souci d'aider l'autre, et l'on suit, au fil des lettres, les efforts de Peiresc pour faire publier à Paris un manuscrit d'Aleandro arrêté par l'inquisition romaine, trouvant un éditeur, veillant à l'impression, travaillant à amadouer les docteurs de la Sorbonne, s'occupant, enfin, de la distribution de l'ouvrage. Ces bons offices ressortissent également à la nécessité de maintenir l'échange épistolaire, source indispensable d'informations, et Peiresc, comme dans ses lettres avec les Dupuy, a à cœur de « se revancher », promettant d'envoyer, dès son retour en Provence, quelque antiquaille du goût de son correspondant. Au travers de ces services, s'esquisse une amitié qui se traduit, par exemple, par la demande que Peiresc fait à Aleandro de lui envoyer son portrait qu'il placera dans son cabinet où il rejoindra ceux d'autres savants, autant d'images qui reconstituent cette République des Lettres, à la fois idéale et bien réelle. Toutefois, ces deux hommes graves qui s'entretiennent de sujets austères apparaissent à l'occasion sous un jour plus humain. À son ami qui ne pouvait taire son chagrin d'avoir perdu sa chienne Aldina qui « comprenait si bien qu'on eût dit qu'elle avait un esprit humain », Peiresc répondait avec une compassion d'autant plus grande que, quelque temps auparavant, il avait perdu une petite chienne, elle aussi pleine d'esprit (« *spiritosa* »). C'est donc très volontiers qu'il acceptait de s'occuper de la publication à Paris d'un « tombeau » à la mémoire du malheureux

animal; il est vrai qu'avec ces poésies latines données par de grands savants la République des Lettres retrouvait tous ses droits.

Françoise WAQUET

J. A. VAN RULER, *The Crisis of causality. Vætius and Descartes on God, nature and change*. Leyde, E. J. Brill, 1995. 16 × 24,5, XIII-357 p., bibliogr., index (Brill's studies in intellectual history, 66).

Cet ouvrage propose une interprétation de la querelle entre Vætius et Descartes tout en précisant des points importants de la physique cartésienne, notamment le statut de l'expérience, de l'observation et le sens qu'il convient d'accorder à la mathématisation de la physique.

La querelle entre Vætius et Descartes par disciples interposés, Martin Schoock pour le théologien et Regius pour le philosophe (jusqu'à leur rupture en 1647) a pour enjeu le concept de causalité. Dans les universités protestantes, la critique du cartésianisme coïncide à la fois avec le processus d'aristotélisation de la théologie, conduisant à une réaffirmation des liens entre théologie et philosophie dans le sens d'une ancillarisation de cette dernière et avec le règlement du conflit entre gomaristes et arminiens qui implique de se prononcer sur des questions telles que le concours divin, dans des termes scolastiques précis. Dans une telle visée théologique, l'objet de la physique est de rendre compte des textes mosaïques et c'est dans ce rapport à la tradition textuelle (philosophique ou théologique) que se marque la modernité du cartésianisme : même si ses adversaires ne voient en lui que la résurgence de philosophies antérieures ou opposées à celle d'Aristote, ce qui confère à Descartes un caractère inaugural, c'est son détachement par rapport à l'autorité des textes — alors que certains novateurs comme Gassendi n'hésitent pas à puiser dans l'histoire de la philosophie, le sens de leur système propre.

Pour Vætius, il s'agit de rendre compte d'un Dieu créateur et législateur, toute chose étant à la fois créature et instrument de la Providence ; c'est précisément cette relation de créature à créateur que ruine la nouvelle philosophie en niant la réalité des formes substantielles. Or, la description dans la Genèse d'espèces et de natures permanentes prouve la justesse de la notion philosophique de forme substantielle : en s'appuyant sur les développements de *Physique* II, la tradition scolastique dont se réclame Vætius, divise l'ordre naturel des choses en classes de différentes espèces, chaque être individuel étant défini par une forme substantielle spécifique, qui en est comme la *ratio quidditatis*.

Ainsi pour expliquer la formation de la glace, Descartes recourt-il aux relations des particules de la matière entre elles, alors que Schoock attribue au froid des qualités réelles ayant par elles-mêmes un pouvoir causal spécifique. La froideur est l'unique qualité de l'eau et la forme substantielle, l'unique cause des qualités réelles, propriétés, actions et développement d'un objet naturel, abstraction faite des causes externes et extraordinaires, comme l'est le feu pour l'eau. Mais à son tour, la cause externe peut être conçue en termes d'action propre, l'action calorifique est

alors rapportée à la forme du feu comme à sa cause : bien qu'il ne soit pas de la nature de l'eau d'être chaude, il est de la nature du feu d'être calorifique. À l'inverse pour Descartes, tout dans l'univers est fait de particules de matière (les pores ou interstices entre ces particules étant encore de la matière), le froid et le chaud ne sont rien d'autre que le mouvement plus lent ou plus rapide des particules, ce processus n'étant plus alors pensé en termes de naturel ou de non naturel. Descartes refuse d'expliquer les phénomènes à partir des notions de délibération et de fin, d'attribuer à la nature la tendance à suivre un but, malgré certaines expressions, notamment celle du §19 des *Principes* IV, où il est dit que la matière subtile suit la ligne droite, le mieux qu'elle le peut ; mais c'est encore en termes de mouvement des particules que s'explique la question générale de la formation des gouttes d'eau. Le cartésianisme laisse la place pour penser la bonté du créateur à la condition de ne pas limiter la puissance de Dieu en faisant de l'homme le centre de l'univers et de ne pas chercher à comprendre les fins de Dieu. Les motifs divins étant inconnais-sables, il est absurde de leur attribuer un rôle en physique : l'affirmation de l'incompréhensibilité divine ne consiste pas à limiter l'usage de la raison mais à éliminer les causes finales.

L'argument scolastique qui consiste à opposer la création divine à la production technique de machines est utilisé par les cartésiens pour montrer qu'il ne s'agit que d'une différence de degré : ce que l'homme peut faire en produisant un automate, Dieu le fait pour l'infinité des nerfs, os, artères qui composent un organisme vivant. Dans le *Discours de la méthode*, en comparant le cœur à une horloge, Descartes ne cherche pas à réduire le processus organique à un processus mécanique mais à montrer que les principes qui permettent d'en rendre compte doivent se réduire à un minimum, comme c'est le cas pour les machines. De même que les mouvements d'une horloge sont suffisamment expliqués par les « force, situation, figure de ses contrepoids et de ses roues », de même trois notions (disposition des organes, chaleur, sang) suffisent à décrire le mouvement du cœur. Ce principe d'économie, excluant les formes substantielles, affirme qu'étant donné ces trois éléments, le mouvement du cœur doit se produire avec la même nécessité que celle avec laquelle l'horloge réalise ses mouvements. Ce qui est mathématique dans la comparaison du cœur et de l'horloge, ce n'est pas une quantification mais l'efficacité de l'explication : la philosophie naturelle doit être investie par une façon mathématique de raisonner sans que le raisonnement ait nécessairement affaire à des proportions ou des quantités. Tel est le sens de la méthode mathématique de Descartes, alors que la *mathesis* renvoie toujours à des contenus mathématiques précis (la réfraction de la lumière dans la *Dioptrique*) et n'est jamais employée dans un sens général et non mathématique.

C'est précisément contre une telle géométrisation des phénomènes que s'insurge Vœtius : en niant les formes substantielles, le cartésianisme vide la causalité de son contenu et en ruine jusqu'à la possibilité. Car les propriétés mécaniques sont inertes et ne peuvent constituer des principes internes d'action ni être causes du mouvement. Science des artefacts, le mécanisme ne peut donner la compréhension des objets naturels, ses principes ne sont que des principes violents renvoyant aux conditions et non aux causes de l'action : Schoock montre qu'il s'agit moins de savoir s'il y a un mouvement dans le cœur que de désigner ce qui en est la cause, le

cœur devant avoir quelque chose de spécifique qui est son principe (sa forme substantielle).

