

FRÜHER AUFKLÄRUNG

Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, éd. établie, présentée et annotée par Michel FICHANT, Paris, Gallimard (Folio, Essais, n° 391), 2004, 563 p.

La nouvelle édition que Michel Fichant propose du *Discours de métaphysique* de 1686 et de la *Monadologie* de 1714 est précédée d'une introduction qui entend restituer la force inventive à l'œuvre dans ces deux textes, « échantillons architectoniques » (p. 14), et dans le chemin qui mène de l'un à l'autre. L'introduction a pour vocation première d'invalider l'idée d'un « Système de Leibniz », invariant, au profit de la mise en évidence de la recherche par Leibniz d'un principe d'intelligibilité unique permettant de rendre compte de la totalité du réel. Il s'agit donc de substituer à l'idée de système la visée de cohérence interne. Cette vocation se double d'une seconde tâche : récuser l'idée, souvent reçue, que la substance individuelle est le premier nom de la monade. Pour ce faire, Fichant montre tout d'abord que la notion de substance individuelle présente dans le *Discours de métaphysique*, constituée à partir de la mise en relation de la notion complète et de la réhabilitation des formes substantielles, figure davantage comme une instabilité conceptuelle que comme un résultat pleinement satisfaisant, quoiqu'elle soit présentée, par Leibniz lui-même, comme une première synthèse de sa pensée. À cet égard, Fichant montre en second lieu que le processus visant, dès la correspondance avec Arnauld, à résoudre les tensions internes au concept de substance individuelle ouvre la voie à une « monade sans nom propre » (p. 135) ou encore au concept de substance simple, témoignant ainsi d'une évolution significative de la pensée de Leibniz. Si la compréhension unifiée du réel est bien la visée qui travaille et traverse l'essentiel des textes de Leibniz, restent à expliquer l'extension et la redéfinition du vocable de substance.

Or, les deux textes majeurs de Leibniz, qui figurent parmi les plus connus, et qui seront désignés par ses éditeurs sous les noms de *Discours de métaphysique* et de *Monadologie*, alors même que Leibniz les avait laissés sans nom, peuvent désormais être interprétés à nouveaux frais grâce à un imposant appareil de notes et des appendices comportant pour chacun d'entre eux, des textes choisis pour leur proximité temporelle et thématique afin d'en éclairer le contexte et l'élaboration. Il s'agit dans la

plupart des cas de restituer les voies qui ont conduit Leibniz à écrire les textes que nous connaissons aujourd'hui, ou de présenter un texte ayant le même contenu doctrinal que le *Discours de métaphysique* mais développé selon une perspective différente, ou bien d'attester de la récurrence d'un motif thématique, ou encore de présenter des textes expliquant la transition entre la synthèse du *Discours de métaphysique* et l'introduction de la monade en mettant l'accent sur la caractérisation de l'unité substantielle. Enfin, et sans que cette liste soit exhaustive, il peut s'agir de préciser le sens d'une notion : en l'occurrence de spécifier le type d'unité de la monade. Certains de ces textes sont pour la première fois traduits en français.

Cette histoire revisitée de la notion centrale de la métaphysique leibnizienne qu'est la substance mobilise une *analyse génétique des concepts*. La signification de l'introduction successive des concepts de force, d'entéléchie puis de monade s'interprète davantage à partir du réseau conceptuel auquel ces termes sont historiquement associés qu'à partir de la quête, pour une part illusoire, de leur origine. Le concept, et sa progressive sémantisation, sont alors analysés du point de vue de leur capacité à être, comme Fichant le dit ailleurs, « moins des formes accomplies que des vecteurs de problèmes ». Cette histoire mobilise également une *approche systématique des concepts* entendue du point de vue de leur place et de leur fonction dans l'économie de la pensée de Leibniz. Fichant entend ainsi situer le travail sur la signification de la notion de substance et l'avènement du concept de monade en restituant la place et la fonction du nouveau vocable dans l'économie théorique de la pensée de Leibniz. Il montre conjointement que la conceptualisation progressive de la monade est une réponse au problème de l'exigence unifiée d'intelligibilité, problème qui s'est trouvé formulé à partir de la question de la réalité substantielle des corps.

L'attention portée aux différentes formes d'écriture appréhendées comme « une pluralité harmonique d'expressions concertantes » (p. 332) permet de rendre raison, pas à pas, d'une philosophie en train de se faire : qu'il s'agisse de textes publiés, de correspondances saisies comme de véritables laboratoires inventifs, de brouillons, de différentes versions d'un même texte, de versions ésotériques vraisemblablement peu susceptibles d'être publiées. Autant d'expériences d'écriture dont la confrontation rend lisibles des visées convergentes. Cette attention témoigne du souci de rendre compte du statut du corpus leibnizien lui-même (qui comporte bon nombre de manuscrits encore inédits, progressivement publiés par l'édition de l'Académie), ainsi que du rapport même de Leibniz à l'écriture comme tension vers la recherche de formulations plus distinctes, plus pertinentes, qui explique pour une part le caractère d'échantillon que peuvent prendre certains de ses textes.

Contre l'interprétation d'une prévalence logique à l'œuvre dans la constitution de la notion de substance individuelle, Fichant rappelle l'enjeu, pour Leibniz, de l'écriture du *Discours de métaphysique*. Ce texte est en effet le point de convergence d'une triple préoccupation : garantir la conformité de la foi et de la raison en une visée apologétique ; introduire, ce qui fut le cas dès 1678-1679, avec la notion de force et la réhabilitation des formes substantielles, un nouveau principe de conservation (mv^2) ; enfin, établir la règle logique de vérité des propositions exprimée par l'inhérence du prédicat dans le sujet, ce qui permet de définir la substance individuelle par sa notion complète. C'est le concept de métaphysique qui assure ce concert.

Les textes présentés pour éclairer la genèse et la signification des thèses du *Discours de métaphysique* montrent ainsi, par exemple, que la caractérisation de la substance individuelle (ou singulière) par sa notion complète est établie de manière bien plus déterminante grâce à la distinction de l'abstrait et du concret que grâce, comme il est habituel de le considérer, à l'argument du *praedicatum inest subjecto*. L'enjeu de cet éclairage est de réinscrire la détermination de la substance individuelle dans le cadre précis des recherches logiques que Leibniz entreprend à partir de 1679-1680, et qui peuvent s'entendre du point de vue de son « nominalisme provisionnel » (p. 40), en montrant que l'individuation de la substance ne peut être garantie par la seule reconduction de la notion complète au *praedicatum inest subjecto*. Pour la déterminer, il faut donc reconstituer le réseau qui réunit « la *complétude* de la notion, l'*unicité* du sujet auquel elle convient, le caractère *dernier* de ce sujet » (p. 51). La fécondité de cette méthode est également attestée lorsque'elle permet de mettre en évidence, à travers l'analyse des différentes étapes de la réécriture du *Discours de métaphysique*, le fait que la question du statut substantiel ou phénoménal des corps est, dans les premiers brouillons, totalement ouverte, avant qu'elle ne disparaisse dans la version finale. Leibniz s'attaque par là à la question de l'extension de la substantialité en affirmant que les corps sont des substances pour autant qu'ils ont des formes substantielles. La forme substantielle, à l'instar du rôle joué par la notion complète pour l'individuation des substances individuelles, « remplit la fonction d'un principe d'identité des substances corporelles » (p. 70). L'enjeu ici n'est pas seulement d'indiquer l'oscillation leibnizienne, mais de suivre, et de réévaluer, à partir d'elle, le statut des thèses qui sont corrélées à chacune des possibilités et de celles qui sont présentes indépendamment de ces deux possibilités : on comprend alors que la réhabilitation des formes substantielles n'a pas le même statut que la thèse inconditionnée de la substance individuelle.

Ces rapprochements textuels permettent bien souvent de distinguer deux phases dans l'élaboration des concepts fondamentaux de la métaphysique leibnizienne : la genèse des concepts et, dans le cadre d'une formulation plus définitive, l'adjonction et parfois l'articulation de résultats antérieurement constitués qui posent quelques fois des problèmes de « raccord » entre différents réseaux conceptuels (p. 78). Fichant montre alors que la transition entre les deux figures de la substance (individuelle et simple) peut se comprendre, en premier lieu, grâce à la correspondance avec Arnauld : la discussion sur la réalité substantielle des corps, qui permet de préciser le sens du recours aux formes substantielles, conduit Leibniz à affirmer l'*unité* comme critère inédit de la substantialité, ouvrant ainsi un cadre conceptuel qui rendra possible l'introduction ultérieure du vocable de monade. Mais c'est dans l'annotation d'un texte de Christian Thomasius qu'apparaît pour la première fois, à l'occasion d'essais de définition positive de la substance, la *simplicité* comme caractère de l'Être complet.

À cet égard, le concept dynamique de force constitue l'un des opérateurs majeurs de cette variation sémantique significative. En effet, sa partition en force primitive, identifiée à l'entéléchie, et force dérivative garantit l'intelligibilité de la substance tout en spécifiant en substantiel et phénoménal les niveaux de réalité. La dynamique initie le mouvement de « naturalisation de la métaphysique » (p. 135) qui prendra de l'ampleur tout au long des années 1690. Leibniz dote ainsi, dans une perspective similaire, ses unités réelles d'une activité : la perception ou l'animation qui prendra le

nom de vie ou d'organisme. Or, si l'introduction du vocable de « monade » satisfait à l'exigence d'un principe d'unité et d'intelligibilité du réel qui parcourt l'ensemble de l'œuvre de Leibniz, celui-ci adjoint une hiérarchie entre la monade dominante et les monades subordonnées. La mention d'extraits de correspondances (avec Burnett, De Volder ou des Bosses) éclaire alors le sens et la fonction de cette hiérarchie. Leibniz y dresse une sorte de « tableau monadologique » (p. 127) qui explicite la différence et les rapports entre *la* monade (l'entéléchie unie à la matière première) et *les* monades (dont la multitude constitue la matière seconde de la machine organique). Il précise qu'une monade est dominante dans la mesure où elle perçoit, par son degré de perfection, plus distinctement (p. 128). Par là se comprennent tout à la fois la fonction unificatrice de la monade et ses possibles variations qualitatives qui font voir une hiérarchie expressive se déclinant en fonction de la plus ou moins grande complexité du corps organique auquel elle est unie.

L'édition du *Discours de métaphysique* et de la *Monadologie* présentée par Michel Fichant est donc nouvelle, et à bien des égards inédite, en ce qu'elle interdit désormais une lecture du texte leibnizien comme procédant d'un système unique : la substance individuelle ne peut être identifiée à la monade. « La monade de César » n'a pas de sens (p. 130). Cette édition est également inédite car la méthode d'analyse des textes qu'elle met en œuvre permet d'expliquer le cheminement réflexif qui conduit Leibniz, porté par la recherche d'un principe unique d'intelligibilité du réel, de la substance individuelle de 1686 à la substance simple de la *Monadologie*. Les textes de 1686 privilègient une logique de l'individuation faisant de la substance individuelle le lieu instable de convergence de la notion complète et du concept de forme substantielle. En revanche, du brouillon de la lettre au marquis de l'Hôpital en juillet 1695 jusqu'au texte même de la *Monadologie*, les textes qui témoignent de l'introduction du vocable de monade font valoir une exigence « d'unification ontologique » (p. 113). C'est l'attention portée au statut de la substance corporelle, au composé et à ses éléments, qui explique, pour une grande part, cette variation problématique et conceptuelle. On comprend alors, au terme du chemin, que « tout dans la réalité est monade ou agrégat de monades » et que tout se singularise dans le détail de ce qui change.

Anne-Lise REY

La Monadologie de Leibniz. Genèse et contexte, essais édités par Enrico PASINI, Paris/Milan, Mimesis, 2005, XII-170 p.

Le présent recueil se compose de cinq essais centrés sur la doctrine leibnizienne des monades, la monadologie, « en même temps une œuvre et une théorie » comme le précise le responsable scientifique de l'ouvrage et l'un de ses contributeurs, Enrico Pasini. Un auteur français se joint à quatre italiens ; l'ensemble est rédigé en français.

Dans son introduction, Pasini montre en quoi la monadologie, ouvrage et doctrine, est tout sauf évidente. La monade pose le problème de l'unité métaphysique et, « d'un

autre côté, en tant qu'âme ou esprit possible, elle semble devoir être susceptible d'un développement comme être moral ». Par ailleurs, le concept de monade et celui de monadologie ne se superposent pas nécessairement, et l'histoire de leurs avatars ne s'arrête pas nécessairement à Leibniz ni au XVIII^e siècle. Aux insuffisances de la reformulation purement transcendantale de la doctrine, à l'indifférence kantienne, succède, à la fin du XIX^e siècle, une recrudescence d'intérêt pour les monades avec l'ouvrage de Charles Renouvier (*La Nouvelle Monadologie*, Paris, Armand Colin, 1898), celui de Dietrich Mahnke (*Eine neue Monadologie. Kantstudien, Ergänzungsheft n° 39*, Berlin, Reuther & Reichard, 1917) et, enfin, avec la reprise du concept en sociologie par Gabriel Tarde (« Les monades et la science sociale », *Revue Internationale de Sociologie*, 1893, rééd. dans *Monadologie et sociologie*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1999).

Dans la quatrième contribution de l'ouvrage, Pasini fait l'histoire de la naissance du texte de la *Monadologie* en discutant des principales versions qui en ont été données. L'hypothèse classique, formulée par Clara Strack (*Ursprung und sachliches Verhältnis von Leibnizens sogenannter Monadologie und den Principes de la Nature et de la Grâce*, Berlin, Reimer, 1915) puis par André Robinet (dans l'introduction à son édition des *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison. Principes de la philosophie, ou, Monadologie* [de Leibniz], Paris, Presses universitaires de France, 1954, p. 1-25), selon laquelle l'ouvrage aurait été composé pour le cercle du Régent à l'instigation de Nicolas Rémond, a été fortement contestée. La *Monadologie* a peu à peu conquis son autonomie par rapport aux autres écrits viennois avec lesquels elle partage son origine. Pour l'auteur, il est manifeste que la genèse de la *Monadologie* est un élément majeur d'une phase plus étendue d'élaboration de la philosophie leibnizienne : cette phase commence avec la mise au point du dialogue destiné à convaincre les partisans de Malebranche (l'*Entretien de Philarete et Ariste* de 1715, réédité dans *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, VI, 6) – ce texte n'étant pas sans lien avec celui de la *Monadologie*. Quelle est alors la nature de ce dernier ouvrage ? C'est un nouveau style d'écrit philosophique. Des monades, le philosophe de Hanovre passe au monde conçu dans l'unité que lui confère Dieu. La singularité individuelle est, dans le monde effectivement réel, subsumée en intersubjectivité et en transindividualité.

Dans une optique également historique, Michel Fichant propose une contribution intitulée « La constitution du concept de monade », signifiant par là à la fois une constitution systématique – la consistance d'un corps de doctrine – et une constitution génétique expliquant la formation et le développement du concept afin de résoudre certains problèmes philosophiques. Suivant l'auteur, la thèse monadologique contient deux propositions : a) il y a des composés ; b) il y a donc des substances simples appelées monades. Leibniz élabore cette thèse d'abord pour éclairer Arnaud sur la signification qu'il donne à une réhabilitation des formes substantielles. Dans le *Système nouveau* de Leibniz (1695), on voit apparaître la configuration lexicale dans laquelle s'insèrera le terme de « monade » encore absent : Leibniz continue d'utiliser son équivalent, à savoir « substance simple ». Le terme proprement dit apparaît dans une lettre de 1696 au savant sicilien Michelangelo Fardella (1650-1718) : la substance est une unité réelle, distincte en tant que telle d'une unité numérique, un point non mathématique mais essentiel, un atome qui n'est pas matériel mais formel. Il n'y a donc

pas, suivant Fichant, de solution de continuité entre le moment où Leibniz défend une conception aristotélicienne de la substance et le développement de la thèse monadologique qui ne conduit pas à abandonner le concept de substance corporelle ; cette thèse suscite le débat sur les formes substantielles parce qu'il lui faut répondre à la question déjà posée par l'aristotélisme de savoir en quoi consiste la substantialité des corps. Suivant l'auteur, l'ontologie leibnizienne s'organise alors sur trois niveaux : les monades, les simples agrégats sans unité réelle et, intermédiaires, les substances corporelles ou machines naturelles.

Toujours dans une optique historique, l'essai de Francesco Piro, « Vicissitudes de deux œufs. Principe de raison et principe des indiscernables dans les premiers écrits de Leibniz », retrace le développement de la doctrine leibnizienne de l'individualité. Suivant l'auteur, l'histoire de l'exemple récurrent de deux œufs parfaitement semblables et des différentes conclusions que Leibniz en tire peut être considérée comme un fil reliant différents moments de sa pensée. L'argument des œufs apparaît pour la première fois dans la *Confessio philosophi* (*La Profession de foi du philosophe* de 1673). Le philosophe de Hanovre y soutient que deux individus parfaitement semblables existent ou sont au moins possibles en tant qu'ils ne peuvent être distingués que par des expressions lexicales. Plus tard, au contraire, Leibniz affirme que deux œufs sont indiscernables dès lors que, sans aucun trait distinctif, il n'y aurait pas deux œufs mais un seul. Ainsi, les substances individuelles sont celles dont Dieu peut former un concept complet. Pour cette raison, elles sont individualisées comme le sont les anges suivant saint Thomas, en tant que *species infima*, expression que Leibniz, dans les années 1670, préfère à *species monadica*. Ce n'est qu'au milieu des années 1690 que le philosophe de Hanovre invente le terme de « monade » pour désigner les substances individuelles. L'auteur montre que le principe leibnizien des indiscernables repose alors sur deux fondements : cosmologique, d'une part, la métaphysique de l'entre-expression universelle ; logico-ontologique, d'autre part, centré sur l'idée d'individu comme *species infima*. La disparition de cette qualification après 1695 souligne la difficulté croissante qu'éprouve Leibniz au sujet de la consistance de sa théorie des concepts individuels. Du point de vue historique, celui de l'auteur, la doctrine de Leibniz constitue plus une rupture avec la tradition scolastique qu'une prolongation de celle-ci.

Gianfranco Mormino étudie « la limitation originnaire des créatures chez Leibniz ». Il soutient que, dans la *Monadologie*, la nature imparfaite et limitée des monades créées rappelle constamment la théodicée du même Leibniz, ce qui implique que l'existence des créatures n'est que contingente. L'imperfection des créatures est première et indépendante de la volonté divine. Durant ses années parisiennes, Leibniz reconnaît que la volonté divine, par le truchement de ses « décrets possibles », joue un rôle dans la détermination des essences. Mais c'est dans la *Confessio philosophi* qu'apparaît le concept de monde, c'est-à-dire d'une série d'états se succédant suivant le principe de raison suffisante. Et si seule l'impossibilité logique empêche les possibles d'accéder à l'effectivité, cela peut suggérer que le possible détermine la constitution de systèmes plus ou moins bien ordonnés : la connaissance des êtres singuliers existe alors en soi dans l'intellect divin tandis que l'action de la volonté les organise en mondes possibles que Dieu aurait pu laisser sans ordre. Mais il ne l'a pas voulu. L'auteur en conclut une interprétation dualiste de la substance en tant qu'elle est faite d'un élément

positif, provenant de l'acte créateur de Dieu, et d'un élément intrinsèquement négatif. Ainsi, la preuve de l'existence de Dieu, dans la *Monadologie*, renvoie au *conatus ad existendum* et au conflit qui s'ensuit entre les essences limitées.

Ce sont les deux concepts sur lesquels concluait Pasini dans son essai, intersubjectivité et transindividualité, qu'étudie Vittorio Morfino dans la cinquième et dernière contribution du recueil. Suivant l'auteur, c'est un philosophe du xx^e siècle, Edmund Husserl, qui a redonné une vigueur nouvelle à la thèse monadologique, particulièrement dans la cinquième méditation cartésienne dont le sujet est l'intersubjectivité (Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 1929 ; *Les Méditations Cartésiennes et Les Conférences de Paris*, trad. franç. par Marc de Launay, Paris, Presses universitaires de France, 1994). Husserl présente explicitement sa théorie comme une nouvelle monadologie s'appuyant sur un concept non métaphysique de monade. Il semble au premier abord que la théorie de l'intersubjectivité transcendante ne requiert pas les présuppositions leibniziennes. Mais la nécessité de la présence d'un Dieu est sous-jacente à l'« être-en-même-temps » des monades afin de leur permettre de retrouver le monde extérieur. La simultanéité essentielle est le nom que Husserl donne à Dieu, et l'intersubjectivité est métaphysique ou n'est pas. Morfino suggère d'utiliser, pour décrire le statut de la monade, le concept de « transindividuel » introduit par Gilbert Simondon (*L'Individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989). Ainsi, une opposition entre les philosophies de Leibniz et de Spinoza peut être construite à partir des concepts d'intersubjectivité et de transindividualité, sans recourir à l'opposition hégélienne classique.

Les cinq essais qui composent le présent recueil se complètent donc pour fournir une bonne contextualisation de la *Monadologie* en tant qu'ouvrage et en tant que théorie. Si trois contributions se recentrent plutôt sur l'histoire du concept, deux autres approfondissent des aspects moins explorés jusqu'ici de la doctrine. Il y a, hélas, un revers à la médaille : mis à part, et pour cause, l'essai de Michel Fichant, les autres, écrits originellement en italien, souffrent d'une traduction plus qu'approximative plutôt surprenante dans pareille publication. Le lecteur qui voudra bien passer outre ces rugosités prendra de l'intérêt à ce voyage dans une des contrées les plus difficiles et les plus étranges du paysage leibnizien.

Jean-Marc ROHRBASSER

Le Prime Traduzioni della Monadologie di Leibniz (1720-1721), introduzione storico-critica, sinossi dei testi, concordanze contrastive Antonio LAMARRA, Roberto PALAIA, Pietro PIMPINELLA, Florence, Olschki (Lessico Intellettuale Europeo, LXXXV), 2001, xx-353 p.

Cet ouvrage passionnant présente les deux premières traductions de la *Monadologie* de Leibniz : celle rédigée en allemand en 1720 et celle rédigée en latin en 1721. Il les confronte avec le texte français définitif de la *Monadologie* tel qu'il apparaît dans

l'édition établie par André Robinet en 1954. L'édition de la *Monadologie* est une histoire ténébreuse, pleine d'énigmes et de paradoxes. Ce texte qui contribua profondément à la diffusion de la pensée leibnizienne dès le xviii^e siècle ne parut dans la version fixée par Leibniz qu'en 1840 grâce à Johann Eduard Erdmann ! Il s'était surtout diffusé par l'intermédiaire de la traduction latine de 1721, parue de manière anonyme dans les *Acta eruditorum*. La dédicace du moins paraissait à beaucoup bien établie : la *Monadologie* avait été dédiée au prince Eugène de Savoie, mais Carl Immanuel Gehrardt, Clara Strack, puis André Robinet ont prouvé que c'était en fait le cas des *Principes de la Nature et de la Grâce* rédigés à la même époque.

Il y avait donc là un superbe terrain d'enquête pour l'équipe du Lessico Intellettuale Europeo : rechercher comment la traduction et la transmission de ce texte s'étaient effectuées. Pour cela il leur fallait établir et élucider les faits : qui avait traduit en latin le texte ? Comment avait pu s'établir la légende de la dédicace ? Ainsi seraient acquises des informations précieuses concernant la réception et la diffusion de la *Monadologie*, mais aussi la diffusion et la formation des idées en Europe à cette époque. Au-delà, nous pourrions bénéficier d'un irremplaçable aperçu concernant la manière dont les idées se révèlent et se propagent en général.

D'autre part, nous disposons d'un texte écrit en français et de versions établies par d'autres auteurs en allemand et en latin. Comment l'interprétation à l'œuvre dans tout processus de traduction avait-elle opéré ? Elle avait manifestement mobilisé beaucoup d'aspects. Elle avait engagé l'effort pour comprendre et exprimer une pensée novatrice et originale en diverses langues. Elle avait entraîné la rencontre entre les schémas interprétatifs collectifs et séculaires propres à tout langage. Elle avait fait se confronter le latin, brillant encore de son prestige de langue « vernaculaire » européenne, le français utilisé et vanté par Leibniz, et l'allemand encore timidement usé. Elle avait supposé des choix et des inventions au sein d'une langue allemande, qui, jusqu'ici, n'avait pas établi son vocabulaire philosophique. Enfin, elle avait dû se confronter à l'effort leibnizien pour « émender » la scolastique : c'est-à-dire pour reprendre ses concepts en fonction des exigences de la science moderne.

Pour toutes ses raisons, Antonio Lamarra, Roberto Palaia et Pietro Pimpinella devaient nous offrir leur ouvrage sous la forme qu'ils ont retenue. Une introduction historique et critique nous présente d'abord l'histoire de cette première réception de Leibniz. Une autre analyse le langage et la terminologie philosophique des deux traductions. Les textes, divisés en péripopes, nous sont ensuite présentés de manière synoptique, si bien que nous avons sous les yeux les trois versions à la fois. Enfin, une table de concordance adopte la même présentation, pour mettre en contraste les trois variantes (les indices des termes utilisés dans les trois écrits sont présentés sur le site internet du Lessico Intellettuale Europeo <http://www.cnr.it/CSLIE>).

L'ouvrage s'ouvre avec un bref avant-propos d'André Robinet, qui souligne l'intérêt du travail de cette équipe. Une introduction générale présente ensuite la recherche effectuée. Lamarra a rédigé la première introduction historique et critique, elle est intitulée « Les traductions de la *Monadologie* au xviii^e siècle. Christian Wolff et la première réception de Leibniz ». Il répond ainsi plutôt au premier type d'interrogation qui conduit à identifier l'auteur de la traduction latine du texte et comment s'est formée la légende. Sa réponse est présentée et précisée dans ce numéro de la *Revue de*

synthèse. L'introduction de Palaia et Pimpinella s'intitule « Langage et terminologie philosophique dans les premières traductions de la *Monadologie* ». Elle aborde, de manière décisive, le second type de questionnement que nous avons évoqué plus haut, en analysant de près les modalités du processus de traduction. Le lecteur découvrira notamment comment s'articulent les uns aux autres les termes suivants : action, *actio*, *Tätigkeit*, *Wirkung*; perception, *Empfindung*, *Vorstellung*, *perceptio*, *apperceptio*; esprit, *Geist*, *Gemüt*, *spiritus*, *ingenium*; composé, *zusammengesetztes Ding*, *compositum*, *substantia composita*. Déjà l'introduction générale analysait l'usage de termes comme existence, *existieren*, *Existenz oder Wirklichkeit*, *existentia*.

