

Comptes rendus

Luca Parisoli, *Volontarismo e diritto soggettivo, La nascita medievale di una teoria dei diritti nella scolastica francescana*, Rome, Istituto storico dei capuccini, Biblioteca seraphico-capuccina, 1999, 316 p.

La pauvreté fait-elle partie de l'état de perfection ? La pauvreté est-elle de ce monde ? Disputes raffinées de théologiens ou querelles de spirituels zélés en quête de vie érémitique ? Tout cela à la fois et bien plus encore. En dépit de leur subtilité, ces interrogations – et leurs réponses – vont bouleverser la pensée juridique pour plusieurs siècles en donnant naissance au sein de la scolastique franciscaine à une théorie du droit et une pensée politique. Et c'est précisément cela que Luca Parisoli met en exergue dans son ouvrage : le lien entre la controverse sur la pauvreté et la formation d'une théorie nouvelle et de concepts novateurs comme celui de droit subjectif. Certes, la proposition n'est pas nouvelle mais l'auteur s'attache à l'ensemble de la pensée juridique et politique née à la charnière des XIII^e et XIV^e siècles afin d'en extraire la sève conceptuelle.

L'auteur dresse tout d'abord le contexte historique de l'époque en resituant la querelle sur la pauvreté et la naissance du concept de droit subjectif dans les rapports entre la papauté et l'ordre franciscain d'une part, mais aussi au sein de ce dernier, d'autre part. Ce n'est d'ailleurs pas le moindre des mérites de l'ouvrage que d'insister sur les événements politiques et religieux tant leur influence fut déterminante. Ils sont en effet à compter parmi les causes du travail intellectuel présidant à une nouvelle théorie des droits.

Ainsi, l'auteur trace le portrait de l'ordre des frères mineurs par son esprit et ses règles au nombre desquelles figure la pauvreté à l'imitation du Christ moyen d'atteindre la béatitude. Elle conduit les Franciscains à refuser toute propriété sur les choses se contentant du simple usage. Un violent conflit voit le jour opposant Jean XXII, fidèle à l'enseignement thomiste, à une partie de l'ordre fondé par le saint d'Assise, les Spirituels, défenseurs acharnés de leur idéal. Aussi, des esprits subtils, au nombre desquels Scot et Occam, se mettront en quête d'asseoir théoriquement et philosophiquement leur renoncement à tout droit sur la chose.

Occam va ainsi fonder la pauvreté franciscaine sur le concept de droit subjectif attaché à la liberté et à la volonté de l'individu et, par conséquent, susceptible de renonciation. Tel sera le cas pour la propriété. Mais, pour justifier théoriquement et philosophiquement ce concept, les Franciscains s'appuieront sur certaines notions qu'ils approfondiront et remettront en cause : le pouvoir pontifical, le droit naturel et la liberté. Par ce renouvellement, Occam sera en mesure de donner à sa construction philosophique sa pleine dimension au-delà du seul droit subjectif et de la querelle sur la pauvreté.

L'auteur analyse donc le délicat problème des pouvoirs du pape donnant naissance au concept d'infailibilité pontificale. En effet, Nicolas III, dans sa bulle « *Exiit qui seminat* », reconnaissait aux Franciscains le simple usage sur les choses en l'absence de toute propriété. Or, Jean XXII remet en cause cette bulle. Quel parti prendre face à ces décisions opposées émanant toutes les deux de la même autorité ? Les Franciscains dégagent alors une sphère dans laquelle le pouvoir pontifical ne sera pas absolu mais ordonné : la foi et la morale. Ce domaine constitue en effet un ordre posé directement par la volonté de Dieu et que le Pape doit nécessairement respecter. Toutes les normes pontificales relatives à la foi n'ont ainsi qu'une valeur déclarative mais en aucun cas constitutive. En cette matière, les décisions du pape sont infaillibles en tant que nécessairement conformes à la Révélation divine. La proposition va même plus loin. Pour le franciscain Olivi, en effet, dès lors qu'une décision du pape en matière de foi est contraire à la Révélation, elle témoigne de la faillibilité de la personne assumant les fonctions de Pape et manifeste ainsi son hérésie. De ce fait, l'infailibilité, consistant dans la conformité à un ordre supérieur, et valable pour le seul domaine de la foi, n'est pas attachée à l'individu revêtu de la qualité de pape mais liée à la fonction elle-même. Les frères mineurs font alors de la pauvreté évangélique un précepte de foi ce qui entrave corrélativement le pouvoir de Jean XXII.

L'auteur met ainsi en évidence la volonté franciscaine de limiter le pouvoir pontifical en cantonnant sa sphère de compétence annonçant la limitation future des pouvoirs exécutif et législatif. Il est remarquable à cet égard que le concept d'infailibilité pontificale loin d'exalter la puissance du pape n'avait d'autre but que de la limiter. Cette atteinte à la *plenitudo potestatis* du pape se fait donc par une sphère issue de la volonté divine et qui s'impose au monde. La pauvreté sera ainsi rangée dans cette sphère protégée de tout pouvoir pontifical. La rupture au sein de ce dernier est alors patente témoignant d'une rupture plus profonde encore en ce qu'elle aura trait au droit naturel.

L. Parisoli évoque ainsi la remise en cause radicale de la notion telle qu'elle a été conçue par saint Thomas d'Aquin. Par cette nouvelle théorie, les Franciscains, notamment Occam, posent les fondations de leur idéal de pauvreté mais préfigurent surtout des développements, notamment politiques, beaucoup plus larges et voués pour les siècles à venir à une grande fortune.

L'auteur entame son étude par l'analyse comparée de la dérogeabilité au droit naturel chez le Docteur angélique, Scot et Occam. Pour saint Thomas, la dérogeation au droit naturel est envisageable mais elle ne porte jamais sur la finalité de cet ordre, celle-ci demeurant immuable. Seul l'acte change. La dérogeation va jouer non pas sur l'énoncé normatif mais sur la matérialité par une interprétation du fait empirique. Une certaine continuité du droit naturel est préservée par le biais de l'intention divine. En revanche, pour le Docteur subtil, l'interprétation vise le fait normatif selon les circonstances et non la situation. La dérogeation portera alors véritablement sur l'énoncé normatif qui sera totalement remis en cause et non plus maintenu sous une autre forme par l'intention divine. Mais, tant pour Scot que pour Occam, toutes les normes ne se prêteront pas à un procédé aussi radical de sorte que va naître, au sein du droit naturel, une sphère d'énoncés normatifs indérogeables tandis que d'autres le seront. C'est cette fracture que Occam va théoriser en reformulant la notion de droit naturel. La rupture consiste dans le péché ori-

ginel autour duquel va désormais osciller le droit naturel. Avant le péché, le droit est *absque pactione*. Il comprend le droit divin constitué des normes directement posées par la volonté divine et le *jus poli* contenant les droits non humains mais tournés vers l'individu, croyant ou infidèle, et invocables par lui dans la nature corrompue. En tant que correspondant à l'état de perfection, tous les droits existant dans ce monde sont indérogeables. En revanche, après le péché originel, le droit est *ex pactione* et concerne donc la nature corrompue. Il est constitué du droit naturel humain et du droit humain positif. Il a pour mission de lutter contre l'imperfection de la nature déchue. Au sein de ce droit, Occam range la possibilité de désigner des gouvernants et la propriété tandis que la pauvreté sera une composante du *jus poli*. À ce titre, elle sera donc invocable sans que Jean XXII puisse y porter atteinte.

D'une théorie unitaire et continue du droit naturel avec saint Thomas, on parvient à une conception fragmentée chez Occam. Il existe désormais deux mondes : *ante peccatum* et *post peccatum*. Ils n'entretiennent plus de relations chacun correspondant à un état particulier et fonctionnant avec son droit propre. Ainsi, dans le monde déchu, les individus quels qu'ils soient ayant reçu le pouvoir de désigner leurs gouvernants par la volonté divine peuvent nommer toute personne de leur choix, chrétienne ou non. Tout pouvoir est donc transmis par la volonté humaine mais procède à l'origine de Dieu. De même, la propriété existe à cause de la nature corrompue indépendamment de la foi des individus. Par conséquent, le droit de l'état déchu n'est plus tributaire d'une nécessaire harmonie avec un droit directement issu de Dieu. Il est même sous l'entier pouvoir de l'homme détenant ainsi une puissance absolue dans la sphère *post peccatum*. La seule communication des deux mondes se fait par le biais du *jus poli* marquant une incursion du lointain statut adamique sous la dépendance de la libre volonté de l'individu.

C'est à ce propos Villey critiquait le monisme de la doctrine occamienne. En effet, il estimait que le dualisme thomiste était heureux en ce qu'il séparait le domaine de la vie surnaturelle et celui du droit. Tel n'était pas le cas de la conception d'Occam qui traduisait un monde au monisme dangereux faute d'assurer cette saine démarcation. Cette absence de délimitation est certes indéniable mais il est inexact d'en conclure à un monisme. En effet, à l'instar du Docteur angélique, Occam conserve un dualisme mais la ligne de partage diffère. Loin de passer entre les domaines de la vie surnaturelle et du droit, elle coïncide désormais avec le péché originel distinguant les mondes *ante peccatum* et *post peccatum*. S'il existe une pénétration – exclusivement unilatérale – du premier dans le second par le biais du *jus poli*, elle n'est en rien nécessaire et demeure à la libre disposition de l'individu. Par conséquent, ces deux mondes sont parallèles et rien n'empêche l'absence totale de toute communication entre eux caractérisant ainsi un dualisme radical.

Par cette théorie du droit naturel naissent une sphère sur laquelle règne la puissance absolue de l'individu et une autre, le monde *ante peccatum*, laissée à la libre disposition de l'individu et objet du respect par tous. Or, ces deux sphères vont trouver leur véritable fondement par leur ancrage dans la notion fondamentale de toute la théorie franciscaine : la liberté.

Ce concept essentiel est envisagé par L. Parisoli dans une partie où la liberté est qualifiée de bien suprême. Il rappelle le volontarisme marqué des nominalistes que sont

Occam et Scot pour lesquels la volonté prime la raison. Cette dernière ne joue qu'une fois la volonté exercée. Par conséquent, la structure ontologique de la norme consistera dans la volonté de son auteur. Or, il est de l'essence de cette volonté d'être libre. Dire que la volonté est libre revient ni plus ni moins à définir la volonté qui est le « *definiendum* » tandis que la liberté est le « *definiens* » (p. 44). La liberté est donc nécessairement appelée à être au centre des constructions scotiste et, surtout, occamienne.