À l'inverse, Descartes affirme qu'il est de peu d'importance de savoir si Dieu a fait que les choses nous apparaissent telles qu'elles nous apparaissent en usant d'un nombre infini de causes (*Principes* III, §46), du moment que nous sommes certains qu'aussi longtemps que nous usons d'explications mécaniques mettant en jeu les notions géométriques de mouvement et de figure, notre démonstration aura l'évidence des démonstrations mathématiques ; l'inadéquation entre lois et expérience ne tenant qu'au fait que les lois s'appliquent à des corps parfaitement durs, dans une situation idéale : les chocs n'ont pas pour fonction d'être observables mais d'expliquer les effets observables qu'ils causent. Cependant, que la physique cartésienne se déduise de deux principes, Dieu créateur et les semences de vérité en notre esprit, ne signifie pas une exclusion de l'observation : à partir de ces deux principes, la reconstruction d'un monde possible ne se fait ni rationnellement ni empiriquement mais au moyen d'observations et de conjectures. Descartes n'introduit pas l'observation parce que la déduction échouerait mais parce qu'il reconnaît que l'observation particulière des effets fournit des points de départ pour les expliquer mécaniquement. De même, ce qui est en cause dans l'idée de déception des sens, ce n'est pas l'observation ou l'expérience, mais une philosophie des qualités réelles, car la science ne doit pas répertorier des perceptions mais les expliquer afin de retrouver le monde réel (géométrique) derrière le monde perçu.

Vœtius reproche également à Descartes d'identifier concours et conservation, et par là de nier l'idée de concours divin. De fait, dans le *Discours*, sans employer le terme de concours pour qualifier la conservation, Descartes affirme que Dieu prête son concours à la nature en la laissant agir selon les lois qu'il a établies. Mais dans sa Lettre à Hyperaspistes, il utilise le terme de *concursus* pour expliquer sa théorie de la conservation, le concours étant réduit à la notion de création continuée, aucune place n'est faite pour une coopération divine. L'idée cartésienne d'un monde machine implique une conception de la causalité contraire aux vérités révélées : en effet, causalité seconde et concours divin vont de pair, le concours n'étant possible que si la cause première peut exercer son influence sur les causes secondes et ce qui assure cette coopération avec Dieu, ce sont précisément les formes substantielles, conçues comme sources individuelles d'action. L'aristotélisme, contrairement au cartésianisme a l'avantage de proposer une ontologie des natures individuelles qui sont en même temps des centres individuels d'action.

Pour J. A. Van Ruler, les querelles portant sur le concours divin, les causes secondes, les propriétés accidentelles renvoient à l'unique question de la causalité : même quand il traite du problème du concours divin, Vœtius a pour but de justifier la notion de forme substantielle. À ce propos, on peut regretter que l'auteur n'insiste pas davantage sur le fait que la question philosophique des formes substantielles et, par conséquent, la critique du cartésianisme prennent le pas sur la querelle théologique entre arminiens et contre-remonstrants, ni sur l'originalité de Vœtius au sein du calvinisme, où le cartésianisme, conçu comme métaphysique de la méthode, pourra être reçu (dans la faculté de philosophie) et donner les prémisses d'une science de l'être en tant qu'être, d'une ontologie dont l'objet, dépouillé de toute-puissance propre spontanée ne subsiste que par la puissance divine (certains penseurs comme Pierre Bayle, embrasseront en effet le mécanisme en tant qu'il donne

les fondements physiques de l'idée théologique de la souveraineté divine). Pour Vœtius, l'exclusion des formes substantielles est plus dommageable que le gain que représente l'affirmation mécaniste de la souveraineté du créateur sur la création. Cependant, le passage du cartésianisme, de la faculté de philosophie à celle de théologie avec les résistances rencontrées, est bien analysé ici en ce que Vœtius est précisément emblématique de ces résistances.

Laurence DEVILLAIRES

Robert G. MUEHLMANN, *Berkeley's ontology*. Indianapolis, Hacken Publishing Company, 1992. 14,5 × 22, 320 p.

Dans la succession rapide des publications sur Berkeley outre-Atlantique, qui donne la mesure de la vitalité des études berkeleyennes, cet ouvrage présente le mérite de prendre très au sérieux la formule « *esse est percipi* » comme énonciation ontologique de base de toute la philosophie de Berkeley, et d'en tirer l'implication nominaliste selon laquelle toute existence est particulière.

Robert G. Muehlmann propose une conception plus stricte de l'immatérialisme que celle qui, au terme d'une tradition séculaire, restait présupposée par Arthur A. Luce et Ian A. Tipton¹, pour en faire seulement la face négative de la philosophie de Berkeley, ce qu'il appelle le « rejet » de la substance matérielle². Quant à la face positive, elle comporte un élément idéaliste (les choses sensibles n'existent que par la perception qu'on en a) et un élément réaliste (Berkeley déclarait ne pas vouloir transformer les choses en idées mais les idées en choses). En sorte que, en une métaphore puissante mais très risquée, l'auteur affirme que l'on doit accepter de faire de l'ontologie berkeleyenne un trépied, dont l'assise la plus faible serait le réalisme.

Le début de l'ouvrage nous apprend que les commentateurs récents avaient donné trop d'importance à l'épistémologie et au langage dans l'étude des œuvres de Berkeley. R. G. Muehlmann semble, quant à lui, tenir pour acquis que « le cœur de l'ontologie berkeleyenne » se trouve dans les toutes premières sections des *Principes* et dans le premier des *Dialogues entre Hylas et Philonous*. Il s'intéresse avec pertinence au renversement de l'ordre des arguments entre ces deux textes. Dans une étude qui se veut consacrée à l'ontologie, il est toutefois surprenant de voir que des ouvrages, comme l'*Essai sur une nouvelle théorie de la vision* et l'*Alciphron*, sont considérés comme quantité négligeable, alors que ces deux textes montrent pourtant que l'ontologie de Berkeley, à travers le langage naturel de Dieu (comme opposable à sa Parole révélée), était une ontologie proprement linguistique³.

1. Arthur A. LUCE, *The Dialectic of immaterialism*, Londres, Hodder & Stoughton, 1963 ; Ian C. TIPTON, *The Philosophy of immaterialism*, Londres, Methuen & Co. Ltd, 1974.

2. Pour une définition restrictive de l'immatérialisme comme entreprise de démonstration de la non-existence de la substance matérielle, voir Geneviève BRYKMAN, *Berkeley. Philosophie et apologétique*, Paris, Vrin, 1984, chap. I.

3. G. BRYKMAN, *Berkeley et le voile des mots*, Paris, Vrin, 1993. Voir le compte rendu de cet ouvrage fait par Bertil BELFRAGE et publié dans la *Revue de synthèse*, t. 116, 1, janv.-mars 1995, p. 183-186.

Avec une grande virtuosité formelle, l'auteur s'attache à l'analyse minutieuse de certains textes, dans un dialogue très complexe et captivant avec les commentateurs américains de Berkeley les plus récents⁴. Il ne néglige pourtant pas l'étayage que peut lui fournir ponctuellement l'histoire de la philosophie. L'ouvrage ne comporte pas de conclusion; mais le dernier chapitre, consacré à « Hume, Reid et Malebranche », peut en tenir lieu. Pas de bibliographie non plus; mais le lecteur trouvera tout le soutien d'érudition dont il pourrait avoir besoin dans un excellent appareil critique.

Geneviève BRYKMAN

Maurice DE GANDILLAC, *Genèses de la modernité. Les douze siècles où se fit notre Europe. De « La Cité de Dieu » à « La Nouvelle Atlantide »*. Paris, Cerf, 1993. 15,5 × 23,5, 673 p., index (Librairie européenne des idées).

Il s'agit d'un recueil d'articles, de préfaces ou de communications à des colloques, souvent remaniés, arrangés en chapitres et mis sous un titre assez vaste et général pour recouvrir la variété des thèmes abordés. Comme l'indique le sous-titre, l'ensemble s'ouvre par saint Augustin, dont la *Cité de Dieu* façonna pour les siècles du Moyen Âge la perception du temps et de l'évolution humaine; il s'achève sur l'utopie de Francis Bacon, reflétant à sa manière la conquête séculaire de l'espace terrestre.

Il ne saurait être question d'analyser ici les éléments de ce recueil, qu'on pourrait résumer à trop grands traits par la façon dont douze siècles vécurent et imaginèrent le temps et l'espace de la Cité terrestre, à partir d'un héritage gréco-romain constamment vivifié et travaillé en des renaissances successives. Chemin faisant, certains thèmes reçoivent un traitement plus approfondi: la dignité de la technique, affirmée dès le XII^e siècle par les victorins; le dialogue entre foi et raison; la pulsion mystique; les rêves de concorde universelle. Autant d'éléments qui, avec d'autres, contribuèrent à la prise de conscience par l'Europe de son identité et de sa puissance, dont l'Ulysse de Dante, en son « *folle volo* » pour atteindre l'opposite de Jérusalem, pourrait être le symbole.