Jean-Paul PACCIONI

Céline MINARD, *La Manadologie*, Paris, Éditions MF (Frictions), 2005, 207 p.

Le récit se référant à la monadologie leibnizienne occupe les pages 9 à 45 de cet ouvrage, le troisième de l'auteur. Il s'agit d'un ensemble de six récits et d'un épilogue, clignant de l'œil, entre autres, vers Leibniz, Borges ou Spinoza. Le personnage principal du récit qui nous occupe, accompagné du Streck (il s'agit d'un extraterrestre communicant par la seule pensée et dont la sensibilité interne et externe est beaucoup plus développée que celle des humains) répondant au nom de Maine, est chargé d'interroger deux cosmonautes, Bayle – là encore, délicate allusion ! – et Biran – Maine de Biran ! – qui ont été témoins d'un phénomène spatial des plus curieux : « [...] petit à petit, quelque chose émergeait. On ne voyait rien, on ne voyait rien, on voyait un peu et un peu plus et tout à coup, on voyait tout court. Une espèce de cylindre, pas tout à fait parfait, jaune ou orangé pâle. La taille d'un immeuble de cinq étages, pas plus » (p. 18). Les protagonistes se rendent sur les lieux et examinent la chose. Une première hypothèse est qu'il s'agit d'un morceau de cire : avant la doctrine leibnizienne, il y a passage obligé par le dualisme cartésien, et l'auteur cite mot pour mot le célèbre extrait de la deuxième méditation métaphysique du philosophe français. Mais, le lecteur comprend peu à peu que la « manade » – c'est le nom donné à la chose mystérieuse – produit tous les objets possibles comme des analogues des objets connus. On bombarde alors la manade qui « absorbe l'explosion, s'atomise et se reconstruit en vitesse absolue » (p. 27). Les produits ou les corps de la manade se révèlent donc indestructibles, elle évolue « indépendamment de son contexte. Son principe d'action lui est interne et ses actions sont ses productions. Nous ne pouvons communiquer avec elle »; les observateurs constatent que « métaphoriquement », la manade « n'a ni porte ni fenêtre : rien n'en sort, rien n'y entre » (p. 30-31).

Laissons au lecteur le plaisir de découvrir la fin de cette fiction inspirée de la philosophie pour laquelle, sans convoquer les complexités de la métaphysique, l'auteur sait nous captiver à partir d'une vision sommaire mais juste de ce qu'il est convenu d'appeler la « dernière philosophie de Leibniz ».

Jean-Marc ROHRBASSER

Christian WOLFF, *Discours préliminaire sur la philosophie en général*, trad. sous la dir. de Thierry ARNAUD, Wolff FEUERHAHN, Jean-François GOUBET et Jean-Marc ROHRBASSER, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 2006, 256 p., introd., glossaire, index.

Le *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* de Christian Wolff (1679-1754) est publié en 1728. Il s'agit d'une œuvre charnière tant dans la vie que dans la pensée de son auteur. Après avoir dû quitter Halle en 1723 sous la pression des piétistes qui lui reprochaient son *Discours sur la philosophie pratique des Chinois* dans lequel il reconnaissait aux païens une moralité au moins équivalente à celle des chrétiens, Wolff a trouvé refuge à Marbourg où il a pu poursuivre son enseignement à l'université grâce à la protection de Charles I^{er}, Landgrave de Hesse-Cassel, auquel le *Discursus* est d'ailleurs dédié. Soucieux de défendre la faculté de philosophie contre la faculté de théologie, Wolff cherche des soutiens tant en Allemagne que dans le reste de l'Europe. Le choix d'écrire en latin plutôt qu'en allemand en découle logiquement. Le *Discursus* qui introduit à la *Logique latine (Philosophia rationalis sive logica)* de son auteur marque ainsi un nouveau départ, d'autant plus qu'il occupe à l'entrée de l'œuvre latine la place qui avait déjà été celle du *Discours préliminaire sur la philosophie (Vorbericht über die Weltweisheit)* qui, en 1713, introduisait à la *Logique allemande*. Mais le *Discursus* de 1728 n'est pas une simple reprise du *Vorbericht* de 1713, sa rédaction a impliqué un travail de réécriture considérable qui correspond à une inflexion réelle des conceptions de son auteur. Wolff a dorénavant pleinement conscience de l'importance et de la validité de son effort de refondation systématique du savoir humain. Il sait aussi pertinemment qu'une telle entreprise ne peut aboutir que par le dialogue avec ceux qui, à travers l'Europe, s'efforcent de promouvoir la même cause. Enfin, il aura appris par sa propre expérience qu'une certaine sûreté et une certaine tranquillité étaient requises pour que la liberté de philosopher pût en effet porter les fruits que l'on était en droit d'en attendre. Il fallait donc s'assurer à la fois des protecteurs et des alliés et, pour ce faire, produire une sorte de déclaration d'intentions philosophique. Telle est la fonction que revêt le *Discursus* en témoignant de la reconnaissance de son auteur envers le Landgrave et en exposant à ses semblables les grandes lignes de son système.

Après la lettre dédicatoire adressée au Landgrave et la préface qui rappelle qu'il manque deux choses à la philosophie moderne, l'évidence qui permet l'assentiment et l'adéquation de l'enseignement philosophique à l'usage de la vie, manques auxquels Wolff professe de remédier, le *Discursus* proprement dit se compose de six parties logiquement articulées. La première traite des trois modes de la connaissance humaine, la deuxième de la philosophie en tant que telle, la troisième des parties de la philosophie, la quatrième et la cinquième respectivement de la méthode et du style philosophiques, la sixième de la liberté de philosopher. Ce faisant, il s'agit bien de rendre compte de la manière dont la philosophie embrasse et résume l'ensemble du savoir humain en en réfléchissant la formation et en en confirmant la validité. Dans le rappel de la triple connaissance humaine, historique, philosophique et mathématique, Wolff se distingue essentiellement par sa volonté de surmonter le conflit des empiristes et des rationalistes en mettant en avant l'idée d'une union de la raison et de l'expérience. La connaissance ne peut commencer qu'en étant historique, c'est-à-dire

en procédant d'abord à la collection et à la collation de faits. Mais il appartient ensuite au philosophe, ce qu'implique l'idée de la philosophie en général, de chercher les raisons qui expliquent la connexion des objets du savoir et qui permettent d'en ordonner l'étude. Il est alors possible de rapporter les unes aux autres les parties de la philosophie en dégagant leur complémentarité systémique : chacune trouve son fondement dans une autre, déjà instituée, et sert à son tour de fondement à une autre, qu'elle institue. La philosophie en général est ainsi structurée par un cercle encyclopédique qui lui confère sa cohérence, et que l'esprit peut à terme parcourir entièrement selon l'ordre des raisons, même si un ordre pédagogique différent, dicté par ce qui semble plus manifeste à un philosophe commençant, peut s'imposer d'abord pour former l'esprit, d'où un intérêt plus marqué de Wolff pour la psychologie dans ses rapports à la fois à la logique et à l'ontologie. Que l'on commence à philosopher ou que l'on soit un philosophe solide, on ne peut parcourir le cercle encyclopédique qu'avec méthode, puisqu'il faudra toujours procéder en dégagant les raisons, apparentes puis réelles, de l'enchaînement des sciences les unes aux autres. Ce que Wolff appelle la solidité (*Gründlichkeit*) repose de fait sur cette possibilité. Si notre entendement fini ne peut sans doute pas produire de fait l'intégralité des syllogismes qui établiraient pleinement cette chaîne de raisons, il faut qu'en droit elle soit reconnue comme possible et comme étant effective pour l'entendement infini de Dieu. Corollaire indissociable de la méthode, le style philosophique se doit d'être clair et sobre, puisque l'exposé du savoir humain ne peut ni ne doit se faire seulement dans un langage symbolique et formel comme celui de la logique ou de l'algèbre, mais encore à partir des mots de la langue, que ce soit celle des savants comme celle du vulgaire. Il conviendra alors de lever les équivoques de la langue en précisant l'acception des termes, sans cependant choquer l'usage reçu, afin de conserver au discours philosophique son accessibilité. À cet égard, il peut être bon que le poète ou que l'orateur habillent la vérité, afin de la répandre plus aisément, mais il faudra toujours que le philosophe veille à conserver sa solidité à son propos pour l'établir et la démontrer. Telle est la condition requise par la liberté de philosopher, dont dépend l'aboutissement de l'entreprise philosophique, puisque cette liberté se comprend d'abord comme la possibilité d'exprimer ouvertement ce que l'on tient pour vrai, condition sans laquelle la construction de l'édifice du savoir s'avérerait irréalisable. Si une telle définition peut paraître limitative, il n'en reste pas moins que Wolff en dérive logiquement la liberté de penser et l'esprit de tolérance qui ne sauraient nuire à l'ordre public ni à la piété, mais les confirment eux aussi dans ce qu'ils ont de valide.

Si les circonstances de sa rédaction et de sa publication nous autorisent à voir dans le *Discursus* un texte stratégique, il s'agit avant tout d'une œuvre programmatique et systématique, en ce sens qu'elle donne un aperçu synoptique de la méthode philosophique et du système du savoir humain tels que Wolff les concevaient alors. À cet égard, et pour global que puisse paraître un tel aperçu, le *Discursus* a l'intérêt certain de révéler pleinement l'originalité philosophique de son auteur ; et sans doute est-ce là la principale raison qui aura poussé les traducteurs à retenir ce texte pour rappeler à l'attention des lecteurs français l'importance trop souvent négligée de la philosophie de Wolff, à tel point qu'il s'agit ici d'une première en un double sens : première traduction française du *Discursus* et première traduction d'un texte de Wolff en France depuis le XVIII^e siècle.

On souhaite donc à cette entreprise collégiale rigoureuse, sobre et patiemment élaborée de rencontrer l'écho qu'elle mérite de recevoir. C'est qu'il ne nous est plus possible de ne voir en Wolff qu'un épigone, disciple laborieux de Gottfried Wilhelm Leibniz, rôle auquel on se complaît encore trop souvent à le réduire. La locution « leibniziano-wolffianisme » est bien trompeuse qui entérine cette fausse représentation, comme l'est encore le portrait charge du docteur Pangloss que le lecteur de *Candide* ne connaît que trop. Wolff, bien plus que Leibniz, dont peu de textes circulent au XVIII^e siècle, fut le véritable fondateur de la philosophie universitaire allemande ; c'est à lui que Kant prête, et pour cause, cet esprit de solidité indispensable à la réflexion philosophique, et c'est lui que Hegel crédite du titre d'Instituteur des Allemands. En France même, la réception de Wolff fut considérable à l'époque. François-Marie Arouet dit Voltaire, pour pernicieuse que fut sa critique, lui devait beaucoup, Émilie du Châtelet n'était pas loin de le plagier dans ses *Institutions de physique*, Étienne Bonnot de Condillac n'avait pas dédaigné d'entrer en dialogue avec sa pensée et les encyclopédistes eux-mêmes ont dû au philosophe allemand plus d'une suggestion et plus d'une impulsion touchant la nature et la réalisation de leur projet. Et quelque chose des raisons qui ont suscité ces éloges et ces échos apparaît bien dans le *Discursus*.

Certes, d'un point de vue strictement formel, le texte ne semble guère se distinguer d'autres tentatives de synthèse de la scolastique et de la philosophie nouvelle produites dans la mouvance du leibnizianisme. Le *Discursus* se contente de produire un ensemble de définitions générales enchaînées logiquement les unes aux autres. Il en reste à cet égard à l'esquisse synthétique, typique d'ailleurs de plus d'un exposé de Leibniz lui-même. Par ailleurs, le fait qu'il ne justifie la validité de ce qu'il avance que par le recours au syllogisme a quelque chose d'un peu déroutant, dans sa redondance, pour le lecteur d'aujourd'hui, qui aurait souhaité aussi quelques arguments de fond. Cependant, l'essentiel est ailleurs et tient dans la structure impeccable qui permet de reproduire en petit l'architecture du système complet. De fait, et c'est en cela qu'il se distingue le plus de Leibniz, Wolff assume pleinement l'ordre des raisons cher à Descartes, mais les liens qu'il établit entre les différentes connaissances humaines, s'ils restent tributaires de la conception cartésienne de l'arbre du savoir, coordonnent un véritable parcours encyclopédique qui annonce plus d'une tentative philosophique à venir.

Nicolas CLASS

Wolffiana I, Macht und Bescheidenheit der Vernunft, Beiträge zur Philosophie Christian Wolffs, Gedenkband für Hans Werner Arndt, hrsg. von Luigi CATALDI MADONNA, Hildesheim/Zurich/New York, Georg Olms (Christian Wolff Gesammelte Werke, III Abt., Bd 98), 2005, 378 p., front., index.

Cet ouvrage, premier volume des *Wolffiana* édité par Luigi Cataldi Madonna, a été constitué en mémoire de Hans Werner Arndt, mort le 28 octobre 2004. Jean École y

raconte les rapports personnels qu'il a entretenus avec ce dernier, rappelle comment ils ont jeté tous deux les bases de la réédition des *Gesammelte Werke* de Wolff, et présente la carrière de ce grand chercheur. Arndt est connu pour ses travaux concernant Wolff, pour son édition en sept volumes des *Philosophische Schriften* de Lambert, mais il a aussi par exemple édité des textes de Merleau-Ponty.

La première section s'intitule « Christian Wolff dans l'histoire de la philosophie ». Elle commence par un article de Sonia Carboncini qui a pour titre « Nouveaux aspects du rapport entre Wolff et Leibniz, le cas de la *Monadologie* ». Évoquant la renaissance des études wolffiennes, Carboncini cite « l'étude précieuse » que constitue l'ouvrage d'Antonio Lamarra, Roberto Palaia et Pietro Pimpinella, *Le Prime Traduzioni della Monadologie di Leibniz, 1720-1721* (Florence, Olschki, 2001). Elle discute cependant les thèses soutenues par Antonio Lamarra. Ce dernier présente dans ce numéro de la *Revue de synthèse* l'état de ses recherches, en précisant ses positions. Nous nous contenterons ici de présenter la discussion entre ces deux importants commentateurs, sans prétendre la résoudre. Celle-ci a le grand mérite d'éclairer le champ en jeu et d'ouvrir une série d'interrogations précises qui permettent d'orienter la recherche.

Dans un premier temps Carboncini s'intéresse à l'apparition de l'expression « philosophie leibniziano-wolffienne ». Certains articles de ce numéro de la *Revue de synthèse* le font également. Elle s'intéresse ensuite au mystère des rapports personnels entre Wolff et Leibniz. Carboncini a, en effet, une connaissance très précise de la correspondance Leibniz-Wolff (1704-1706). Elle a révélé les lacunes, et les partis pris de son édition par Gerhardt. Incomplète, celle-ci discrédite abusivement Wolff. Carboncini reprend ici certains points et fait l'histoire de cette correspondance. Cette dernière traite de mathématiques, mais aussi de questions philosophiques importantes, comme celle de l'harmonie préétablie. Wolff est nécessaire à Leibniz pour la diffusion de ses idées, et plus particulièrement pour celles concernant le calcul infinitésimal. Pour Carboncini les deux auteurs entretiennent donc un rapport très étroit, alors que, comme elle le remarque elle-même, l'un et l'autre souligneront ce qui les sépare.

Carboncini vient au cœur de son propos en traitant, ensuite, de Wolff en tant qu'éditeur de Leibniz. Selon elle, les difficultés avérées que Wolff éprouve à l'égard du français (épisode de la transcription de la *Théodicée*) l'empêchent d'être le traducteur en latin de la *Monadologie*. Dans les pages qui suivent, elle détaille les arguments qu'elle oppose aux thèses de Lamarra. Le nom de Wolff figure en marge de la traduction latine de la *Monadologie* dans le *Supplementum VII* des *Acta eruditorum* de la bibliothèque de Naples, cependant pour Carboncini cet indice est probant mais non suffisant. À ce propos, elle s'appuie sur l'article rédigé par Ludovici et consacré à Wolff dans le *Lexikon* de Zedler. Il y est question de ce type d'annotation dans des numéros des *Acta eruditorum* figurant à la bibliothèque universitaire de Leipzig. Ludovici fait ainsi figurer un article de 1711 dans la bibliographie de Wolff, mais en indiquant que le nom de Wolff suggère peut être simplement qu'il a été le collecteur du texte. Pour un article de 1717, il indique qu'il est plausible que cela signifie simplement que l'auteur a envoyé ses observations à Wolff. Ludovici ne fait pas référence à une traduction de la *Monadologie* faite par Wolff, mais la liste des recensions s'arrête en 1717 (cependant celle des écrits de Wolff s'arrête en 1748).

Carboncini n'accepte pas non plus l'argument mettant en jeu le « beau latin » de la traduction latine de la *Monadologie*, notamment parce que le latin de Wolff est peu brillant. Elle trouve surprenant le fait que l'on ne sache rien du fait que Wolff ait été le traducteur, alors que cela aurait été un argument de poids, notamment pour les adversaires de Wolff. Elle discute aussi l'argumentation fondée sur le terme de « substance composée ». Elle ne croit pas à l'existence d'un manuscrit de la *Monadologie* ayant circulé dans le milieu des étudiants wolffiens. Il n'y a, dit-elle, aucune trace dans la correspondance d'un manuscrit de la *Monadologie* donné à Wolff. Enfin, elle doute du fait que Wolff ait pu méconnaître le contenu du texte des *Principes de la Nature et de la Grâce* et le confondre avec la *Monadologie*, puisqu'il se tenait informé de tout ce que faisait paraître Leibniz et le lisait. En ce qui nous concerne nous laisserons le débat ouvert.

Dans une dernière partie (« Wolff secret ? »), l'auteur revient sur la complexité du rapport entre Wolff et Leibniz et le mystère qui l'entoure. Elle souligne notamment qu'un mot de Wolff dans sa correspondance au comte de Manteuffel (11 mai 1646) peut éclairer son rapport à Leibniz : « [...] le système de Leibniz commence là où le mien finit. » Cela signifie que l'harmonie préétablie leibnizienne est pour Wolff une hypothèse qui n'est pas à la base de son système. Par contre, cela veut dire que son système, grâce à la méthode démonstrative et le recours à l'expérience, peut démontrer que c'est une hypothèse probable. Il fonde les idées leibniziennes, en approfondissant la *libertas philosophandi*. Le système de Wolff peut alors s'arrêter et celui de Leibniz commencer.

L'article d'Eberhard Günter Schulz s'intitule « La signification des origines de Christian Wolff à Breslau pour le développement de sa philosophie ». Wolff est né à Breslau et y a fait ses premières études. L'auteur de la présente contribution étudie ce que l'héritage de la jeunesse passée dans cette ville signifie pour la philosophie wolffienne, par exemple en ce qui concerne la liberté de penser et la tolérance. Il accorde une large place à l'étude de l'influence de Caspar Neumann, le pasteur qui voulait faire de la théologie une science. Il n'a garde d'oublier l'helléniste Christian Gryphius qui initia Wolff à la littérature. La tension qui anime toute la philosophie wolffienne vers la connaissance des vérités utiles à la pratique provient, selon l'auteur, des années de formation silésiennes.

L'article de Michael Albrecht s'intitule « Un singulier écrit polémique contre Wolff, les *Anmerkungen über einige Lehrsätze der Wolfischen Metaphysic* (1748) de Darjes ». Au début des années 1740 le philosophe et théologien Joachim Georg Darjes (1714-1791) abandonne la vulgate wolffienne et conteste l'usage généralisé du principe de raison suffisante. Albrecht retrace la genèse de ses *Remarques sur quelques thèses de la métaphysique wolffienne* et précise à quelles propositions de Wolff s'attachent ses critiques. Dans le domaine de l'ontologie, elles portent sur les principes de contradiction et de raison suffisante. Dans celui de la psychologie empirique, Darjes refuse que la nature spirituelle de l'homme soit fondée dans l'expérience (seule la raison le peut). Il conteste la définition wolffienne de la liberté comme spontanéité. En psychologie rationnelle, la critique porte sur la preuve de l'immortalité de l'âme et sur la question de son union avec le corps. Enfin, en ce qui concerne la théologie

naturelle, Darjes montre principalement qu'il est faux d'affirmer que ce monde est le meilleur des mondes possibles. Les critiques que Darjes adresse à la cosmologie reposent manifestement sur une incompréhension. Albrecht conclut que, en réalité, Darjes était demeuré, sur beaucoup de points, proche des principales propositions de la philosophie wolffienne.

Gereon Wolters est l'auteur d'une contribution intitulée « Le style philosophique de Christian Wolff ». Il y étudie, sous le terme générique de « style », en premier lieu, la recherche wolffienne de précision et de normalisation des concepts de la science afin de parvenir à un langage scientifique unifié. En second lieu, l'auteur entreprend de décrire, d'un point de vue critique, la recherche wolffienne d'une méthode unifiée se traduisant par une axiomatique pouvant servir de critère de scientificité à la philosophie. La méthode de Wolff n'a, selon Wolters, trouvé que peu d'échos convaincus. Johann Heinrich Lambert, par exemple, fait son éloge mais lui reproche aussitôt de n'avoir réalisé que la moitié du chemin en négligeant les fondements des principes de la déduction. L'auteur conclut en montrant que, pour Wolff, la forme philosophique par excellence est l'argument, ce que Hegel avait parfaitement compris. L'article de Lothar Kreimendahl, « La médaille wolffienne et l'index wolffien », renvoie à la médaille frappée à l'occasion du premier congrès international consacré à Christian Wolff en avril 2004 et utilise les index édités par le FMDA.

La seconde section s'intitule « Logique et théorie de la connaissance ». Elle commence par un article de Massimo Mugnai intitulé « Logique et mathématique au XVIII^e siècle, avant et après Wolff ». Son but est de s'opposer au diagnostic de Bolchenski selon lequel « la période de la logique classique moderne (du XVI^e siècle à la seconde moitié du XIX^e siècle) » offre une forme décadente de la logique. Il y relève au contraire une tentative réitérée d'établir un lien entre logique et mathématique. L'auteur dresse ensuite un historique qui met en jeu Lulle, Zabarella, Hobbes, Viète, Leibniz, Segner et Lambert. L'article « Logique » de l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert est particulièrement analysé, après quoi l'auteur en vient aux travaux de Jacob et Daniel Bernoulli avant de passer à Wolff proprement dit.

Paola Rumore signe un article concernant la représentation et sa fonction d'image chez Wolff (« Les images de l'âme, représentation et unité »). Les textes de logique rédigés par Wolff, lorsqu'ils abordent les notions centrales de *Begriff*, d'*idea* ou de *notio*, n'indiquent aucunement que l'unité y ressortit. Pourtant, si l'on se réfère au fondement métaphysique de la logique, la fonction unitaire de la représentation apparaît. Les trois traits distinctifs de la représentation – simplicité, immatérialité et être-autre que ce dont elle est l'image – se ramènent à l'unité et à la simplicité de l'âme.

Dans son article « Comment nous connaissons que nous sommes, réflexions sur la démonstration de la proposition “Je suis” dans le premier chapitre de la *Deutsche Metaphysik* », Jürgen Stolzenberg étudie systématiquement le point de départ de la *Deutsche Metaphysik* qui concerne la démonstration du « nous sommes ». Nous nous rapportons à nous d'une certaine façon, ce qui signifie également de façon certaine. Par là, un modèle de certitude est donné à l'ensemble de la métaphysique. Toutefois, être conscient de soi-même et être conscient que la pierre est chaude sont choses différentes. Le commentateur prend ici le parti de Descartes contre Wolff.

Luigi Cataldi Madonna traite de « La connaissance de l'existence dans la philosophie de Christian Wolff ». La conscience de notre existence, dans l'optique réaliste wolffienne, est tributaire de la conscience de l'objet extérieur. L'auteur insiste sur la liaison en général entre existence et sensation : notre existence elle-même ferait l'objet d'une donation sensible. Le rôle ontologique fondamental du principe de contradiction est rappelé. Si, pour l'ontologie, c'est bien ce principe qui est premier, pour l'épistémologie, c'est l'expérience mentale qui l'est.

La troisième section se nomme « Métaphysique et morale ». Le premier article rédigé par Fernando Luigi Marcolungo a pour titre « Entre phénoménologie et métaphysique, le rôle de la psychologie philosophique chez Christian Wolff ». L'auteur veut montrer l'actualité des textes de Wolff pour la psychologie philosophique. Dans la *Critique de la raison pure*, la distinction entre psychologie empirique et psychologie rationnelle est nette, l'impossibilité d'une psychologie rationnelle purement déductive est affirmée. Or, dans l'œuvre de Wolff, le rapport avec l'expérience est décisif pour la psychologie rationnelle, ce qui suppose une compréhension différente du rapport entre expérience et *a priori*. En analysant la confrontation entre psychologie rationnelle et psychologie empirique dans l'œuvre wolffienne, Marcolungo éclaire « le rôle essentiel de la conscience » dans la métaphysique wolffienne : c'est bien à partir de la conscience que les autres réalités peuvent être obtenues. C'est, en un sens, donner un rôle à l'ouverture phénoménologique de celle-ci.

L'article de Raffaele Ciafardone s'intitule « *Necessitas absoluta* et *necessitas hypothetica* dans la conception wolffienne du monde ». Wolff définit le monde comme une « série de choses changeantes qui sont à côté les unes des autres et se suivent les unes les autres, et liées toutes ensemble les unes aux autres » (*Deutsche Metaphysik*, § 544). Son essence est nécessaire, éternelle et immuable. Cela concerne aussi bien le monde actuel que ceux qui sont possibles. Ciafardone montre alors comment Wolff affronte le reproche, que lui adressent les piétistes, de soumettre le monde à une nécessité inéluctable. Pour Wolff, l'essence du monde ne réside pas dans les choses qui le composent, mais dans son mode de composition. Les choses physiques se conforment aux lois du mouvement, mais celles-ci ne sont pas fondées dans l'essence des choses. Ainsi, par exemple, Dieu est absolument libre de produire en elles des modifications par le moyen de miracles. Il y a d'autres mondes possibles, il faut donc distinguer *nécessité absolue* et *nécessité hypothétique*, ou, précise Wolff, *nécessité inévitable* et *certitude*. Ciafardone montre ainsi comment Wolff pense sauvegarder la contingence et la liberté, en se confrontant aux objections précises de ses adversaires.