C'est ainsi que Occam distingue la liberté métaphysique qui caractérise la volonté de la liberté morale qui désigne l'affranchissement du péché et l'adhésion à des valeurs morales. Cette liberté métaphysique fait la personne moralement libre par la réalisation du bien. En effet, si nous pouvons librement choisir de faire le bien, c'est uniquement parce que nous sommes métaphysiquement libres. Cette essentialité de la liberté est, pour Occam, riche de prolongements en matière politique. Il ancre la dignité de la personne dans cette liberté métaphysique qui la fait être en tant que personne. De même, la liberté politique procédera de cette liberté métaphysique. Par conséquent, la légitimité politique relèvera de la liberté métaphysique et non de la liberté morale. Dans ce dernier cas, son existence aurait été liée à l'adhésion à un système de valeurs. Telle n'est pas la situation dans la conception d'Occam où la légitimité politique se fonde sur la liberté métaphysique, l'agir politique est autonome à l'égard de l'agir moral. Le temporel est affranchi du spirituel. Ainsi, l'autorité politique d'ici-bas relève de la liberté métaphysique des hommes, certes initialement concédée par Dieu, et la conformité à un système de valeurs n'est en rien nécessaire, celle-ci relevant de la seule liberté morale. Mais, si la légitimité politique a pour fondement la liberté métaphysique, cette dernière apparaît aussi comme sa limite. L'autorité politique doit céder devant la liberté de ses membres notamment, par exemple, quand certains d'entre eux invoquent l'idéal de pauvreté en vertu du *jus poli*. Les répercussions apparaissent alors riches annonçant ce fort inexpugnable des droits fondamentaux de l'individu. Mais, ces droits de l'homme, dans leur conception actuelle, ne sont que d'imparfaits héritiers de la pensée occamienne. Ils se caractérisent par leur inaliénabilité et leur laïcité là où le *Venerabilis Inceptor* les soumettait à la libre disposition des individus et les faisait procéder de Dieu.

Par l'étude des concepts d'infaillibilité pontificale entraînant une restriction du pouvoir du pape, du droit naturel caractérisé par une rupture profonde et de la liberté établissant une sphère échappant au pouvoir humain, Luca Parisoli dégage l'unité conceptuelle qui les transcende. Loin de se cantonner aux seuls résultats pratiques de la pensée franciscaine, il en analyse la substance sans négliger les nuances entre auteurs. Par cette cohérence retrouvée, le droit subjectif apparaît comme un simple élément d'une théorie plus vaste aux prolongements innombrables. À cet effet, l'apport du contexte politico-religieux de l'époque est primordial en tant qu'il intervient dans la naissance de la théorie juridique et politique franciscaine. Néanmoins, il serait réducteur d'en faire la cause exclusive. Ces événements seraient en effet restés bien limités si n'était le nominalisme de Scot et d'Occam. Ce nominalisme point d'ailleurs au cœur de la pensée de ces deux auteurs comme en témoignent la centralité de l'individu, de sa volonté et de sa liberté et la négation d'un ordre naturel fondé sur des relations réellement existantes entre les choses. Le berceau de cette théorie, tant juridique que politique, réside ainsi aux confins

de l'événement et de la pensée marquant l'émergence d'un nouveau monde : celui du volontarisme.

Christophe BLANCHARD

J. de Viguierie, *Itinéraire d'un historien. Études sur une crise de l'intelligence XVII^e-XX^e siècle*, Bouère, éd. Dominique Martin Morin, 2000, 280 p.

Les dix études rassemblées dans ce livre ont été publiées entre 1981 et 1994 dans diverses revues et ouvrages collectifs. C'est pour leur donner une diffusion plus large ; c'est aussi pour favoriser leur consultation – pas toujours très aisée dans des revues savantes à tirage limité – que l'auteur, professeur émérite à l'Université de Lille et grand spécialiste de l'histoire des idées et philosophies pédagogiques des XVII^e et XVIII^e siècles, les a éditées de nouveau. Il s'agit d'une très belle édition, soignée, comme le sont d'ailleurs les autres publications de cette entreprise familiale de Bouère. Ce qui en fait aussi l'intérêt, c'est la longue introduction (40 pages) dans laquelle Jean de Viguierie rappelle combien sont dégradées les conditions actuelles de l'enseignement supérieur et de la recherche universitaire, où tout semble parfois être fait pour empêcher la poursuite d'études exigeantes et sereines – tant pour les étudiants que pour les professeurs. Encore faudrait-il ajouter que cet ensemble de conditions matérielles et surtout morales n'est pas propre aux universités littéraires.

Ce qui légitime, en particulier, ce livre, c'est l'examen de l'histoire universitaire, telle qu'on la pratique de nos jours sous l'influence des écoles marxistes ou marxiennes, structuralistes aussi qui ont culminé avec la revue des *Annales*. On y étudie non pas l'homme « Encore une fois jamais l'homme, ordonnait Lucien Febvre, mais la société humaine, les groupes organisés ». Cette profession de foi structuraliste, à des années lumières de la conception de l'homme éternel, qualifié par certains historiens contemporains « d'homme des superstitions », est devenue avec le temps un véritable système idéologique, proscrivant toute autre thèse, sous peine d'exclusion de la communauté des historiens. Interdiction par conséquent du genre biographique. Interdiction de l'histoire-bataille, de l'histoire diplomatique. Interdiction de rechercher les causes des événements. Parler toujours de *société*. « Ne pas dire l'État, mais État et société ; ne pas dire la culture, mais culture et société ; ne pas dire histoire de la vie monastique, mais structures monastiques et société ». Enfin et surtout, ne pas remettre en cause les dogmes majeurs. Tables de la Loi de la Révolution et de l'Économie et par là même de l'histoire quantitative, sérielle.

À l'opposé de ces thèses dont on sait encore le poids aujourd'hui, Jean de Viguierie a mis toute son œuvre, toute son intelligence, au service de l'étude de la philosophie des pédagogies des XVII^e et XVIII^e siècles. En lisant les auteurs, les œuvres publiées ou non, les manuels. En un mot la substance de leurs cours. À ses yeux en effet, et fort justement, il y a tout autant et souvent plus à gagner à l'étude des œuvres de la littérature, qu'à plonger dans le fatras informe des archives sérielles, les comptages informatiques socioprofessionnels entre autres. Mais pour ce faire, il ne faut pas craindre

d'aborder la matière philosophique de ces ouvrages, leur théologie, leur spiritualité. Cela nécessite de lire toutes ces œuvres *in extenso*. Cela oblige à se dégager des interdits qui font de tout écrit où sont exprimés des idées et des jugements des écrits suspects. « Tout écrit où une personne dit ce qu'elle voit et ce qu'elle pense (surtout ce qu'elle pense). »

Cette liberté d'action, d'écriture, l'historien Jean de Viguerie la revendique hautement. Elle seule permet de voir comment s'est construit le plus important des dogmes actuels : celui du progrès de l'humanité face aux Lumières. Or, la lecture des ouvrages littéraires, philosophiques, juridiques, politiques permet d'en contester les fondements et les valeurs. Elle montre, au contraire, en particulier dans la littérature pédagogique, que bien loin d'être des libérateurs, les philosophes et pédagogues des Lumières n'ont cessé de dire leur mépris des peuples, dérivant de leur mépris des hommes, leur « ethno-différentialisme ». Cette certitude peu à peu trouvée dans la fréquentation des œuvres, Jean de Viguerie ne cesse d'en souligner la force. Elle s'oppose au savoir « éclaté » qui prévaut de nos jours, où sont inlassablement repris quelques morceaux choisis, quelques grands thèmes. Alors qu'il est nécessaire de lire – en continu – des auteurs qui tissent, depuis les prélibéraux français, une trame de plus en plus appauvrie de l'idée de nature et de liberté.

C'est d'abord en relisant la grande thèse de Paul Hazard sur *La crise de la conscience européenne* que Jean de Viguerie nous incite à revenir à la littérature. Ce livre, toujours essentiel à ses yeux, procède malgré tout d'un jugement de valeur sur lequel il convient de jeter un regard plus critique. Car pour Paul Hazard la crise de la conscience européenne, morale, spirituelle, intellectuelle qui marque dès 1680 le domaine des idées est novatrice. C'est un élan vers un très grand progrès. C'est l'accession à un nouveau type de savoir. Cet optimisme doit être au moins nuancé, tempéré. En particulier à cause de la tristesse, du pessimisme, du découragement même qu'on y discerne. La raison majeure n'en est-elle pas, au premier chef, la rupture de l'harmonie du monde ancien, la dissociation de l'homme et de Dieu ? Si Paul Hazard a bien vu tous les effets de cette cassure essentielle, il n'en a pas, le souligne Jean de Viguerie, reconnu toutes les causes : la mise à l'écart de l'histoire, le rejet du divin, le matérialisme qui imprègne peu à peu les disciplines intellectuelles, l'oubli de l'homme dans sa densité de chair et d'âme.

L'article sur « Les origines du libéralisme : les prélibéraux français » est encore plus chargé d'aspects novateurs, tellement la critique moderne se fonde exclusivement sur les grands auteurs « classiques » : Locke, Hobbes, Grotius, Pufendorf, et néglige l'apport, pourtant essentiel, des théoriciens français (Pierre Bayle excepté, et pour les juristes le grand jurisconsulte Jean Domat). Ce que montre Jean de Viguerie, c'est que « ni l'optimisme, ni la foi dans les destinées de l'homme n'ont présidé à la naissance de l'idée moderne de liberté ». Pour Saint Evremond, la liberté est dépendante de l'État souverain. Elle est ce que l'État n'interdit pas. C'est, sans conteste, la marque de Hobbes, mais c'est aussi une conception de la souveraineté absolue bien éloignée de la vieille figure juridique de « l'heureuse impuissance » du roi face aux lois fondamentales. Les garde-fous sont minces : la bonté du roi, sa vertu (chez Fénelon) selon la morale chrétienne. En héritier de saint Augustin, les jansénistes (Domat tout spécialement en 1691 – *Les lois civiles dans leur ordre naturel*) argumentent l'idée selon laquelle « il ne peut y avoir de justice dans une société dont les membres ne servent pas le vrai Dieu ». Ce qui aboutit à l'impossibilité de « fixer les vrais principes de la politique sans poser

ceux de la religion ». Dans cette galerie des prélibéraux figurent aussi La Bruyère, Levasseur, Le Laboureur, Saint-Simon, Boulainvilliers. Le plus connu de tous est ce dernier, pour qui la monarchie de son temps est despotique, contraire à toute liberté. On connaît sa fameuse antienne : « Dans l'origine, les Français étaient libres... ». Cela sonnera fortement dans l'héritage de Hobbes et Locke, chez les théoriciens du droit naturel et de l'état de nature, et fait prévaloir l'invention d'un état de nature antérieur à la société.