Mais un tel recueil soulève une question: la somme d'une vie de recherche a-t-elle besoin, pour être appréciée et admirée, de ce que l'on appelle une présentation « éditoriale », si habile soit-elle? Son effet risque parfois de paraître un peu artificiel et disproportionné à l'entreprise. Mais les réflexions émouvantes de la fin de l'avant-propos et du post-scriptum sont une meilleure et plus personnelle introduction à ces travaux, dont on admirera l'érudition et le style souverain. Devant la barbarie et le déclin, devant les formes que prend la « diabolique » résistance du réel aux entreprises humaines, la longue chaîne des œuvres savantes témoigne de l'utilité

4. K. WINKLER, *Berkeley. An interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1989; Margaret ATHERTON, *Berkeley's revolution in vision*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1990.

des « loyales confrontations », et nourrit la poursuite d'une « raisonnable espérance ».

Patrick GAUTIER DALCHÉ

Reinhard HECKMANN, *Kants Kategorienduktion. Ein Beitrag zu einer Philosophie des Geistes*. Fribourg-en-Brisgau/Münich, Karl Alber, 1997. 14 × 21,5, 512 p., bibliogr., index (Symposium, Bd 106).

Le principal but de la présente étude est de reconstruire l'argument qui constitue, selon Reinhard Heckmann, le cœur de la *Critique de la raison pure*, à savoir le chapitre de la « Déduction transcendantale des concepts purs de l'entendement ». Le sous-titre de l'ouvrage fait référence à la philosophie (analytique) de l'esprit qui, selon l'auteur, ne désigne pas tant une théorie unitaire que le terme générique qui regroupe les diverses interprétations postwittgensteiniennes des phénomènes psychiques. La dimension linguistique et analytique de la philosophie de l'esprit permet à R. Heckmann de dégager un instrument conceptuel approprié à une analyse ontologique neutre des différents « faits de conscience » (*Tatsachen des Bewußtseins*). Pareille analyse semble au premier abord difficilement compatible avec la terminologie de l'épistémologie kantienne. La conscience kantienne ressemblerait à un espace mental unidimensionnel, milieu privé auquel seul le sujet peut accéder et dans lequel les représentations apparaissent et disparaissent. Ces entités psychiques sont saisies par un unique sens, le sens interne, corrélatif du sens externe par lequel le sujet perçoit les phénomènes dans l'espace. La présente étude refuse de réduire la théorie kantienne de la connaissance à un mentalisme. Elle montre au contraire en quoi les interrogations et les thèses centrales de la première *Critique*, en particulier le problème de la déduction transcendantale, peuvent être formulées d'une manière non-mentaliste.

C'est seulement lorsqu'on abandonne le « paradigme mental » de la conscience et qu'on définit les concepts de conscience et de représentation en rapport avec une grammaire logique des relations épistémiques qu'une reconstruction satisfaisante de l'argument de la déduction transcendantale devient possible. Dans la mesure où pratiquement toutes les lignes argumentatives se croisent dans le chapitre de la « Déduction », cette entreprise de reconstruction ne peut être menée à bien que si elle commence par une explicitation des prémisses fondamentales de la *Critique*. Selon R. Heckmann, font partie de ces prémisses la distinction entre deux sources de connaissance (entendement et sensibilité) ainsi que le rapport entre les catégories et les fonctions du jugement. Toute interprétation de la « Déduction transcendantale » doit prouver sa pertinence par sa cohérence avec une interprétation globale de l'« Esthétique transcendantale » et de l'« Analytique transcendantale ».

Le premier chapitre, intitulé « Sensibilité et entendement, les deux sources de la connaissance », thématise la distinction essentielle entre intuition (sensible) et pensée. Le point de départ en est la célèbre formule de Kant dans l'Introduction à la « Logique transcendantale » : « Des pensées sans contenu sont vides ; des intuitions

sans concepts sont aveugles ». Concepts et intuitions constituent deux pouvoirs distincts ne pouvant nullement échanger leurs fonctions. L'entendement ne peut rien « intuitionner », ni les sens rien penser, de sorte que de leur union seule peut résulter la connaissance. R. Heckmann aborde tout d'abord (§ 1) le problème de ces deux sources qui se présupposent et s'appellent mutuellement et s'interroge sur la signification de l'expression kantienne « l'originale réunion de la sensibilité et de l'entendement » (*ursprüngliche Vereinigung von Sinnlichkeit und Verstand*). Il y précise les pouvoirs respectifs de ces deux facultés de connaître. Puis il explicite les formes pures de l'intuition que sont l'espace et le temps (§ 2). La connaissance *a priori* de la structure spatio-temporelle du champ des phénomènes dans l'« Esthétique transcendante » est une condition indispensable de l'expérience. Enfin, l'apport originare de l'entendement à la constitution de l'expérience serait, selon l'auteur, le concept pur (transcendantal) d'objet pris simplement en tant que tel (§ 3).

Le deuxième chapitre, intitulé « Les prémisses méthodologiques, relatives à une théorie de la conscience, de la déduction transcendante des catégories », porte sur le concept d'*Empfindung*. Nous attribuons avec raison à nos sensations une signification objective et recourons aux catégories comme à des concepts fondamentaux qui correspondent à nos représentations sensibles. Tel est le problème du paradigme mental. Les sensations, les représentations en général, sont des entités subjectives qui présupposent le sens interne. Ces entités ont une fonction d'indices de l'existence immédiate des choses hors de nous (les objets empiriques dans l'espace et le temps). Ce chapitre, qui se veut ontologiquement neutre, tente de faire abstraction de cette hypothèse des entités mentales. R. Heckmann montre que les termes techniques de l'épistémologie kantienne, en particulier le concept de représentation (*Vorstellung*), admettent aussi une signification non-mentale. C'est le concept de conscience immédiate de soi qui joue alors un rôle central dans la perspective de cette reconstruction de la déduction transcendante. Si, d'un côté, c'est par l'espace et le temps qu'un rapport immédiat avec les objets est possible, d'un autre côté, tout rapport aux objets inclut une précompréhension catégoriale de ce qu'est un objet en général. Une fois ces deux composantes isolées, il s'agit de reconstruire leur unité originare. Comment les choses apparaissent-elles (dans l'espace et le temps) comme des substances ? Le chapitre de la *Critique* sur le schématisme et les principes de l'entendement pur répond à cette question. Mais le chapitre de la « Déduction transcendante » n'en est pas pour autant éclairci, selon R. Heckmann, car la preuve que fournit Kant de la validité objective des catégories est plus une réponse à une question de droit que de fait. L'auteur met au jour ce qu'il appelle un « déficit dans la fondation » de la théorie kantienne de la connaissance objective, déficit qui met en question la possibilité même de la connaissance empirique (§ 4). Son interprétation est, selon lui, confirmée par l'analyse de l'objection adressée par Hume à Kant. Selon cette objection, nos sensations n'ont pas de validité objective. Le lien (*Zusammenhang*) entre les sensations et les choses hors de nous est contingent. Kant rejette l'objection humienne : le rapport (*Beziehung*) des sensations aux objets comme à leurs causes est conceptuellement indispensable. Mais le déficit en fondation que tente de surmonter la déduction transcendante consiste, selon R. Heckmann, en présuppositions hautement problématiques (§ 5). Après avoir décrit le concept de représentation mentale ainsi que ses présupposés, relatifs à une théorie

de la conscience immédiate (§ 6), l'auteur se propose de dépasser non tout concept de représentation mais celui qui est lié à une perspective mentaliste (§ 7).

Le troisième et dernier chapitre, intitulé « La déduction transcendantale des catégories », revient sur les raisons philosophiques de ce *Begründungsdefizit* identifié par R. Heckmann et selon lequel l'exigence des catégories de se rapporter à des objets empiriques ne serait prouvée par Kant que par un argument de droit. Il s'agit pour l'auteur d'un problème interne à l'épistémologie philosophique. De quel droit, dans le cadre d'une théorie philosophique de la connaissance, les impressions sensibles doivent-elles être considérées comme les antécédents épistémiques premiers de toute connaissance objective ? En tant qu'expression d'une réceptivité subjective, ces impressions ne font que renvoyer à elles-mêmes, et non à un objet hors de nous. La tâche de la déduction transcendantale est précisément de montrer que le concept d'*Empfindung* doit être mis en rapport avec un contenu objectif non-empirique et que cette mise en rapport revient à faire des objets les causes mêmes de nos impressions. Or ce contenu objectif non-empirique est constitué par l'unité de la conscience de soi. R. Heckmann explicite tout d'abord le « principe de la déduction » qu'est l'unité de l'aperception (§ 8). Le premier pas de la déduction consiste à montrer que l'unité analytique de l'aperception présuppose une unité synthétique (§ 9). L'auteur reconstruit l'argument central de la déduction en rapportant cette unité synthétique à une unité objective plus profonde (§ 10) sans perdre de vue pour autant la dimension subjective de la théorie de l'aperception (§ 11). Il expose les formes des synthèses catégoriales que la *Critique* considère comme les principes de l'entendement pur (§ 12). Ce dernier chapitre interroge plus généralement l'évidente certitude avec laquelle Kant considère que l'identité du sujet repose sur une synthèse des représentations données. Cette dernière explicitation est selon R. Heckmann la condition ultime pour accomplir le « pas décisif » (*der entscheidende Schritt*) de la déduction. L'unité synthétique de l'aperception est l'unité objective de la conscience de soi eu égard à la multiplicité de ses vécus. La certitude de mon identité propre persiste donc aussi longtemps que je suis conscient du contenu objectif que me dessinent les représentations en général.