L'article de Hans Poser, « Entre la critique kantienne et la solution leibnizienne, le *complementum possibilitatis* selon Wolff », est probablement un des textes les plus clairs et les plus complets sur la question qui est ici en jeu. Poser rappelle que, du point de vue de Kant, le complément de possibilité qui ajouterait l'effectivité au possible n'est qu'une chimère conceptuelle. Mais la position kantienne dépend de sa manière de concevoir la modalité. Poser rappelle ensuite les différents aspects qui permettaient à Leibniz de résoudre le problème. Wolff fonde toute sa philosophie sur la notion de possible, mais, à la différence de Leibniz, il souligne que de lui aucune existence ne suit. C'est dans ce contexte que l'existence est définie nominalement comme le complément de la possibilité. Ce qu'est ce dernier doit nous être montré par la théologie naturelle, la

cosmologie générale, la psychologie et la physique. Poser fait un état de la recherche en Allemagne tendue ici entre une vision essentialiste de Wolff et une vision empiriste ; il montre comment la solution wolffienne ne se réduit ni à l'une, ni à l'autre.

Axel Bühler s'interroge sur « l'intentionnalisme de l'auteur dans l'herméneutique de Wolff ». Par là, il faut entendre la conception selon laquelle l'interprétation d'un texte ou d'un discours dépend des desseins ou des intentions de son auteur. La production d'un texte ou d'un discours est une action, derrière laquelle se situent trois types de desseins : la signification, le *scopus* et l'enseignement. Avec l'herméneutique juridique wolffienne, un nouveau type d'interprétation du dessein apparaît.

Clemens Schweiger s'intéresse à l'une des nombreuses innovations scientifiques wolffiennes, la philosophie pratique universelle : « *Philosophia practica universalis*. Sur le contenu originel et la forme tardive d'une nouvelle discipline fondamentale ». Wolff l'avait conçue sur le modèle cartésien de la *mathesis universalis*. Cette science est à la fois affective, en tant qu'elle détermine la volonté, et pratique, en tant qu'elle détermine l'action. En elle se retrouvent théorie et pratique. Elle repose sur une base psychologique, ce qui la rend efficace et ce qui pose l'obligation dans son rapport à la motivation, non au châtiement.

Enfin, l'ouvrage comporte huit textes rares édités par Hans Werner Arndt : « Sur la parole de Dilthey : "*Hinter das Leben kann das Erkennen nicht Zurückgeben*" » ; « Les étapes du développement du concept leibnizien de langue universelle » ; « Le lien entre *Ars iudicandi* et *Ars inveniendi* dans la logique de Leibniz » ; « John Locke, la fonction du langage » ; « Le concept philosophique de système selon Spinoza » ; « Aspects philosophiques du concept de droit » ; « Quelques remarques sur le rapport de Lessing à Wolff dans la théorie de la fable » (en français) ; « Le signe dans la sémiotique de Johann Heinrich Lambert ».

Jean-François GOUBET, Jean-Paul PACCIONI, Jean-Marc ROHRBASSER

Jean-Paul PACCIONI, *Cet esprit de profondeur. Christian Wolff, l'ontologie et la métaphysique*, Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie, âge classique), 2006, 237 p., bibliogr., index.

L'ensemble se compose de huit chapitres, d'un court avant-propos et d'une conclusion bien plus substantielle. L'ouvrage se présente comme un travail original, quoiqu'il soit le fruit de plus de dix années de recherche. Plutôt que d'avoir mis bout à bout des articles déjà parus sur les sujets que touche le livre, l'auteur a pris l'heureux parti de signer un ouvrage plus vaste progressant sans heurt vers son terme.

Le premier chapitre est consacré à la *Gründlichkeit*, habituellement rendue par « profondeur » comme dans le célèbre éloge qu'adresse Kant au plus grand des penseurs dogmatiques allemands au début de la *Critique de la raison pure*. Le choix de « solidité » se serait révélé plus heureux pour mieux cerner le projet wolffien, qui, dès l'abord, a voulu tenir ensemble héritages scolastique et cartésien. Chez Wolff, c'est

Descartes qui est reconnu comme l'inventeur du principe de raison (p. 21) : être solide consiste ainsi à fonder en raison la philosophie sur une science première, à conjuguer *mathesis universalis* et ontologie.

L'esprit de solidité a été en outre transmis à Wolff par un de ses maîtres de Breslau, Caspar Neumann. Le second chapitre s'emploie justement à replacer la pensée wolffienne dans le contexte de son émergence. En s'aidant des travaux de Leinsle, Schöpffler, Mehl ou Marion, Paccioni s'intéresse à des auteurs tels que Weigel, Hebenstreit, Timpler ou Clauberg. Il s'agit pour lui de montrer que le cheminement de Wolff a quelque chose d'irréductible, et que sa lecture de Descartes a quelque chose de propre.

Pour qu'une ontologie soit possible, il a en effet fallu à Wolff se confronter de près à l'œuvre de Tschirnhaus et penser à nouveaux frais la cogitabilité. C'est en se détachant de son devancier, en centrant l'analyse de la connaissance non pas tant sur l'expérience subjective que sur le contenu des idées et des concepts (p. 81), qu'il y arrivera. Or ce détour n'aurait nullement été possible sans l'apport des *Meditationes de cogitatione, veritate et ideis* de Leibniz. L'important chapitre iv s'attache à préciser en quoi Leibniz et Wolff se distinguent. Le second doit notamment mettre en avant une théorie de l'abstraction, c'est-à-dire montrer comment les vérités de raison dépendent très intimement de la sensation. Dans ces conditions, on voit comment la perception ne saurait être appréhendée de façon unique par les deux auteurs. Qui plus est, ce qui, au juste, est architectonique en vient à prendre des sens très différents. Si Leibniz faisait de l'esprit une petite divinité dans son département, pour Wolff, la raison se doit de mener un train plus modeste et de composer avec la connaissance historique. L'ontologie sera donc architectonique en un sens tout à fait original.

L'ontologie comme *Grundwissenschaft*, science fondamentale, fait justement l'objet du cinquième chapitre. L'analyse de l'incipit de la *Métaphysique allemande* permet à l'auteur de préciser les rapports entre expérience première et premiers principes : « Wolff veut faire découvrir dans l'expérience le contenu même de la philosophie première » (p. 114), à savoir la possibilité d'exister. Contrairement à Gilson, Paccioni refuse d'identifier étant et possible, puisque la non-répugnance à exister s'ajoute à celui-ci pour faire celui-là. On ne peut ainsi dire que Wolff aurait « désexistentialisé » l'essence dans sa philosophie. Au contraire, toute la philosophie wolffienne va venir prendre place dans l'espace ouvert entre possibilité conceptuelle d'exister et existence actuelle ou, pour le dire autrement, le complément de possibilité qui définit l'existence ne sera jamais déterminé par l'ontologie seule mais par l'ensemble des autres disciplines métaphysiques, cosmologie, psychologie et théologie, elles-mêmes conditionnées par leur socle ontologique.

Les trois derniers chapitres montrent en conséquence l'accomplissement de l'ontologie dans les disciplines spéciales qu'elle supporte. C'est d'abord la cosmologie transcendante qui est analysée. Le rejet de la théorie de l'expression universelle par Wolff occasionne des divergences par rapport à Leibniz pour ce qui est du traitement du monde, même si certains concepts sont conservés, comme ceux d'essence et de nature. Le plus important est ici de souligner le rôle de premier plan qu'occupe la discipline léguée à la postérité par Wolff sous le nom de téléologie : cette connaissance

a posteriori utilisera en la dirigeant la cosmologie générale. La psychologie est par excellence le lieu où s'imbriquent *a posteriori* et *a priori*. Comme on le sait, aussi bien en allemand qu'en latin, Wolff a livré une psychologie empirique puis une psychologie rationnelle. Paccioni profite de son analyse de l'esprit humain pour souligner que la connaissance humaine est le fruit d'une raison non pure, toujours immergée dans l'expérience. L'être humain n'est pas tant le législateur ou l'inventeur de la vérité que son historiographe ou son découvreur. L'expérience est un point de départ et une pierre de touche sur laquelle la déduction rationnelle doit trouver ses propres principes (p. 175). La théologie montre une nouvelle fois à quel point l'*a posteriori* a la haute main sur l'*a priori*. Même dans la démonstration *a priori* de l'existence de Dieu, la *Theologia naturalis pars posterior* laisse une part importante à l'*a posteriori*, ce qui, selon Paccioni, ne doit pas être considéré comme une bévue. En effet, « si l'actuel y était purement et simplement réduit à l'abstraction du discours ontologique, la preuve aboutirait, mais toute la métaphysique wolffienne resterait vide » (p. 183). En outre, puisque nous sommes plongés dans l'expérience, l'acte divin ne peut nous être connu en tant que tel mais est seulement aperçu comme en un miroir.

La conclusion redit avec netteté quelle a été l'intention de l'ouvrage, « étudier la place de l'ontologie dans la *Gründlichkeit* wolffienne » (p. 197). Il apparaît que la raison se caractérise par sa modestie, non par sa toute-puissance, ce qui invite à reconsidérer Wolff autrement que comme un rationaliste dogmatique, formule par laquelle on le repousse plutôt qu'on ne le cerne. Paccioni revient sur les lectures kantienne ou heideggerienne de Wolff, notamment au travers du terme d'ontothéologie. Il s'agit pour lui de montrer que ces interprétations, pour cohérentes qu'elles soient, ne laissent pas d'être réductrices. Car elles taisent par exemple l'importance donnée par Wolff à ce qui ne relève pas de la forme démonstrative. Le rôle du penseur allemand dans l'essor de l'herméneutique ou le développement de l'esthétique est ainsi rappelé.

Le but de l'auteur, à savoir promouvoir les études wolffiennes, est bien servi par sa production. Même s'il n'a pas analysé *in extenso* l'immense œuvre, à la fois allemande et latine, du maître de Halle et de Marbourg, Paccioni a tout de même réussi à donner une vue d'ensemble cohérente et documentée du projet philosophique wolffien, qui voulait concilier méthode démonstrative et pensée de ce qui est en général.

Jean-François GOUBET

Pietro PIMPINELLA, *Wolffe Baumgarten. Studi di terminologia filosofica*, Florence, Olschki (Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee), 2005, 156 p., index.

Ce volume réunit les interventions présentées par Pietro Pimpinella dans le cadre des colloques romains du *Lessico Internazionale Europeo* et parues, entre 1984 et 2005, dans les actes qui y correspondent (exception faite pour le quatrième article, présenté

et publié à Naples). Bien que varié, l'ensemble du recueil n'est pas fragmentaire. Au contraire, la suite des articles, ordonnés chronologiquement, nous restitue une réflexion suivie et cohérente, dont témoigne l'homogénéité du contenu (si l'on excepte le dernier texte, consacré à la cosmologie wolffienne, tous les autres ont trait à la théorie de la connaissance, au sens large, de Christian Wolff et d'Alexander Gottlieb Baumgarten). En témoigne aussi la récurrence de certains thèmes, qui s'offrent au lecteur comme autant de fils rouges : par exemple le problème du rapport entre l'intellect et la sensibilité, l'importance de la gnoseologie leibnizienne pour la naissance de l'esthétique, ou encore les délicates questions de préséance qui agitent les différentes parties de la philosophie wolffienne.

On ne souligne jamais trop le rôle joué par Wolff et son école dans la constitution de la terminologie philosophique moderne. En nous détaillant le traitement wolffien de plusieurs mots-clés, ce volume contribue donc à éclairer un tournant encore peu connu dans l'évolution du langage des philosophes. Il ne s'agit pourtant pas d'une enquête purement lexicographique : l'attention de Pimpinella se dirige plutôt vers les exigences théoriques qui commandent soit l'introduction, soit la reprise d'un tel mot, ou qui déterminent son glissement sémantique. À travers l'usage des termes, c'est le niveau conceptuel qui est visé, dans son épaisseur historique comme dans son agencement systématique.

Cette double approche est déjà à l'œuvre dans le premier des articles recueillis « *Spiritus nella Psychologia rationalis* di Christian Wolff », où les deux niveaux, historique et systématique, concourent ensemble à définir la signification du concept wolffien de *spiritus*. Si la reconstruction des sources se déploie en fonction d'une analyse interne des textes du philosophe, celle-ci permet à son tour de mesurer la distance qui sépare Wolff tantôt de la théorie cartésienne de l'âme (dont Wolff dénonce l'insuffisance), tantôt de la conception leibnizienne de l'esprit, que Wolff abandonne – souligne l'auteur – même lorsqu'il en reprend « à la lettre » la définition (p. 10). La spécificité du concept wolffien de *spiritus*, obtenu par abstraction à partir de la considération de l'âme humaine, s'explique finalement par sa destination théologique : étant identifié à la partie supérieure de l'âme, l'esprit peut être attribué à Dieu aussi bien qu'à l'homme. Par la « déduction » de ce concept (p. 1), la psychologie ouvre donc la voie à la théologie naturelle et à la démonstration de l'existence de Dieu.

Les deux études suivantes forment un diptyque consacré à la partie inférieure de la faculté cognitive. Dans la seconde (mais qu'il convient peut-être de lire avant), « *Sensus e sensatio in Wolff e Baumgarten* », la théorie wolffienne de la perception est ramenée au « modèle optique » (p. 47) fourni par la théorie de la vision. C'est par ce modèle que Wolff interprète les critères leibniziens pour classer les idées selon leur degré de clarté, et c'est grâce à la « collaboration entre optique et métaphysique » (p. 51) que le philosophe justifie l'idée du parallélisme psycho-physique (une thèse intéressante, qui mériterait encore quelque éclaircissement).

« *Imaginatio, phantasia e facultas fingendi in Wolff e Baumgarten* » souligne la dépendance de l'imagination par rapport à la sensation d'un côté, et aux mécanismes cérébraux de l'autre, pour montrer ensuite que l'argument wolffien qui assure la distinction entre songe et réalité repose sur la définition des phénomènes oniriques comme ouvrages de l'imagination, soumis donc à ses règles. Est-ce que l'on peut classer les

œuvres d'art aussi parmi les produits de cette faculté ? L'examen de la *facultas fingendi* conduit à envisager la démarcation que Wolff trace entre les fictions dérégées et l'art vrai : ce dernier ne ressortit pas de l'imagination seule, mais exige au contraire son mariage avec la raison. Chez Baumgarten, Pimpinella constate l'innovation terminologique par rapport à Wolff, et surtout l'émergence d'une théorie de l'art qui transgresse les bornes de la *facultas fingendi*.

La recherche des racines psychologiques de l'esthétique se poursuit dans « *Ingegno e teoria dell'arte. Ingenium in Wolff e Baumgarten* ». L'auteur retrouve dans la psychologie wolffienne la source du combat esthétique qui oppose Johann Christoph Gottsched, les Suisses et Baumgarten. Si la relation établie par Wolff entre l'*ingenium* et l'usage poétique des métaphores constitue le point de départ des réflexions poétologiques menées par ses disciples, la définition de cette faculté en termes d'*habitus* intellectuel oblige toutefois ces derniers à préciser, chacun à sa façon, le poids respectif de l'imagination et de l'intellect dans le domaine artistique. L'équilibre atteint par la solution baumgartienne, fondée sur une synthèse entre tradition classique et philosophie wolffienne, se brisera à la suite du rejet de l'imitation impliqué dans le concept kantien de génie, dont Pimpinella indique pourtant un antécédent dans l'*ingenium archetypum* du même Baumgarten.

« *Experientia/Erfahrung in Wolff e Baumgarten* » cherche à dégager les différentes articulations du concept d'expérience chez Wolff, pour expliquer certaines discordances qu'on peut relever dans son œuvre. Selon Pimpinella, il faut attribuer à Wolff deux définitions distinctes du concept : au sens large « expérience » veut dire autant que connaissance historique, tandis qu'au sens strict elle ne se produit que par l'attention aux perceptions des êtres singuliers. On trouve chez Wolff une « théorie structurellement déductive de l'expérience » (p. 103), dont le moment premier réside dans la connaissance intuitive, constituant le noyau cognitif des trois opérations de l'esprit (voir page 105, où l'on pourrait discuter l'identification de celles-ci avec la *simplex apprehensio*, la *notio* et le jugement, alors que Wolff semble assembler la notion avec l'appréhension, et poser le raisonnement en troisième). Pimpinella montre ensuite comment le rapport entre expérience et connaissance intuitive est précisé par Baumgarten, qui propose une voie originale (la méthode de l'exemple) pour généraliser les jugements empiriques, en surmontant l'impossibilité d'une induction complète.

Comme dans la théorie de la sensation, c'est encore un processus de modélisation que le dernier essai découvre au cœur de la théorie du monde. « *Machina come immagine del mondo in Wolff* » parcourt la cosmologie wolffienne à la lumière du modèle, issu de la mécanique, qui y est à l'œuvre. Disant que le monde est une machine, Wolff construit plus qu'une métaphore (ici l'auteur aurait pu rappeler qu'il y a des interprètes qui soutiennent pourtant cette thèse) : le philosophe applique plutôt son principe de réduction, attribuant à l'inconnu la même structure et le même fonctionnement que le connu. La structure machinale du monde est ce qui permet de poser sa vérité transcendante : celle-ci est inhérente à l'essence du monde en général, et ne se confond pas avec l'existence factuelle du monde réel, bien qu'elle en soit la condition nécessaire. Dans cette perspective, qu'on pourrait appeler essentialiste, Pimpinella relit la réponse wolffienne à l'argument du rêve. Dans une note, il souligne la différence entre son interprétation et la thèse célèbre de Sonia Carboncini, mais ne s'explique pas longuement à cet égard.

L'analyse aboutit ainsi à une thèse de grande envergure : la tentative wolffienne d'un renouveau de la métaphysique trouve son assise dans la cosmologie, où par le biais du modèle mécanique s'amorce une alliance entre la tradition scolastique et la science moderne. D'ailleurs, l'effort pour saisir la signification historique du wolffianisme se fait jour tout au long de ce recueil, dont on peut extraire un certain nombre de thèses concernant le rapport de Wolff et Baumgarten avec les philosophes précédents – Leibniz avant tous : la pensée de ce dernier est soumise par Wolff à « une forte réinterprétation », notamment avec l'abandon de la monadologie, tandis que Baumgarten promeut un retour à l'authentique doctrine leibnizienne, qu'il essaie d'accorder avec la méthode wolffienne (p. 112). Cette opposition entre les leibnizianismes respectifs des deux philosophes devient plus originale lorsque Pimpinella propose de voir dans le bagage conceptuel leibnizien (uni, chez Baumgarten, au wolffianisme) ce qui permet de « repenser », en plein xviii^e siècle, les philosophies traditionnelles (p. 75 et 80).

Pimpinella a le mérite de faire ressortir l'originalité de Wolff par rapport à Leibniz, et celle de Baumgarten par rapport à Wolff, même si dans quelques cas l'opposition peut paraître trop rigide (comme celle entre phénoménisme leibnizien et réalisme wolffien, p. 110), ou peu fondée : par exemple, l'attribution aux bêtes d'un certain « niveau d'aperception » (p. 9) ne devrait pas être imputée au seul Wolff, puisqu'on la trouve déjà chez Leibniz (dans les *Nouveaux Essais*, II, XXI, 5). Enfin, la définition de la *perceptio totalis* donnée par Baumgarten me semble tout à fait conforme (contrairement à ce que soutient Pimpinella, p. 65) à celle qu'on peut lire chez Wolff (voir *Psychologia empirica*, § 43). Il reste néanmoins que ces essais apportent une contribution remarquable à la reconstitution de la complexe filiation leibnizienne – un problème qui donne encore du fil à retordre aux historiens.

Matteo FAVARETTI CAMPOSAMPIERO

Juan Ignatio GÓMEZ TUTOR, *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff*, Hildesheim/Zurich/New York, Georg Olms (Christian Wolff Gesammelte Werke, III Abt., Bd 90), 2004, 366 p., bibliogr., index.

L'ouvrage présente chronologiquement, dans une lecture immanente et détaillée, l'articulation et l'évolution de la théorie wolffienne de la méthode. Juan Ignacio Gómez Tutor considère cette démarche « *der kleinen Schritte* » comme la seule capable de combattre les lieux communs et les jugements superficiels dont la philosophie de Wolff fait souvent l'objet. Il se propose de mettre en évidence l'importance de sa *Methodenlehre* dont les critères seraient non seulement fondamentaux pour la réflexion philosophique du xviii^e siècle, mais pertinents et dignes d'intérêt encore aujourd'hui. Concept central de la pensée wolffienne, la méthode permettrait de rendre compte de la cohérence et de la systématisme de cette pensée, grâce à sa rigueur et à sa fonction unificatrice pour toute la *Welt-Weisheit*. Définie comme l'ordre utilisé par le philosophe dans l'enseignement des dogmes, elle obéit à la « loi suprême » de la

démonstration : il faut disposer d'abord ce qui sert à comprendre et à expliquer ce qui suit. Dans toute démonstration l'on doit utiliser des termes expliqués par une définition précise, des principes prouvés et certains et des propositions déduites légitimement de ces derniers.

L'analyse est structurée en trois chapitres de dimensions inégales. Le premier suit la détermination de la méthode en tant que « *methodus scientifica* » applicable à toutes les disciplines de la connaissance, et souligne la raison fondamentale de cette universalité, à savoir l'identité des règles de la méthode mathématique ou philosophique avec celles de la logique et, en dernière instance, avec la nature même de l'entendement. Une discussion détaillée est consacrée ensuite aux trois moments principaux de la méthode : la théorie des concepts et définitions ; la théorie des jugements et la classification des propositions ; et, enfin, la question de la démonstration et du syllogisme. Les deux autres chapitres examinent d'une manière plus concise le rapport à l'« *ars inveniendi* » et au concept de système.

Dans un premier temps, Gómez Tutor étudie avec précision les occurrences du concept de méthode dans tous les textes où Wolff en fait mention, de son écrit de jeunesse de 1703 (*Philosophia practica universalis*) à la *Logique latine (Philosophia rationalis sive logica)* de 1728 et au recueil de 1728, *Horae subsecivae Marburgenses*. Cette démarche, soumise aux répétitions et aux fluctuations d'une pensée en construction, a le mérite d'offrir la description exacte de la constitution du concept, dans sa complexité et sa clarification progressive. En effet – et cela est la thèse principale de l'auteur – le développement de la théorie wolffienne de la méthode se fait en direction d'un approfondissement de sa signification et d'une élucidation, comprise comme différenciation et systématisation, de ses éléments constitutifs.

Sans en retracer toutes les étapes, rappelons brièvement quelques points de ce développement dont les moments les plus importants sont sans doute les deux traités de logique de 1713 et de 1728. Wolff passe d'une imitation extérieure du modèle mathématique en 1703, à une compréhension de la méthode comme enchaînement de raisonnements à partir de notions claires et distinctes et de principes certains. La précision des définitions, la détermination des propositions et la rigueur des démonstrations garantissent la certitude des conclusions, et, par-là, la scientificité d'une discipline, car, selon Wolff, est scientifique ce qui est démontré. Propre à la manière naturelle de penser et non pas spécifique aux mathématiques où elle trouve seulement une application exemplaire, la méthode mathématique – nommée philosophique ou scientifique à partir de 1728 – est fondée dans la nature de l'entendement. Outre une fonction propédeutique dans l'exercice de la pensée, elle a un rôle déterminant dans l'acquisition des connaissances certaines et distinctes. Son utilisation dans tous les domaines du savoir devient un véritable programme pour Wolff : ses règles logiques, déduites du principe même de certitude, ont pour lui une validité et une applicabilité universelles. Pour situer le propos dans l'ensemble de sa pensée, nous pouvons préciser que, en dernière instance, le fondement de l'universalité et de la pertinence de la méthode, est l'identité entre l'*ordre* qui caractérise le monde objectif et celui des principes formels de l'entendement, en vertu de l'homogénéité des structures de l'être et de la pensée.

La doctrine wolffienne, pourtant longtemps considérée comme purement rationaliste, accorde une importance particulière à l'expérience. Dans l'articulation de la méthode, celle-ci joue un rôle double et décisif : pour l'acquisition des concepts grâce à la perception et pour la confirmation, indispensable, des résultats de la démonstration. C'est dans la théorie de la tripartition de la connaissance (historique, philosophique et mathématique) que le *connubium* de la raison et de l'expérience s'exprime le plus clairement. Gómez Tutor s'inscrit dans cette ligne d'interprétation et fait sienne l'affirmation de Jean École qui y voit « la clé » même de la méthode scientifique : la raison trouve le point de départ de ses démonstrations grâce à l'observation des faits et à l'expérimentation, et c'est encore dans l'expérience que ses conclusions doivent être vérifiées et validées.

Les paragraphes consacrés aux trois moments de la méthode suivent le même principe d'organisation et présentent minutieusement l'évolution chronologique de chaque théorie, avec toujours les deux traités de logique comme textes les plus structurés et les plus complexes. À partir de 1710, les classifications deviennent, malgré certaines hésitations, plus précises et les distinctions plus systématiques et subtiles. Il nous paraît important de mentionner ici l'attention que l'auteur accorde à la formation des concepts et des définitions, à ce que l'on pourrait appeler avec Hans Jürgen Engfer la « partie analytique » de la méthode mathématique. Contrairement aux affirmations de Kant en 1763 qui en déplore l'absence chez Wolff, l'on peut ainsi constater que grâce à la théorie concernant l'acquisition des concepts et la formation des définitions par la réflexion, l'abstraction et la détermination arbitraire (dans le cas de la *Logique latine*, par exemple), un premier moment analytique est bien présent dans la démonstration. Ce qui veut dire, par conséquent, que la méthode ne se réduit pas à une simple manière de présenter et d'enseigner des dogmes, et que le sens de la démonstration n'est pas uniquement, bien qu'essentiellement, synthétique. Gómez Tutor ne discute pas cet aspect pour lui-même, gardant strictement la perspective de Wolff sur ses propres œuvres, mais le fait qu'il le rende évident est indiscutablement un des principaux mérites de l'ouvrage. L'auto-interprétation wolffienne, assez tardive, pour déterminer quelle méthode il a utilisé dans ses textes, témoigne de la difficulté de séparer nettement le procédé analytique (présenter les vérités dans l'ordre de leur découverte) du procédé synthétique (présenter les vérités dans l'ordre qui facilite la compréhension et la démonstration). Notons aussi la signification centrale du troisième élément de la méthode, la démonstration, qui constitue, avec le syllogisme qui lui est propre, la structure et le centre de la *methodus scientifica*.