La mise au point « à propos de l'Édit de Nantes » intervient au moment des célébrations du Tricentenaire de l'édit de Fontainebleau du 18 octobre 1685. Jean de Viguerie écarte un certain nombre d'ouvrages trop partiels, polémiques, politiques et autour du livre d'Élisabeth Labrousse insiste sur plusieurs points majeurs : la Révocation est légitime, du point de vue du droit public. Le principe *cujus regio ejus religio* s'impose à tous les princes, qu'ils soient catholiques ou protestants, avec les mêmes conséquences. Les séditions protestantes sont nombreuses et ne doivent pas être passées sous silence. La Révocation est un acte arbitraire, non pas en bannissant les Réformés du Royaume. Un *jus emigrandi* aurait été accepté par les communautés huguenotes, mais à cause des interdits de pratiquer le culte, le caractère massif des abjurations forcées, les dragonnades. Tout cela qui ne servira d'ailleurs que peu et, en dépit des conversions, d'un effort important d'évangélisation, les inconvénients de toutes sortes abondent : clandestinité, faux convertis, déchristianisation, émigration de qualité. Pour Jean de Viguerie, les raisons profondes tiennent aux conséquences de la révolution philosophique qui est intervenue entre Louis XIII (Richelieu) et Louis XIV, au cartésianisme qui imprègne le pouvoir (il faut d'abord régler l'automate en l'homme, créer de nouvelles habitudes, avant d'agir sur son esprit), à l'idée que l'État doit étendre son emprise sur tout, y compris jusqu'au contrôle permanent de l'orthodoxie.

Trois articles traitent d'histoire des idées religieuses : le premier, sur « la crise de l'observance régulière entre 1660 et 1715 dans les ordres monastiques (Saint-Maur, Ordre de Fontevraud) ». Résultat d'une « mitigation spirituelle » selon Rancé. Résultat surtout des nouvelles doctrines pédagogiques, de la formation philosophique des jeunes postulants, de l'invasion des ouvrages venus de la « Nouvelle République des Lettres » et de l'esprit anti-monastique qui y transparaît et met à mal les observances traditionnelles.

Le sujet des « Études ecclésiastiques en France aux XVIII^e et XIX^e siècles » a fait l'objet d'une conférence devant la Faculté de théologie de l'université de Navarre. Il part d'une constatation fortement étayée : l'explication des révolutions intellectuelles, de la crise morale prérévolutionnaire doit être faite en analysant avec soin la nature des enseignements dispensés dans les séminaires. Constatation que l'auteur élargit à l'étude du clergé français et ses dérives depuis 1950, et selon lequel il conviendrait de connaître ce qui a été enseigné à partir de l'année 1926. Le point commun en est la conversion au cartésianisme, la diffusion de la méthode positive, l'absence de commentateurs savants de saint Thomas d'Aquin, le défaut, la pauvreté extrême du raisonnement, la force de la création « divine » des Lumières (raison divine, Dieu intelligible). Tout cela explique l'incapacité des prêtres français à résister à l'esprit des Lumières et de la Révolution. S'y ajoute, après la tourmente révolutionnaire, un véritable anéantissement de tout le système d'enseignement ecclésiastique. À tel point qu'il faudra attendre 1879 et l'encyclique

Aeterni Patris pour que ces études connaissent un renouveau déterminant qui atteindra d'abord l'Espagne néo-scolastique.

Enfin, dans « Quelques remarques sur certaines orientations de l'histoire religieuse dans les années 1950-1980 », Jean de Viguerie souligne quelques conséquences des changements intervenus après le concile Vatican II, en ce qui concerne l'histoire religieuse et sa problématique. En tout premier lieu, l'invasion de l'histoire quantitative, le sociologisme (Gabriel le Bras, Fernand Boulard). Si ces méthodes ont apporté d'incontestables résultats, elles procèdent toutefois d'une définition « particulière » de la religion qui découle de présupposés philosophiques (E. Durkheim, M. Mauss) : la religion est un fait social – psychanalytique : la religion procède de l'inconscient collectif, de l'âme collective. C'est un sentiment. De là découle aussi toute une école de la représentation mentale de la religion, où l'idéalisme, le positivisme, la dialectique marxiste, le structuralisme opèrent pour réduire le « champ religieux » à une dimension unique et rationnelle, sociale et mentale.

Dans son étude sur « Le mouvement des idées pédagogiques aux XVII^e et XVIII^e siècles », publiée dans l'histoire mondiale de l'éducation, Jean de Viguerie trace les prémisses des idées pédagogiques modernes pour lesquelles il s'agit non pas tant de transmettre des connaissances que de transformer l'homme et la société. Cette pédagogie débute dès 1670. C'est une véritable révolution par rapport aux vieux principes d'enseignement fondés sur la connaissance des langues anciennes et la place de l'éloquence. Le critère nouveau des études est celui de leur utilité (Malebranche, Nicole). Il s'exerce de plus en plus au détriment des « lettres humaines » (langues, littérature, histoire). Entre 1700 et 1760, leur trait distinctif est le moralisme. L'histoire est soumise à la morale et l'intervention de l'État est de plus en plus nécessaire (Rollin, d'Aguesseau). La dernière période et celle d'une véritable passion pour la pédagogie (1760-1789), les philosophies de l'éducation. On peut parler d'une mission prophétique chez Rousseau, Condillac, La Chalotais. L'enfant n'y gagne pas en liberté, au contraire. Il n'a plus un seul moment de solitude. Le pédagogue s'attache constamment à ses pas. Pour Jean de Viguerie, Rousseau n'est pas le seul à dispenser cette philosophie éducative totalitaire. « L'idée d'une éducation nationale est dans l'air », et son corollaire, la primauté des vertus civiques sur les connaissances. Thème majeur, et contemporain, de l'anti-intellectualisme et anti-humanisme.

Dans le même esprit, l'article sur « La tolérance à l'ère des Lumières » démonte les mécanismes d'une supposée tolérance – idée force du XVIII^e siècle, fondée avant tout sur le caractère tout subjectif de la vérité. L'Église fait figure de monstre d'intolérance : l'inquisition, la ligue, la Révocation. On connaît assez Voltaire sur ce terrain, sa lutte contre le fanatisme, son dogme de la religion civile. On connaît moins les apologistes chrétiens (Mgr Lefranc de Pompignan, Mgr de Luzerne, Duvoisin, Moreau) qui établissent la liberté sur les leçons évangéliques. Il est vrai qu'ils pèsent peu dans l'histoire révolutionnaire. Mais la connaissance des événements permet de faire une éclatante démonstration que le « fanatisme » dans les persécutions de la Terreur n'est pas du côté du culte catholique. Ce constat peut être poursuivi et argumenté par l'étude consacrée aux « Lumières et les peuples ». Sujet non pas neuf en soi, car l'anti-sémitisme, le « racisme » ou du moins l'ethnodifférentialisme de l'anthropologie des Lumières ont déjà été étudiés. Mais Jean de Viguerie va plus loin dans l'enquête sur les

jugements de valeur portés par les idéologues du demi-siècle (1749-1789). À lire Voltaire, Buffon, Poulain de Saintfoix, Diderot, Bougainville, Raynard..., l'humanité a totalement perdu son unité. Chaque groupe social, chaque peuple, chaque race s'insèrent dans une hiérarchie différenciée où figurent parfois des peuples « indignes même du nom d'homme ». Presque tout est analysé à l'aune de leur comportement, de leurs mœurs. La nature a produit ces différences. On n'est pas loin, chez Voltaire, d'une adhésion à la chaîne des êtres. Le mécanisme, l'organicisme, l'utilité *nécessaire* expliquent cette anthropologie. À ce déterminisme s'ajoute un pessimisme presque inébranlable. Reste la régénération dont rêve l'abbé Grégoire. Elle prend un sens anthropologique et politique. L'éducation, l'État pourront rectifier les caractères de ces peuples. Ce qui tranche, dans ces observations, avec le christianisme : c'est le matérialisme, reflet d'une conception réductionniste de l'homme, la fin de la *philosophia perennis* qui distinguait la diversité des individus et l'unité de l'homme à l'image divine.

Ces idées ne peuvent laisser indifférent. Elles pèsent sur les Lumières et atteignent tout le corps social, Prince compris. Car Jean de Viguerie le montre nettement, Louis XVI lui-même a été éduqué dans ces convictions nouvelles et, même si sa liberté reste prisonnière, son esprit a été nourri de cette pédagogie.

Dans ce livre dense, avec une grande élégance d'écriture, Jean de Viguerie nous donne à réfléchir, autrement et salutairement, sur un passé idéologique qui conditionne très largement notre présent.

Gérard D. GUYON

Janine Chanteur, *Comment l'esprit vint à l'homme ou l'aventure de la liberté*, L'Harmattan, 2000.

Les philosophes d'autrefois ont le plus souvent enseigné que l'homme était un être moral parce qu'il était doué de raison. Ceux d'aujourd'hui s'attachent à donner une forme philosophique à la thèse selon laquelle la morale aurait des fondements naturels. Dans un livre pénétré de profondeur et de sensibilité, comme habité par une vie propre, sans concession aux modes dont elle n'ignore rien, Janine Chanteur prend les uns comme les autres à contre-pied en proposant une hypothèse hardie qu'elle qualifie elle-même de « politiquement incorrecte » : ce serait à partir de sa capacité morale que l'animal humain serait devenu animal raisonnable, doté de langage. À l'origine de la morale, qui est la marque et le nom de l'humanisation, réside l'interdit de l'inceste, qui, lui, ne relève pas de la biologie. Sans doute le thème de l'interdit de l'inceste est-il bien connu des psychanalystes et des anthropologues, mais il est ici l'objet d'un traitement original, plus simple, plus vrai, de la part d'un auteur qui met toute sa foi, sa vie, sa réflexion dans cet essai pur de toute glose ou casuistique inutile. Janine Chanteur ne se laisse intimider par personne, qu'il s'agisse de Kant, de Rousseau, ou d'autres, plus contemporains, fussent-ils nimbés de la plus scientifique, de la plus vraisemblable autorité. Tout acte relevant de la sphère morale, dit-elle, est inséparable de la présence d'un interdit qu'on se donne à soi-même ou dont on reconnaît la légitimité. Sans doute notre condi-

tion est-elle caractérisée par la constance d'une poussée instinctive extrêmement violente, mais aussi d'un interdit la concernant et de la possibilité de le transgresser. Tout en ayant l'universalité d'une loi de la nature, cet interdit s'oppose, par son caractère spécifique, à l'ordre de la nature. En effet, un interdit se distingue d'un simple évitement en ce qu'il peut être transgressé tandis que la nature, sans contenir le moindre interdit, peut déterminer un être à éviter un comportement. Il n'y a aucune espèce pour laquelle l'évitement ait pris d'emblée la forme d'une défense universelle. Janine Chanteur suggère de façon très forte et très sensible le choc douloureux que provoque en l'homme la rencontre de cet interdit qu'il lui est possible de transgresser parce que, justement, il est libre. Si elle s'accorde avec Lévi-Strauss pour le qualifier de « mystère », elle exclut que sa fonction se résume à structurer des relations utiles. C'est en effet lui qui confère à l'espèce humaine son caractère éthique, antérieur à la raison. L'homme devient libre de ses déterminations à partir de l'interdit de l'inceste et capable de raison parce qu'il est libre. Il n'y a dans la nature aucune norme des relations sexuelles, ni d'autre chose. Un être est moral en tant qu'il est capable d'interrompre le cours de la nécessité.