Cette étude présente le mérite de reformuler, en faisant l'économie de toute ontologie mentaliste, quelques-unes des questions philosophiques spécifiques de l'un des plus importants chapitres de la *Critique de la raison pure* dans la perspective d'une théorie de la connaissance. Elle met au jour non seulement les difficultés rencontrées par Kant pour établir l'accord de nos représentations subjectives avec des objets extérieurs et donc pour garantir la validité objective de notre connaissance, mais encore certaines déficiences de l'argumentation propre à la déduction transcendantale des catégories.

Pierre DUHEM, *L'Aube du savoir. Épitomé du Système du monde*. Textes établis et présentés par Anastasios BRENNER. Paris, Hermann, 1997. 14 × 21, LX-618 p., bibliogr., index.

Nul ne contestera que *Le Système du monde* de Pierre Duhem est un grand livre, et je ne me prêterai pas au ridicule de le démontrer. Il a pourtant souffert d'un handicap majeur, puisque, Duhem étant mort en 1916, son ouvrage est resté incomplet pendant un demi-siècle : la moitié de ce que Duhem avait pu rédiger n'est parue qu'en 1959, et, de plus, son livre reste inachevé. Sans contester l'opportunité de la publication de 1959, qui mettait fin à une sorte d'injustice de la vie scientifique, il faut reconnaître que le livre pouvait alors passer pour quelque peu dépassé puisqu'il arrivait après le renouveau de l'histoire des sciences que la publication de 1913-1916 avait précisément contribué à provoquer ; on pouvait douter, en somme, de l'actualité de Duhem en 1959.

Quarante ans plus tard, la question, à mon avis, ne se pose plus : le livre de Duhem a beaucoup vieilli. Un très gros travail de publication de textes médiévaux a été entrepris depuis un demi-siècle, et beaucoup des textes que Duhem avait eu le mérite de découvrir et qu'il avait partiellement analysés sont maintenant disponibles en des éditions qui permettent de nuancer fortement les conclusions plus ou moins provisoires qu'il en tirait, sinon même de les réduire à néant. Je pense, par exemple, pour me cantonner à des questions qui relèvent de ma spécialité, aux datations erronées données à plusieurs textes importants de l'histoire de l'astronomie que Duhem n'avait pas bien compris, ou bien à ce qu'il disait de l'introduction des tables alphonsines à Paris, dont il créditait Guillaume de Saint-Cloud, ou encore à l'appréciation qu'il faisait de l'œuvre d'Henri Bate, puisqu'il le croyait auteur d'une critique des tables alphonsines dont il exagérait d'ailleurs l'importance, alors que les tables alphonsines ne sont pas antérieures à 1320 et que ni Guillaume de Saint-Cloud ni Henri Bate (mort vers 1310) n'ont pu les connaître.

L'historiographie est revenue de quelques erreurs majeures dont Duhem s'était rendu coupable. C'est pourquoi je me sens, aujourd'hui, déconcerté par l'entreprise d'Anastasios Brenner de rendre maniable, en un seul volume de six cents pages, les dix volumes du *Système du monde* qui en développaient dix fois plus. Certes, cette réduction a été obtenue à grands coups de ciseaux qui ont permis de mettre discrètement à la trappe les imprudences les plus criticables de Duhem : je n'y ai pas retrouvé celles qui m'indignaient. Mais comme cette élimination ne s'accompagne d'aucune mise en garde, il est à craindre que l'espèce de sacralisation supplémentaire donnée ainsi au *Système du monde*, qui n'en avait pourtant pas besoin, ne contribue à pérenniser l'impact des bévues contenues dans l'édition originale. J'admets bien que l'intérêt d'A. Brenner porte sur les idées philosophiques de Duhem, non sur l'histoire de l'astronomie médiévale, mais je ne crois pas qu'on puisse dissocier les deux, qui s'épaulent mutuellement : les faiblesses de la partie proprement historique ne peuvent qu'affaiblir l'argumentaire philosophique.

Encore la remise en vie du *Système du monde* aurait-elle pu être l'occasion d'une mise à jour bibliographique qui aurait eu un intérêt pédagogique certain ; elle a bien été entreprise, mais je suis très sceptique sur son utilité ; gravement incomplète (par exemple, le *Quadripartitum* de Jean de Murs ne reste cité que par le manuscrit de la

Bibliothèque nationale qu'avait vu Duhem, alors qu'il a été impeccablement publié en 1990; le commentaire de Robertus Anglicus sur la Sphère de Sacrobosco n'est plus inédit : il a été publié par L. Thorndike en 1949), elle est, pour être acceptable, entachée de trop de désinvolture dans la façon de donner une référence (il y a des usages et même des règles pour cela) et surtout de trop de fautes : p. 596, l'éditeur de Thâbit est Carmody et non Carmedy; l'édition incunable des *Opera* d'Aristote, p. 587, n'est pas de 1446 (!), mais de 1496; si les mots allemands sont estropiés (« Geschiste » pour « Geschichte », p. 591; « Mittelälter » pour « Mittelalter », p. 591), le latin est farci de barbarisme : *de sphaerae* pour *de sphaera* (p. 589), *ope-rae* pour *opera* (p. 592), *patrologiae* pour *patrologia* (p. 593), *graecae* pour *graeca* (p. 590), etc. Pauvre Duhem !

Emmanuel POULLE

André TUILIER, *Histoire de l'université de Paris et de la Sorbonne*. T. I : *Des origines à Richelieu*; t. II : *De Louis XIV à la crise de 1968*. Préf. de Michèle GENDREAU-MASSALOUX. Paris, Nouvelle librairie de France, 1994. 20 × 26, 620 p. et 657 p., chronol., index, photogr. (Grandes Études historiques).

Somptueusement présenté, avec une profusion d'illustrations, de portraits dans les marges, le monument qu'a édifié André Tuilier va se dresser dans le paysage historiographique et le dominer pour très longtemps. Si singulier que cela puisse paraître, on ne disposait jusqu'ici, en dépit du progrès considérable des recherches sur les différentes périodes de la vie huit fois centenaire de l'université de Paris, d'aucune synthèse approfondie, d'aucun tableau d'ensemble. Au lecteur curieux du passé s'offraient des ouvrages du xvii^e et du xviii^e siècle, dépourvus de critique même s'ils livrent des informations précieuses, ou des études consciencieuses mais bien vieilles elles aussi, comme *Nos adieux à la vieille Sorbonne* d'Octave Gréard (1893). Où puiser les renseignements les plus sûrs sans se livrer sur chaque point à la consultation laborieuse des centaines de monographies parues en ordre dispersé et en diverses langues depuis un siècle et plus que la critique d'érudition s'est affirmée, avec ses méthodes rigoureuses ? L'exemplaire *Bibliographie de l'histoire des universités françaises*, dressée avec grand soin par Simone Guenée (T. I. : *Généralités, université de Paris*, Paris, Picard, 1981) révèle l'abondance de cette production savante. Pour dresser un état des connaissances actuelles, pour rédiger — au meilleur sens du terme — un précis, il fallait des compétences et des énergies peu communes. Formé à la rigoureuse école des études grecques et byzantines, directeur pendant de nombreuses années de la Bibliothèque de la Sorbonne, versé dans le détail de l'histoire religieuse et intellectuelle de la France médiévale et moderne, l'auteur de ces deux beaux volumes de grand format était le mieux à même de tenter et de réussir l'entreprise attachante mais périlleuse qu'il a conduite jusqu'à son terme pour le plus grand profit du public spécialisé ou cultivé. À aucun moment l'accumulation des faits, scrupuleusement vérifiés aux meilleures sources, ne nuit à la clarté du récit et aux vues générales, que souligne une disposition typographique aérée en paragraphes bien distincts munis de titres expressifs.

Il est évidemment impossible d'offrir ici un résumé, fût-il succinct jusqu'à l'indigence, du contenu de cette ample publication. Le XIII^e siècle seul devrait occuper plusieurs pages et les époques universitaires moins brillantes — on sait que l'Ancien Régime n'a pas en ce domaine une flatteuse réputation — mériteraient d'être remises en lumière. L'essor depuis la fin du XIX^e siècle est un sujet en soi. Le fort de l'auteur est précisément d'embrasser du même regard toute l'histoire pluriséculaire de l'*alma mater*, ce qui lui offre une vue d'en haut que le lecteur peut découvrir à son tour.