Les derniers chapitres traitent brièvement de la relation de la méthode avec deux autres concepts. Le concept de système, défini comme enchaînement de vérités, se situe dans le prolongement de la méthode. Il en est la conséquence logique et reflète à une échelle plus grande ses caractéristiques. Par contre, entre la méthode scientifique, fondée sur la logique, et l'*ars inveniendi*, la séparation reste indépassable. Malgré une certaine capacité d'invention spécifique au syllogisme et une parenté avec les *artificia heuristica*, les deux se complètent, mais ne se mélangent jamais.

Cet ouvrage apporte des clarifications essentielles sur l'élaboration chez Wolff de la question, cruciale au XVIII^e siècle, de la *mathesis universalis*. La présence immanente aux œuvres et la discussion bien structurée des étapes, tracent de toute évidence

l'image fidèle de la théorie wolffienne de la méthode que l'auteur s'est fixée pour but d'offrir. Ce texte permet ainsi de comprendre l'unité interne des idées fondamentales et l'interdépendance des concepts grâce à la présentation précise et complète qu'il propose, à la connaissance approfondie des thèses wolffiennes et à la compréhension nuancée de leur évolution. Toutefois, à notre avis, quelques remarques s'imposent. Pour comprendre la nouveauté incontestable de certains développements, pour apprécier leur impact sur la métaphysique et les raisons de cette « suprématie » de Wolff en la matière, l'étude historique des relations avec les doctrines de ses contemporains ou prédécesseurs immédiats serait d'une grande utilité. L'héritage du siècle précédent, les influences aristotélicienne et galiléenne, et les controverses sur la postérité cartésienne, exigent des penseurs de se situer par rapport à la méthode mathématique. La *Streit* suscitée déterminera la philosophie pendant de longues décennies, et cela principalement par des prises de position pour ou contre la doctrine wolffienne. En même temps, les conceptions de Wolff, exemplaires ou représentatives par ailleurs, ne sont ni parfaitement originales ni isolées. Le rôle de Leibniz (avec, par exemple, sa lettre décisive de 1705 sur la parenté entre certaines structures mathématiques et la conclusion syllogistique), le rôle de Rüdiger, l'influence de Tschirnhaus ou de Weigel, entre autres, ont largement contribué à l'articulation de la doctrine de Wolff. C'est pourquoi il nous paraît indispensable de contextualiser et d'intégrer sa pensée dans la réflexion de l'époque. Les analyses de Hans Werner Arndt, Hans Jürgen Engfer ou Giorgio Tonelli sur la question de la méthode et, plus généralement, sur la philosophie des Lumières, s'avèrent, par conséquent, des lectures complémentaires à l'ouvrage de Gómez Tutor. On pourrait peut-être d'ailleurs regretter l'absence d'une confrontation plus poussée avec les interprétations que ces auteurs consacrent à la pensée de Wolff.

Tinca PRUNEA

CULTURE DES LUMIÈRES

Esthétiques de l'Aufklärung, n° spéc. de la *Revue germanique internationale* (n° 4, 2006), dossier prés. par Stefanie BUCHENAU et Élisabeth DÉCULTOT, Paris, CNRS Éditions, 2006, 221 p.

Cette parution fait suite à un colloque tenu à l'École normale supérieure de Paris, le 30 septembre et le 1^{er} octobre 2005. Il constitue un outil de travail indispensable. Le premier article « La théorie wolffienne des arts à l'origine de l'esthétique » a été écrit par Pietro Pimpinella. L'auteur montre comment Wolff, par l'élaboration d'une « philosophie des arts » comme science, découvre une justification originale de la finalité traditionnelle des beaux-arts. Ceux-ci doivent délecter et être utiles. Ils le font en tant qu'ils permettent une connaissance intuitive de la perfection. Celle-ci engage une évidence sensible permettant une connaissance vive (*cognitio viva*). C'est dans ce contexte que la beauté peut être définie, dans les *Anfangsgründe der Baukunst* (§ 9), comme « la perfection ou une apparence nécessaire de perfection, en tant qu'elles sont perçues et nous procurent du plaisir ». La fin de l'article montre comment cette définition de la beauté est liée, à partir de Wolff, à une théorie des mondes possibles. La pensée de Wolff favorise ainsi l'apparition d'une esthétique autonome chez Baumgarten et initie tous les débats qui vont suivre dans l'*Aufklärung*. Le texte d'Achim Vesper, « Le plaisir du beau chez Leibniz, Wolff, Sulzer, Mendelssohn et Kant » étudie précisément l'évolution de la notion de plaisir qui est alors en jeu.

L'article de Stefanie Buchenau s'intitule « L'esthétique wolffienne comme *ars inveniendi* ». Il commence par souligner ce qui distingue l'art d'inventer revendiqué par Wolff de ceux d'Aristote et de Cicéron. C'est « la recherche d'une méthode générale de découverte ou d'invention, non pas d'arguments prédéfinis, mais de vérités inconnues » qui est à l'œuvre. C'est donc ce qu'on considère comme le projet central de l'âge classique, depuis Bacon et Descartes, qui se poursuit et se construit ainsi. Wolff se propose de découvrir un « art d'inventer général » ambitieux, dans lequel le concept d'invention est étendu de la logique à la poésie. Le programme de Wolff sera notamment repris par Baumgarten. Il construira un art et une méthode d'inventer rhétorico-poétique qui jouira réellement d'un espace propre. L'esthétique pourra constituer un art d'inventer spécifique. Baumgarten se souvient de la large place qu'occupait l'invention chez Cicéron et dans la tradition rhétorique, en partageant le même souci de réagir contre l'appauvrissement et la réduction de la pensée au formel et à l'abstrait.

La contribution d'Anne-Lise Rey s'intitule « Statut et usages de la perception dans la pensée esthétique de Leibniz : l'exemple du théâtre ». Elle a l'originalité de concentrer son analyse sur la perception en tant que son acuité est bornée et qu'elle implique une dissonance. Il s'agit alors de montrer comment, au fil de l'évolution de la notion de perception dans l'œuvre de Leibniz, la thématique du théâtre a des usages différenciés. L'article de Syliane Malinowski-Charles, quant à lui, analyse le lien entre « Goût et jugement des sens chez Baumgarten ».

L'article de Mildred Galland-Szymkowiak « Le changement de sens du symbole entre Leibniz et Kant » constitue une remarquable mise en perspective historique de la notion de symbole. Entre les *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées* de Leibniz (1684) et la *Critique de la faculté de juger* de Kant (1790), cette notion se transforme radicalement. Simple signe arbitraire, se substituant conventionnellement à une idée en tant qu'instrument de la connaissance intellectuelle, le symbole devient présentation intuitive de l'idée.

Élisabeth Décultot, dans « Métaphysique ou physiologie du beau? La théorie des plaisirs de Johann Georg Sulzer (1751-1752) », s'intéresse aux *Recherches sur l'origine des sentiments agréables et désagréables* tout d'abord présentées en 1751-1752 par Sulzer à l'académie de Berlin. Le beau y apparaît comme une forme privilégiée du plaisir intellectuel qui a la caractéristique de stimuler le plus vivement l'activité de l'âme. Cette analyse a la particularité de donner une grande place aux organes des sens. Cette thèse ne sera pas sans écho en France au XVIII^e siècle, et provoquera une réception favorable (mais brève) de la notion d'esthétique.

Jean-François Goubet, dans « La discussion entre Meier et Mendelssohn sur les beaux-arts et les belles-lettres », s'intéresse à deux textes de Mendelssohn et de Meier édités en 1757. Il analyse la position des deux auteurs relativement à l'imitation de la nature et les reproches que Mendelssohn adresse à l'esthétique de Meier. C'est alors le problème de la fécondité du *principe* des beaux-arts et des belles-lettres qui peut se poser, et, plus généralement, la question « qu'est-ce qu'un *Grundsatz*? ».

Daniel Dumouchel, dans « L'emprise du *Mitleiden*. Mendelssohn et Lessing sur les émotions tragiques et la moralité du théâtre », analyse la correspondance de Lessing et Mendelssohn sur la tragédie entre 1756 et 1757. Il y distingue trois ordres de problèmes : tout d'abord, une réflexion strictement esthétique sur la nature des passions impliquées dans le spectacle tragique et sur la fonction de la tragédie ; ensuite, un questionnement sur la nature du *Mitleiden* tragique ; et, enfin, une réflexion éthique sur la nature de l'action et de la sensibilité morales.

Charlotte Coulombeau, dans « Intuitif et symbolique : une théorie de l'imagination à partir du *Laocoon* », prouve qu'on ne doit pas réduire ce dernier à la formule : « Le temps est le domaine du poète, comme l'espace est celui du peintre. » Elle montre alors comment émerge dans le texte une conception de l'imagination comme temporalisation de l'expérience.

Carsten Zelle, dans « Anthropologie et esthétique. Les premiers écrits de Schiller sur le théâtre (1782-1784) », examine deux essais complémentaires du jeune Schiller, à la lumière de la condamnation de la *Lettre à D'Alembert* et à la lumière des théories des médecins philosophes de l'*Aufklärung* tardive. Cette deuxième référence permet d'éclairer le concept charnière central « d'état médian » dans l'œuvre schillerienne.

Paul Guyer, dans « L'idéal de la beauté et la nécessité de la grâce. Kant et Schiller sur l'éthique et l'esthétique », critique la manière dont on interprète habituellement les positions de Kant et de Schiller sur ces sujets. Selon l'auteur, Kant donne une plus grande importance aux sentiments moraux et aux effets esthétiques dans l'accomplissement individuel de la moralité que ne le fait Schiller dans *Über Anmut und Würde* (1793).

Anne Lagny, dans « Anton Reiser ou l'impossible totalité du roman psychologique », analyse le roman de Karl Philipp Moritz publié entre 1785 et 1790. L'autoformation esthétique d'Anton Reiser (influencé par sa jeunesse piétiste, puis par sa découverte de la philosophie wolffienne) devient une partie intégrante de son histoire intérieure. Ce qui est alors marquant est l'impossibilité de faire de l'itinéraire de ce sujet l'image d'une belle totalité.

Enfin, Lars-Thade Ulrichs dans « *Aufklärung* ou *Ausklärung*? La théorie des mondes possibles et sa réception dans l'esthétique du second XVIII^e siècle » montre une continuité importante et non reconnue entre l'*Aufklärung*, les théories romantiques et les théories idéalistes.

Jean-Paul PACCIONI

Studies on Voltaire and the eighteenth century, vol. 371, Oxford, Voltaire Foundation (Studies on Voltaire and the eighteenth century, 371), 1999, VIII-343 p., fig.

Robert Darnton a prononcé une conférence inaugurale « Poetry and the police in eighteenth century Paris » qui analyse avec brio « l'Affaire des Quatorze contre le Roi », l'un des épisodes de contestation poétique qui entoure l'expulsion du prince Charles-Édouard Stuart. Marc Serge Rivière étudie Voltaire lecteur de l'écriture féminine des mémorialistes du XVII^e siècle : « charme » et « naïveté », talent dans l'art du détail, voilà les qualités qu'il se plaît à souligner, mais le manque de profondeur de ces dames les exclut nécessairement du monde philosophique. M^{me} de Sévigné est la mieux traitée : elle était « la première personne de son siècle pour le style épistolaire, et surtout pour conter des bagatelles avec grâce » (p. 30). Nicholas Cronk souligne l'importance du poème *Le Mondain* : la légèreté du ton ne doit pas faire illusion, il s'agit bien là d'une forte polémique anticléricale. Mais aussi d'un manifeste poétique, puisque la poésie constitue l'un des luxes absolument nécessaires à l'esprit épicurien. Dans une contribution très originale, Awen A. M. Coley, autour de l'influence du mythe de Dédale, évalue les progrès des sciences dans les « histoires de vol » du XVIII^e siècle. À la fin de la période, les témoins qui racontent les premières ascensions en ballon connaissent bien les sciences contemporaines, mais dans les romans et les contes de l'ensemble du siècle, les connaissances scientifiques sont au contraire anciennes et insuffisantes. J. P. Greene s'intéresse à l'emploi du carrosse dans le roman français du XVIII^e siècle. C'est dans *La Paysanne pervertie ou les dangers de la ville* (1784) de Restif de La Bretonne que cet instrument de la domination des aristocrates et des riches est le plus systématiquement employé. Le carrosse est un signe de domination sociale bien

plus qu'un instrument de transport. Il est aussi le moyen qui conduit de la vertu au vice, du bonheur au drame, de la vie à la mort et fait entrer le lecteur dans un univers d'enlèvements, de viols, de meurtres. John Isbell examine les publications des *Lettres sur Rousseau* de 1788 de M^{me} de Staël, publications légales, pirates, révisées, y compris les 110 modifications introduites par l'auteur en 1798 et 1814. L'article propose également quelques interprétations personnelles à propos de la publication de *Zulma* et du *Recueil de morceaux détachés*. Caroline Dornier et David Smith retracent les rapports entre Duclos et M^{me} de Graffigny entre 1743 et 1758. Duclos mentionne rarement son amie, mais c'est par la correspondance de cette dernière avec Devaux que l'on apprend beaucoup sur la vie et l'œuvre de Duclos. Marek Bratun, à partir de la correspondance des frères Mniszech, présente la vision de Paris par ces « deux jeunes Sarmates éclairés » lors de leur séjour en 1766-1767. Reed Benhamou se demande pourquoi, après des siècles de méfiance et de condamnation, les bains publics deviennent à la mode à Paris. Pour comprendre ce changement de mentalité, il analyse les journaux, almanachs, guides et encyclopédies qui influencèrent le public et réussirent à transformer ses idées comme ses attitudes. Marie-Jeanne Boisacq, après avoir rappelé les grandes lignes de l'histoire de la coiffure depuis le règne de Louis XIII, examine la remarquable progression des perruquiers-barbiers à côté des barbiers-chirurgiens. L'*Encyclopédie* témoigne de l'importance des perruquiers et présente les outils et les techniques de ces artisans. Au contraire, Mercier se situe dans une logique de contestation du luxe et de l'inutile, qui condamne la perruque comme artifice et les perruquiers comme inutiles. Jean Viviers étudie *Travels through France and Italy* (1766) de Tobias Smollett comme un journal de voyage autobiographique et comme un récit de voyage fictionnel, l'ouvrage autorisant les deux approches. Cette analyse aboutit à une comparaison entre ce texte et le dernier roman de Smollett, *The Expedition of Humphry Clinker* (1771).

Monique COTTRET

Françoise de GRAFFIGNY, *Choix de lettres*, éd. présentée par English SHORWALTER, Oxford, Voltaire Foundation (La bibliothèque portative de la Fondation Voltaire), 2001, 303 p.

Depuis quelques années, les historiens des pratiques sociales et culturelles portent une attention accrue aux écrits personnels, aux « ego-documents ». Les corpus épistolaires ont bénéficié de ce regain d'intérêt. Les éditer constitue souvent une entreprise de longue haleine, tant par l'ampleur des fonds d'archives à mobiliser, par les efforts de transcription à fournir, que par les enquêtes érudites requises pour rendre intelligible et accessible ce type de documents. La Fondation Voltaire de l'université d'Oxford a su accueillir et mener à leur terme plusieurs projets éditoriaux ambitieux en ce domaine (Bayle, Morellet, Helvétius). La correspondance de M^{me} de Graffigny est l'un d'entre eux, et non des moindres : quinze volumes sont prévus, dix étant parus entre 1985 et 2006.

L'auteur des *Lettres d'une péruvienne* (1747) quitta sa Lorraine natale en 1738 pour s'installer à Paris et elle écrivit dès lors quasi quotidiennement pendant vingt ans, jusqu'à la veille de sa mort, à son ami Antoine-François Devaux, dit « Panpan ». Elle lui légua ses manuscrits, le chargeant de publier ses œuvres et un choix de lettres. Le règlement de la succession prit dix ans et Devaux ne publia finalement aucun texte. Ses héritiers laissèrent copier et imprimer en 1820 la correspondance rédigée à Cirey, en 1738 et 1739, durant le séjour de M^{me} de Graffigny chez la marquise du Châtelet et Voltaire, avant de vendre la collection au bibliophile anglais, *sir* Thomas Phillipps. Les quelques 2 500 lettres qu'elle comprend, soit la quasi-totalité des échanges entretenus entre les deux protagonistes, sont aujourd'hui conservées pour la plupart à la bibliothèque Beinecke de l'université de Yale, les autres à la bibliothèque Morgan à New York (la collection a été vendue chez Sotheby en 1965. Son acquéreur, Krauss, en donna la plus grande partie deux ans plus tard à la bibliothèque Beinecke, puis en vendit le reste à la bibliothèque Morgan).

Comme le rappelle English Showalter dans l'introduction, l'édition savante d'un tel corpus épistolaire est fort coûteuse en production et l'est d'autant à l'achat, ce qui la rend hors de portée du « lecteur ordinaire ». D'où la publication d'un petit volume d'extraits choisis, dans la « bibliothèque portative de la Fondation Voltaire », dont les éditeurs espèrent qu'il touchera un public plus large que celui des spécialistes. En conséquence, les normes de transcription ont été adaptées : l'orthographe est modernisée, alors que l'édition complète conserve bien entendu la graphie originelle de M^{me} de Graffigny. Cependant, la langue de l'épistolière n'en ressort pas dénaturée : les éditeurs précisent qu'ils ont pris soin de garder ses expressions pittoresques, empruntées au patois lorrain, à l'argot parisien ou directement issues de son imagination. M^{me} de Graffigny aimait à jouer des mots et les tordre à sa convenance. Elle se montrait tout aussi inventive dans les surnoms et sobriquets qu'elle utilisait pour désigner les membres de son entourage et ses relations, durables ou éphémères. La prudence imposait en partie une telle pratique, puisque l'auteur se confiait volontiers à son plus fidèle ami et lui parlait sans fard de ses secrets, même les plus intimes. À la crainte d'être accidentellement lue par un indiscret, s'ajoutait la menace, réelle en temps de guerre, mais sans doute aussi parfois exagérément redoutée, que la police n'intercepte les courriers.

Dans une correspondance suivie et fréquente, le surnom se forge souvent lors des premiers échanges au cours desquels l'identification d'une nouvelle connaissance passe par quelques traits significatifs (l'« abbé », l'« Anglaise ») ou par la traduction sommaire du premier sentiment que la personne inspire (« le Bon ami », « la Bonne femme »). Ainsi le même surnom peut être réemployé à plusieurs reprises au fil du temps, ou selon le contexte. À l'inverse, une même personne peut apparaître sous différents codes, en particulier si la relation entretenue avec l'épistolière, ou le destinataire, évolue sensiblement. L'exemple le plus significatif reste la gamme savoureuse des noms donnés à la marquise du Châtelet. Reconnaisante de l'accueil qu'elle reçoit à Cirey et enthousiaste de rencontrer Voltaire, M^{me} de Graffigny appelle au départ son hôtesse « la Nymphé », « la Châtelaine » ou encore « la Belle Dame ». Quand la marquise l'accuse d'avoir copié un chant de La Pucelle, elle devient « Marton » ou « Dorotheé » ; puis leur querelle se s'apaisant pas, « la Mégère » et « le Monstre ». Son ressentiment est tel que la disparition précoce d'Émilie ne lui inspire aucune compassion : « Mais la

nouvelle brochant sur le tout de la mort du Monstre est admirable. Je ne m'en saurais cacher, j'en suis ravie; je sens le vrai bonheur de n'avoir plus une ennemie déclarée dans le monde. J'en remercie volontiers le Petit » (p. 171, lettre 186, 14 septembre 1749). Le « Petit » est ici Saint-Lambert, père de la petite fille dont la naissance fut fatale à la compagne de Voltaire. Quelques années plus tôt, le « Petit » désignait Claude Crébillon dans l'entourage parisien de M^{me} de Graffigny.

La fréquence des surnoms constitue donc un handicap pour le lecteur d'aujourd'hui, averti ou non, et plus encore dans une série d'extraits qui embrasse toute la période des échanges. Les éditeurs se sont efforcés d'y remédier : le surnom dans le corps des textes est toujours signalé par une majuscule, le code est fourni soit dans la courte introduction qui précède la lettre, soit en note. En cas d'oubli, l'index donne la clef recherchée et de surcroît des éléments biographiques sur la personne citée. Le volume a en effet bénéficié d'un travail éditorial très rigoureux : chaque lettre ou extrait est numérotée, datée et introduite pour qu'elle soit liée à la précédente ou pour éclairer une nouvelle situation. Pour les premiers tomes parus de l'édition générale, une table de concordance permet de se reporter à la lettre complète. Les coupures à l'intérieur des textes sont indiquées ; mais rien ne précise si l'extrait fait suite, ou est suivi, d'autres paragraphes dans la lettre, alors que cela est manifestement régulièrement le cas.

Faut-il regretter le parti pris de publier une série d'extraits et non une sélection de lettres ? Si sa correspondance personnelle, plus que ses romans et ses autres écrits, est regardée comme son œuvre la plus intéressante, son chef d'œuvre, comme le pensait Sainte-Beuve et comme le suggère Showalter, est-ce que la seconde solution n'aurait pas mieux mis en lumière le talent d'épistolière de M^{me} de Graffigny ? En revanche, le volume remplit parfaitement une mission tout aussi importante : illustrer la richesse de sa correspondance en tant que source pour les historiens de multiples domaines.

Christine THÉRÉ

Éthel GROFFIER, *Le Stratège des Lumières. Le comte de Guibert (1743-1790)*, Paris, Honoré Champion, 2005, 419 p., chronol., bibliogr., index.

Pour retracer la vie de ce militaire des Lumières que fut le comte de Guibert, Éthel Groffier a délibérément adopté l'exposition chronologique d'une biographie littéraire. Ce travail n'est pas celui d'un historien qui se serait plongé dans des archives et aurait recoupé diverses sources pour circonvenir l'homme ; c'est bien plutôt la présentation d'un esprit aussi passionné de littérature que de la chose armée. D'où cet ouvrage bien mené qui, en plus de la progression linéaire, scandée en trois parties qui pourraient s'intituler « Premiers pas dans les salons amoureux ; la maturité stratégique ; ascension et retraite politiques », tisse plusieurs aspects de la vie courte, remplie et variée du comte Jacques Antoine Hippolyte de Guibert, de récente noblesse, homme éclairé qui a conjugué l'amour des lettres, l'innovation stratégique et le souci de l'organisation de l'armée.

Cet essai entend réhabiliter le comte, auteur méconnu des littéraires et des philosophes, ou sciemment ignoré, auquel seuls les historiens rendent le court hommage de le reconnaître comme le précurseur de la géniale stratégie napoléonienne. Mais l'auteur veut surtout détruire la légende noire qui s'attache apparemment à Guibert, véhiculée par La Harpe puis par Sainte-Beuve et, soutient Groffier, par les littéraires en général aujourd'hui qui, admirateurs de Julie de Lespinasse, ne voient en Guibert que l'homme trop placide incapable de payer en retour l'amour passionné que lui voua Julie. À bien des égards, c'est l'évocation des salons littéraires parisiens de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, où régna, entre autres, M^{lle} de Lespinasse, qui constitue la plus grande réussite de ce livre, d'autant plus originale qu'elle se fait à travers la vision qu'en a un militaire, soit quelqu'un qui n'est pas immédiatement appelé à y figurer. La personne de D'Alembert apparaît, par comparaison, bien pâle.

Cette entreprise de double réhabilitation ne réussit pleinement que dans son versant amoureux, car la fortune des écrits stratégiques, pourtant l'œuvre fondamentale de Guibert, n'est abordée que par sa réception contemporaine et non par comparaison avec les écrits et le contexte militaires. À trop vouloir rendre compte des hauts et des bas de la relation avec Julie de Lespinasse, elle passionnée et tourmentée, lui militaire loyal capable de passion pour sa patrie mais aussi d'une authentique amitié amoureuse fidèle et attentive, Groffier en viendrait presque à faire le procès en hystérie de Julie de Lespinasse, empruntant aux excès qu'elle reproche aux détracteurs mêmes du comte, défenseurs intransigeants de Julie. C'est la tendance de cet essai sérieux et documenté que de romancer la présentation.

Après avoir brièvement évoqué sa participation, à l'âge de 13 ans aux côtés de son père, comme aide de camp puis capitaine, à la guerre de Sept Ans, puis, promu colonel à la campagne de Corse en 1768, l'auteur se consacre à l'œuvre écrite de Guibert et rend hommage à l'*Essai général de tactique* qui, en 1772, s'inscrit, grâce à son *Discours préliminaire*, dans l'esprit des Lumières, revendiquant les libertés fondamentales, s'insurgeant contre le despotisme, faisant profession de foi républicaine. Cet ouvrage le lance dans la vie parisienne et plus particulièrement dans les salons – Voltaire, qu'il rencontra, le lut et l'apprécia – et le fait connaître également dans les milieux militaires qui seront toujours ambivalents à son égard, marque trop discrètement relevée de l'impact et de l'originalité de l'œuvre de Guibert : les officiers, tous issus de la noblesse, voient en lui un dangereux réformateur, défenseur du simple soldat et aspirant liquidateur des privilèges et des traditions dans la hiérarchie militaire. Pourtant c'est en accord avec son ami Dumouriez, noble et militaire, qu'il réclame en 1777 la tenue d'états généraux dans son *Éloge de Michel de Lhospital*. On aurait aimé, sans doute, en savoir plus sur ses affinités philosophiques, au-delà de la simple mention de son admiration pour Montesquieu, Rousseau et Voltaire, ainsi que sur sa bibliothèque par exemple.

L'*Essai général de tactique* est conforme à l'esprit éclairé de l'époque : il réclame contre le despotisme, appelle à la vénération de la patrie mais surtout dénonce les abus d'un régime de privilèges noyant les compétences et nuisant aux réussites ; Guibert se bat pour transformer la condition misérable des soldats de rang, la grande constante de sa vie.