Les deux derniers chapitres du livre sont consacrés aux implications concrètes de l'interdit de l'inceste. Ainsi les parents doivent-ils libérer leurs enfants pour que ces enfants, à leur tour, puissent devenir humains et, éventuellement procréer. L'interdit de l'inceste met en évidence l'importance considérable que revêt pour une seule espèce l'existence de deux sexes, la relation entre les individus sexués différemment car il inscrit sa défense dans un avant et un après : la génération antécédente, la génération suivante et toutes les générations à venir. Cet engendrement des générations est à la source de l'éthique. À l'inverse, la prise de possession incestueuse barre l'avenir de l'enfant et enlève aux parents leur fonction primordiale. Janine Chanteur revient, à cette occasion, sur l'étymologie du mot interdire qui signifie chercher, par l'intermédiaire de la parole, à détacher les personnes concernées d'autres personnes ou de choses. De même nous rappelle-t-elle que l'*incestum* (sacrilège, impureté) désigne le crime de celui qui n'a pas accès à l'éducation, c'est-à-dire à la civilité élémentaire. Il souille autant celui qui le commet que celui qui le subit. L'interdit de l'inceste met l'animal humain dans une situation inédite : il se trouve interdit de demeurer enfoui dans une conduite animale, dans l'ordre des relations sexuelles. Un obstacle se dresse contre l'indifférenciation propre au déterminisme qui règle l'instinct sexuel. Et ce devoir-faire n'a aucun sens dans l'ordre de la nature.

En effet, l'homme est un animal qui doit se détacher de ce qui l'a fait être ce qu'il est quand il s'agit de ses parents et de son passé, et de ce qu'il a fait lui-même : ses enfants et ses propres œuvres. Ce devoir-faire-autrement porte d'abord sur la rupture d'un lien naturel : il détache les parents de leurs enfants, et réciproquement. Quelles que soient les pulsions des uns ou des autres, l'enfant ne doit pas être l'objet de satisfaction du désir de ses parents, ni l'inverse. Le désir doit s'accomplir ailleurs que dans le lien biologique pour en créer un qui n'existe pas encore. L'importance symbolique de l'interdit est cruciale : sans lui n'existerait ni le temps de l'œuvre, ni celui de l'histoire, ni celui du progrès. Au fil du texte, Janine Chanteur porte son attention sur ce qui lui importe tout particulièrement : ainsi consacre-t-elle au plaisir de superbes pages qui montrent en quoi le mélange d'enfermement sur soi et de déprise de soi-même, dont il offre l'expérience, ménage, chez l'homme soudain dépourvu de conscience, de pensée, et de réflexion, une

place : celle de l'autre. Le vide est alors à ce point total que la place peut également être faite pour l'autre le moins définissable, puisqu'il n'est pas là, n'a pas encore d'être : le descendant. C'est pourquoi « L'ahurissante défense » qui est faite à l'animal humain de s'unir à l'un ou à l'autre de ses enfants ou de ses parents justifie l'expression de « mutation ». Cette mutation, toute spirituelle, ne saurait être qualifiée de génétique car la notion de gène ne comporte ni celle d'interdit ni de transgression possible. L'interdit de l'inceste destitue le parent de la simple fonction d'autre pour son enfant, il l'institue autre-inaccessible de façon irrévocable.

Le premier refus infligé au désir, pour les géniteurs comme pour les engendrés, rend incertain le consentement d'un autre individu, faisant ainsi apparaître les risques que comporte pour nous la liberté d'autrui. L'interdit détermine une castration partielle, provoque l'angoisse, mais il est aussi un appel à la sortie de l'indistinction du groupe biologique. Il fait éclater le système clos parents-enfants et exige, en quelque sorte, le départ des enfants et concerne aussi les relations des enfants entre eux. Aussi la première conséquence qu'il comporte consiste à permettre la nécessaire distinction entre les générations. La séparation sexuelle des parents et des enfants humains crée les lignées ainsi que le commencement élémentaire de la temporalité, de la conscience des relations et l'émergence de cette double mise en relation spécifique que sont le langage et la pensée. En effet, un interdit ne se subit pas. Obéir, c'est pouvoir désobéir. La liberté n'est pas un donné, n'en déplaît à Rousseau. Mais elle n'est pas davantage conventionnelle.

Elle consiste en une véritable aventure : celle de l'esprit. L'interdit qui sépare le possible du défendu enlève à l'inconscience son innocence première. Au sommeil ingénu succède le temps. Plus de biologie, plus de pure animalité pour les êtres humains. L'interdit a pour fonction essentielle de dénaturer l'homme en lui apprenant que tout désir, quelque naturel qu'il soit, n'a pas automatiquement à être satisfait. Ce qui vient ainsi contrarier les déterminismes naturels, Janine Chanteur le qualifie d'exigence éthique. Castré par l'exigence morale, de sa propre famille, dans l'ordre du plaisir, l'individu accède à la possibilité de relations proprement humaines.

Cette théorie inspire à l'auteur sa puissante réflexion sur la famille et le rôle des institutions en général. La mise en valeur de l'exigence éthique ne la conduit en rien à sacrifier la famille. Cette dernière n'est pas à l'abri de la tentation, l'inceste moral et psychologique venant souvent et subtilement se substituer à la transgression sexuelle. « La condamnation vigoureuse d'une institution sclérosée ou oppressive est un progrès indiscutable » écrit-elle. Cette position par rapport à la conception traditionnelle de cette institution, dont la valeur réside dans la notion de promesse qui se tient en son cœur et la justifie n'incline pas Janine Chanteur à se montrer laxiste lorsqu'il s'agit de donner la vie ou d'affronter la mort. Si la famille n'est pas sanctifiée, les situations atypiques par lesquelles des couples d'homosexuels, des femmes célibataires ou ménopausées, pourraient engendrer grâce aux techniques récentes de procréation ne remportent pas pour autant son suffrage. Elle oppose à ces désirs qui sont autant de délire le respect de la personne humaine qu'est le futur enfant.

Car la morale qui fait l'âme et l'objet de ce livre rare, n'est asservie à rien : elle est à recommencer à chaque instant, dégagée des modes comme des traditions, elle est à réinventer dans sa fragile impétuosité, dans sa discrète impériorité – toujours et partout, à chaque instant. Tel est l'enseignement de ce livre magnifique.

Dominique TERRÉ et Jean-Raymond BERTOLUS

Simone Goyard-Fabre, *Philosophie et politique dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF « Thémis Philosophie », 2001, 252 p.

Concernant les rapports entre « politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau », l'étude à laquelle se livre Simone Goyard-Fabre, professeur émérite à l'Université de Caen et spécialiste bien connue de la philosophie politique moderne, effectue un examen approfondi qui cherche non seulement à exposer la pensée de Rousseau en matière politique, mais à en dégager la signification précisément philosophique. Elle montre la place primordiale que tient chez Rousseau le problème politique, présent dans tous ses écrits, dans ceux qui en traitent directement, tel son célèbre *Contrat social*, ou qui le supposent en arrière-fond, et la liaison qui le rattache à la conception rousseauiste de l'homme, elle-même considérée dans sa préfiguration du criticisme kantien, mais restant originale et marquée par le malheur d'une vision tragique de l'humanité.

Un premier niveau de réflexion constituant la première partie de l'ouvrage fait apparaître la transition « de la philosophie politique à la politique philosophique », où il convient de discerner une sorte de critique de la raison politique. Rousseau élabore une philosophie politique à laquelle principalement s'intéressent les juristes et les politologues. Il la construit en écartant les faits et, moins toutefois qu'il ne le prétend, les livres antérieurs pour s'attacher au droit qui peut seul légitimer l'institution étatique. Il en définit les concepts et les catégories : le contrat social lui-même qui, par un artifice admirable, dans la supposition d'un acte unique et unanime, fait passer l'homme de l'état de nature à l'état social et justifie l'existence même de la société politique ; la volonté générale qui en résulte et traduit moins la somme que l'intégrale des volontés individuelles unies dans la totalité commune, moins la volonté de tous que celle du corps collectif de la personne morale publique ; la loi qui, exprimant cette volonté générale, est donc logiquement générale à la fois dans sa source et son objet, toujours parfaite tant qu'elle est ce qu'elle doit être ; la souveraineté qui appartient ou plutôt s'identifie au corps formé par l'ensemble du peuple et de laquelle il faut bien distinguer le gouvernement, entendu comme un instrument de médiation entre la communauté nécessairement souveraine et ses membres tenant alors le rôle non plus de citoyens mais de sujets de l'État, entre la généralité de la législation et la particularité des comportements individuels, comme un organe d'exécution et d'administration représentant la seule fonction, certes subordonnée, où il est possible de prévoir une classification des régimes politiques. Ainsi des notions qui n'étaient pas inconnues auparavant prennent une signifi-

cation totalement différente parce qu'elles se trouvent insérées dans un schéma entièrement nouveau.

À travers cette construction doctrinale transparait l'intuition consciente d'une véritable politique philosophique. Sans doute ne fait-elle pas l'objet d'une systématisation explicite, et les ambiguïtés et incertitudes qu'elle contient, recouvertes par des formules apparemment paradoxales, séduisantes ou irritantes, ont pu occasionner les divergences des commentateurs, les uns retenant une interprétation individualiste et libérale, les autres une interprétation étatiste et collectiviste, avec l'intention dans l'un et l'autre cas, de l'approuver ou de la contester. Cependant, Rousseau, comme le comprendra Kant, qui en a été le lecteur le plus perspicace, se situe délibérément en dehors de la tradition cosmologique et théologique et, sans nullement proposer un programme de réformes qu'il voudrait voir s'appliquer concrètement, déplace l'axe philosophique de la politique, transpose un problème de méthode en une question de fond et une interrogation portant sur l'homme et sa capacité d'autonomie, opère une révolution intellectuelle annonçant la révolution copernicienne et l'humanisme critique du kantisme et bouleversant la manière de penser l'existence humaine à laquelle la politique donne tout son sens. Il se place déjà en quelque sorte sur un plan qui n'est pas transcendant, mais bien plutôt transcendantal et mét empirique, pour découvrir sur le mode hypothétique et conjectural les conditions de possibilité et d'intelligibilité de l'ordre politique légitime. Il révèle le modèle spéculativement idéal et purement idéal de la société politique qu'il envisage dans l'abstraction de son principe et dont il détermine le fondement et la norme. Il montre ce qu'elle aurait pu et ce qu'elle aurait dû être selon les impératifs universels de la rationalité humaine. Il fait une théorie pure du droit politique, dont la pureté interdit la réalisation adéquate.