On sait comment les écoles épiscopales parisiennes du XII^e siècle firent place à une corporation de maîtres et d'étudiants — *universitas* — à laquelle le siège apostolique donna ses premiers règlements et statuts — dont la célèbre bulle *Parens scientiarum* du 13 avril 1231 — et comment la monarchie française conféra au nouvel organisme de nombreux privilèges, qui firent peu à peu de l'université de Paris une institution nationale, « la fille aînée des rois de France », aussi bien qu'un centre international d'enseignement et de recherche, si l'on peut ainsi définir les trois facultés supérieures — Théologie, Droit et Médecine — et la faculté des Arts avec ses quatre nations. Les examens et les grades permirent aux étudiants de se voir reconnaître la *licentia docendi* que son caractère apostolique étendait *ubique terrarum*, à toute la chrétienté. Puis apparurent les premiers collèges destinés à l'hébergement, dont celui que fonda Robert de Sorbon avec l'aide de Louis IX, qui offrit à leurs boursiers les moyens de travailler et de vivre dans les meilleures conditions, comme le font déjà les religieux dans leurs nombreux couvents affiliés à l'université. Les luttes entre maîtres séculiers et réguliers se terminent au bénéfice des premiers mais refroidissent la papauté à l'égard de l'organe universitaire, qui doit faire face aux dangers soulevés par la diffusion des doctrines inspirées de l'aristotélisme et de l'averroïsme. Par son éminence dans l'ordre de la théologie, du droit canonique aussi, Paris s'impose comme seconde capitale de la chrétienté. On dit alors que Rome a la papauté, l'Allemagne l'Empire, la France le *studium*. Les arts et la médecine sont également florissants. La vie collégiale se développe grâce à de nouvelles fondations et les métiers du livre prospèrent au Pays latin, le quartier de l'université qui gardera jusqu'au XIX^e siècle sa physionomie propre. Passée définitivement dans le camp royal quand Philippe le Bel s'oppose à Boniface VIII, la communauté universitaire s'illustre au cours des débats suscités par le Grand Schisme (1378-1417). Elle choisit, très logiquement de son point de vue, les Bourguignons contre les Armagnacs et s'accommode de la domination anglaise, marquée par le procès de Jeanne d'Arc. La guerre de Cent Ans désorganise gravement la vie des facultés et des collèges, dont les ressources sont compromises. La tutelle royale sur l'université, désormais soumise au parlement de Paris, contribue à l'effacement d'un rayonnement international qui ne reprendra qu'à la fin du XIX^e siècle. Un gallicanisme universitaire, hostile au concordat de Bologne de 1516 et au bouleversement du système de l'expectative des gradués, accentue une progressive laïcisation de la corporation enseignante. La faculté de Théologie reste toutefois le sénat doctrinal du royaume et s'oppose avec opiniâtreté aux courants humanistes qui véhiculent souvent les tendances réformistes que le protestantisme va radicaliser. La résistance pugnace des docteurs irrita longtemps François I^{er}, animé par sa sœur Marguerite de Navarre, mais après le scandale des placards en 1534 le roi se montra plus favorable aux traditionalistes, soutenus par Louise de Savoie. L'institution en 1530 de lecteurs

royaux qui forment un collège à l'imitation des centres érudits de Louvain et d'Alcalá marque une émancipation du savoir de la tutelle universitaire mais les théologiens remportent des victoires, comme la promulgation des Articles de foi de 1543 et la publication d'un index des livres censurés. Les premiers jésuites s'installent à l'hôtel de Clermont et prend naissance une rivalité d'enseignants avec la faculté des Arts qui durera plus de deux siècles. Les guerres de religion, outre les ravages matériels, entretinrent l'intolérance et les maîtres de Paris se rangèrent durant la Ligue sous la bannière de la réaction catholique, refusant farouchement de reconnaître l'hérétique Henri IV comme roi légitime. Après 1594 la perte de prestige et d'autorité de l'*alma mater* fut croissante, alors que son passage de l'orbite de l'Église à celui de la monarchie s'accroissait encore et que s'opérait une laïcisation qui laissa toutefois subsister des traits disciplinaires propres à la cléricature, comme le célibat, imposé très largement. La première partie du xvii^e siècle fut dominée par l'action éclairée de Richelieu, proviseur de Sorbonne, mécène de ce collège, qui sut tenir l'institution universitaire, réactivée par la réforme de 1600, à égale distance des thèses radicales du syndic Edmond Richer et des tentations ultramontaines favorisées par les jésuites et le parti dévot. Moins au fait des susceptibilités gallicanes, Mazarin suscite l'opposition du Parlement et de l'Université, dont nombre de membres vont accueillir avec faveur le courant janséniste, qui côtoie celui du gallianisme. Tout en soulignant « le corporatisme désuet » des maîtres des facultés et collèges, leur fermeture aux idées nouvelles et à la science expérimentale, l'auteur relate avec une compréhension teintée de sympathie la longue suite d'incidents et de conflits qui émaillent les règnes de Louis XIV et de Louis XV, dominés par les stériles querelles religieuses qui ont été aussi néfastes pour l'Église en France que pour la monarchie. L'enseignement lui-même, pour statique qu'il soit, n'est pas sans offrir des parties solides et parfois des innovations heureuses, comme l'avait bien montré l'excellent travail de L.W.B. Brockliss, *French Higher Education in the seventeenth and eighteenth centuries. A cultural history* (Oxford, Clarendon Press, 1987). Les élites formées par l'université de Paris en ses collèges, tout comme celles qui étaient passées par la *ratio studiorum* de la Compagnie de Jésus avant sa suppression — mauvaise action doublée d'une sottise — souffraient sans doute de la prédominance d'une instruction trop exclusivement littéraire mais disposaient de toutes les ressources d'une culture humaniste propice au développement de l'intelligence et de la sensibilité. En dépit des mesures radicales prises durant la Révolution — suppression des universités, facultés, collèges, bourses, grades — et de la création par la Convention et le Directoire des grandes écoles et grands établissements qui donnent encore à la France d'aujourd'hui sa physionomie originale, avec son enseignement supérieur à deux voies, et même à deux vitesses, cette prédominance des humanités s'est maintenue fort longtemps au sein de l'Université de France, création impériale de 1806-1808. Tandis que les facultés « professionnelles », Droit et Médecine, colonisées par les enfants de la bourgeoisie, se contentaient en règle générale de la transmission du savoir, les facultés « académiques », Lettres et Sciences, se confinaient, faute de moyens et souvent par la médiocrité du corps enseignant, à la collation des grades, à commencer par le baccalauréat. Les régimes successifs, en dépit d'efforts conduits par un Salvandy, un Victor Duruy, ont peu fait pour le monde universitaire : le projet de reconstruction de la Sorbonne échouera sous le Second Empire. À Paris, la faculté de Droit s'est montrée tenace-

ment hostile aux sciences administratives et économiques ; la faculté de Médecine, moins tournée vers la recherche que l'École supérieure de Pharmacie, s'est développée lentement, tandis que les crédits réservés aux laboratoires comme aux bibliothèques restaient scandaleusement faibles. C'est de 1880 à la Grande Guerre que l'effort fait par la République a été considérable. Le fléchissement des années vingt à soixante du xx^e siècle n'a pas été moins sensible, tant pour le niveau des maîtres de la Sorbonne, hors quelques célébrités, que pour l'obsolescence des structures de travail et d'accueil, comme le montre le demi-échec de la Cité universitaire. Est-ce faire preuve d'un pessimisme excessif que d'estimer, avec A. Tuilier, que la France n'a pas encore pu dominer véritablement le problème de l'enseignement supérieur, dont les actuelles universités de Paris, issues de la réforme de 1968, demeurent le plus important ensemble ? S'ils en avaient le loisir et le goût, les hommes de gouvernement pourraient à la lecture de cette histoire de l'université de Paris, si soigneusement documentée et si clairement présentée, méditer sur les erreurs et les succès du passé, reconnaître les obstacles, évaluer les risques : mais il faudrait pour cela que, selon l'axiome humaniste, l'histoire fût maîtresse de vie.

Bruno NEVEU

Uberto SCARPELLI, *Qu'est-ce que le positivisme juridique ?* Trad. de l'italien par Colette CLAVREUL, préf. de Letizia GIANFORMAGGIO. Bruxelles/Paris, Bruylant/ Librairie générale de droit et de jurisprudence, EJA, 1996. 16 × 24, XII-108 p., index (La Pensée juridique).