Le deuxième amour de Guibert est Frédéric II de Prusse, et il n'est pas anodin – ce que l'auteur souligne – que son admiration se concentre sur la stratégie consistant à

porter la plus grande attention, outre à la bataille proprement dite, aux manœuvres et à la logistique, témoignage de l'esprit pratique du comte qui, lors de ses voyages, n'omet jamais d'observer, de noter et d'analyser les conditions de vie du paysan et du soldat. Il rencontre le roi-philosophe, débat avec lui de stratégie et de tactique, installant une bonne impression réciproque.

Groffier est décidément plus à l'aise avec les déboires amoureux ou le mariage de Guibert avec une fille de bonne famille, ou encore avec la description circonstanciée du relatif échec de sa pièce de théâtre *Le Connétable de Bourbon*, qu'avec la politique : elle s'en tient à des supputations non étayées historiquement sur son éventuelle participation au réseau secret de Louis XV, impliquant Favier et Dumouriez, et passe rapidement sur son intérêt pour la politique physiocratique menée par Turgot, ministre des Finances. La balance critique penche décidément du côté de l'œuvre littéraire du militaire : sa participation au concours de l'Académie avec son *Éloge du maréchal de Catinat* qui lui vaut un premier *accessit* ; le théâtre avec *Les Gracques* où percent la condamnation de la tyrannie, l'hommage au peuple, le jeu des correspondances politiques avec les réformes agraires, et avec *Anne de Boleyn*, seul moment où Groffier reconnaît le jugement sûr et nuancé de Julie de Lespinasse.

La carrière politique de Guibert commence à peu près à la mort de Lespinasse (1776). Il est appelé comme conseiller spécial par le nouveau ministre de la guerre, le comte de Saint-Germain, en 1775. Il participe donc à la réforme de l'armée entamée par celui-ci, notamment avec la suppression des vénalités de charge qui empêchaient la promotion des officiers nobles les plus pauvres.

Mais Groffier privilégie avec une tendance marquée le portrait de Guibert au miroir de ses fréquentations : après l'amour de Julie de Lespinasse et l'admiration pour Frédéric II, vient la fréquentation fidèle et assidue du salon de M^{me} Necker. Désormais la biographie de Guibert se mêle, pour Groffier, aux revers subis par Necker, ministre réformateur aux nombreux ennemis, parmi les partisans de son prédécesseur Turgot comme parmi les philosophes. L'admiration de Guibert, relayée par celle que lui voue visiblement sa biographe, se tourne autant vers le ministre que vers sa femme et sa fille, future Germaine de Staël qu'on lui prête, à tort, comme maîtresse. C'est l'occasion à nouveau de dresser le portrait d'un Guibert plein de charme, entretenant des amitiés amoureuses avec M^{me} de Boufflers ou Amélie Suard.

C'est avec moins de chaleur qu'est évoqué le travail stratégique qui consiste pour l'essentiel dans la réflexion théorique ; Guibert, dans cette période troublée seulement par la révolte des colonies américaines contre l'Angleterre (1775-1776), et qui lui vaut un départ avorté à la rescousse des « insurgents », ne fait pas la guerre. La querelle générale et ancienne entre l'ordre profond (colonnes en rectangle offrant le minimum de surface à l'ennemi) et l'ordre mince (la ligne) focalise l'attention de Guibert et lui est l'occasion de développer ses plus grandes innovations stratégiques : la défense de l'ordre mince contre l'ordre profond, l'invention de la ligne oblique beaucoup plus mobile qui tient compte du terrain, la notion de « marches-manœuvres ». La *Défense du système de guerre moderne* (1777) ne retient pas l'attention de l'auteur qui clôt cette phase de la vie de Guibert avec son *Éloge du roi de Prusse* (1787), écrit pour la mort de celui-ci (1786). Guibert ne renonce pas pour autant au travail sur le terrain qui consiste en inspection des invalides de guerre (il a obtenu que son père dirige les Invalides à Paris).

Le troisième chapitre de la vie du comte est resserré, il commence en 1787 pour s'achever à sa mort en 1790. C'est évidemment autour de la Révolution que se noue cette dernière partie où Groffier montre bien que le stratège-philosophe du *Discours préliminaire* n'est pas le révolutionnaire qu'on aurait pu attendre et que seule la reconnaissance pour un esprit qui a toujours défendu le soldat de rang fera qu'il sera appelé par l'Assemblée nationale. De fait, à partir de 1787, Guibert gravite apparemment dans les sphères du pouvoir : il soumet une note à Ségur, ministre de la guerre, proposant des changements dans l'armée, puis un mémoire à son successeur, le comte de Brienne. Surtout il est rapporteur du nouveau Conseil de la guerre, créé en octobre 1787. L'évocation du contexte politique est juste et fait comprendre combien les réformes proposées peuvent paraître impopulaires : trop avancées aux yeux de la noblesse d'épée, insuffisantes pour une bourgeoisie qui reste exclue de l'accès au corps des officiers, jusqu'aux châtiments corporels maintenus qui mécontentent les simples soldats des casernes. L'auteur cite des chansons satiriques qui le brocardent et, lors de la préparation aux états généraux finalement convoqués, où Guibert représente la noblesse du Berry, il ne peut se faire entendre. Il publie donc le discours qu'il n'a pu prononcer lors des réunions préparatoires aux états généraux et qui provoque sa disgrâce ; le 14 juillet 1789, le Conseil de la guerre est supprimé. Le dernier écrit du comte de Guibert témoigne de son intérêt intact pour les affaires de l'État. Après avoir envoyé, certes sous le nom de l'abbé Raynal qu'il admire beaucoup mais compromet à cette occasion, une lettre à l'Assemblée nationale où il critique la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, « mesquine et insuffisante », et notamment le dangereux article 1 puisque, selon lui, l'égalité totale est une utopie, il rédige, dans une semi-retraite, le *Traité de la force publique* (1790) avant de s'éteindre.

La volonté manifestée par Groffier de replacer Guibert dans le contexte politique, historique et littéraire de l'époque l'empêche de mener à bien une étude approfondie de la distinction entre « force du dehors » et « force du dedans » qui est la plus grande innovation démocratique de cet écrit, et dont dépend en partie la difficile séparation entre soldat et citoyen : Guibert en tient pour une armée professionnelle et Groffier, qui pourtant se laisse aller à attribuer une prescience historique au comte, ne relève pas véritablement sa crainte d'une armée citoyenne, susceptible d'entraîner des guerres de masse effroyables. À l'évidence – et c'est aussi ce qui fait l'élégance de ce livre – c'est à la littérature et non à la chose militaire que l'auteur veut élever Guibert, aux yeux de ses contemporains comme à nos yeux de lecteurs d'aujourd'hui.

Ninon GRANGÉ

Bernard HEYBERGER, *Hindiyya. Mystique et criminelle (1720-1798)*, Paris, Aubier (Collection historique), 2001, 459 p., glossaire, bibliogr., index.

Un récit sibyllin de Volney, datant des années 1780, suggère que la mystique maronite Hindiyya serait en même temps une criminelle. L'auteur entreprend de faire la lumière sur ce personnage exceptionnel, en un récit mêlant biographie et minutieuse

description de l'ensemble du milieu religieux maronite, des querelles qui le déchirent alors et des transformations qui s'y opèrent. La méthode s'apparente à celle de la microhistoire, par la reconstruction des réseaux sociaux et des stratégies de pouvoir et de domination qui se déroulent dans ce petit monde.

Alep, où naît Hindiyya en 1720, est alors une des plus grandes métropoles de l'Empire ottoman. La jeune fille grandit dans une maison patricienne, domicile d'une famille de riches marchands chrétiens. L'identité catholique de la communauté maronite s'affirme à cette époque, l'adaptation du modèle culturel européen suscitant des tensions chez les Orientaux qui aspirent à jouer un rôle de premier plan dans le catholicisme réformé introduit par les missionnaires. Derrière les murs de la maison où elles sont renfermées, les filles chrétiennes s'associent davantage à la vie sociale que les musulmanes. La plupart d'entre elles reçoivent des visites de missionnaires, ont un directeur de conscience, savent lire et écrire, sont instruites, envisagent parfois de créer des communautés féminines, des institutions religieuses.

Dès son plus jeune âge, Hindiyya fait preuve d'une résolution implacable de se forger une identité propre, tout en rejoignant ainsi l'archétype de la sainteté féminine : elle craint l'enfer, plus à l'idée d'y être avec les hommes que pour son feu et ses tourments, souffre dans son corps lorsqu'on évoque devant elle la passion du Christ, jeûne, renonce au mariage, fait vœu de virginité et se proclame la fiancée de Jésus-Christ. Elle baigne dans un univers d'images pieuses, de récits hagiographiques.

Son confesseur d'alors, le père Antonio Venturi, accepte la sainteté de Hindiyya après avoir soigneusement vérifié l'authenticité des grâces extraordinaires dont elle prétend être gratifiée. En 1742, convaincu, le jésuite invoque auprès de ses supérieurs le pouvoir de prophétie de sa pénitente. À partir de là, les signes d'élection de Hindiyya se multiplient. Elle s'installe au Liban en 1746, et son projet de fonder un ordre religieux du Sacré-Cœur, inspiré des modèles centralisateurs européens, est immédiatement entraîné dans le jeu des solidarités traditionnelles et des affrontements clientélistes. Elle entre au couvent de Bkerké dont elle devient la supérieure au carême de 1750. Elle y fonde l'ordre qu'elle va diriger. Dès 1753, on compte dans la communauté 25 sœurs, 17 professes et 8 novices. Ce succès suscite des polémiques, nouvel épisode du conflit, plus politique qu'ecclésiastique, qui oppose le patriarche, qui soutient l'entreprise, aux tenants de la souveraineté pontificale. En 1752, la condamnation de Hindiyya et de sa communauté par un bref de Benoît XIV, et sous l'influence des Jésuites, soulève une véritable tempête chez les maronites. Le rapport de force est favorable à l'entreprise : les « dons » de la mystique sont connus hors du couvent et commencent à faire l'objet d'un culte populaire.

Le pape commande deux experts pour juger du cas de Hindiyya. Ils sont prudents sur le caractère surnaturel des actes de la dévote, et franchement négatifs à l'égard du culte du Sacré-Cœur. Les extases de la mystique constituent leur principale source d'agacement. Le rapport d'un troisième examinateur s'avère carrément accablant. Hindiyya obtient cependant gain de cause : en 1759, Clément XIII, ignorant les décisions de son prédécesseur, ratifie l'existence de l'ordre.

La confrérie devient un instrument au service des intérêts personnels du nouveau patriarche libanais. Mais, en 1769, un moine répand des accusations graves sur la vie au couvent de Bkerké. Les conflits se multipliant, on mandate une nouvelle fois

un délégué apostolique. L'enquête dévoile des événements inquiétants. Deux religieuses, enfuies du couvent en 1773, portent un témoignage accablant sur ce qu'elles ont vécu.

La communauté apparaît comme un mensonge au service de la volonté de toute-puissance de sa fondatrice. Deux clans se sont formés, les Alépines et les filles de la montagne, et ces dernières, persécutées par Hindiyya, sont murées dans des cachots d'où on les fait sortir chaque jour pour les battre afin de leur faire avouer leurs crimes. Si des témoignages rapportent que la supérieure vit dans un luxe incompatible avec sa vocation et ses fonctions, l'accusation d'assassinats demeure improuvable. On peut également faire l'hypothèse de relations homosexuelles entre Hindiyya et sa vicaire Catherine, son « âme damnée », compagne des premiers jours.

Les œuvres écrites de la dévote attestent d'ailleurs une présomption qui frise la fatuité. Hindiyya n'affirme pas seulement être exempte de péchés, elle prétend encore connaître ceux des autres, en particulier de celles qui s'opposent à elle. Elle tombe malade lorsqu'elle veut obtenir quelque chose d'important. L'ensemble de ses discours se donne comme des témoignages rapportés par la visionnaire sur ses expériences du contact avec le divin ou avec l'au-delà, ou comme les énoncés de Dieu lui-même confiés à son épouse. Ils ressassent les thèmes habituels de la littérature de spiritualité, inspirés presque exclusivement de sources occidentales. L'essentiel repose sur la relation personnelle de la dévote avec le Christ, fondée sur un pacte d'amour. Ainsi, le « mystère de l'union avec Jésus » fonde toute l'autorité tyrannique que la supérieure et sa vicaire indéniablement exercent.

Si Hindiyya a jusque là été mise en cause essentiellement pour des raisons de politique ecclésiastique, l'affaire des religieuses en fuite fait rebondir l'enquête vers les désordres du couvent. En 1775, l'enquêteur du Saint-Siège n'approfondit pas les événements, et notamment les accusations d'assassinats, mais indique que Hindiyya règle désormais la « nation » maronite. Aucune décision n'est prise jusqu'en 1777, au moment où l'enquêteur, après un entretien avec une religieuse molestée dont la sœur a perdu la vie, rapporte des faits accablants. Les dépositions écrites des religieuses sont remises au patriarche. On procède à des exorcismes publics. Sur la scène libanaise, se joue alors un théâtre de la possession et de l'exorcisme, emprunté à la démonologie du début du xvii^e siècle. Comme à Loudun, ce théâtre est une métaphore transposant les conflits internes du cloître et ceux qui traversent la société libanaise à cette époque.

C'est le bras séculier, l'émir, qui mène désormais les opérations contre Hindiyya et le patriarche. Les religieuses incarcérées sont libérées, un évêque prend la direction du couvent qu'Hindiyya et ses amies quittent en août 1777. Quoique, dès l'année suivante, l'émir remette le pouvoir à ses frères, acquis à la cause du patriarche, des brefs du Saint-Siège suspendent ce dernier de son autorité. Hindiyya et Catherine sont enfermées dans des couvents séparés, l'ordre du Sacré-Cœur est aboli, le couvent est mis à la disposition de la « nation » maronite.

Il n'y a aucune véritable instruction des actes criminels qui se sont déroulés dans le cloître, aucun procès ou condamnation en bonne et due forme. Hindiyya est sans doute la seule à avoir expié durement et longuement les conséquences des événements de Bkerké. Après avoir quitté le couvent, elle raconte qu'elle fut abandonnée dans une sorte de gourbi, puis transportée de couvent en couvent. Son récit de 1784 fait

cependant encore preuve d'une singulière arrogance. Après la mort de la mystique, en 1789, un mécanisme de refoulement, traduit par une atténuation et une confusion de l'horreur dans la mémoire collective, peut dès lors se mettre en place. Mais l'œuvre de construction et de déconstruction de son histoire a commencé de son vivant, ce travail se poursuivant jusqu'à nos jours, entremêlant deux lignes de tradition, une locale, en partie orale et souterraine et échappant pour l'essentiel aux investigations, une autre occidentale, plus accessible. La question des « dévotes » aura soulevé des passions à Alep pendant près de deux siècles.

Les indéniables éléments de modernité que l'on peut relever au cours des péripéties de la longue vie d'Hindiyya sont instrumentalisés au service d'intérêts traditionnels. Révélatrice d'une crise de l'autorité ecclésiastique, l'affaire ne se termine cependant pas en triomphe de la justice sécularisée ou de la raison d'État sur le pouvoir religieux. Préparant au contraire un renforcement de ce dernier, elle marque une étape décisive de la construction d'une identité maronite.

Rappelant par maints traits, bien entendu sans les prestiges de la fiction, *La Religieuse* de Diderot, l'ouvrage peut se lire à la fois comme un passionnant récit, comme un bilan historique des conflits politico-ecclésiastiques qui déchirent une communauté orientale au XVIII^e siècle, enfin comme une solide étude des rapports que peut entretenir une mystique et un catholicisme post-tridentin défensif, pris qu'il est entre tradition et modernité. Des notes très détaillées, judicieusement reportées en fin de volume, permettront aux curieux et aux spécialistes d'approfondir tel ou tel point du récit ou d'en contrôler les sources. Une abondante bibliographie vient compléter la richesse informative de l'ouvrage, le commentaire des principaux documents postérieurs à la mort de Hindiyya étant donné dans un épilogue très éclairant.

Jean-Marc ROHRBASSER

Jean CHAPPE D'AUTEROCHE, *Voyage en Sibérie fait par ordre du roi en 1761*, t. I., intro. et ap. crit. par Michel MERVAUD, suivi d'une « Étude sur Le Prince et les dessinateurs et graveurs du *Voyage en Sibérie* », par Madeleine PINAULT-SØRENSEN, Oxford, Voltaire Foundation (Studies on Voltaire and the eighteenth century, 2004 : 03), 2004, XVI-227 p., ann.

Jean CHAPPE D'AUTEROCHE, *Voyage en Sibérie fait par ordre du roi en 1761*, t. II, éd. crit. par Michel MERVAUD, Oxford, Voltaire Foundation (Studies on Voltaire and the eighteenth century, 2004 : 03), 2004, XVII-231-624 p., front. ill., tabl., bibliogr., index.

Né en 1728, l'abbé Chappe devient membre de l'Observatoire en 1753 et adjoint astronome à l'Académie des sciences en 1759. En 1760, il est désigné par l'Académie pour aller observer à Tobolsk le passage de Vénus sur le soleil, prévu pour le 6 juin 1761. L'éclipse doit permettre de mieux déterminer la parallaxe du soleil et donc la distance qui sépare cet astre de la terre. Chappe quitte Paris fin novembre 1760, met deux mois

et demi pour arriver à Petersbourg, qu'il quitte le 10 mars, pour rejoindre Tobolsk, après un voyage plein de péripéties, le 10 avril. Son observatoire installé, il peut observer le passage de Vénus. Il reste encore trois mois à Tobolsk, puis sept à Petersbourg et peut enfin lire à l'Académie des sciences son *Mémoire du passage de Vénus sur le soleil* en janvier 1762.

En 1768, Chappe quitte Paris pour la Californie, dans le but d'observer à nouveau le passage de Vénus sur le soleil, le 3 juin 1769. Il y parvient au terme d'un voyage de huit mois, avec tous les périls et les aléas de ces déplacements maritimes. Son observation faite, il est victime d'une maladie contagieuse, peut-être la fièvre jaune, et meurt le premier août.

La biographie exemplaire de Chappe, ainsi résumée, est bien celle d'un savant des Lumières, mort héroïquement au service de la science. Cette impression n'est pas démentie à la lecture de son principal ouvrage publié, le *Voyage en Sibérie*. Car, au-delà du seul récit de son périple scientifique, le *Voyage* se présente comme une véritable encyclopédie du monde russe, animée par une curiosité universelle, qui porte aussi bien sur les réalités naturelles (la géographie, la nature du sol, le climat, les mines, etc.) que sur les réalités humaines : les populations, leurs mœurs et leurs coutumes sont, tout autant que la nature, les objets de ce livre. On sent que c'est un lecteur de Montesquieu (qu'il conteste d'ailleurs dans le détail) qui voyage en Russie. Le récit de son parcours lui donne par exemple aussi bien l'occasion de décrire les habitations miséreuses où toute la famille s'entasse sans véritables lits ou les bains (ce qui donne lieu à une scène cocasse dans laquelle il veut fuir ce nuage de vapeur d'eau sans comprendre d'abord de quoi il s'agit), que de faire part de ses expériences relatives à la profondeur à laquelle la terre dégèle en Sibérie (d'ailleurs manquées à cause de la fuite des esclaves chargés de creuser). Différents chapitres sont ainsi consacrés à l'histoire russe, à la religion orthodoxe, mais aussi à celle des Kalmouks dzoungares, à l'état des sciences et des arts, au système judiciaires et à la façon dont sont administrés les châtiments, ou encore aux données économiques telles que la population ou le commerce. Au passage, il aime à dessiner quelques vignettes (l'abbé n'est pas insensible au charme des belles jeunes femmes) ou à rapporter quelques anecdotes : comment il se croit abandonné seul dans la forêt enneigée ou comment il assiste à un mariage qui tourne mal car la mariée n'est pas vierge.

Le lecteur de Montesquieu se lit aussi dans le fait que le regard de l'abbé n'est pas seulement descriptif, mais porte un jugement sur la réalité russe, bien éloigné de ceux qu'aveuglent encore, en France, le « mirage russe », tels Voltaire dans son *Histoire de l'empire de Russie*. Et les termes de cette condamnation sévère sont encore ceux de Montesquieu. Chappe voit en effet, en Russie, l'empire du despotisme, qui marque tous les comportements, affecte la moralité de chacun et interdit tout réel progrès des sciences et des arts. Ce jugement négatif sera très mal reçu par Catherine II, qui suscitera un texte de réfutation, l'*Antidote*, en 1770, dont l'annotation de Michel Mervaud nous livre d'utiles extraits.

L'édition du texte est exemplaire. Le premier volume nous offre une introduction très complète, sur la vie de l'abbé Chappe, ses prédécesseurs en Russie, le *Voyage en Sibérie*, et la réception du livre, par Michel Mervaud, ainsi qu'une étude extrêmement précise sur les gravures qui l'accompagnent, et particulièrement sur celles de

Le Prince, par Madelaine Pinault-Sørensen. Le second volume contient le texte de l'abbé Chappe et la reproduction des gravures originales, remarquablement annoté, et accompagné d'une solide bibliographie (p. 563-593) et d'un index.

Colas DUFLO

Studies on Voltaire and the eighteenth century, vol. 373, textes de Claude JAËCKLÉ-PLUNIAN et Sean A. McMEEKIN. Claude JAËCKLÉ-PLUNIAN, « À propos des écrits sur le théâtre en France au XVIII^e siècle »; Sean A. McMEEKIN, « From Beaumarchais to Chénier: the droits d'auteur and the fall of the Comédie-Française », Oxford, Voltaire Foundation (*Studies on Voltaire and the eighteenth century*, 373), 1999, v-371 p., bibliogr.

L'engouement pour le théâtre au XVIII^e siècle est aujourd'hui un fait connu, et qui commence à être bien établi jusque dans la diversité contradictoire de ses manifestations, comme de ses intentions : ce n'est pas seulement un siècle où abondent les représentations, y compris d'amateurs, c'est aussi un siècle qui voit les libelles se multiplier autour de la question d'une réforme du théâtre. Que le théâtre doive être réformé, cela ne fait nul doute ; la question est plutôt de s'entendre sur les modalités de cette réforme et ses finalités. C'est ainsi que contempteurs et amateurs des spectacles théâtraux – *misomimes* et *mimographes* selon l'inventive terminologie de Restif de La Bretonne – s'affronteront tout au long de ce siècle, depuis les pamphlets et les admonestations héritées de la condamnation définitive et radicale prononcée par Bossuet, jusqu'aux projets tardifs de Louis-Sébastien Mercier et de Nicolas Restif de La Bretonne, qui confèrent aux volontés réformatrices des philosophes des Lumières une portée utopiste singulière. Telle est l'ambition de ce volume des *Studies on Voltaire* que de nous proposer un parcours en deux temps, d'abord autour de quelques écrits sur le théâtre, ensuite au sujet des effets politiques de la polémique sur les droits d'auteur engagée par Beaumarchais, parcours qui à lui seul, nous fait traverser le siècle tout entier, puisque le texte de Fontenelle, objet de la première partie de l'étude de Claude Jaëcklé-Plunian, date en réalité de 1694 (il ne sera cependant publié qu'en 1742), et que le volume se clôt sur les conséquences de la cabale dont fut victime le *Charles IX* de Marie-Joseph Chénier en 1790.

On regrettera qu'en se proposant d'étudier deux écrits sur le théâtre, Jaëcklé-Plunian se tienne prudemment aux deux extrémités théoriques du débat esthétique sur le théâtre, sans jamais dépasser l'organisation interne de chacun des textes qu'elle se propose d'étudier, ni les confronter plus dialectiquement à l'ensemble foisonnant des écrits sur le théâtre. Un abîme sépare Fontenelle et Restif de La Bretonne... encore conviendrait-il de les mettre en perspective. Entre l'*Histoire du théâtre français* que Fontenelle consacre essentiellement à l'œuvre de son oncle, Corneille, et *La Mimographe* de Restif de la Bretonne, la distance n'est pas simplement celle qui sépare un éloge sans réserve du théâtre classique, et une pensée qui suppose advenu le temps des réformes proposées par Diderot et Beaumarchais : elle est celle qui sépare une pensée

foncièrement ancrée dans les catégories du classicisme, et une pensée polémiste qui s'appuie de façon très syncrétique, il est vrai, sur quelques-uns des dogmes les plus constamment affirmés par les hommes des Lumières. À cet égard, les emprunts de Restif de La Bretonne aux articles de l'*Encyclopédie* ne sont pas le seul fait du polygraphe invétéré que fut l'écrivain, mais attestent aussi de la pénétration des idées du cercle des encyclopédistes dans l'opinion publique des amateurs de théâtre. Alors que Fontenelle prolonge par plus d'un point la tradition exposée canoniquement par l'abbé d'Aubignac dans sa *Pratique du théâtre*, en ce que la « perfection du théâtre » se mesure surtout à la formule inventée par Corneille, Restif de La Bretonne suppose accomplie la transformation du regard sur le théâtre que Diderot avait formulée dans ses textes programmatiques relatifs au drame : si le théâtre est fait d'abord pour être joué, c'est à l'épreuve de sa représentation qu'il convient de juger de ses effets propres – ces effets qui ne sont pas pensables pour Fontenelle, pour qui une pièce de théâtre est avant tout une poésie faite pour être lue ou dite.