De cette idéalité en elle-même inaccessible témoignent déjà les avis constitutionnels que Rousseau a rédigés pour la Corse et pour la Pologne, par ce qu'ils contiennent et ce qu'ils ne contiennent pas. Mais surtout il a senti la nécessité de renforcer la rationalité de l'État du contrat par la ferveur du sentiment religieux. La religion civile, nationale et particulière, faisant de la reconnaissance sociale de Dieu une exigence d'utilité publique, sacralise l'amour de la cité et de la patrie. Elle ne prétend pas s'opposer à la religion exclusivement spirituelle assimilée à un christianisme dédogmatisé et valable pour l'ensemble du genre humain. Toutefois, entre la religion faite pour l'homme et celle qui est faite pour le citoyen, subsiste malgré tout un conflit latent.

À un autre niveau de réflexion auquel se place la seconde partie de l'ouvrage, la politique rousseauiste dévoile le drame du statut existentiel de l'homme, l'écart que creuse une opposition allant « de la destination de l'homme à sa destinée », le contraste entre sa destination de droit et sa destinée de fait, entre ce qu'il devrait être et ce qu'il est devenu. En vertu des puissances de la normativité dont il est pourvu, l'homme prend conscience de sa destination à la liberté. Il accomplit cet humanisme normatif par la transmutation de l'individu en citoyen, la métamorphose d'un être dépendant de sa simple naturalité à peine humaine parce que tenue pour non sociale en un être accédant à la pleine humanité, c'est-à-dire à la citoyenneté, assurément conçue à l'image d'un civisme antique porté à sa perfection. À l'intérieur de la communauté civile ou politique, personne artificielle mais nullement utopique, répondant au contraire aux exigences du droit et de la raison, il est, quant à lui, partie intégrante et agissante de la totalité unifiée,

il y affirme son autonomie par les lois qu'il se donne à lui-même dans le moi commun et par lesquelles lui sont dictés les préceptes de la raison publique. Il fait ainsi naître en lui la véritable notion de justice, la règle du juste et de l'injuste qui ne trouve son sens et sa validité que dans la volonté générale de l'État du contrat. Ayant renoncé à une liberté naturelle, immédiate et indéterminée, il recrée sa liberté en lui donnant une forme pleinement humaine, il libère sa propre liberté en se soumettant aux lois qu'il a contribué à poser, il parvient en définitive à la liberté civile et morale pour lui-même et dans la coexistence avec les libertés de tous les membres du corps politique.

Mais à la destination sublime de l'homme s'oppose la triste destinée qui l'accable dans la réalité empirique et historique et qui rend impossible son accomplissement politique. L'homme a donné un mauvais développement aux virtualités contenues dans sa nature, il a fait de sa perfectibilité le germe de ce que la philosophie des Lumières appelle un progrès et qu'il faut bien plutôt tenir pour une dégénérescence, une corruption inévitable et irrémédiable. Ainsi, à l'intérieur de l'État, s'il est vrai que les lois émanent de la communauté des citoyens, elles présument la présence initiale d'un grand législateur, d'un homme extraordinaire qui en soit l'inspirateur comme s'il était l'interprète des dieux, mais dont l'influence peu à peu mal comprise finira par se perdre. De même, s'il est vrai que la souveraineté émane indubitablement du peuple en corps et pourrait prendre le nom de démocratie dans le langage ordinaire, le gouvernement que Rousseau qualifie à proprement parler de démocratique surpasse les possibilités humaines : la démocratie gouvernementale, c'est-à-dire l'attribution de la fonction d'application et d'exécution des lois à un organe coïncidant avec les citoyens pris dans leur ensemble en tant qu'ils en sont aussi les auteurs, conviendrait à un peuple de dieux, mais, dans un peuple d'êtres humains, ne peut que conduire à la confusion de l'intérêt public avec les intérêts privés, de la volonté générale avec les volontés particulières, et finalement à la dissolution politique du peuple. D'autre part, entre les États eux-mêmes, les projets de paix perpétuelle et de fédéralisme international en vue de supprimer les guerres et d'associer entre elles les communautés politiques reposent sur des supputations illusoires : les guerres sont inéluctables, et le cosmopolitisme détruit le civisme patriotique. Tout comme la justice et la liberté, la démocratie rousseauiste et l'union des peuples restent des normes idéales, trop parfaites pour les hommes.

Par l'ensemble de son œuvre, reflétant sa propre vie, Rousseau, à la fois confiant et pessimiste, témoigne de la douloureuse condition qui est celle de l'homme écartelé entre sa grandeur et son malheur, entre sa nature et sa culture, entre sa vocation foncière à la rationalité et le poids de sa temporalité historique.

Jacques DAGORY

Marie-Catherine Bergey, *La robe de pourpre. Vie d'Antonio Rosmini*, Bordeaux, Éditions Bière « Bibliothèque de philosophie comparée », 2000, 328 p.

Il est heureux que soit présentée au public français une « Vie d'Antonio Rosmini » grâce au travail effectué par Marie-Catherine Bergey, parallèlement à l'activité dont fait

preuve le professeur Trigeaud, son mari, pour propager et expliciter la pensée de cet auteur encore trop peu connu. Elle prend la forme d'un récit vivant qui recouvre une documentation minutieuse et dans lequel la sympathie va de pair avec le souci de la vérité historique. Le titre choisi de « la robe de pourpre » veut évoquer la proposition momentanée faite à ce prêtre italien de revêtir la pourpre cardinalice, mais aussi les épreuves subies à l'intérieur de l'Église elle-même et ressenties comme une passion chrétiennement acceptée.

Cette biographie de Rosmini retrace à la fois le cours de son existence et son itinéraire spirituel. Né en 1797 dans un pays italien, plus précisément dans le Trentin alors sous occupation autrichienne, il appartient à une famille noble et aisée, où il passe une enfance heureuse, se montrant studieux et pieux. Il décide de se faire prêtre et désire rester un simple prêtre, humble et fidèle. Il fonde un ordre religieux, l'Institut de la Charité, ayant en définitive son centre à Stresa sur les bords du lac Majeur, approuvé par le Saint-Siège en 1838, composé de prêtres séculiers mais liés par des vœux religieux, se consacrant à la prière, à l'étude et à l'action pastorale, et il leur adjoint une branche féminine, les Sœurs de la Providence, ainsi qu'un tiers ordre. Dès sa jeunesse et tout au long de sa vie, il ne cesse d'écrire, d'élaborer une œuvre comprenant plus de cent volumes, portant sur la théologie, la spiritualité, l'anthropologie, la philosophie sociale et juridique : mettant en valeur l'idée intuitive de l'être et la dignité ontologique de la personne, il réalise une synthèse de la philosophie platonicienne et aristotélicienne christianisée par le thomisme et de la philosophie des temps modernes. Sa notoriété s'étend même en dehors des pays italiens et lui vaudra d'être nommé correspondant de l'Institut de France, mais elle ne laisse pas de susciter aussi de vives oppositions.

En même temps, dans une Italie divisée alors en une dizaine d'États caractérisés, après les années d'occupation française, par la restauration consécutive au Congrès de Vienne, Rosmini n'est pas insensible au mouvement du *Risorgimento* en faveur d'une certaine unité italienne. En 1848-49, dans les troubles agitant la Rome des États pontificaux, il se trouve auprès du pape Pie IX, dont il est estimé ; il est pressenti pour le cardinalat, il rédige un projet de confédération italienne que présiderait le pape, il est nommé auditeur à la Congrégation de l'Index. Il rejoint le pape réfugié à Gaète pour échapper à la révolution romaine. Mais dès lors, il perd son crédit, il apparaît au pape et à ses conseillers alors les plus influents, résolu à faire appel à des forces armées étrangères pour rentrer à Rome, comme étant trop favorable à une politique de modération, à laquelle du reste ses détracteurs associent sa philosophie critiquée depuis longtemps pour ne s'être pas coulée strictement dans le moule du conformisme traditionnel. La mise à l'index de deux de ses ouvrages marque officiellement la mise à l'écart de Rosmini.

Demeurant fidèlement soumis à l'Église, il se retire à Stresa. Il s'occupe avec sollicitude de son Institut de la Charité et poursuit sans relâche ses travaux intellectuels donnant toujours lieu à des attaques diffamatoires. Cependant Pie IX lui-même fait examiner les œuvres de Rosmini dans leur ensemble et, en 1854, les déclare exemptes de toute censure dans un décret que toutefois l'*Osservatore Romano* mettra plus de vingt ans à publier. Rosmini, épuisé par le labeur et les soucis, peut-être victime d'un empoisonnement, meurt en 1855.

Les malentendus ne prennent pas fin pour autant, et même le Saint-Siège condamne encore en 1888 quarante propositions tirées de divers ouvrages de Rosmini. Il faut attendre les papes de l'Église renouvelée par le concile de Vatican II pour que Rosmini soit réhabilité, et même la procédure de sa béatification est aujourd'hui engagée à Rome. Quant aux prêtres de l'Institut de la Charité, qui en nombre certes modeste sont tous de grande qualité, ils sont, avec les Sœurs de la Providence, présents en Italie, mais aussi en Angleterre, en Irlande, aux États-Unis et ailleurs. À Stresa existe un Centre international d'études rosminiennes dont il importe de souligner le rôle et le rayonnement.

Jacques DAGORY

Rosmini, *Philosophie de la politique*, trad. de l'italien par Jacqueline Plaisance-Léglise, introduction par J.-M. Trigeaud, Bordeaux, Bière « Bibliothèque de philosophie comparée », 1999, 474 p.

Rosmini, sans être ignoré, reste méconnu et marginalisé, du moins en dehors de sa patrie italienne et des pays anglo-saxons. Aussi doit-on prendre un grand intérêt aux travaux actuellement entrepris en France pour lui attribuer toute son importance. À côté du père jésuite François Evain, interprète éminent de la philosophie rosminienne, le professeur Trigeaud, lui aussi, se donne la tâche de la commenter et de la faire connaître : il en considère surtout les aspects juridiques et politiques qu'il aborde sous divers angles dans des études faisant partie de ses propres ouvrages déjà publiés (et recensés dans les *Archives*). Plus directement, après avoir traduit de Rosmini lui-même l'*Introduction à la philosophie* (parue aux éditions Bière en 1992), il présente maintenant, dans une traduction à laquelle il a présidé, la *Philosophie de la politique*.