L'ouvrage d'Uberto Scarpelli est important : il déplace de manière convaincante la querelle du juspositivisme. Écrit il y a trente ans, il est enfin disponible en français.

Le juspositivisme est souvent défendu sur le terrain de la scientificité des arguments. U. Scarpelli en propose une défense qui ne renvoie pas ses contradicteurs à leur partialité idéologique pour se draper de l'habit de la vérité scientifique, mais assume le sens politique de la doctrine et se propose d'en discuter la légitimité sur ce terrain.

Pour l'auteur, une définition explicative du positivisme est possible, en unifiant les éléments qui le caractérise, à la condition d'adopter un point de vue téléologique. En effet, « les attitudes théoriques d'un mouvement culturel, [...] ne sont pas toutes présentes en même temps, non plus qu'elles sont liées entre elles par des connexions bien déterminées : elles sont liées téléologiquement, on peut repérer une direction commune, une ou des tendances dominantes, une ou plusieurs valeurs de référence [...] qui permettent de parler d'un mouvement culturel comme s'il était unifié » (p. 23, 24).

Quelle est l'intention fondatrice du juspositivisme ? Non pas la constitution d'une science du droit affirmée et reconnue dans son autonomie, mais plutôt un choix politique : les juristes positivistes « ne peuvent être réduits au rôle de simples spectateurs mais au contraire [sont] des acteurs de l'histoire de l'État moderne, politique-

ment impliqué dans son affirmation et dans sa conservation » (p. 31). La scientificité du discours est certes une « composante importante » (p. 25) de la doctrine, mais celle-ci « utilise des formes scientifiques de pensée, de langage et des manières de faire pour la réalisation de finalités et d'intérêts politiques : les fins et les intérêts politiques de l'État moderne » (p. 32).

Comment justifier le choix de considérer le droit positif comme le plus légitime ?

L'effectivité n'est pas un critère suffisant, un système peut être effectif sans être légitime. La réponse est à chercher dans la définition du juspositivisme construite au fur et à mesure de l'ouvrage, que l'auteur résume ainsi : « Nous désignons par le concept de positivisme juridique ou encore par l'expression "juspositivisme", ou toute expression synonyme, une conception et une définition du droit compris comme système de normes, normes de comportement et normes de structures posées par des actes de volonté d'êtres humains, constitué (même si ce n'est pas exclusivement) de normes générales et abstraites cohérentes ou que l'on peut ramener à une cohérence, complet parce qu'exclusif, sanctionné par la contrainte. Être conforme à cette approche et définition du droit, nous conduira à tirer de ces normes des règles de conduite et des moyens d'en juger, tout en conservant une certaine élasticité quant aux manières de procéder pour déterminer la signification des signes dans lesquels sont exprimés les normes, c'est-à-dire pour les interpréter, c'est-à-dire une pratique du droit qui réalise au niveau de l'application cette approche et une science du droit qui préparant la pratique, réalisera aussi cette approche » (p. 83). Chacun des points de la définition sont discutés dans la perspective de l'interprétation politique. Le système des normes est posé, et non trouvé, il doit être complet parce qu'il détient le monopole de qualifier n'importe quel comportement. Il n'y a qu'une seule source du droit, d'où émane les normes abstraites et générales (nécessaires quoique non exclusives) qui contraignent les comportements. Cette source, c'est la volonté politique qu'exprime la loi. Cette volonté s'entend en deux sens : Ce peut être la « volonté d'un individu ou d'un groupe d'individus qui dans la société détiennent et exercent le pouvoir souverain, volonté qui porte sur le contenu des normes » ou bien les « valeurs de choix de programmes et de prescriptions quant aux comportements qui exprimés d'une certaine manière peuvent à certaines conditions être considérés comme la volonté générale de la société politiquement organisée ». Cette seconde vision est « plus conforme, à mon avis, aux orientations de la pensée juridique moderne » (p. 85). On sort de la théorie du droit pour entrer de plain-pied dans la philosophie politique.

Il reste donc à légitimer politiquement le juspositivisme comme technique de formation — parce que c'est le droit positif qui « détermine les conditions de constitution de la volonté politique » (p. 85) — et d'expression de la volonté politique... Toute la force de la thèse est dans ce déplacement, objet du livre. L'entreprise de légitimation elle-même, périphérique et rapidement abordée dans les dernières pages n'a pas la même force, ni la même portée.

U. Scarpelli accorde que « quand le juspositivisme, qu'il se réfère au principe d'effectivité ou qu'il agisse autrement, cache le choix politique qui lui est propre, il est effectivement mauvais, théoriquement erroné, mauvais moralement et politiquement » (p. 95). La fidélité servile au droit et à l'État ne sont pas des caractères essentiels du juspositivisme et si la loi positive contredit les valeurs morales du juriste, celui-ci est entièrement libre de refuser le système juridique, sans pour

autant devenir jusnaturaliste, c'est-à-dire sans pour autant faire appel à un système de normes préexistantes, le droit naturel. Cette liberté absolue ouvre la possibilité de « réguler, de reconstruire les rapports sociaux dans des normes générales et abstraites pour parvenir à ces grands systèmes de loi, organisés, cohérents, que sont les codes, puis ensuite à un fonctionnement exact ou quasi-exact du mécanisme de développement des rapports sociaux selon les schémas déterminés par les normes » (p. 91). C'est là « l'idée centrale du juspositivisme », qui « manifeste un rationalisme, une foi de l'époque des Lumières, dans la capacité de la raison d'établir et de maintenir un ordre pour l'homme et la société » (p. 91). Plus précisément, le droit positif des États modernes est digne d'être choisi politiquement parce qu'il est démocratique et libéral : les processus démocratiques de formation des lois ou de désignation des organes législatifs répondent au reproche souvent fait au juspositivisme de soumettre la société aux valeurs des gouvernants en assurant que la soumission au droit positif soit la soumission aux lois que la société se donne à elle-même, de même que la distinction au sein des systèmes de droit positifs entre le niveau des normes constitutionnelles et le niveau des normes législatives interdit la dérive d'une volonté politique perverse.

Le relativisme éthique nourrit le refus de tous systèmes de valeur absolus, naturel ou historique et conduit « au choix libéral de la plus grande liberté de choix possible, contre les choix qui excluent toute liberté » (p. 99). En somme, le choix politique juspositiviste est le choix d'un « État de droit où la loi est souveraine, État libéral et constitutionnel qui admet, élevé au rang de principe et garanti dans sa loi constitutionnelle, loi suprême, la liberté et la confrontation des choix ; État démocratique qui, par des processus démocratiques, donne de plus en plus le pas quand il s'agit de donner un contenu à la loi, aux choix les plus largement admis dans la société » (p. 101).

En ne faisant l'objet que d'une conclusion, ce développement laisse le lecteur sur sa faim, en particulier en ne prenant pas en charge certains arguments classiques opposés au juspositivisme et suscite les objections suivantes :

— la légitimité du positivisme réside, pour l'auteur, en ce que ce système de norme assure mieux que tout autre l'analogie, toujours imparfaite, entre valeurs de la société et droit positif. On pourrait objecter que le juspositivisme ne contribue pas à combler cet écart, qu'au contraire il le nourrit et constitue donc une limite à la démocratisation, et ce pour trois raisons : la volonté générale qui est la source du droit est une volonté politique construite par le droit, qui devient volonté de l'État. Ce qui rend impensable toute volonté politique qui chercherait à trouver d'autres modes de régulation de la société que l'État. Comme les alternatives au juspositivisme ne sont pas seulement les choix qui excluent toute liberté, mais aussi les choix qui refusent d'identifier strictement droit et État, État et politique, ces théories peuvent certes s'exprimer, mais ne peuvent s'imposer que sous la forme juridiciisée qui justement les dénature. Le juspositivisme n'est donc pas le choix de la plus grande liberté de choix possible, mais le choix de la plus grande liberté possible dans l'État, c'est-à-dire dans le cadre de la vision juspositiviste du monde ;

— la volonté politique est constituée par la procédure d'élaboration de la loi et de désignation des organes législatifs. Le juspositivisme interdit l'expression du pouvoir constituant, en dehors de ces procédures, il doit aussi se soumettre à l'État de droit. Mais en bonne logique démocratique, cet assujettissement ne devrait

dépendre que du consentement express et continu du peuple. Condition sur laquelle le juspositivisme reste muet ;

— enfin, le libéralisme revendiqué par U. Scarpelli est politique et strictement politique. En choisissant cette définition restrictive, il est possible de ne pas faire référence au libéralisme économique, ce qui présente l'avantage de ne pas considérer ce dernier comme une composante essentielle de la théorie positiviste et donc de n'avoir pas à se demander s'il est compatible avec le libéralisme politique mais oblige à maintenir une ferme distinction entre société civile et État. On objectera que cette distinction peut justement être vue comme constitutive du libéralisme économique, comme détermination d'une sphère — le marché — strictement indépendante de l'État. Le juspositivisme, dans son interprétation politique, ne peut donc éviter la question de la compatibilité entre libéralismes politique et économique. On peut même se demander si le libéralisme économique n'intervient pas au même titre que l'État moderne dans la définition du juspositivisme.