L'essentiel du travail de Jaëcklé-Plunian consiste en un index des noms propres cités dans le cours de ce faux roman épistolaire qu'est *La Mimographe*, travail dont on peut espérer qu'il servira précieusement à l'établissement de l'histoire d'un genre dont toute l'histoire est bien souvent constituée des blancs que lèguent à la postérité, insuccès, oubli et défaillance de la mémoire. Mais le principal intérêt de ce volume des *Voltaire Studies* réside dans l'étude de Sean A. McMeekin, pour qui la loi Le Chapelier de 1791 consacrant l'abolition des privilèges royaux aura des effets paradoxaux sur ceux qui entourent – et protègent en même temps – la Comédie-Française, car elle n'aura accordé la reconnaissance sociale de l'auteur qu'au détriment de sa liberté artistique. Pour McMeekin, en cela débiteur des analyses d'Allan Boom, liberté artistique et responsabilité juridique et morale sont incompatibles, une fois dénoués les liens que les hommes des Lumières maintenaient encore fermement établis entre vertu morale, vérité et beauté. Les circonstances politiques de la Révolution française expliquent le rétablissement de la censure ; mais cette censure prend une signification immédiatement politique, comme celle d'un contrôle que vient exercer l'« opinion publique » sur l'espace théâtral, au détriment de cette liberté revendiquée au nom du bien commun et de l'« esprit public », selon une opposition structurelle que l'auteur reprend à Mona Ozouf : conséquence inattendue d'un processus d'émancipation complexe et graduel, inauguré bien avant la Révolution, mais qui se conclut à l'exact opposé des intentions initialement émancipatrices dont se réclamaient les philosophes des Lumières. Le théâtre se verra soumis à une censure inédite, inconnue du système du privilège royal dénoncé par la Révolution française, et qui souligne après 1792 la mainmise du Comité de salut public sur le contenu des manifestations théâtrales : l'émancipation sociale des acteurs, puis la reconnaissance juridique des droits de l'auteur se retourne au fond contre l'auteur, jugé responsable des débordements ou des effets auxquels la représentation théâtrale peut en effet donner lieu.

Cette trajectoire était-elle si imprévisible ? Ne reconduit-elle pas dans les termes mêmes de la loi, le conflit inaugural de la réflexion des hommes des Lumières sur le théâtre et qui portait sur la possibilité d'une authentique réforme du théâtre qui englobât, dans ses effets, comme dans ses conditions, celle du corps social ? Nul n'a

oublié comment Rousseau réplique à D'Alembert : à la proposition de ce dernier de combiner la « sagesse de Lacédémone » à la politesse d'Athènes, Rousseau répond par une attaque en règle contre le théâtre, et plus généralement contre le système même de la représentation. Rousseau redonnait vie à une ancienne condamnation du théâtre, mais cette fois, depuis un tout autre camp, philosophique et politique. On sait aussi comment il oppose une fin de non-recevoir aux propositions réformatrices de l'article « Genève » du septième volume de l'*Encyclopédie* : s'il est trop tard pour réformer une nation aussi corrompue que l'est le royaume de France, une autre issue est possible pour cette libre république de Genève – et c'est sous les auspices de la fête civique, étrange mixte de moralisme public et de catéchisme social, qu'il donne au théâtre son congé définitif. Faut-il alors s'étonner si les hommes de 1792, plus rousseauistes que diderotiens, aient eu en vue la constitution de fêtes civiques organisées autour de thèmes uniques déterminés par le Comité d'instruction publique ?

C'est donc le paradoxal itinéraire d'une émancipation tourmentée que suit l'analyse de McMeekin, en se proposant d'étudier l'autonomisation progressive de l'auteur : tout d'abord, contre les acteurs, puis autour de la réduction du privilège royal de l'édition, comme de l'organisation du théâtre. Ce faisant, il montre comment la « libération des théâtres » à l'égard de la figure royale se nourrira de l'acceptation de contraintes nouvelles, qui sont celles de la responsabilité nouvellement accordée à l'auteur : l'inversion de cette responsabilité revendiquée contre les bénéficiaires frivoles de la gloire que furent les acteurs, et qui devient cette responsabilité devant l'opinion publique. Centrée autour de la double figure de Chénier et de Talma, l'étude de McMeekin permet de prendre toute la mesure d'une redéfinition de l'autorité politique de la censure, où la puissance proscriptive à laquelle on identifie la censure se combine aux indications prescriptives. Cette combinaison signale selon lui la perte de la liberté artistique à laquelle les écrivains pensaient avoir accédé en ayant obtenu gain de cause dans leur combat pour la reconnaissance des droits d'auteur : les droits de l'auteur ne sauraient porter ombrage aux droits du citoyen, surtout lorsque le citoyen est celui d'une nation qui subordonne la conquête de son autonomie politique à la constitution d'une figure mystique – celle du « peuple », dont la « représentation » culmine autour de son irréprésentable et indivise union.

Alain MÉNIL

Voltaire en Europe. Hommage à Christiane Mervaud, sous la dir. de Michel DELON et Catriona SETH, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, xxii-383 p., index, ill.

René Pomeau, dans sa préface, lutte contre une assertion trop répandue – « Qui a prétendu que les femmes n'aimaient pas Voltaire ? » (p. xxi) – et rappelle les grandes œuvres de Christiane Mervaud depuis sa thèse de doctorat *Voltaire et Frédéric II. Une dramaturgie des Lumières*, brillamment soutenue en 1983.

Une première partie de ces mélanges s'intitule « De Londres à Saint-Petersbourg ». Giles Barber commence par Oxford en dressant, entre histoire et historiographie, une esquisse des relations qui ont lié Voltaire et les voltairiens à cette université. Nicholas Cronk étudie l'influence du *Spectator* sur Voltaire. Le journal d'Addison a permis à Voltaire de connaître la culture et la langue anglaises et « a ouvert pour Voltaire la voie de l'écriture en prose » (p. 21). Voltaire est-il un Européen, s'interroge Mason. Oui et non, serait-on tenté de répondre, puisqu'il serait en effet « un Européen anglicisé » (p. 23), concept, on l'admettra, bien paradoxal. Michel Mervaud consacre une importante contribution aux réactions de Voltaire face au « tsarévitch immolé ». En 1718, en effet, Alexis, le fils de Pierre le Grand, était condamné à mort et mourait dans des conditions non éclaircies deux jours plus tard. Cette tragique affaire a empoisonné la vie de Voltaire historien. Comment célébrer l'œuvre de Pierre le Grand, un des premiers despotes éclairés, sans mentionner cet acte de barbarie dont toute l'Europe avait frémi ? Pour Voltaire, Pierre le Grand a sacrifié son fils à la raison d'État. Et cette dernière coïncidait avec les intérêts profonds de la nation russe. La thèse est évidemment discutable, mais Voltaire a besoin de croire la nation unanime derrière Pierre le Grand. De même, il invente, en bon dramaturge, des larmes coulant sur les joues du tsar le jour des funérailles d'Alexis. John Renwick s'intéresse aux traductions de Voltaire. *Brutus* est le premier succès qu'il remporta à la Comédie-Française, après son retour de Londres. Publié en 1731, *Brutus* fut « adapté » plus que traduit par William Duncombe (1690-1769), qui l'utilise pour montrer l'absolue nécessité de la Glorieuse Révolution de 1688 comme l'absolue légitimité de la branche des Hanovre. Sous le titre « Voltaire et les nouveaux Argonautes », Roland Virolle analyse la fascination de Voltaire pour les « nouveaux argonautes », c'est-à-dire pour les nations maritimes : l'Angleterre, mais aussi la Russie de Pierre le Grand à Catherine II. Cette dernière devient sous la plume du philosophe l'héroïne de la guerre russo-turque qui permet à la Russie de chasser le Turc et de civiliser l'Orient. David Williams étudie les relations de Voltaire et de William Mickle à propos de Camões. C'est en 1572, à Lisbonne, que celui-ci a publié son grand poème épique *Os Lusíadas*. Voltaire ne possédait aucun rudiment de portugais, mais il prit connaissance de l'œuvre de Camões au travers de Fanshawe, reproduisant certaines erreurs et imprécisions impitoyablement dénoncées un demi-siècle plus tard par Mickle. L'érudition devient chez ce dernier une arme contre « le Voltaire déiste des Lumières matérialistes » (p. 103). Piotr Zaborov nous présente un « ami oublié » de Voltaire, Vassili Ipatovitch Polianski, jeune homme natif de Casan comme Attila, note Voltaire, qui en déduit que le célèbre fléau de Dieu était sans doute « un très aimable homme » (p. 105).

Quittant les deux axes des modèles politiques voltairiens, l'Angleterre et la Russie, une seconde partie rassemble les contributions consacrées à « l'esprit européen ». Geneviève Artigas-Menant s'intéresse à la circulation clandestine des « ouvrages hardis » d'un bout de l'Europe à l'autre. Elle attire l'attention sur les relations complexes du manuscrit et de l'imprimé. La circulation manuscrite est très souvent parallèle à la circulation imprimée et le manuscrit peut être postérieur à l'imprimé. La copie à la main est une activité quotidienne qui n'a pas nécessairement un contenu subversif. Marie-Hélène Cotoni recherche la présence de Voltaire dans la correspondance de Frédéric II après leur orageuse rupture. Selon le degré de voltairomanie de ses

correspondants, le roi adapte ses jugements, mais globalement ceux-ci avec le temps deviennent plus favorables. Robert Grandroute étudie les réponses et réactions au prix « de la justice et de l'humanité », lancé en 1777 par la Société économique de Berne, placé d'emblée dans une perspective européenne puisqu'il s'agit de remédier à l'imperfection des lois criminelles des États de l'Europe. Sans concourir, Voltaire rédige ses propres réflexions sur cette question. Une vision noire de la justice européenne en ressort, elle est encore dans les ténèbres. Mais des pays s'ouvrent aux idées nouvelles en matière de justice. L'Angleterre est au premier rang du progrès. Voltaire place également du bon côté la Russie; en effet, depuis le règne d'Élisabeth, celle-ci a supprimé la peine de mort et prononce des peines utiles à la nation en condamnant les criminels à défricher les terres, réparer les chemins et creuser des canaux: « Voltaire voit là un indice selon lequel la Moscovie est sortie de la barbarie » (p. 149), jugement bien optimiste, hélas, au regard de l'histoire. Jacqueline Hellegouarc'h suggère quelques pistes pour trouver les éléments d'actualité, les souvenirs livresques, les points de la vie de Voltaire qui ont pu donner naissance aux personnages de Voltaire, et en l'occurrence à la Cunégonde de *Candide*. Gérard Laudin s'intéresse à la farce de H. L. Wagner, auteur dramatique, intitulée « Voltaire au soir de son apothéose », dans laquelle le philosophe s'entretient avec sa nourrice puis avec « l'esprit du XIX^e siècle » (p. 159). Wagner n'est pas hostile à Voltaire, mais il ne voit pas en quoi « son apport à la pensée de son temps justifierait une apothéose » (p. 172). Claude Lauriol reprend les démêlés de Voltaire et de La Beaumelle. Cette querelle est momentanément assoupie pendant l'affaire Calas, car La Beaumelle est à l'origine de nombreuses informations transmises à Voltaire. Ce n'est qu'en 1767 que Voltaire apprend la présence de son ennemi dans l'ombre et il s'emporte alors avec violence, puisqu'il va jusqu'à dénoncer au ministre Saint-Florentin et aux autorités toulousaines La Beaumelle comme prédicant. La mort même de La Beaumelle, en 1773, ne pourra mettre un terme à cette terrible colère. Claude Lauriol retrouve les traces de l'influence secrète de La Beaumelle, jusque dans le *Traité sur la tolérance*: « Sur le long chemin de la tolérance, le patriarche de Ferney l'a croisé plus d'une fois, le plus souvent à son insu » (p. 180). Anthony McKenna livre un manuscrit de l'abbé de Saint-Pierre critiquant le moralisme augustinien, dans lequel l'abbé exploite la réhabilitation malebranchiste de l'amour-propre, une qualité qui peut être utile si elle est bien employée, une passion qui peut fort bien participer à l'harmonie sociale. Sylvain Menant reconstitue le Voltaire de Rivarol. Rivarol n'inclut pas Voltaire dans la condamnation de la Révolution, mais son Voltaire est avant tout un homme de talent, un grand écrivain et un faible penseur. Roland Mortier analyse les relations presque aimables de Voltaire et du pape Clément XIV. Dans le dialogue imaginaire que le philosophe poursuit avec « ce pauvre pape Ganganelli », celui-ci bénéficie toujours d'une relative indulgence. Ute Van Runset montre comment Voltaire considère l'Académie comme le point de repère, l'axe de la tradition intellectuelle pour laquelle il se bat, quitte à souhaiter y introduire un peu de changement. Catherine Volpilhac-Augier analyse les chapitres de l'*Essai sur les mœurs* consacrés à la conquête de l'Amérique. Trois personnages, Colomb, Cortez, Pizarre constituent les trois figures de « l'invention de l'Amérique » (p. 232).

Dans un troisième temps, nous passons de l'Europe à la « république des lettres ». William Barber s'intéresse à l'attitude de Voltaire face aux sciences naturelles, des

pommes aux fossiles. En fait, Voltaire est resté fondamentalement marqué par le newtonisme des années 1730 et par la conviction que toute vérité scientifique peut se démontrer mathématiquement ou par expérimentation, c'est pourquoi il est meilleur sur les pommes que sur les fossiles. Jean-Pierre de Beaumarchais revient sur les circonstances de la rédaction du drame d'*Eugénie* de Beaumarchais, créé en 1767, et y voit la marque de la rencontre intellectuelle de Voltaire et de Beaumarchais. François Bessire reprend la correspondance entre Voltaire et celui qui n'est encore que le prince royal de Prusse, de 1736 à 1740, pour mieux souligner l'importance de la poésie dans ses échanges épistolaires, qui transforme le poète et le prince en confrères. Jean Dagen s'interroge sur le statut de la contradiction chez Voltaire. La contradiction se ramène au dualisme qu'il combat farouchement : « Si Voltaire se plaît à contredire, c'est ceux qui usent de la contradiction et tolèrent si peu d'être contrariés dans leurs certitudes que certains, dans leur impatience, allèrent jusqu'à supprimer leurs contradicteurs » (p. 273). Michel Delon étudie les thèmes de l'inquiétude et de l'ennui, de Voltaire aux romantiques, en passant par le culte de l'action et de l'énergie propre à la période révolutionnaire. Édouard Guitton suit le trajet d'une œuvre secondaire, les *Contes de Guillaume Vadé* (1764), dans la bibliographie voltairienne. Geneviève Haroche-Bouzinac étudie les représentations que Voltaire donne de lui-même dans sa correspondance : celles-ci vont dans le sens d'une minimisation, il est le chétif, le hibou, le compagnon, l'ouvrier. André Magnan commente une lettre oubliée de Beaumarchais sur l'édition de Kehl. François Moureau recherche la présence de Voltaire dans les collections de nouvelles à la main. Il s'intéresse plus particulièrement aux commentaires d'un rédacteur qui a mis en ordre un recueil vers 1736. C'est un pédagogue de coloration janséniste, qui s'intéresse entre autres aux créations dramatiques. Il livre ainsi des informations sur *Samson*, une espèce d'oratorio biblique dont le livret a été rédigé par Voltaire pour Rameau en 1733. Josée-Michel Moureaux analyse la lecture que Voltaire fait de Saint-Évremond. Il ignore la portée philosophique de ce dernier et lui reproche d'être un piètre poète. John Pappas analyse le problème du mal chez Voltaire après *Candide*. Dans ses débats avec les athées, il est obligé de reprendre, pour justifier son déisme, des arguments venant de l'optimisme philosophique : « Ainsi *Candide* n'est pas le dernier mot de Voltaire sur le problème du mal » (p. 350). Catriona Seth s'intéresse à la bibliothèque d'un érudit normand des Lumières, Pierre Robert Le Cornier, seigneur de Cideville, ami de Voltaire. Jerroon Vercruysse revient sur le thème du hibou et restitue le texte d'une lettre du prince de Ligne à Voltaire. Les échanges philosophiques sous le signe de charmants volatiles, cygnes, aigles et hiboux, marquent la fin de cet excellent volume qui rend un hommage bien mérité à Christiane Mervaud.

Monique COTTRET

Norbert WASZEK, *L'Écosse des Lumières. Hume, Smith, Ferguson*, Paris, Presses universitaires de France (Philosophies), 2003, 128 p.

En rebaptisant « Écosse des Lumières » l'école historique écossaise, Norbert Waszek applique à l'épanouissement intellectuel des cités d'Édimbourg et de Glasgow

l'approche qui prévaut désormais dans l'étude des Lumières françaises : il présente le processus à partir de la constitution d'un milieu favorable et de signes avant-coureurs. David Hume, Adam Smith et Adam Ferguson sont ainsi replacés dans leurs contextes non seulement culturel, mais aussi social et géopolitique. La première partie est consacrée à ces « Contextes » d'œuvres souvent considérées *sub specie aeternitatis*. Rappelant les écrits de Hume sur le crédit bancaire, ou le genre industriel inauguré par *The Gentlemen Farmer*, l'auteur met en lumière le caractère d'utilité publique de la réflexion dans « l'Athènes du Nord ». La visée de l'universalité y reste en prise avec une société dont l'architecture urbaine contraignait toutes les classes à se coudoyer dans d'étroits escaliers, et les clubs ne furent pas « [...] une caste d'intellectuels coupés du monde » (p. 28). Les juristes étaient soucieux d'affermir la singularité écossaise face au risque d'assimilation complète par l'Angleterre. Si en France les Lumières prirent pour cible « l'Infâme », la stratégie écossaise fut au contraire l'entrisme et, quand Hume fut accusé d'hérésie en 1755, il se trouva suffisamment d'ecclésiastiques sympathisants pour décourager les poursuites. Les universités, peu onéreuses, furent un vivier et une caisse de résonance. En outre, la suppression des « *Regents* » entraîna une multiplication des postes et la division du travail savant. Par ailleurs, l'influence de Newton fut décisive et la lucidité des analyses sur l'interdépendance des processus économique et politique tient à une situation marginale vis-à-vis de l'Angleterre. En articulant singularité locale et déterminations à grande échelle, Waszek met en perspective *La Richesse des nations*, dont le système économique n'est nullement une vérité intemporelle et relève au contraire de considérations circonstanciées.

L'élaboration d'une anthropologie génétique caractérise la « Science de l'homme » des Écossais. L'œuvre humienne, fécondée par les lectures de Joseph Butler, Francis Hutcheson, John Locke, Bernard Mandeville et Anthony Shaftesbury, fonde une morale positive en louvoyant entre les écueils du dogmatisme des écritures saintes et de l'athéisme. L'analogie entre sens esthétique et sens moral, loin de tirer ce dernier vers l'arbitraire subjectif, signale qu'il s'agit de cultiver les dispositions morales de l'humanité. Le contraste entre son travail de métaphysicien et la tâche du moraliste (Hutcheson) est analogue à la différence entre anatomie et peinture. La théorie du « spectateur impartial » de Smith assimile le sens moral à celui de la justice censé habiter un juré. La « sympathie par imagination » consiste à se mettre à la place d'un autre comme si l'on était cet autre. Ferguson se singularise par sa conception de la cohésion agonistique qui rompt encore davantage avec l'assimilation des dispositions sociales à la bonté humaine.

Les recherches en « Histoire » présentent des modèles par étapes, élaborent la notion de progrès et introduisent la méthode philosophique. Les considérations de Smith sur la fonction oppressive de l'État justifient l'interprétation de Karl Marx davantage que celle de Friedrich Hayek. Le progrès est un processus indépendant des actions individuelles et Hume constate ironiquement que les menées détestables des fanatiques eurent pour résultat d'élargir la liberté publique. Ferguson présente encore la version extrême : la croissance des valeurs de confort dans une société policée s'accompagne de la décroissance des valeurs barbares de dévouement à la collectivité, si bien que la courbe de croissance économique est aussi une courbe de risque social (dissolution individualiste ou résurgence de la barbarie). La singulière empathie de Ferguson avec

les sociétés barbares s'éclaire par sa jeunesse rustique dans un clan des Highlands. La méthode humienne se caractérise par la relativisation de l'hagiographie des princes au profit d'une histoire sociale, par la démythification des origines et le refus du particularisme partisan au profit de la distanciation cosmopolitique : « Son *Histoire* n'est pas une histoire de la liberté anglaise, mais une histoire de la liberté en Angleterre » (p. 88).

En « Économie politique », les philosophes écossais ont découvert la division du travail, mais ils ont aussi souligné ses répercussions sociales et politiques, les perturbations qu'elle engendre, l'accroissement des inégalités et la déshumanisation des rapports sociaux. Ni révolutionnaires, ni partisans du laisser-faire, ils proposent des solutions dans le cadre de la structure sociale existante. *La Richesse des nations* préconise l'intervention de l'État pour contrecarrer les effets de la concurrence internationale et la dégradation des conditions sociales et culturelles. L'opposition entre un Smith libéral et un Steuart mercantiliste s'en trouve corrigée : tous deux reconnaissent à l'État la fonction régulatrice consistant à orienter l'économie, à protéger les secteurs stratégiques et à traduire sa politique sociale et de santé publique par une fiscalité adaptée (taxe des produits de luxe et des alcools).

Les « Réceptions » sont traitées en quelques pages. Ayant corrigé les clichés que véhicule l'idéologie « libérale », Waszek ne s'attarde guère sur la réception utilitariste anglaise. Son jugement sur l'influence limitée des Écossais en France est fort discutable : l'activisme de Pierre-Paul Royer-Collard ou de Charles de Rémusat vaut celui du traducteur allemand Christian Grave. On relira à ce sujet l'article « De l'influence de la philosophie écossaise sur la philosophie française » d'Émile Boutroux (*Études d'histoire de la philosophie*, Paris, Alcan, 1897). Privée de cette postérité, l'Écosse paraît davantage une île lointaine qu'un affluent de la rivière dont nous tamisons encore les alluvions. L'auteur a su toutefois restituer la particularité d'une situation pour saisir la portée universelle de la pensée qu'elle a fait naître, et son analyse spectrale permet de s'orienter dans la constellation qu'il prend pour objet.

Vincent BONTEMS

Stefanie HAAS, *Text und Leben. Goethes Spiel mit inner- und außerliterarischer Wirklichkeit in Dichtung und Wahrheit*, hrsg. von Bernd ENGLER, Volker KAPP, Helmut KIESEL, Günter NIGGL, Duncker & Humblot (Schriften zur Literaturwissenschaft, Bd 29), 2006, 187 p., bibliogr., index.

Si les études portant sur le principal texte autobiographique de Johann Wolfgang Goethe, *Poésie et vérité* (*Dichtung und Wahrheit*) sont loin de faire défaut, et si l'œuvre a connu un temps au moins la faveur d'un public assez large, force est de constater qu'il s'agit de l'un des écrits du poète auquel on sait le moins rendre justice. L'attitude généralement adoptée face au texte consiste à ne le prendre en compte qu'à titre de

document devant servir l'étude de la vie de son auteur. On en fait donc une source parmi d'autres en se revendiquant de la distinction, faite dès le titre du texte, entre la réalité biographique et la fiction littéraire. On admet par conséquent que l'auteur respecte la déclaration de principe qui ouvre son récit, et qu'il relate les événements de sa vie en historien, avec l'impartialité et le recul qui garantissent une certaine objectivité. Dans une telle perspective, la critique a pu se contenter de comparer le récit aux faits. Elle en a conclu que, d'une manière générale, le récit et les faits étaient concordants, même si elle n'a pas pu se masquer longtemps la part prépondérante de la fiction dans la relation des faits. Elle aura donc considéré *Poésie et vérité* d'un point de vue unilatéral et extérieur au texte, confirmant et infirmant tour à tour son statut de récit historique.

C'est par la volonté d'inscrire *Poésie et vérité* dans le genre autobiographique et d'en reconnaître la dimension littéraire que se distingue la thèse de Stefanie Haas, *Text und Leben. Goethes Spiel mit inner- und außerliterarischer Wirklichkeit in Dichtung und Wahrheit (Texte et vie. Comment Goethe joue de la réalité intra et extralittéraire dans Poésie et vérité)*. De fait, Goethe n'aura pas ménagé sa peine pour conférer à sa « biographie », ainsi qu'il l'appelle, la dimension d'une œuvre qui assume pleinement son statut de création littéraire. L'intérêt que l'auteur lui-même lui reconnaissait n'était donc pas d'abord celui de la relation historique des faits. L'enjeu de l'entreprise se situait bien davantage dans la possibilité d'une réélaboration du vécu à l'aide de la fiction. Et il ne faut pas perdre de vue que la spécificité de l'autobiographie consiste en effet dans la transposition littéraire de la vie de l'auteur. La principale difficulté du genre est bien alors de pouvoir nouer réalité intralittéraire et réalité extralittéraire en prenant acte du fait que la seconde ne peut être exposée que dans la mesure où il est loisible de la traiter selon les lois de la première. Le prétendu pacte autobiographique n'est lui-même qu'un moyen d'y parvenir. L'engagement de l'auteur de rapporter les faits à son lecteur, intimé ainsi à lui faire confiance et à le suivre dans son récit, a pour seule fonction de faire admettre que la relation de faits extralittéraires par nature ne pourra pas être autre que littéraire. Il ne peut donc y avoir autobiographie que là où l'écriture s'empare du vécu pour en faire de la littérature. Le pacte autobiographique, ainsi que le rappelait Philippe Lejeune, est voué dès le départ à la transgression.

Avec l'érudition et la *Gründlichkeit* propres à la *Forschung* allemande, Haas montre de manière convaincante à quel point le texte de *Poésie et vérité* témoigne de la part de Goethe d'une conscience aiguë des spécificités comme des difficultés de l'autobiographie. L'écriture autobiographique se voit ainsi réfléchie et thématisée en tant que telle dès les premières phases de la composition. Cet effort se traduit par une maîtrise virtuose des renvois intratextuels, intertextuels et extratextuels sur lesquels s'appuie le récit achevé. Cette maîtrise va permettre au poète d'user librement des possibilités offertes par le genre tout en jouant et en se jouant de ses difficultés, qui, loin d'être escamotées par de tels procédés, se trouvent plutôt investies d'une fonction structurante féconde.

Les analyses de Stefanie Haas montrent en effet que Goethe prend bien soin de souligner l'intrication du vécu, de sa relation et de son écriture qui caractérise nécessairement le projet autobiographique. Mais, au lieu d'entraîner la confusion des trois instances qui rendent possible l'aboutissement d'un tel projet, l'écriture de Goethe fait

ressortir leurs prérogatives respectives. Le protagoniste, dont l'enfance et la jeunesse nous sont relatées, ne se confond pas avec le narrateur, qui fait montre, dans la relation des faits, d'une expérience qui ne pouvait être celle du jeune homme, ni avec l'auteur, dont on sait à quel point il marque la distance par rapport à la matière qu'il fait rentrer dans son ouvrage. Si l'auteur cautionne la perspective adoptée par le narrateur sur le protagoniste, c'est dans la mesure où cette dernière offre la possibilité de nouer la relation du texte à la vie en en faisant un objet littéraire.