Dans une introduction, il la situe par rapport à la vie et à la pensée de l'auteur. Rosmini, prêtre exemplaire et fondateur d'une congrégation religieuse, fut affecté par les troubles politiques qui agitèrent l'Italie du XIX^e siècle et d'avant l'unification, notamment la Rome des États pontificaux en 1848, et qui l'amènèrent à rédiger des textes occasionnés par les circonstances (et dont il existe, sous le titre *Écrits politiques*, une récente publication italienne, recensée dans les *Archives* 2000, p. 443). Puis, jusqu'à sa mort en 1855, il s'établit à Stresa, où sera créé par la suite le Centre d'études rosminiennes. Il a traité, dans plus de cent volumes, de matières très différentes : théologie, spiritualité, gnoséologie, anthropologie, philosophie sociale, mais en se proposant constamment de suivre une ligne directrice et de surmonter l'opposition de la philosophie aristotélicienne réaliste et objective, elle-même tempérée par le platonisme et surtout christianisée par le thomisme, et de la philosophie idéaliste et subjectiviste des temps modernes grâce à une synthèse supérieure, mal comprise à l'époque, suscitant les critiques à l'intérieur et à l'extérieur du catholicisme, jugée trop nouvelle d'un côté et, de l'autre, trop traditionnelle. La métaphysique de Rosmini repose sur les notions conjointes de l'être, dont une intuition de l'esprit contemple l'idée, et de la personne qui, au-delà de sa nature rationnelle ou empirique, possède une existence ontologique et concrète. Elle se retrouve assurément dans sa *Philosophie de la politique*, moins sous

une forme systématique et explicite que par un arrière-plan nécessairement présupposé, par les références aux autres œuvres de l'auteur, comme la *Philosophie du droit*, le *Nouvel essai sur l'origine des idées* ou l'*Anthropologie morale* (dont le père François Evain a fait une traduction française abrégée, parue aux éditions Beauchesne en 1973), laissant en même temps possible et profitable une lecture relativement autonome de l'ouvrage.

Faisant porter sa réflexion sur les sociétés humaines et plus précisément politiques, Rosmini examine leur statut philosophique. Chaque société renferme un élément substantiel qui se voit communément ramené à une origine temporelle, à une fondation donnée pour historique, mais qui surtout correspond à un principe essentiel, à un fondement enraciné dans l'être et intégrant les conditionnements partiels et secondaires : il constitue le dynamisme interne qui la fait être ce qu'elle est, qui lui permet d'exister et de subsister comme corps social vivant. Le lien de société réunit des individus humains et personnels, établit une relation entre des personnes, dont chacune a par elle-même une dignité qui lui est propre et qui tient à sa valeur unique et singulière. Cette dignité des personnes inspire le sentiment de bienveillance sociale et de justice morale qui se fait jour jusque dans une bande d'aventuriers malgré son injustice intrinsèque, tant il est vrai que tout groupe humain implique un minimum de justice, bien que devant s'efforcer d'introduire une plus grande justice pour devenir plus vraiment humaine. Aussi faut-il, à côté du droit social, du droit de la société organisée suivant les différences fonctionnelles, reconnaître la persistance du droit extra-social, valable pour tout homme membre de la société et concernant les droits de l'homme, inhérents à la dignité de la personne humaine, comme le droit d'agir vertueusement autant qu'il est possible, ou celui de vivre religieusement et notamment de faire partie d'une congrégation religieuse. Par voie de conséquence, la finalité sociale comprend deux degrés : une fin ultime et suprême, commune à toutes les sociétés, déterminée par l'exigence de réaliser le bien humain véritable, l'accomplissement moral de l'esprit humain, dont le christianisme offre le modèle, et une fin prochaine et relative, particulière à chaque société, subordonnée à la fin suprême, faisant figure par rapport à celle-ci de moyen, de fin intermédiaire. La société politique a pour fin spécifique la protection des droits des personnes et le maintien de la liberté sociale dans un équilibre entre les deux excès que représentent le légalisme et l'anarchie ; elle peut y adjoindre des biens accessoires dont elle se propose de pourvoir ses membres, en visant cependant toujours à favoriser la perfection de l'accomplissement humain et la félicité d'une conscience eudémonique, à propos de laquelle l'auteur se livre à une analyse fouillée de la mentalité sociale.

Les sociétés évoluent en fonction de raisons qui expliquent leur vitalité ou leur dégénérescence, de lois psycho-sociales qui les font s'approcher ou s'éloigner de leur finalité objective. Dans leur évolution, Rosmini, généralisant un schéma d'interprétation de l'Antiquité romaine, distingue quatre âges. À l'âge primordial où s'affirme le principe substantiel de l'existence communautaire succèdent trois autres âges où ce principe subit une corruption allant toujours en s'aggravant : un âge de la puissance et de l'ambition, puis un âge de la richesse et de la cupidité, enfin un âge des plaisirs entraînant la dissolution des mœurs et de la société. Cette dégradation, comme dans la succession platonicienne des constitutions, touche à la fois la nature du régime politique et le tempérament de l'homme qui lui correspond. Tel est l'effet d'une première force agissant sur les

sociétés et dénommée raison pratique des masses, sorte d'instinct collectif enclin à rechercher une satisfaction immédiate et à remplacer celle de l'existence proprement dite, que l'habitude rend moins sensible, par celle de biens adventices, surtout si le pouvoir appartient aux masses et suscite alors la démagogie. Mais il est possible qu'apparaisse une autre force, dénommée raison spéculative des individus : émanant d'hommes dont l'action est consciente et intentionnelle, elle représente un facteur de changement, de réforme, parfois de révolution, toujours de nouveauté. À l'intérieur de la société, deux tendances, l'une portant à la résistance et l'autre au mouvement, sont nécessaires dans leur opposition mutuelle et malgré les risques de leurs dérives : la première assure la conservation et la cohésion sociales, mais peut se durcir en conservatisme ; le mouvement, quant à lui, se voit couramment assimilé à un progrès avantageux, mais il peut tomber dans le progressisme ou avoir des répercussions nuisibles, comme c'est le cas des bouleversements causés par le capitalisme libéral ou par le socialisme étatique. Par leur propension naturelle et générale, les sociétés perdent peu à peu leur force, vieillissent et dépérissent ; mais le christianisme, faisant de tout être humain une personne créée par Dieu et appelée à participer à la vie divine, a donné depuis son avènement aux sociétés qui s'en inspirent une impulsion nouvelle et inépuisable en mettant à leur place, subordonnée et pourtant si haute, les biens qu'elles procurent au nom de la justice.

À travers les classifications typologiques et les mécanismes explicatifs qu'il élabore, Rosmini manifeste la profondeur et la richesse de sa pensée. Attaché fermement à sa foi catholique, il construit une synthèse cohérente et souple dépassant de beaucoup des vues apologétiques qu'il serait du reste vain de lui reprocher surtout en comparaison des partis pris idéologiques présents chez d'autres philosophes politiques pourtant plus renommés. Nourri de culture antique et chrétienne, il a en même temps le souci de connaître les réalités sociales comme aussi les penseurs modernes : ainsi, par exemple, il traite de population en référence à Malthus ; il fait un examen critique de la théorie rousseauiste de l'état de nature et de l'état social, de l'utilitarisme de Bentham, de la doctrine saint-simonienne défavorable à la propriété ; il invoque entre autres penseurs Vico et sa conception des cycles providentiels et progressifs, Montesquieu et ses considérations historiques et politiques, Tocqueville qui analyse le fonctionnement de la démocratie américaine sans ignorer pour autant le choc subi par les Indiens du fait de la civilisation industrielle. Il annonce en outre les développements que prendront après lui les sciences dites précisément humaines, notamment la psychologie sociale, la sociologie, mais en veillant toujours à étudier l'homme, non comme un objet réifié, mais comme une véritable personne.

Voilà une œuvre majeure de philosophie politique désormais disponible en traduction française.

Jacques DAGORY

Arendt, Hannah, Heidegger, Martin, *Briefe 1925-1975*, éd. par Ursula Ludz, 2^e éd. Francfort sur le Main, Klostermann, 1999.

La correspondance Arendt-Heidegger, publiée chez Klostermann en 1998, en est, moins d'une année plus tard, à sa deuxième édition. Elle n'intègre pas pour le moment l'édition des œuvres complètes publiée par le même éditeur, mais elle vaut déjà comme une pièce irremplaçable qui s'annexe à celles-ci.

Le volume, comme la plupart des volumes parus chez Klostermann dans le cadre de la *Gesamtausgabe*, est édité avec grand soin. Respectant les standards établis pour cette édition complète qui se veut une édition de dernière main (*Ausgabe letzter Hand*) et non une édition critique, elle évite tout philologisme et toute acribie superflue. Toutefois, à la différence de la *Gesamtausgabe* qui se passe de tout appareil critique (essentiellement les index, personnels, thématiques, de citations ¹), elle propose toutes les informations et les aides nécessaires à la compréhension des documents. À la belle lisibilité graphique et éditoriale de l'édition complète, à l'élégante simplicité dans la présentation des textes, elle joint les avantages d'une édition qui va au-devant des interrogations du lecteur et l'éclaire sur la provenance et la nature des lettres et documents qui leur sont annexés, élucide et commente toute allusion à des faits, retrace les rapports entre divers événements, informe sur les personnages qui y sont impliqués, explicite en somme le contexte biographique où se fait l'échange épistolaire.

Ainsi, le texte des lettres ouvre le volume, sans introduction ni préface. Il est donné tel quel, sans renvois de notes ni commentaires. C'est l'annexe qui héberge les notices explicatives lettre par lettre, les datant avec précision, décrivant leur facture matérielle et commentant les passages qui demandent à l'être. Une collection de documents supplémentaires, des appareils bibliographiques des œuvres citées des deux philosophes, un inventaire des documents d'après leur provenance, un index des personnes, un choix de photographies ayant un rapport précis aux contextes de certaines lettres, ainsi qu'une postface rédigée par l'éditrice, Ursula Ludz, complètent l'édition.

La postface de l'éditrice est fort utile : elle brosse un tableau de la relation intime qui a uni Hannah Arendt et Martin Heidegger tout au long de cinquante années et à laquelle la mort de l'une (déc. 1975) – à quelques mois de celle de l'autre (mai 1976) – a mis fin. Surtout, elle en propose une périodisation qui épouse le rythme et le contenu de la correspondance. Avant de rendre compte du fonds épistolaire en suivant la périodisation qui en est proposée, il faut préciser que des 167 lettres et documents conservés seuls 33 sont d'Arendt – et 119 de Heidegger. Surtout, la voix d'Arendt ne commence à devenir audible que dans les dernières périodes, après que l'amour s'est mué en amitié – seules trois ou quatre lettres et documents de la première période ont été conservés par Heidegger ². Nous avons donc affaire à un matériel très partiel, unilatéral pour ainsi dire. Seule une voix a survécu pour témoigner de ce qui, intensément, en lia deux.

¹ Le manque de ces appareils surprend et déçoit souvent les lecteurs de la seule édition autorisée à ce jour.

² Il semble que les deux amants se soient promis la destruction mutuelle de leur correspondance. Seul Heidegger semble avoir tenu la promesse.