En bref, l'identification rapide du juspositivisme comme droit de l'État moderne à la démocratie et au libéralisme sonne, trente ans après la rédaction de l'ouvrage, comme une profession de foi aujourd'hui insoutenable sans discussion approfondie. Au moins est-il démontré qu'il n'est plus possible de se réclamer du juspositivisme sans entreprendre cette discussion.

Mikhaïl XIFARAS

Zdenek VAŠIČEK, *L'Archéologie, l'histoire, le passé. Chapitres sur la présentation, l'épistémologie et l'ontologie du temps perdu*. Sceaux, Kronos B. Y. Éditions, 1994. 14,6 × 21, 255 p., bibliogr., index (Grand-Angle).

L'historiographie, dit l'auteur, se débat entre explication et persuasion et vit au quotidien l'antinomie entre science et rhétorique. On supposera que cet ouvrage abstrait et laconique cherche à répondre à quelques interrogations fondamentales : comment pense-t-on le passé, comment pense-t-on avec le passé. Mais on cherchera avec difficulté un fil conducteur dans la « démonstration » malgré l'ordre des parties, qui prétend pondérer la genèse des sciences historiques (histoire, archéologie, préhistoire) par leur différenciation structurelle et méthodologique, afin d'aboutir à la reprise synthétique du problème par le biais de la narratologie, de la rhétorique de l'image, de la psychologie de la forme et de l'anthropologie historique.

Mise en abîme oblige, l'ouvrage montre plus qu'il ne démontre. L'auteur semble adhérer à l'axiome de Lévi-Strauss, rappelé p. 169, selon lequel « un mythe est décodé par un autre mythe ». Cette « ontologie du temps perdu » joue de deux registres habituellement séparés mais ici juxtaposés et comme brouillés par leur mutuel parasitage : la réflexivité de caractère métahistorique sur les formes du temps, culturellement construites, et la mise à plat de l'intelligibilité historique telle que nous pouvons la connaître dans sa complexité au xx^e siècle. Si bien que des positionnements issus de la pratique historienne ou des choix d'école pourtant situés (par exemple, le refus du marxisme ou du postmodernisme), sont présentés comme

des généralités évidentes par soi. De même des analogies biologiques, en conclusion. Il en résulte une sorte de catalogue d'idées instruites dont l'articulation reste toujours fragile, en dépit de l'intérêt qui s'attache aux modalités du dialogue de l'historien avec le passé, avec son passé. L'ensemble est elliptique. La généalogie d'un regard philosophique ou savant sur des temps préhistoriques inaccessibles à l'observateur est ponctuée par une série de documents iconographiques intéressants mais dont l'accord avec le texte, là encore, tient du présupposé analogique : l'histoire-tableau dans sa globalité, dit Z. Vašiček, tient plus de l'image que du récit linéaire. Le contexte de l'une forme l'arrière-plan de l'autre. L'historiographie comme la « préhistoriographie », selon le mot de l'auteur, doivent transmettre et produire une image du passé, non un schéma de développement à la manière de la philosophie de l'histoire. Leur problématique fondamentale ressortit à une écriture des *rappports* entre l'espace, le temps et leurs connexions, qui affirme paradoxalement leur division en tentant de les coordonner et qu'on ne saurait réduire, non plus qu'une œuvre d'art, à une interprétation unique. Or, chaque historien a sa formule : « Les historiens écrivent selon des théories, des paradigmes et des préjugés dont ils n'ont pas conscience. Nous pouvons en conclure [*sic*] que l'histoire, science à laquelle on reproche si souvent son manque de caractère théorique, porte en elle et ce depuis toujours, une théorie que personne, ni historien ni qui que ce soit, ne suspectait ni ne suspecte ».

Il est dommage que Z. Vašiček n'ait pas su organiser sa riche érudition au bénéfice d'une représentation didactique. Sa logique échappe dans un dédale (les mots sont de l'auteur) de « digressions, allusions et forme concentrique de l'exposé ». De ce fait, le livre suggère sans être suggestif. Il oscille entre encyclopédisme et obscurité. Paradoxe des lumières trop vives.

Claude BLANCKAERT

Catherine LARRÈRE, *Les Philosophies de l'environnement*. Paris, Presses universitaires de France, 1997. 11,5 × 17,5, 128 p. (Philosophies).

En un sens, la première philosophie de l'environnement, distincte d'une philosophie de la nature, apparaît dans le *Phèdre*, lorsque Platon prête à Socrate les paroles suivantes : « Ni les champs ni les arbres ne veulent rien m'apprendre, mais bien les hommes qui sont dans la ville. » La formule évoque, en effet, la nature intacte (les bois), la nature appropriée (les champs) et les lieux où, à première vue, la nature s'est complètement effacée (les villes). Elle suggère surtout que c'est dans un contexte urbain que se déroule la vie examinée, celle qui se met elle-même à l'épreuve. Hors les murs, on ne rencontre qu'un décor au sein duquel l'ami de la sagesse reste un étranger qu'il faut guider. Mais une philosophie aussi innocente ne semble pas vraiment à la hauteur des enjeux soulevés par l'appropriation technicienne de la terre : depuis les années 1970, tout un débat relatif à la philosophie et à l'éthique de l'environnement s'est développé, spécialement dans le monde philosophique anglo-américain. Catherine Larrère, estimant à juste titre qu'il n'est pas très bien

connu des lecteurs francophones, se propose, dans cet ouvrage, de le présenter dans ses grandes lignes. Cependant, elle n'hésite pas à prendre également parti et à défendre une forme de communautarisme très proche de celui de l'américain John Baird Callicott.

Une telle orientation se manifeste dès l'indication de la méthodologie adoptée. Pour orienter son lecteur dans la discussion, C. Larrère reprend à nouveaux frais la distinction hégélienne entre *Moralität* et *Sittlichkeit*. En un sens, il s'agit d'un débat très classique : il oppose les partisans de l'universalisme et ceux du contextualisme en morale ; mais, en un autre sens, les termes en sont tout à fait inédits. Jusqu'alors, on s'était figuré que les frontières de la communauté morale coïncidaient avec celles de l'humanité. Ce qui caractérise l'éthique de l'environnement, c'est un élargissement de ces frontières jusqu'aux êtres de nature (animaux, sols, plantes, etc.). Cela étant, les tenants de la *Moralität* estiment que de tels êtres de nature ont une valeur intrinsèque, indépendante de tout projet d'utilisation par les êtres humains. C'est à définir cette valeur et à qualifier les individus par rapport à elle qu'ils s'emploient avant tout. Leur stratégie consiste essentiellement à construire des règles morales universelles qui, appliquées aux animaux, aux paysages, aux écosystèmes, etc., constitueront une éthique de l'environnement respectueuse de cette valeur. Les tenants de la *Sittlichkeit* (en l'occurrence, Callicott, presque seul contre tous) estiment que les êtres humains et les êtres de nature constituent conjointement une communauté génératrice d'obligations, éventuellement conflictuelles : pour eux, une éthique de l'environnement consistera à articuler et à organiser de telles obligations.

Le premier chapitre traduit cette distinction en des termes qui ont effectivement été employés par les protagonistes du débat (l'auteur le fait débiter avec l'article séminal de Richard Routley : « *Is there a need for a new, an environmental ethic ?* » publié dans les actes du XV^e congrès mondial de Philosophie en 1973.) L'enjeu de la discussion est présenté, conformément à la distinction opérée par Tom Regan, comme un affrontement entre ceux qui défendent une simple éthique de l'*usage* de l'environnement et ceux qui pensent nécessaire la constitution d'une éthique de l'environnement. On pourrait penser que les premiers défendent un conservationnisme anthropocentré selon lequel la nature a une valeur essentiellement instrumentale, déterminée par des fins humaines ; et que les seconds, en conférant à la nature une valeur intrinsèque, défendent un préservationnisme libre de tout anthropocentrisme. Toutefois, à y bien regarder, les systèmes éthiques anthropocentrés et certains systèmes éthiques non-anthropocentrés sont structurellement très proches. C. Larrère rapproche le biocentrisme de Paul Taylor et de Holmes Rolston III d'une morale anthropocentrée par excellence, celle de Kant. Dans les trois cas, on procède comme suit : un principe est subjectivement affirmé ; il en vient à acquérir une dimension objective à la suite d'un processus d'universalisation. Bien entendu, le point de départ n'est pas le même : pour Kant, c'est la représentation de l'être raisonnable au principe de ses propres actions ; pour Taylor et Rolston, c'est la manifestation d'une finalité biologique. Mais il s'agit bien, malgré ces évidentes différences, d'universaliser une caractéristique primitivement reconnue comme individuelle. Il ne suffit donc pas, pour constituer une éthique de l'environnement, de cingler, toutes voiles dehors, vers le continent des morales non-anthropocentrées ; encore faut-il éviter l'écueil de l'universalisme. Comme on pouvait s'y attendre, c'est l'éthique écocentrée de Callicott qui y parvient. Elle repose sur les deux pré-

misses suivantes : la morale est affaire de sentiments, d'une part ; d'autre part, « la vérité de notre être est dans l'appartenance au tout » (p. 38). Mais ce tout, convenablement identifié, est la terre elle-même, où l'humanité est en chemin avec de multiples compagnons d'évolution. C'est donc une éthique de la terre (la *Land Ethic* d'Aldo Leopold revisitée par Callicott) qui constitue la véritable éthique de l'environnement.