Le rapport de Goethe à la lecture et à l'écriture est au cœur de *Poésie et vérité*. Il ne s'agit pas là d'une simple nécessité de fait. Sans doute l'écrivain rend-t-il compte de sa vocation, de sa formation et de la genèse de ses premières œuvres. Mais il fait plus encore. La vie elle-même semble être assimilée à un texte, que le protagoniste pourrait déchiffrer en le rapportant à un texte de référence fourni par des modèles littéraires. La narration de la composition des premières œuvres du protagoniste révèle cependant que le texte n'est pas un simple agrégat de faits et ne se laisse pas entièrement ramener à la vie qui l'a nourri. S'il est donc absurde d'expliquer une fiction à partir des faits qu'elle assemble, il faut également admettre que le texte ne peut servir de modèle à la vie. Si la lecture permet par conséquent de se faire une idée de la vie, l'écriture ne permet par contre de vivre sa vie que pour autant qu'elle délivre du fantasme de rendre réel ce qui est littéraire. La tâche du narrateur sera alors de rendre littéraire ce qui est réel et de suggérer que c'est par un tel effort que le protagoniste aura accompli sa mission poétique. L'auteur pourra alors avaliser la relation du narrateur, dans la mesure précisément où elle rendra compte de la genèse de son statut d'auteur.

Goethe est donc bien conscient des problèmes relatifs à l'identité narrative et en fait le thème central de son récit. En rappelant à ce propos les thèses exposées par Paul Ricœur dans *Temps et récit*, Stefanie Haas confère une dimension théorique au jeu littéraire déployé dans *Poésie et vérité*. Autorisé tantôt par la distinction, tantôt par la superposition des points de vue respectifs du protagoniste, du narrateur et de l'auteur, ce dernier s'avère bien irréductible à une confusion des genres. Il n'y a plus lieu d'évaluer l'entreprise de l'auteur en termes de fidélité à une quelconque réalité extralittéraire, puisque l'écriture crée la réalité intralittéraire du texte en ce temps même qu'elle en souligne le caractère nécessairement problématique. Si la référence à une réalité extérieure ne peut être entièrement effacée, elle ne va pourtant plus de soi. Protagoniste, narrateur et auteur ne sont la même personne qu'en vertu d'une convention propre au genre autobiographique, et *Poésie et vérité* a pour but de montrer que cette identification n'a pu être atteinte qu'au terme d'une conquête littéraire du statut d'auteur par le protagoniste, conquête dont le narrateur rend compte.

L'acquis de cet horizon théorique est d'autant plus important qu'il permet à Stefanie Haas d'expliquer de manière convaincante le hiatus qui sépare le dernier livre de *Poésie et vérité* des trois précédents. Ce quatrième livre se distingue en effet par une rupture de ton et de style, et son aspect fragmentaire a pu justifier l'opinion selon laquelle l'âge aurait empêché Goethe de parfaire son projet. En fait, ce hiatus apparaît comme le résultat le plus tangible de la prise de conscience progressive par le poète des difficultés inhérentes à son entreprise. Rendre compte de la vie d'un homme sur le modèle du développement continu propre à la métamorphose des plantes s'avère aussi

chimérique que l'effort de l'homme prétendant réaliser ce qui est littéraire. La réalité extralittéraire ne se laisse pas réduire à ce que la littérature peut en dire. La manière dont la littérature rapporte l'expérience vécue se heurte ainsi à ce que le poète désigne sous le terme de démonique. L'interprétation de la vie demeure problématique, parce que la vie reste irréductible à une détermination intégrale. Et le récit de vie ne peut être tout à fait conséquent et cohérent, puisque le sens de la vie échappe au protagoniste qui vit les événements, au narrateur qui ne fait que les relater, et même à l'auteur qui ne peut en proposer qu'une interprétation relative. Le jeu littéraire permet de surmonter cette difficulté persistante en montrant que le récit gagne par la littérature ce que la réalité extérieure ne peut lui donner. Le poète n'a pu devenir lui-même qu'en faisant de sa vie la matière de son œuvre. Trouver la matière de sa vie dans des œuvres, fût-ce les siennes, lui eût été fatal : la vie par procuration aurait remplacé la vie de création. Le caractère d'inachèvement apparent de *Poésie et vérité* n'est donc pas le signe d'un échec, ni même d'une faiblesse. C'est la suite d'un renoncement consciemment assumé, et d'autant mieux assumé qu'il prend la forme d'un jeu virtuose. L'œuvre est trop close sur elle-même pour pouvoir féconder durablement la vie, et la vie est trop décousue pour qu'une œuvre puisse la résumer. Ce sont des réalités transitoires. Mais, en tant que telles, elles sont matière à parabole. Et la parabole est méditation sur l'action et pousse à l'action. Elle appelle la création, et la création qui peut remplir la vie d'un poète. Réalité intralittéraire et réalité extralittéraire se correspondent ainsi. Et ce n'est pas le moindre mérite de l'ouvrage de Stefanie Haas que de l'avoir rappelé en soulignant ainsi la portée religieuse, morale et philosophique de l'entreprise autobiographique de Goethe.

Nicolas CLASS

PHILOSOPHIE

Lectures de Leibniz : Husserl, n° spéc. de *Philosophie* (n° 92, hiver 2006), Paris, Les Éditions de Minuit, 2006, 96 p.

Ce numéro de la revue *Philosophie* est consacré aux interprétations phénoménologiques que Husserl a données de la philosophie de Leibniz. Il sera suivi d'un autre numéro présentant d'autres interprétations phénoménologiques (Mahnke, Heidegger).

L'ensemble s'ouvre par la présentation et la traduction par Martine Picon d'un texte de Leibniz intitulé *De mundo praesenti*. Il a été daté des années 1684-1686 et placé dans la section « Métaphysique » (un peu avant le *Discours de métaphysique*) par les éditeurs du quatrième tome des *Philosophische Schriften* paru en 1999. Leibniz part de la notion de pensable et en établit ensuite les divisions et les sous-divisions. Ainsi se constitue ce qu'il appelle encore, malgré la différence avec Aristote, des prédicaments. En quatrième de couverture, Dominique Pradelle remarque que le début du texte peut paraître phénoménologique, car il divise le pensable en deux sphères : la réelle et l'imaginaire par l'usage d'un critère immanent à l'appréhension de l'objet. Cependant, souligne-t-il, l'ensemble du texte engage la question de l'application générale de la notion métaphysique de *substance*, et la question de savoir si l'on doit reconnaître des substances corporelles à côté des spirituelles. Dominique Pradelle discerne au cœur de cette question « avant la lettre, l'exigence phénoménologique de fondation du catégorial ».

Les deux textes suivants sont consacrés à la réinterprétation husserlienne du projet de *mathesis universalis*. David Rabouin signe un article intitulé « Husserl et le projet leibnizien de *mathesis universalis* ». Il essaye de discerner comment Husserl interprète la doctrine leibnizienne à partir de sa propre conception de la mathématique formelle. Il interroge la pertinence des analyses husserliennes en les comparant aux reconstitutions actuelles du projet leibnizien. Il interroge alors cet écart en montrant les questions qu'il fait naître.

Vincent Gérard dans « Leibniz et la mathématique formelle » étudie comment Leibniz et Husserl appartiennent l'un et l'autre à l'horizon de la mathématique formelle. Il souligne certains aspects de la réception husserlienne de Leibniz, puis analyse les trois domaines qui constituent cette mathématique pour Husserl : la logique mathématique, l'analyse mathématique et la théorie des multiplicités. Cela lui permet de

distinguer la spécificité de la lecture husserlienne de Leibniz, en particulier par rapport à celle de Couturat. Comme le remarquait Mahnke, il faut alors souligner son caractère non unilatéral.

Enfin, Dominique Pradelle dans « Monadologie et phénoménologie » analyse la reprise husserlienne de concepts et de principes de la *Monadologie* à partir des *Méditations cartésiennes* et dans les manuscrits posthumes. Elle a lieu dans le cadre de la constitution de la subjectivité et de l'intersubjectivité transcendantales. Le recours au concept de monade permet de « désigner l'ego pris dans sa pleine concrétion » (*Méditations cartésiennes*, § 33). Il permet de thématiser le contenu de l'ego sans retomber dans la mondanisation cartésienne de la *res cogitans*. La monade peut avoir un contenu et garder son caractère transcendantal puisqu'elle n'est pas soumise à une causalité externe. Pradelle montre comment, dans ce contexte, les concepts leibniziens sont soumis « à une triple purification phénoménologique ». Elle suppose une « reconduction à la réflexion sur les conditions de l'accès à soi du sujet fini, à l'intuition eidétique de l'ego concret et aux strates méthodiques de la constitution de l'intersubjectivité ». Ainsi, la pensée de Leibniz est soumise à une révision néocartésienne, idéaliste et intuitionniste. Ce résultat permet d'interroger la reprise husserlienne de la tradition philosophique. L'auteur se demande finalement si la « purification intuitionniste » à laquelle se livre Husserl, n'a pas finalement son sens le plus propre « dans la prise de conscience des fractures de l'histoire de la métaphysique, de l'hétérogénéité entre les positions ontologiques qui l'ont jalonnée, et de la difficulté spécifique qu'il y a à réactiver une perspective ontologique passée » (p. 85). Ces considérations ne doivent cependant pas masquer ce que Dominique Pradelle montre admirablement, l'inventivité, la richesse et la rigueur propre de la reprise husserlienne.

Jean-Paul PACCIONI

David HUME, *Système sceptique et autres systèmes*, prés. et trad. par Michel MALHERBE, Paris, Le Seuil (Points), 2002, 338 p., ill.

Michel Malherbe a procuré en 2002 cette édition bilingue de la quatrième partie du livre I du *Traité de la nature humaine*, intitulée « Système sceptique et autres systèmes » (le titre complet est « Le système sceptique et les autres systèmes de philosophie »). Le texte est précédé d'une importante préface et d'une notice biographique ; il est suivi d'un glossaire des termes anglais ainsi que d'un dossier le faisant entrer en résonance avec d'autres textes, antérieurs ou postérieurs. Cette édition séparée d'une partie du *Traité* s'inscrit d'un certain point de vue dans l'entreprise plus vaste de traduction des œuvres de Hume à laquelle Michel Malherbe prête son impressionnante connaissance du philosophe écossais, mais elle s'en distingue à d'autres égards.

Indépendamment de l'*Histoire naturelle de la religion* (1971) et des *Dialogues sur la religion naturelle* (1987, édition revue et augmentée en 1997) ont ainsi paru chez Vrin, sous le titre générique (et humien) *Essais et traités sur plusieurs sujets*, la première

partie des *Essais moraux, politiques et littéraires* (1999, vol. I), l'*Enquête sur les principes de la morale*, suivie de l'*Histoire naturelle de la religion* (2002, vol. III), puis l'*Enquête sur l'entendement humain*, suivie de la *Dissertation sur les passions* (2004, vol. IV). Un volume II, constitué de la seconde partie des *Essais moraux, politiques et littéraires*, est encore à paraître.

La publication du texte intitulé *Système sceptique et autres systèmes*, servie par le même traducteur et éditeur scientifique, relève d'une autre approche, qui complète en un sens la première. D'abord parce que l'édition des *Œuvres* de Hume traduite chez Vrin, celle de 1777, exclut tout ou partie du *Traité de la nature humaine* – conformément aux vœux de Hume lui-même, peu indulgent, on le sait, envers ce premier ouvrage « tombé mort-né des presses ». Ensuite, parce qu'un long et important passage en est ici, loin de tout souci d'exhaustivité, délibérément isolé (ni la première page de couverture ni la page de titre ne donnent la précision « Traité I, IV », discrètement reléguée en quatrième de couverture). Enfin, parce que ce passage – différence supplémentaire avec l'édition GF-Flammarion, autre édition de poche du *Traité* – nous est livré dans une édition bilingue. Un outil maniable est ainsi livré au lecteur, le glossaire étant ramené à l'essentiel et l'intervention de l'éditeur dans le corps du texte se limitant sagement à une brève intervention philologique et à l'introduction commode d'une numérotation des paragraphes.

Le choix de cette quatrième partie semble justifié par l'importance qu'elle revêt, comme l'indique son titre, pour l'interprétation de l'orientation sceptique de son auteur. « Système sceptique et autres systèmes » : l'apparent parallélisme ne doit pas tromper, car le scepticisme n'est pas un système comme les autres, si tant est qu'il mérite même ce qualificatif. Ce n'est pas la dernière fois que Hume entretient cette ambiguïté inaugurale, puisqu'on la retrouvera dans son ultime ouvrage, les *Dialogues sur la religion naturelle*, où le scepticisme est parfois présenté comme l'un des systèmes cosmogoniques en présence alors qu'il en sape les communs fondements. Des sept sections que contient cette partie du *Traité*, la première et la dernière – sans doute la plus célèbre – traitent spécifiquement du scepticisme, mais les cinq sections intermédiaires sont autant d'inflexions de son exercice selon les systèmes qu'il vient mettre en question. Système philosophique ou système commun, philosophie ancienne – mère des fictions de la substance et des qualités occultes – ou philosophie moderne – créatrice de la distinction non moins fictive entre qualités premières et qualités secondes –, spinozisme ou malebranchisme, tous sont renvoyés dos à dos au cours de l'examen successif des trois questions de l'existence du monde extérieur, de l'immortalité de l'âme et de l'identité personnelle.

On ne rentrera pas ici dans le détail de l'argumentation à la fois méthodique et sinueuse, à l'image de l'ensemble du *Traité*, que développent ces pages, et dont la traduction proposée suit fidèlement les tours et détours. Qu'il suffise de noter que les hypothèses de l'existence continue et indépendante des corps, de la matérialité ou de l'immatérialité de l'âme, de l'existence et de l'identité du moi demeurent au terme de l'analyse parfaitement irrésolues, mais que, ainsi que nous en avait prévenus la première section, il ne s'ensuit pas que toute spéculation, voire toute action soient désormais paralysées, selon une objection classique au scepticisme. Non que, autre

objection fréquente mais écartée d'emblée, le sceptique s'expose par son argumentation aux critiques qu'il déploie lui-même contre la raison, et soit ainsi vaincu avant d'avoir pu nuire ; mais parce que la crise sceptique est heureusement interrompue par le retour du naturel et la nécessité vitale de la sensation, de l'action et même de la réflexion.

Le choix de séparer ce texte du reste du *Traité* correspond donc à sa spécificité réelle : celle non seulement, comme l'écrit Malherbe, d'un « roman philosophique » où les aventures de l'imagination semblent devoir mettre en péril le projet d'une science de la nature humaine, mais celle aussi de la première formulation (et mise en application) du scepticisme proprement humien, ou « scepticisme modéré ». La décision d'en procurer une édition bilingue est quant à elle en cohérence avec le refus de substituer totalement une langue, naturelle ou philosophique, à une autre : « tout effort », note encore la préface, « pour traduire [ce texte] dans la langue d'un autre discours philosophique plus stable ou plus recevable est voué à l'échec ». On peut dès lors regretter que l'apparat critique laisse quelque peu sur sa faim le lecteur désireux de saisir la nouveauté de ce « système sceptique » – il est vrai que Hume lui-même s'y consacre nettement moins ouvertement qu'il ne le fera dans l'ultime section de sa première *Enquête* – et préfère donner sur l'analyse humienne de multiples éclairages venus de « systèmes de philosophie » qui ne parlent pas la même langue.

On comprend assurément que l'exactitude nécessaire à l'historien de la philosophie requière de voir dans la référence humienne au « renversement du pour au contre » (III^e sect., § 9) davantage que le seul héritage pascalien, et de rendre ce qui lui revient à Bacon, inventeur de cette « gradation à trois niveaux, avec chaque fois un retournement ». Mais, dans le contexte de l'élaboration humienne du scepticisme modéré, on ne saurait minimiser l'importance de la référence à Pascal (reprise du reste au paragraphe suivant), qui est bien plus qu'une simple réminiscence. N'est-ce pas en effet le propre du scepticisme moderne – dont la dette envers la construction apologétique pascalienne, si ambiguë soit-elle, ne semble pas discutable – que de s'identifier moins au surplomb raisonné des croyances du vulgaire qu'à un retour naturel à ces dernières au détriment de la raison ? Le pyrrhonisme bien compris revient au naturel du peuple, à la pensée de derrière près : voilà aussi, exprimée en des termes que certains fragments pascaliens ne désavoueraient pas, la leçon de la fameuse conclusion de ce « Système sceptique et autres systèmes ». Le renversement du pour au contre occupe donc une place au sein de la batterie d'arguments sceptiques utilisés ici par Hume (du raisonnement par l'absurde au renvoi des adversaires dos à dos, en passant par le défi) et qui auraient pu être méthodiquement repérés. En revanche, on saura gré à Michel Malherbe d'avoir donné du terme *careless*, si important dans la caractérisation humienne de cette posture sceptique, sans doute la meilleure traduction française à ce jour (« dégaïé »), qui évite la connotation péjorative de « désinvolté » (traduction GF) et restitue avec pertinence l'idée d'un affranchissement des contraintes du dogmatisme sceptique lui-même.

Enfin, s'il est bien dans la manière de Malherbe (auteur, rappelons-le, d'un *Kant ou Hume*) d'éclairer Hume, dont il écrit à juste titre qu'il n'use pas d'un vocabulaire philosophique original, par le lexique kantien, ce parti pris peut gêner un lecteur prévenu contre tout risque d'anachronisme et répugnant à voir dans cette partie du *Traité* une

pure et simple dialectique transcendantale avant l'heure. Pour que le pari du bilinguisme soit intellectuellement tenu, le ton si singulier du texte humien, qui dissimule une complexité réelle sous les dehors trompeurs de la non-technicité, mérite d'être préservé non seulement dans sa langue d'origine mais aussi dans sa spécificité lexicale et conceptuelle.

Marianne GROULEZ

Céline LAFONTAINE, *L'Empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, préf. de Philippe BRETON, Paris, Le Seuil, 2004, 235 p.

Ces dernières années marquent un regain d'intérêt pour la cybernétique, courant qui s'est présenté comme une théorie générale de la régulation par la communication. Bien qu'officiellement ce paradigme, né d'une puissante émulation interdisciplinaire dans les années 1940, ait disparu assez vite, il aurait en réalité marqué en profondeur notre culture : ce que se sont attachés à montrer, chacun à sa manière, les ouvrages des historiens américains Steve Heims (*Constructing a social science for postwar America. The cybernetics group 1946-1953*, Cambridge, MIT Press, 1991) et Lili Kay (*Who wrote the book of life? A history of the genetic code*, Stanford, MA, Stanford University Press, 2000), mais aussi plus récemment en France les enquêtes de Philippe Breton (*L'Utopie de la communication*, Paris, La Découverte, 1992), de Jean-Pierre Dupuy (*Aux origines des sciences cognitives*, Paris, La Découverte, 1994), et de Jérôme Segal (*Le Zéro et le un, histoire de la notion scientifique d'information*, Paris, Syllepse, 2003). C'est de cette tendance que participe la publication bien diffusée de Céline Lafontaine, sociologue à l'université de Montréal, en visant à décrire l'influence de la cybernétique sur la pensée contemporaine.

L'idée structurant la démarche de Lafontaine consiste à détecter la présence de thèmes et de notions issus de la cybernétique au sein d'un panorama varié de courants et de théories de ces cinquante dernières années, et à soutenir que l'on y retrouve un certain nombre de tendances ou de présupposés – de « logiques » – qui seraient propres à la cybernétique. Cet ambitieux passage en revue est ordonné selon une progression basée sur le thème de la conquête territoriale, qui rappelle avec ironie l'aspect militaire des origines de la cybernétique, et indique la vocation critique de sa réflexion : les différentes sections du livre se parent ainsi des termes de « continent », de « conquête », de « colonisation », de « nouveau monde » et de « terre promise », sans oublier bien sûr le titre lui-même, « l'empire », supposé couronner cette hégémonie peu à peu acquise au cours des dernières décennies.

La visite guidée de ce « *commonwealth* » épistémique débute par une restitution du contexte qui a vu la naissance de la « science du contrôle et des communications ». Dans cette première partie (« Le continent cybernétique »), la sociologue considère le pragmatisme de l'*american way of life* ainsi que la suprématie technologique et militaire des États-Unis au sortir de la guerre comme ingrédients du terreau qui a fertilisé

la cybernétique. Celle-ci se serait donc trouvée dès le début empreinte d'influences behavioristes et de critères d'efficacité au combat, et en resterait « marquée de façon indélébile » malgré le pacifisme affiché de son fondateur Norbert Wiener. La présence de spécialistes de sciences humaines dans les fameuses conférences Macy, notamment Gregory Bateson, va préparer la pénétration des concepts de *feedback*, d'entropie et d'information dans les représentations contemporaines de l'homme et de la société, mais aussi, selon l'auteur, des « logiques » de mécanisation de l'homme issues de la guerre et du behaviorisme.

La seconde partie (« La conquête : Bateson et les éclaireurs ») s'ouvre sur une rétrospective rapide des travaux du célèbre anthropologue. Le sujet humain y perd son intériorité, pris qu'il est dans des réseaux de communication sociale qui le déterminent entièrement. En dérivent les principes thérapeutiques de l'école de Palo Alto, axés sur l'insertion de l'individu dans un système de communication. La partie suivante (« La colonisation 1 : le sujet structural ») relate l'influence de l'approche cybernétique sur le structuralisme français, à travers la filiation Gregory Bateson/Roman Jakobson/Claude Lévi-Strauss/Jacques Lacan. On la retrouve ainsi chez le père de l'anthropologie structurale dans la régulation des échanges symboliques, et, chez le prolongateur de Sigmund Freud, dans le fonctionnement machinique d'un inconscient « structuré comme un langage » et pilotant le sujet ; quant à Michel Foucault, c'est une « épistémè » cybernétique qui sous-tendrait sa théorie du pouvoir conçu comme système de relations stratégiques de contrôle. La quatrième partie (« La colonisation 2 : le sujet systémique ») rappelle l'héritage du « paradigme informationnel » au sein de la systémique et de la cybernétique de seconde génération. Ainsi, selon Lafontaine, ce changement conserve intacte la logique de « décentrement du sujet » parmi les notions de complexité et d'auto-organisation. Avec Heinz von Foerster, Edgar Morin, Henri Atlan, Talcott Parsons, Francesco Varela, Friedrich von Hayek, homme et société deviennent des systèmes ouverts en interaction, préoccupés intrinsèquement d'autoreproduction et d'autoconservation sans qu'y entre de subjectivité volontaire, autonome et consciente.

On débouche alors sur le « nouveau monde postmoderne » (cinquième partie), avec des penseurs comme Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze et Félix Guattari. Le premier se réfère à la cybernétique pour présenter l'écriture comme processus indépendant de toute subjectivité, que l'on doit conceptualiser en délaissant des notions métaphysiques périmées qui maintenaient encore chez Norbert Wiener une distinction entre l'homme et la machine. Les « machines désirantes » de Deleuze et Guattari évoluent dans un milieu d'inspiration batesonienne qui dissout le moi : le « champ d'immanence », dépourvu d'opposition intérieur/extérieur. Le sujet y perd son unité pour une multiplicité identitaire dont on trouverait la trace dans les figures contemporaines du lien social réticulé, Internet en particulier. Pour Lyotard, ce sujet ne se définit plus que par la différence qu'il exprime dans le langage vis-à-vis du système dans lequel il s'intègre. Son identité devient fonction du contexte dans lequel il communique, ce qui fait écho à la pragmatique de Palo Alto à laquelle se réfère Lyotard. De ces pensées postmodernes découlent directement pour la sociologie un certain nombre de discours et de phénomènes contemporains (sixième partie, « Le cyberspace, terre promise ? ») : culte du réseau, apologie d'Internet, génération techno... tous rappelant des idées d'utopistes comme Marshall McLuhan ou Pierre Teilhard de Chardin,

vulgarisées par la science-fiction, auxquelles la cybernétique a donné une amorce de concrétisation. La dernière partie (« Le posthumain, dernier chaînon de l'évolution ? ») établit une continuité entre les développements actuels de la technoscience et les premiers coups de gomme donnés par la cybernétique à la frontière entre le vivant et la machine. Il est rappelé à cette occasion la contamination significative de la biologie par les concepts informationnels. Apparaît finalement le « posthumain », figure androgyne modifiant son corps à volonté par des prothèses biotechnologiques.

Au total, on apprécie le principe de la démarche (chercher dans l'influence de la cybernétique des éléments pour éclairer le sens de notre époque), ainsi que la documentation historique (l'auteur a consulté les actes des colloques de Namur, ainsi que les études américaines instructives de Heims ou Kay, indisponibles en français). Cependant, l'ensemble n'est pas à la hauteur espérée et l'on est dans l'obligation de mettre de sérieux bémols aux analyses de Lafontaine. Les références à la cybernétique sont assumées chez la plupart des auteurs passés en revue et les moyens déployés pour y mettre en évidence une « influence souterraine » sont des plus problématiques. Ce qui est suggéré tout au long du livre est la transmission de « présupposés » (et même de « postulats ») qui seraient intrinsèques à la cybernétique et que l'on retrouverait dans tout le paysage intellectuel balayé. Mais la sociologue n'explicite jamais ce en quoi consiste la « logique de contrôle informationnel » ou la « logique de désubjectivation ». Si bien que le lecteur se voit exhiber des liens de filiation, présentés comme probants et significatifs, sans autre précision sur ce que ces liens prouvent ou signifient. Le propos demeure allusif, l'auteur dresse des parallèles sans expliquer ce qu'ils apprennent et l'on reste perplexe à la lecture de phrases telles que : « En ramenant la notion de code génétique à un langage pouvant être décodé, Gamow a contribué à transposer la logique du contrôle militaire au cœur du vivant. Ceci est d'autant plus probant qu'il a effectué ses travaux avec l'ordinateur du célèbre centre de recherche nucléaire de Los Alamos » (p. 203). Telle quelle, sans autre justification ou explicitation, on ne comprend pas vraiment où la « démonstration » veut en venir, sinon à une équation de plus en plus simplificatrice rendant équivalents les termes suivants : cybernétique, impérialisme militaire américain, totalitarisme, manipulation, économie de marché, relativisme. Tout est mis dans le même sac, au nom d'une unité constituée par amalgame et identifiée seulement par l'opposition à un humanisme flou mal défini, ce qui condamne l'équation générale à ne pouvoir tenir : Foucault et le maccarthysme, Raël et Atlan, Timothy Leary et l'administration militaire américaine, même combat au service de l'idéologie cybernétique ! Les relations généalogiques entre les courants de pensée finissent évidemment par ne plus avoir grand sens dans ces conditions.