Un premier temps fort est celui de la rencontre du professeur et de l'étudiante à Marburg et de leur première passion (1925-1926). La correspondance commence à s'étioler dès le début de l'année 1926. Cet étiolement correspond à une première rupture qui coïncide avec – et pour Arendt même semble déterminer – des changements de domicile et de situation : Arendt quitte Marburg pour Heidelberg pour préparer sa thèse avec Jaspers et Heidegger accepte la chaire qui lui est proposée à Freiburg. Les quelques lettres des années 1927 à 1932 sont pour ainsi dire sans contexte et ne se cristallisent pas autour de fils thématiques. On devine cependant une sorte d'abandon de l'amante par un amant entièrement voué à son travail et qui, de plus, dès la parution de *Sein und Zeit* est devenu une célébrité mondiale. L'épisode du rectorat fribourgeois (1933-34) avec lequel Heidegger se place à la tête du mouvement nazi dans l'université, n'arrange pas les choses. Cependant, l'épisode est de courte durée et, dans la dernière lettre de cette première période de la correspondance, Heidegger se défend avec force envers son ancienne amante de tout antisémitisme.

Le cœur de la deuxième période est l'année 1950 avec un échange épistolaire soutenu, du début de l'année jusqu'à sa fin et une très forte reviviscence de la première passion. À vingt-cinq ans de distance, c'est une violente secousse, une explosion torrentielle du sentiment. C'est de cette année que datent le plus grand nombre de poèmes écrits par Heidegger à Arendt ; c'est en cette année qu'ont lieu leurs retrouvailles après la guerre et l'holocauste ; c'est en cette année que le secret de leur première passion est révélé à Mme Heidegger qui pardonne et propose son amitié à Arendt. À partir de l'année 1952, les lettres s'espacent, sont moins passionnées, tout en gardant le ton d'une amitié tendre et chaleureuse. Il est de plus en plus question des travaux de Heidegger, de leur réception et de leur traduction (en anglais). C'est à partir de ces années que l'on commence à lire des lettres d'Arendt parmi la correspondance qui nous est parvenue.

La dernière période va de 1966 à 1975. On échange encore un poème de Hölderlin, on discute des œuvres publiées, on se revoit souvent à Freiburg, on parle traduction, édition (des œuvres complètes) et contrats avec les éditeurs, Heidegger a 80 ans (1969) et Arendt écrit et lit à la radio une *laudatio* de son maître... Le ton est amical, chaleureux et les rencontres, parfois annuelles, sont de part et d'autre une grande joie. C'est l'œuvre cependant, comme la somme du pensé, qui les occupe tous deux et qui devient le dernier horizon de leur complicité sentimentale.

Sans doute, cette correspondance constitue un matériel biographique de choix. Son attrait pour les biographes est dès lors manifeste. On sait que pour Arendt et Heidegger, ces deux figures principales de la pensée au XX^e siècle, la vie s'est enchevêtrée avec l'œuvre de manière à créer des résonances et des dissonances particulièrement complexes. L'enchevêtrement devient extrême lorsque ces deux biographies se croisent et se nouent en un lien des plus intenses ; pour faire se rencontrer, par-delà la haine et l'extermination, deux personnes si nettement engagées dans des camps irréductiblement ennemis. L'histoire aurait voulu susciter l'étonnement ou le scandale devant les contradictions des destins qu'elle entrechoque, qu'elle ne s'y serait pas pris autrement. Les questions qui se posent sont importantes : quel rôle la liaison amoureuse entre les deux philosophes a-t-elle joué dans leurs engagements politiques ? Ou encore : Quel rôle a-t-elle joué dans l'inflexion de leurs engagements politiques – dans le sens d'une prédisposition au désengagement ou à la clémence ?

À la question rituelle sur le rapport intrinsèque ou extrinsèque de la pensée à la vie, de la philosophie à l'engagement, s'annexe, avec cette correspondance, celle du rapport de la passion vécue à la pensée. Beaucoup, à la suite d'Adorno par exemple, en posant la première question, ont établi un lien de nécessité entre le mode de pensée et ses conséquences pratiques et politiques ; ils ont rejeté la pensée de Heidegger comme intrinsèquement fasciste. D'autres ont refusé d'établir un tel lien et ont tiré, comme Arendt, de cette même pensée une compréhension de l'action (politique) humaine qui la fait osciller entre une revendication du monde dans l'éclat que projette l'existence libérale, d'une part, et un oubli du monde et l'asservissement des hommes aux rationalités instrumentales qui occultent son éclosion, de l'autre. Le débat sur la qualité politique de la pensée, posé en ces termes, ne semble pas pouvoir être tranché.

Certains chercheront dans l'événementiel des moyens pour le trancher. On scrutera ainsi tout le matériel historique et biographique disponible et, parmi d'autres, cette correspondance, pour confirmer ou infirmer toutes sortes d'assertions de l'intéressé, de ses biographes ou des historiens de la période. C'est ainsi que la lettre 45 – celle où Heidegger nie son antisémitisme et donne des preuves de sa coopération persistante avec des juifs – sera versée au dossier si controversé de « Heidegger et le nazisme ». Mais l'événementiel ne semble avoir aucun poids pour les partenaires eux-mêmes de cette correspondance. On a l'impression qu'il est entendu entre eux qu'il n'aura jamais d'importance. Faut-il s'obstiner à chercher dans cette direction ?

Il est vrai qu'à se fondre dans la perception arendtienne des choses, la controverse se vide de son sens – et c'est pourquoi l'historien qui se veut juge du nazisme de Heidegger ne peut épouser la vision d'Arendt. En effet, Arendt a suivi Heidegger dans son cheminement de pensée vers cette contrée du sens que Heidegger a ouverte à la réflexion et où il s'est établi. Tout change au point de vue de cette expérience des choses, les lieux de la philosophie occidentale sont dépassés et transformés. Arendt a pris au sérieux l'entreprise heideggerienne et sa philosophie représente une appropriation du politique à partir de cette expérience. Sa philosophie politique, essentiellement celle de sa *Human condition*, ne se conçoit qu'à partir d'un concept de monde comme ouverture et espace d'une liberté qui est correspondance à cette ouverture et ne se fonde qu'en elle. Elle ne se fonde pas en soi, dans une autodétermination humaniste de l'homme. Le sens de cette liberté et (de la supériorité) de l'être-homme qui lui est associé ne se révèle que dans l'horizon d'une telle compréhension du monde. Laisser le monde être le monde comme mouvement de l'être qui se fait jour en lui, est, chez Arendt, la première démarche de la pénétration du politique par la pensée.

En ce sens Arendt est liée envers Heidegger par une complicité qui rend de sa part impossible une distanciation qui aurait accordé à l'événementiel une portée décisive par rapport aux décisions autrement fondamentales de la pensée. Arendt appartient à ceux pour qui la pensée de Heidegger, au lieu d'être intrinsèquement condamnée à succomber aux tentations totalitaires, a une dimension au contraire radicalement libératrice. En ce sens, sa position est immanente au mouvement de refondation heideggerienne de la pensée, et dans cette mesure elle ne peut être qu'un témoin à décharge, en tout cas un mauvais juge dans le débat. Le débat, dans son principe, semble d'ailleurs s'articuler tout entier autour de cette alternative des sites du juger : échappe-t-on à l'attraction de la pensée heideggerienne et est-on capable de se situer à d'autres points de vue – ceux que

Heidegger considère comme prisonniers des aveuglements de la pensée métaphysique -, alors s'écrit une histoire du siècle et de ses engagements qui juge la pensée soit à partir d'autres positions philosophiques soit à l'aune des limitations sociologiques qu'elle lui impute ; demeure-t-on dans le champ d'attraction de la rénovation de la pensée de l'être par Heidegger, alors s'établit un clivage entre la pensée et l'événement qui restaure l'histoire dans le mystère d'une histoire de l'être dont on ne peut connaître – mais uniquement pressentir – les destinées.

Il y a un point, toutefois, qui demeure intouché dans ce débat. Il constitue, nous semble-t-il, l'interrogation que soulève instamment cette correspondance. La rencontre d'Arendt et de Heidegger n'est pas le croisement de deux itinéraires scientifiques ; elle n'est pas non plus une liaison passagère, une parmi beaucoup d'autres qu'un homme ou une femme sont capables d'avoir dans leur vie. L'éditrice fait bien d'attirer l'attention du lecteur du XXI^e siècle – qui a derrière lui plusieurs révolutions sexuelles – sur le caractère désuet d'une liaison si hésitante et si emphatique ou obscure dans son expression. Ce qu'elle néglige peut-être de souligner, c'est que l'emphase n'est pas seulement un reflet de l'époque, ni des idiosyncrasies linguistiques de l'auteur. Car même si l'on n'entend que la seule voix de Heidegger, même si cette voix mêle, en une sombre ardeur, pensée et poésie, pour composer un texte obscur et parfois lourd¹ ; même si les quelques lignes passionnées de l'étudiante ou de la femme mûre qui nous sont conservées, dans la directitude et la transparence de leur dire², inspirent un regret très profond de la perte du reste ; la correspondance que nous lisons est touchante, fortement. Il n'y a pas de doute qu'elle a dû signifier énormément pour l'un et pour l'autre. Elle nous permet d'entrevoir une véritable passion, ardente, insistante, profonde. Une passion qui reprend feu 25 ans après (1950) ses premières grandes lueurs (1925). L'arrangement des dates surprend Heidegger – entre-temps âgé de plus de soixante ans – qui parle (en 1950) des « cinq quinquennats » (*fünf Jahrfünfte*) qui séparent le premier « foudroiement » (Heidegger joue sur l'étymologie commune de regard (*Blick*) et d'éclair (*Blitz*) en allemand) du second. Celui-ci apporte un véritable épanchement poétique où Heidegger met le plus clair de son sentiment.

Nous disons donc passion et non pas liaison, passion qui se sent exceptionnelle dès sa première éclosion et qui unit deux personnes plus par le regard et la pudeur (*Scheu*) que par la chair. Passion ardente, mais aussi « sérieuse » qui lie deux projets, deux visions élaborantes du monde, deux destins qui se dépouillent pour être sans cesse deux attachements à, deux insistances en l'énigme de l'être. L'une est réceptrice et l'autre est donateur, et l'asymétrie ne fait pas difficulté, elle est accordée « volontiers » – étymologiquement un pluriel : *voluntariis*. Cette passion est donc singulière, elle ne naît pas d'un s'éprendre juvénile qu'effacent lentement le temps, d'autres intérêts, d'autres

¹ Sur la différence entre dire poétique et dire de la pensée – une différence qui semble s'effacer complètement dans les lettres de cette époque –, voir le court commentaire qui clôt le recueil des *Winke* publié dans *Denkerfahrten* (Klostermann 1983, p. 33).