Le deuxième chapitre est consacré à certains des compagnons de route dans l'évolution dont il vient d'être question : les animaux. Là encore, la *Moralität* va s'incarner en deux figures distinctes. En premier lieu, on trouvera l'utilitarisme pathocentré d'un Peter Singer : ici, toute créature capable d'éprouver plaisir ou douleur mérite d'être prise en considération au point de vue moral ; en d'autres termes, les frontières de la communauté morale et les frontières de la vie sensible sont amenées à coïncider. En second lieu, on aura l'affirmation de droits de l'animal au sens strict, telle qu'elle apparaît, par exemple, chez un Regan : ici, toute créature qui est le sujet d'une vie est, *ipso facto*, titulaire de droits forts, non négociables. Le caractère individualiste de ces deux approches est dénoncé : les animaux ne sont certes pas négligeables d'un point de vue moral. Mais, pour déterminer des règles de bonne conduite à leur égard, il est nécessaire de les inscrire dans leur communauté d'appartenance, animaux sauvages ou animaux domestiques.

Le chapitre suivant marque un infléchissement dans la démarche suivie. Jusqu'alors, il s'agissait de montrer les théories de la *Moralität* et de la *Sittlichkeit* aux prises avec des problèmes bien déterminés : les êtres de nature et la nature elle-même ont-ils une valeur intrinsèque ? Le bien-être des animaux ou leurs droits sont-ils constitutifs de restrictions normatives qui s'imposeraient aux agents moraux ? Maintenant, il s'agit de reconduire à sa source l'éthique éconcentrée et de présenter l'héritage de Leopold. Ce dernier est décrit comme un forestier, chasseur et pêcheur, s'inscrivant dans la tradition littéraire, très américaine, de la vie dans les bois. Cependant, sa formule : « Une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est injuste lorsqu'elle tend à faire autrement » pose toutes sortes de problèmes d'interprétation, sans parler même de sa mise en pratique si on la comprend comme une sorte d'impératif écologique. Qu'entendre au juste par « communauté biotique » ? Son unité est-elle comparable à celle d'un organisme ? Avons-nous des obligations seulement envers les individus qui la composent, ou bien envers la communauté comme telle ? C. Larrère récuse le holisme faible de Rolston pour qui l'écosystème n'a « ni l'harmonie intégrée d'un organisme, ni la centralité délibérée d'une association humaine » (p. 72). Elle montre également comment Callicott a tempéré une position initialement hyperholistique pour aboutir à des analyses plus nuancées. À ses débuts, Callicott employait volontiers la métaphore de l'organisme à propos des écosystèmes et préconisait, pour maintenir en leur sein la bonne santé, l'instauration ou la préservation de hiérarchies conçues sur le modèle platonicien ; selon Regan, une telle conception s'apparente à un fascisme environnemental. L'accusation est grave et Callicott a fait depuis amende honorable. C. Larrère estime que c'est sans doute la non-prise en compte de l'historicité de la nature qui explique un tel hyperholisme : il faut concevoir les écosystèmes « comme des séquences évènementielles, se déroulant à différentes échelles, non comme un système statique assignant des places à ses composantes » (p. 84).

Des écosystèmes, on passe tout naturellement, si l'on ose s'exprimer ainsi, à la nature elle-même. Tout commence par un problème de traduction : faut-il rendre *Wilderness* par « nature vierge » ou bien par « nature sauvage » ? Mais l'enjeu est plutôt philosophique que linguistique : il s'agit de savoir si la nature est un sanctuaire inviolable qu'il faudrait maintenir coûte que coûte dans son état d'intégrité primitive. Cependant, on ne peut affirmer une telle chose que si on oublie que la nature dite vierge est le plus souvent une nature déjà appropriée : les premiers colons débarqués du *Mayflower* ont cru voir une terre vierge ; ils voyaient en fait un paysage façonné par une longue histoire. D'autre part, opposer radicalement la créativité propre de la nature et l'action humaine, c'est reconduire une pensée dualiste dont il n'est pas certain qu'elle se recommande. C. Larrère, pour sa part, pense que la *Wilderness*, nature sauvage et non nature vierge, ne doit pas être conçue comme un sanctuaire. Le sauvage est d'abord en nous, non pas comme une marque d'animalité qui répugne à la culture, mais comme ce côté indompté qui résiste à « la rationalité économique, celle qui rend toute choses commensurables, les privant de qualité » (p. 102-103). On ne peut s'empêcher ici de penser à Wittgenstein se reprochant à lui-même, dans les *Remarques mêlées*, de n'avoir pas su conférer à la maison de la *Kundmannngasse* la marque de la vie originelle, de la vie sauvage qui cherche à déverser son trop-plein.

Le dernier chapitre aborde la question du pluralisme, formulé en ces termes : d'une part, les éthiques de l'environnement sont diverses et, pour une large part, exclusives ; mais elles sont aussi « compréhensives » au sens que John Rawls donne à ce terme (ce sont des conceptions morales globales). Par ailleurs, on ne saurait se contenter de les voir inspirer des comportements privés dans un contexte de tolérance libérale : elles ont, en effet, une « orientation éminemment pratique » (p. 109) ce qui veut dire, concrètement, qu'elles ont vocation à inspirer des décisions collectives face à des problèmes d'environnement urgents, globaux et inédits. La réponse de C. Larrère constitue une sorte de variation sur la formule célèbre de Jacques Ellul : « Penser globalement ; agir localement. » Elle fait confiance aux membres des communautés que nous sommes inévitablement pour instaurer, de façon diverse, des règles de convivialité avec la nature : règles valables dans des lieux et circonstances différents ; règles, à certains égards, incomparables. Mais elle estime qu'une philosophie de la nature unitaire sans être réductionniste serait seule capable de donner sens à de telles pratiques. Cette philosophie est encore à construire ; de façon assez programmatique, le modèle du bricolage est suggéré.

L'immense mérite de cet ouvrage est de montrer que, même si le débat autour de l'éthique de l'environnement s'est instauré dans l'urgence qui sied aux questions de société, il s'agit d'un débat *philosophique*. En ce sens, il devrait disqualifier les jugements à l'emporte-pièce selon lesquels c'est l'inculture supposée des Américains et la tyrannie du « politiquement correct » qui ont inspiré toute la discussion ; idéalement, il devrait susciter des contributions plus intéressantes et plus informées. Toutefois, C. Larrère semble avoir sous-estimé l'effet d'étrangeté des thèses qu'elle présente et qu'elle défend avec brio : le lecteur le plus probable de son livre est l'étudiant-français-en-philosophie. L'enseignement universitaire de l'éthique étant ce qu'il est, on peut penser qu'un tel lecteur sera un familier de Kant ou de Heidegger ; peut-être de Ricœur, de Lévinas, d'Habermas ou de Foucault. Force est de constater que de tels penseurs ne mettent pas la nature au centre de leurs pré-

occupations. L'idée même que les êtres de nature importent *moralement*, et pas seulement pour des raisons subsidiaires de prudence, risque de sembler excentrique à ce lecteur, au profit duquel un travail d'appivoisement aurait été nécessaire. L'exposé brillant de C. Larrère est un peu à l'étroit dans les 128 pages constituant le format imposé de la collection qui l'accueille. On recommandera donc la lecture parallèle du livre qu'elle cosigne avec Raphaël Larrère : *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement* (Paris, Aubier, 1997). La première partie de cet ouvrage fait le point sur les notions de nature, d'artifice, d'humanisme et d'autres apparentées ; elle constitue donc une propédeutique indispensable aux questions débattues dans *Les Philosophies de l'environnement*.

Jean-Yves GOFFI