La cybernétique ne produit aucune idéologie de façon nécessaire, puisqu'elle se retrouve dans des postures adverses. La confusion entre la description scientifique et la norme pratique (analyser la société en termes de *feedback*, d'homéostasie, etc., n'implique nulle conclusion politique exclusive) grève l'ensemble de l'ouvrage. D'autres erreurs de détail résultent de cette déficience méthodologique et de télescopes hâtifs qui mènent à des contresens : présenter Wiener en nationaliste américain, attribuer quasi systématiquement à la psychanalyse des positions erronées (l'inconscient freudien n'est pas constitué de pulsions mais de « représentants psychiques » de

la pulsion ; Lacan ne « débiologise » pas le sujet freudien, pas plus qu'il ne « ramène la parole au code informatique », et ses séances courtes ne s'apparentent pas à la thérapie brève de Palo Alto). La réalisation d'une enquête fort intéressante dans son ambition est ainsi gâchée par une volonté pamphlétaire expéditive – laquelle aurait son intérêt si elle était développée à part entière au lieu de rester imprécise et larvée.

Ronan LE ROUX

Lorenz STEIN, *Le Concept de société*, trad. par Marc BÉGUIN, prés. par Norbert WASZEK, Grenoble, Ellug, 2002, 256 p., bibliogr.

Comme le rappelle Norbert Waszek, Lorenz Stein (1815-1890) occupe une « position limite aux frontières de l'idéalisme philosophique et de la sociologie empirique ». Il est à la fois l'héritier de Hegel, auquel il emprunte sa conception de l'État comme « réalité effective de l'idée éthique », et une source d'inspiration de Marx en ce qui concerne la lutte des classes ou les liens entre propriété et domination. Mais contrairement à Marx, Stein n'est pas un révolutionnaire. Dans *Le Socialisme et le communisme dans la France d'aujourd'hui* (1842), il critique ces deux systèmes qui nient le principe de personnalité et son achèvement dans l'État comme instance rationnelle et universelle de réalisation de la liberté. Ils ne l'intéressent que comme symptômes d'une maladie sociale que seul un réformisme étatique inspiré par la connaissance de la « loi du mouvement social » pourra guérir. Stein est en fait un père fondateur de la social-démocratie, qui seule constitue une alternative réaliste aux dangereuses utopies. Plus précisément, il se faisait l'avocat de la « monarchie de réforme sociale », invitant le prince à se soucier des classes laborieuses et à lier son sort au leur.

Son ouvrage de 1850, *L'Histoire du mouvement social en France depuis 1789*, constitue l'aboutissement théorique de cette position politique. L'introduction, dont nous est ici proposée une traduction, se charge de définir le concept de société afin de fonder une « science de la société » qui se situe à mi-chemin entre la philosophie spéculative de Hegel et la physique sociale de Comte, et qui serve de socle aux autres « sciences de l'État » (sciences politiques, juridiques, économiques et administratives dont Stein fut l'infatigable promoteur).

La contradiction entre la destination infinie de l'homme (« animé par une irrésistible pulsion en vue d'une maîtrise parfaite de l'existence extérieure, en vue de la possession la plus complète de tous les biens spirituels et matériels », p. 77) et la limitation de tout individu trouve sa solution dans la *communauté*, par quoi il ne faut pas entendre, comme Ferdinand Tönnies le fera plus tard dans *Communauté et société* (une réplique au modernisme de Stein), un type affectif de relation sociale, mais une totalité dialectique dotée d'une vie autonome. Dans cette totalité, l'État constitue l'instance personnelle de la volonté. Face à lui se dresse une « nature » à maîtriser, un élément impersonnel : la société définie comme « unité organique de la vie humaine, conditionnée par la répartition des biens, réglée par l'organisme du travail, mise en mouvement par le système

des besoins et durablement liée par la famille et son droit à certaines générations » (p. 95). La vie de la communauté repose alors sur le mouvement conflictuel entre l'idée d'État et un ordre social de classe qui résulte de « l'organisme de la vie économique » (c'est-à-dire de l'interdépendance des activités, et notamment de la dépendance des travailleurs à l'égard des possédants).

État et société obéissent en effet à des principes opposés. Le principe de l'État est *l'élévation de tous vers la liberté*; son « concept » lui assigne pour tâche de se vouer au développement de tous les individus puisqu'il vise lui-même à l'accroissement de sa puissance et qu'elle résulte mécaniquement de la somme des puissances individuelles qui le composent. La société, quant à elle, est régie par le principe de *l'intérêt* qui se résout toujours dans la volonté de *soumettre* autrui, de le faire travailler au service de sa jouissance personnelle. Mais cette contradiction n'est pas une négation réciproque, car les deux principes découlent du même principe de personnalité: « assujettir le monde extérieur » dans un processus infini, le caractère de la personnalité étant, à l'image du capital, de « s'accroître de plus en plus » (p. 162 et 184).

La contradiction entre État et société constitue le point de départ de la non-liberté. Si l'idée d'État implique l'abolition de la dépendance sociale, l'État effectif tombe nécessairement aux mains de la classe dominante qui s'en sert comme moyen pour pérenniser sa position. Il contribue aussi positivement à cette domination sociale fondée sur les rapports de propriété, en stabilisant ces derniers par le « droit social », concept qui synthétise l'organisation juridique de la propriété (qui en bloque la mobilité) et l'organisation politique du travail (privilèges, corporations, etc.). Mais le droit social n'est que la deuxième étape nécessaire dans le développement de la non-liberté, la troisième en étant la constitution des états (*Stände*), ces catégories sociales fondées sur la naissance (et non, comme les classes, sur la seule propriété), et la quatrième celle des castes donnant un fondement sacré à la domination sociale.

L'ordre social obéit ainsi à la loi de la non-liberté, par où il faut entendre une situation où l'État empêche toute mobilité sociale. La liberté ne signifie donc pas l'abolition des classes: leur existence est nécessaire, et Stein donne même une « justification éthique » de la domination de classe, en la fondant sur le principe de personnalité (qui « fait obligation à chacun de soumettre les autres à son propre service », p. 109). Elle ne signifie pas plus l'abolition de l'État: même si ce dernier ne sera jamais à la hauteur de son concept, immergé qu'il est dans la société à laquelle il ne peut qu'obéir, l'emprise de la classe possédante sur l'État a une « légitimité interne ». Le développement personnel étant conditionné par l'acquisition des biens, les possédants seront toujours les personnalités les meilleures et les plus compétentes et c'est à eux que l'État doit faire appel pour réaliser son imposante tâche civilisatrice. La liberté, au fond, n'est que la possibilité de gravir l'échelle sociale en accumulant les fruits de son travail.

Le mouvement vers la liberté commence donc par l'acquisition des biens matériels et spirituels qui la conditionnent. Stein souligne le rôle fondamental du développement de la culture: présupposition absolue de la domination de classe, elle est aussi celle de toute évolution libérale. Mais une fois que, par les biens spirituels, les dominés sont parvenus à la conscience du principe d'égalité et se sont donné les moyens d'acquérir des biens matériels, deux évolutions s'enchaînent, liées à deux sociétés.

La *société fondée sur la possession* oppose la matière au travail, la classe oisive des propriétaires à la classe laborieuse qui, conformément à la dialectique du maître et de l'esclave, se rend par le travail maîtresse de la valeur et réalise ainsi les conditions de la liberté. Le droit, dont le contenu n'est que la sanction de la situation sociale factuelle, doit alors évoluer pour éviter la contradiction. Si la classe dominante refuse les réformes politiques et s'entête à protéger un droit devenu caduc, survient nécessairement la révolution visant à mettre les institutions publiques en accord avec la nouvelle donne, à faire de la propriété acquise par le travail le fondement de l'ordre social.

À ce mouvement politique fait suite le mouvement social propre à cette nouvelle société *fondée sur l'acquisition*. Contrairement à la précédente qui permettait l'acquisition par le travail, la contradiction centrale de cette *Erwerbsgesellschaft* est de bloquer l'acquisition pour le travailleur. En effet, elle oppose désormais le « capital productif » au « travail sans capital », les capitalistes aux prolétaires. Or, la volonté d'accumulation et la concurrence entre capitalistes les conduit à minimiser le salaire des prolétaires. L'intérêt du capital entre ainsi en contradiction avec la destination du travail (produire du capital), il pérennise le dénuement des travailleurs. Se développent alors les idées communistes et socialistes qui convergent dans l'abolition révolutionnaire de la propriété. Pour éviter ce malheur, Stein invite les élites à consentir aux réformes sociales permettant au travail d'acquérir du capital et incite le prolétariat à s'unir avec le mouvement républicain. C'est l'avènement de la « démocratie sociale », où le suffrage universel constitue l'élément démocratique et où l'élément social est incarné par l'organisation administrative du travail (l'État comme entrepreneur qui s'abstient de plus-value) et du crédit (l'État comme banque concédant du capital sans intérêt).

Le Concept de société, outre son intérêt historique, présente aussi celui d'exprimer clairement certains principes politiques dont l'histoire écoulée nous permet de penser qu'ils sont inhérents à la social-démocratie : son attachement à une logique prométhéenne de développement isomorphe au capitalisme, son enracinement dans les traditions de l'individualisme possessif et du paternalisme monarchiste, son étatisme fervent et son mépris des classes populaires (sommées d'acquérir les biens matériels et spirituels, c'est-à-dire de se conformer à l'idéal bourgeois de *Besitz und Bildung*). Les paradoxes éclatent alors : si Stein veut faire accéder la classe laborieuse à « l'indépendance sociale », il précise qu'elle ne peut « se venir en aide toute seule » (p. 69) et doit se tourner vers l'État, déniait toutes les traditions d'autonomie collective qui se sont réalisées sans et contre l'État. Si ce dernier est démythifié comme instrument dans la lutte des classes, il est derechef mythifié comme instance émancipatrice : « L'idée pure de l'État n'offre pas de faille à partir de laquelle la non-liberté pût se développer » (p. 138). Rien de tout cela n'est sans doute étranger à la destinée de Stein : enfant illégitime recueilli à six ans par un hospice pour les pauvres, sa vie est une incroyable ascension sociale qui en fera un professeur renommé, un homme d'affaires millionnaire et un conseiller du prince finalement anobli en 1868.

Aurélien BERLAN

Robert DAMIEN, dir., *L'Expertise*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté (Annales littéraires de l'université de Franche-Comté, 721), 2001, 348 p.

Le présent volume des Annales littéraires de l'université de Franche-Comté rassemble les contributions du séminaire de 1997-1998 du laboratoire de recherches philosophiques sur les logiques de l'agir (Équipe d'accueil 2274 et GDR-CNRS 1197 « Exercice de pouvoirs : institutionnalisation, légitimation, rationalisation »).

Première certitude : ce recueil collectif a la cohérence interne d'un livre, dont la continuité emboîte des constructions notionnelles et des catégorisations successives qui sous-tendent un même réseau d'explications transdisciplinaires. À titre principal, les auteurs nous engagent dans un cheminement aux confins de l'expertise d'État dont l'hétérogénéité forte et les hésitations croissantes signalent une véritable « crise épistémologique de la raison politique » (p. 10). Notre présentation de l'ouvrage consistera à restituer, à grands traits, l'économie des douze contributions. Il nous sera alors loisible d'en ressortir problématiquement les enjeux les plus décisifs.

L'exposé liminaire de Robert Damien est à la fois normatif et constituant. Ordonné à définir un champ d'investigation précis et ouvert à l'intrication des approches, ce marquage de « Jalons pour une critique de l'expertise » se décline finalement en une « philosophie du conseil » (p. 39). Le cadre posé est celui d'un dépassement du décisionnisme d'aplomb qui détermine des compromis de fait et dissipe l'utopie d'une politique fondée en raison. D'où le défi d'une pensée mixte, homogène à la complexité de l'objet-expertise, et néanmoins portée par la conviction d'un rationalisme *maintenu*. L'effet politique en sera de prévenir toute dérive conservatrice de l'expertise.

L'article de Jean-Claude Beaune, « Expertise et technique : quelques perspectives », dresse une galerie de portraits de « l'expert technique ». Jeté dans l'équivoque d'un « entre-deux » de la connaissance et de l'action, l'expert, homme de savoir et de devoir « pourtant pas tout à fait reconnu », concentre en lui des figures multiples dont l'examen doit permettre de lever des pesanteurs et des complexités qui hypothèquent sa « fonctionnalité normative » (p. 47). Ces figures révèlent uniment des contours parfois inaperçus « de la vérité et du sens technique » (p. 47-48). Proposition principale et principielle : « L'expert technique est bien un personnage philosophique » (p. 67). Ceci appelle, en corollaire, l'insertion politique de la question de l'expert, désormais commis à exercer sa logique de l'agir sur un monde technique et réfractaire à la culture approchée comme univers valoriel.

L'« humanité » intérieuriste de l'expert est autrement approfondie dans l'article de Daniel Parrochia : « Expertise et rationalité ». La force des règles ne saurait se rattacher qu'à l'histoire et à la pratique et non, comme le suggèrent Wittgenstein ou Bouveresse, à la convention (p. 98). En fait, l'analyse de l'expertise explore une rationalité *sui generis*, mixte, instable, mais aussi conflictuelle, nourrissant l'idée d'une crise de la rationalité.

Sous le titre « Les expertises : entre événement et équipement », Jean-Yves Trepos assume le paradoxe de la détermination précise de la « situation d'expertise », traduisible en modèle, et de l'indétermination qui ouvre le modèle sur l'extérieur. Il est donc possible de mettre en dialogue deux acceptions apparemment contraires de l'expertise, par un modèle soumis à la « dialectique de l'exemplarité et de la

transgression » (p. 100-101) qui évite de surprofessionnaliser l'expertise. L'enjeu de ce clivage notionnel est alors politique : rationaliser la démarche d'expert sans la soustraire au jugement public.

Dans son article intitulé « Quelle rationalité pour les droits individuels ? », Emmanuel Picavet tient que la recherche de principes rationnels d'accords sur les normes susceptibles d'éclairer les situations problématiques, et en l'occurrence la situation d'expertise, conduit à formuler le problème de l'analyse de la structure de l'action conjointe. Les droits individuels ne peuvent être définis indépendamment de leur insertion dans une socialité intrinsèque, qui éclaire la compréhension de la logique de l'exercice des droits. L'argumentation concourt à fonder une rationalité des valeurs compatible avec l'État rationnel, loin de « la rationalité instrumentale reposant sur le calcul individuel des coûts et des avantages au regard de préférences individuelles » (p. 151).

En ses « Brèves remarques sur les mathématiques de la décision », Thierry Martin médite sur les limites de la compétence dont peut se prévaloir l'expert lorsqu'il se fonde sur l'analyse mathématique appliquée à la décision. Si l'objet de la mathématisation est bien la décision et non l'action comme telle, alors la difficulté d'une modélisation s'origine dans le caractère surfait de cette séparabilité : « [...] le danger serait donc aussi bien d'ignorer sa puissance d'analyse et de mise en ordre que de lui attribuer une compétence qui n'est pas sienne » (p. 173).

L'incertitude liée au phénomène de l'expertise amène Hélène Verin à s'interroger sur l'objectivation de décisions en réalité politiques. Son propos s'intitule « Expertise et État fondé en raison au XVIII^e siècle ». Pour comprendre la prétention unitive qui les réfère à la même raison, l'auteur plonge dans l'histoire comparative de deux cas d'expertise, dont le premier (en 1680) a lieu alors que l'expert n'a pas encore statut de savant, contrairement au second (1780). Il s'agit de montrer que le passage de l'expertise « d'opinion » à l'expertise « objectivée scientifiquement » témoigne identiquement de la présence de l'argumentaire politique.

L'écart de pensée qui suit de cette politisation de l'expertise est pareillement examiné par Jean-Marc Rohrbasser. Son article « Süßmilch et Frédéric II : le scientifique et le ministre de la providence » décrypte les raisons pour lesquelles le dessein de Süßmilch, académicien, prévôt et « premier prédicateur » sous Frédéric II, roi épris de philosophie, ne put aboutir. Sa défense plutôt savante du natalisme achoppait sur la détermination du politique à réclamer pour lui le privilège du plus instruit.

L'article « Expertise psychologique et mathématisation » d'Olivier Martin examine les conséquences de l'extrapolation quantitative de la méthode d'évaluation qualitative des capacités intellectuelles des individus, mise sur pied par Alfred Binet. Le but ici visé est de prouver qu'en ses méthodes l'expert doit se démarquer du pur objectivisme, même mathématiquement attesté.

La réflexion de Jacques Jouvenot s'intitule : « Expertise, technique et tradition culturelle : la culture paysanne ». Elle dégage de la « particularité patrimoniale » de la profession agricole la nécessité de transformer la question de l'expert en regard de la dualité de perspectives technique et culturelle de sa reproduction endogène. Ainsi, la typologie des savoirs initiatique et technique désimplifie la notion et la pratique de l'expertise, en les arrachant à leur généralité.

Jacques Olive démontre, traitant des « Figures et limites d'un modèle "parlementaire" de l'expertise: le collège des experts du TGV Méditerranée », l'existence de jeux d'alliances et de monopoles au sein des collèges d'experts, phénomène contraire à l'idéal démocratique et, par suite, à la démocratisation des procédures de décision. Après avoir décrit le dispositif d'évaluation pluraliste selon une perspective qui en souligne l'effectivité, l'auteur en délimite les seuils d'autonomie.

Enfin, l'article « Expertise et action publique » de Philippe Fritsch s'interroge sur l'expertise comme pratique sociale instituée, et tente de comprendre la notion de pouvoir des experts en régime démocratique. La construction théorico-pratique de ce rapport permet de porter l'analyse au cœur des raisons qui justifient l'enquête elle-même, du point de vue épistémologique. À l'occasion de l'expertise, les champs technique et politique ne sont nullement homogènes. Cela renvoie, en amont, au problème de l'épuisement de la présence de la culture expérimentale face à une instance politique censément rationnelle. D'où l'indice d'une réelle détermination sociale incompatible avec les allégations de neutralité.

Le dépassement auquel nous invite ce « débat diversement problématique » (p. 329) n'est autre que l'abandon de toute défiance de principe à l'égard du mixte – présumé inchoatif – de l'expertise, qu'il convient de prendre en bonne part. Or cela se peut-il sans un *remake* du point de vue du surplomb? L'émergence locale de formes inédites de rationalités s'accompagne-t-elle ou non de subreptions contradictoires?

Deux grandes césures ponctuent l'enquête notionnelle qui supporte l'ensemble: la référence à une forme *devenue* de la rationalité, et le rapport à l'État, commanditaire de l'expertise. L'idée de l'expertise rabattue sur l'art et néanmoins inféodée à une science expérimentale qui la continue structure la définition, mais ne s'énonce que sur le site d'une conscience de crise. On ne peut donc débrouiller l'écheveau des définitions empiriques circonscrites dans l'étymologie, dans les usages, dans les situations ou dans l'histoire (p. 19, 44, 99, 175, 275, 325...) qu'en les traduisant problématiquement. Par delà, le texte présente l'expertise comme une notion en quête de définition et de stabilisation épistémologiques. Alors que la mise en théorie participe d'une mise en doute des pratiques, la question réciproque de l'insertion de la rationalité dans l'effectivité prédétermine une réduction rationaliste dont on perçoit bien l'enjeu: la maîtrise humaine des normes humaines de plus en plus objectivées, voire automatisées (p. 79). D'où une épistémologie des dispositions qui interdit, d'emblée, l'objectivité/automaticité comme horizon possible de l'expertise, ainsi que tend à le suggérer l'existence de « systèmes experts ». Humanisme donc. Et de fait, c'est à partir de traits distinctifs de la culture intellectuelle française que s'amorce ici l'exploration du dédale des complexités relevées. Car « réduire l'incertitude » (p. 101) appelle bien un *pouvoir* de la raison plus qu'un *pourvoir* de l'expérience (p. 348). Ce qui est en jeu dans ces essais et qui en justifie l'unité, c'est une perspective philosophique tracée par la rémanence, en ce mixte, d'un primat du pôle de la raison, bien qu'entourée d'un halo d'empiricités qui réfère aux « dispositions », à la pratique, et, davantage, à l'institution.

Lovée entre faits et valeurs, l'expertise joue à la fois de la légitimité que lui confère « la » science, et de l'autorité qu'elle tient de sa désignation par « le » pouvoir. Même en présumant de telles unités données en amont, il reste que le statut indéterminé d'*actant* fort annonce un recul du cadre étatique. L'émergence exponentielle de l'expertise

et du « marché de l'expertise » (p. 117) suppose une vie où s'accroît l'incertitude (p. 176), et fait pièce au paradigme de l'État rationnel fondé positivement sur l'accessibilité publique de la vérité. Pour rendre compte de ce que le déclin de la rationalité politique n'entraîne pas la disparition de l'expertise, faut-il alors évoquer l'idée marxienne d'une subsumption du travail dans le capital, ou bien celle récemment avancée par Michael Hardt et Antonio Negri, de l'« absorption de la société mondiale dans l'Empire » (*Empire*, Exils Éditeur, Paris, 2000, p. 385) ?

Au demeurant, l'éclatement de la rationalité en multiples rationalisations en conflit n'annihile pas mais régénère la volonté de raison solidaire du recours à l'expertise. Et ce n'est pas le moindre mérite de cet ouvrage, qui sans doute fera date, que d'en avoir libéré la possibilité, fût-ce dans une perspective encore mâtinée d'épistémologie rationaliste qui ne s'ouvre sur son dehors qu'en le récupérant en objet possible de science « transdisciplinaire », finalement peu homogène aux accents proprement sapientiaux d'une philosophie *plénière* du conseil.

Jacques CHATUE

Bertrand MÜLLER, dir., *L'Histoire entre mémoire et épistémologie. Autour de Paul Ricœur*, Lausanne, Payot, 2005, 220 p., bibliog.

Le dernier ouvrage de Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris, Le Seuil, 2000), a déjà donné lieu à plusieurs analyses critiques dans la revue *Le Débat*, en 2002. Ici, c'est une table ronde, organisée à l'université de Genève, dans le cadre de l'enseignement d'histoire de l'histoire, en novembre 2001, par Bertrand Müller, qui est l'occasion de revenir sur cet imposant et important ouvrage. Bertrand Müller, historien, chargé de cours d'histoire de l'histoire à l'université de Genève, a réuni ici des contributions de Régine Robin (université du Québec à Montréal), Marie-Claire Lavabre (Centre national de la recherche scientifique et Institut d'études politiques de Paris), Sarah Gensburger (École des hautes études en sciences sociales de Paris), Christian Delacroix (université de Marne-la-Vallée), Philippe Mesnard (universités de Paris VII et de Marne-la-Vallée), et François Dosse (université de Saint-Quentin-en-Yvelines), biographe de Paul Ricœur.

L'Histoire entre mémoire et épistémologie. Autour de Paul Ricœur se divise en trois parties. La première partie expose le plan et la texture du livre de Ricœur, et constitue, selon Müller, une « introduction au débat, conçue dans une perspective historique ». Des réflexions sur les rapports de la mémoire à l'histoire, notamment à partir des interprétations de la Shoah (Robin), ou autour de la commémoration du génocide des Juifs d'Europe (Gensburger, Lavabre), constituent la deuxième partie. L'ouvrage de Ricœur ouvre cette réflexion en invitant à la recherche d'une « juste mémoire ».

La troisième partie aborde *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, d'un point de vue épistémologique. Dosse et Delacroix sont plutôt favorables aux thèses du philosophe, alors que Müller et Mesnard sont plus critiques. Le thème de l'histoire n'est pas nouveau chez Ricœur (voir *Histoire et vérité*, Paris, Le Seuil, 1955). Dosse en souligne ici le

retour. Il rappelle les liens qui unissent les propositions de Ricœur à celles de Michel de Certeau. L'expression « opération historiographique » est de ce dernier. Delacroix s'appuie, quant à lui sur le dialogue critique entre histoire et philosophie, abordé dans la troisième partie de l'ouvrage de Ricœur. En quoi, se demande-t-il, les travaux du philosophe peuvent-ils constituer une ressource pour les historiens ? En quelque sorte, comment un historien peut-il s'approprier ses travaux ? L'intervention de Ricœur a l'intérêt de proposer à l'historien un regard réflexif sur sa propre pratique.

Müller poursuit et complète les réflexions de Dosse, sur les rapports entre Certeau et Ricœur, mais d'un autre point de vue. Il rappelle les trois moments logiquement découpés de l'opération historiographique selon Ricœur : phase documentaire (établissement de la preuve), phase explicative/compréhensive (enjeu épistémologique majeur) et phase représentative (invention historique) – moments proposés par Certeau en son temps. À propos de tradition et histoire des disciplines, il prend exemple sur l'histoire des sciences, et cite Bachelard, analyse les rapports entre elles, selon que cette historiographie provienne ou non des savants.

La contribution la plus critique est celle de Mesnard. Pour lui, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* manque de générosité, propose un savoir difficile à recevoir et à transmettre et présente une grande diversité d'écriture. Le titre a fait mouche, dit-il, dans un contexte où le mémoriel est une des dominantes de la culture occidentale. Il relève aussi des choix et des oublis qui sont en décalage avec l'intention déclarée. En particulier, la dimension sociale de la mémoire est absente devant la dimension culturelle, entraînant une déconnexion entre discours et réalité sociale.

Les réactions diverses des contributeurs face à l'ouvrage de Ricœur soulignent les nombreux angles d'approche et la richesse de cette œuvre. Selon ses propres intérêts ou sa formation, que l'on soit historien ou sociologue, on n'y puisera pas la même chose. Mais on ne sort pas indemne de la lecture. Tout l'intérêt des actes de cette table ronde est justement de révéler cette multitude d'approches qui permet d'aborder l'ouvrage de Ricœur, puis d'y revenir, avec un certain recul, beaucoup d'informations, et une attitude réflexive sur sa propre pratique. N'était-ce pas là un des objectifs de Paul Ricœur ?

Danielle FAUQUE