² Il faut exclure le fragment de journal de jeune fille qu'Arendt confie à Heidegger et qui, lui, intitulé *Schatten* (ombre), est d'une pesanteur et d'une opacité linguistiques extrêmes. Il contraste fortement avec les lignes auxquelles nous faisons allusion – cependant qu'il représente un document psychologique de première importance pour la compréhension de la personnalité de Hannah Arendt.

environnements, de nouvelles expériences (du s'éprendre), la vivacité d'autres présences et le plaisir qu'elles rayonnent actuellement. Elle est singulière précisément à cause du site où elle s'est établie : Arendt n'a plus rencontré, après Heidegger, d'homme dont la pensée ait fait une si forte impression sur elle qu'elle en fût comme possédée. Ce privilège est resté celui de son premier maître et de la magie de son enseignement, de sa « lecture »¹. Heidegger de son côté entre en pensée comme en une école de dépouillement et d'ascèse, vouant son existence au travail et à la méditation solitaires. Sa passion pour Arendt est saillante dans sa vie et elle semble en illuminer plusieurs décades. Ce qui frappe et touche également, c'est la durée de cet attachement réciproque qui n'est pas un simple effet de sa singularité. Une passion, même restée sans pareille, peut s'user. Ici, au contraire, la durée de l'attachement est appelée de part et d'autre fidélité (*Treue*). Les retrouvailles d'après guerre (1950) ont un site propre qui, dans sa profonde improbabilité, est délicat et précieux : c'est un au-delà des logiques courantes de l'attachement, de la faute et de la rétribution. Un au-delà de toute « vengeance » (*Rache*) et l'élément de toute réconciliation (*Versöhnung*)². C'est ainsi que Heidegger comprend et explique la fidélité qui fait durer cette passion singulière.

La dernière question à poser concerne le rapport des œuvres non plus à la vie comme lieu d'une action et d'engagements plus ou moins faillibles, mais comme lieu de la passion que nous venons d'esquisser. Le rapport philosophique des œuvres l'une à l'autre peut être exploré à partir des textes et des interprétations fort solides qui en ont été données entre-temps. Par contre, la correspondance que nous possédons à présent pose la question d'un rapport du vécu de la passion singulière à l'œuvre, ses modes de pensée, son heuristique d'elle-même pour ainsi dire et, par-delà, à ses contenus explicites. Le témoignage étant réduit aux lettres de Heidegger, nous ne formulerons qu'une hypothèse le concernant. Notre suggestion est qu'à côté de l'inspiration « physique » (de *physis*, « nature », éclosion de l'être) fondamentale de la pensée heideggerienne, il faut considérer la possibilité d'une déterminante inspiration amoureuse.

Les poèmes de l'année 1950 sont révélateurs en ce sens. En effet, pensée et poésie s'y fondent dans une même direction passionnelle vers un Tu (*Du*) féminin dont les composantes sont essentiellement : un regard ardent et une pudeur (*Scheu*) sans limite³, un visage et une retenue, et dans les deux l'assurance d'une passion répondante et singulière. Les poèmes heideggeriens de la correspondance⁴ adressés à Hannah Arendt ont cela de particulier qu'ils coulent les formules elles-mêmes poétiques de la pensée de

¹ « *Niemand liest oder hat je gelesen wie Du* » (personne ne lit [i.e. n'interprète] ni n'a jamais lu comme toi), écrit Arendt (lettre 146, p. 235 de la présente édition) à Heidegger après avoir lu son livre sur Schelling.

² Ce sont les mots très allusifs de certains passages de la correspondance.

³ La *Scheu* féminine, qui est la plus forte impression chez Heidegger de la première passion (1925), pourrait être une source de l'ambiguïté et de la différence du se donner et se réserver (du *ent-zücken/ent-rücken*, en langage héraclito-heideggerien), qui sera fondamentale dans la pensée ultérieure de l'être.

⁴ À ce jour la plupart des poèmes publiés de Heidegger l'ont été dans le recueil d'essais *Denkerfahrten*, avec essentiellement le petit recueil *Winke* auquel nous faisons allusion plus haut. La *Gesamausgabe* nous promet dans sa quatrième section des pièces poétiques (*Verdichtetes*).

Heidegger après la *Kehre*¹ avec celles qui veulent dire sa passion. La vision du mouvement de l'être se condense pour Heidegger autour des figures structurelles que sont l'événement (*Ereignis*, dans le sens de mise dans le propre, appropriation), le découvrément (*Entbergung*) et le retrait (*Entzug*) de l'être et de sa vérité (*A-Lêtheia*). Or, ces figures sont les mêmes par lesquelles l'amour se laisse décrire, comme éclair et regard, inaugurant un même mouvement d'ouverture de l'existence. La seule nuance qui distingue ces dire de l'être et de l'amour semble être une plus grande insistance, dans la sémantique de ce dernier sur l'idée de don gracieux (*Geschenk*²) – alors que celle du premier sollicite plus l'idée de destinée (*Geschick*). Les deux se rejoignent cependant dans l'idée de gratitude (*Dank*) qui devient, pour le Heidegger de l'histoire de l'être (*Seinsgeschichte*), la tonalité et la source principale du penser (penser (*denken*) c'est remercier (*danken*)). La bifurcation toutefois la plus claire est celle qui dédie l'amour à un Tu, lequel revient insistant, renouvelé, perplexe pourrait-on dire, sous la plume de Heidegger aimant. Celui-ci emprunte à Augustin l'équivalence qui définit pour ainsi dire l'amour : *amo = volo ut sis*. La particularité du latin dérobe cependant le pronom personnel, alors que celui-ci souvent clôt, tout isolé et répété, sans aucun ajout, sinon parfois celui du prénom (*Du, Du, Hannah*), plus d'une lettre de Heidegger. On a l'impression que ce Tu est l'espace d'épanchement distinctif de l'amour qui, dans sa proximité avec l'être, risquait de se fondre dans un même mouvement épiphanique de donation de soi et de réserve de soi. Dans le champ de l'amour, ce mouvement a pour nom : (infinie) pudeur, et pour source : un Tu.

Il y aurait ainsi matière pour une recherche sur les liens entre être et amour chez Heidegger. La question d'une inspiration « érotique » coulant parallèlement à l'inspiration « physique » ne semble pas oiseuse. En effet, pourrions-nous demander : Qu'est ce qui est transposé en quoi ? L'événement de l'être emprunte-t-il à celui de l'amour ou l'événement de l'amour à celui de l'être ? Dans le style de pensée heideggerien, on pourrait répondre : l'un a son sens de l'autre. Il y a une correspondance entre amour et être comme entre pensée et poésie (*Denken und Dichten*). Il y a mêmeté des trois, mais une mêmeté qui n'est pas donnée comme telle, mais demande à se dérouler dans un mouvement de pensée, un dire poétique ou une affection amoureuse.

La correspondance Arendt-Heidegger est le document d'une passion singulière que l'on ne soupçonnerait pas telle sans les lettres que nous pouvons à présent lire. Elle témoigne aussi d'un sérieux de l'amour qui lui désigne un site très éloigné de celui qu'on imagine ordinairement être le sien. C'est dans ce site ouvert par la pensée de Heidegger que cette intimité passionnée s'est établie, par-delà tout errement et toute vengeance.

Jean CLAM

¹ *Kehre* (retour) désigne chez Heidegger son détournement du premier chemin pris par sa pensée – critique encore phénoménologique de la philosophie de la conscience et développement d'une philosophie du *Da-sein* qui en est encore trop proche – et son « tournement » vers une pensée de l'être à partir de ses phénomènes privilégiés (art et poésie) et de son histoire (la pensée).

² Surtout dans les premières lettres de la correspondance (1925-26).

Raiser, Thomas *Das lebende Recht : Rechtssoziologie in Deutschland*, 2^e éd. Baden-Baden, Nomos, 1995.

L'ouvrage de Raiser est à la fois un « état des lieux » de la sociologie juridique et un manuel de la discipline destiné à ceux qui veulent s'y initier. Son contenu est varié dans la mesure où il fait suivre à une présentation de la discipline dans l'espace des sciences sociales, une présentation de ses auteurs majeurs : un chapitre est dédié à chaque fois à Marx et Engels, Durkheim, Ehrlich, Weber, Geiger, Luhmann, Schelsky ; une sociologie juridique générale forme la troisième partie et introduit le concept sociologique du droit avec les déterminants sociaux de sa validité et son efficacité, sa relation au pouvoir, sa régulation des conflits et son évolution propre ; la quatrième partie est une « jurissociologie spéciale » limitée à l'Allemagne et à la culture juridique allemande avec des études sur les attitudes envers le droit et sur les professions juridiques.

Raiser commence par exposer de manière très sobre et très claire l'objet et le site de la sociologie juridique. La spécificité de l'approche sociologique du droit est caractérisée par la définition et la mise en perspective de son objet : la sociologie juridique a affaire au « droit vivant » (das « *lebende Recht* », « *law in action* ») dans les institutions, les attitudes, les représentations et les comportements sociaux, et non pas au droit des codes ou de la dogmatique. L'interdépendance de la société et du droit doit faire inscrire la sociologie juridique au programme des cursus juridiques universitaires comme discipline fondamentale. Ses relations déterminantes à la théorie juridique et surtout, dans sa composante empirique, à la législation et à l'appréciation de ses conséquences (*implementation and evaluation research*) en font un passage obligé de tout programme de régulation sociale.

Une présentation historique de la discipline précède sa présentation plus détaillée par auteurs. Alors que sa prosopographie n'héberge qu'un seul classique non allemand (à savoir Durkheim), la présentation historique fait le point sur les contributions des différents pays (essentiellement la France et les États-Unis) au développement de la discipline. Néanmoins, l'ensemble reste un peu déséquilibré, quand on pense surtout à la masse de la production scientifique américaine dans le domaine de recherche de la *law and society*. Ceci justifie peut-être le sous-titre de l'ouvrage (« *Rechtssoziologie in Deutschland* ») qui, du coup, ne réfère pas uniquement à la 4^e partie qui contient la sociologie juridique spéciale de l'Allemagne. Quoi qu'il en soit, les chapitres consacrés aux auteurs sont succincts et clairs. Ils sont divisés de manière à mettre en évidence les idées-clés et à commenter l'ensemble de l'approche. Naturellement les chapitres ne donnent qu'une idée très générale des différentes théories et ne peuvent servir qu'à une première orientation.

La troisième partie consacrée à une sociologie juridique générale est une revue des concepts et des problématiques qui fondent la description et la critique sociologique du droit. Les différentes théories de la normativité sociale y sont présentées en introduction à celles sociologiques du droit et de sa fonction. La dichotomie de la morale et du droit est discutée à partir des classiques. Justice, sanctions et norme démocratique sont introduits dans une optique sociologique de plus en plus exigeante : la discussion de la validité et de l'efficacité du droit qui prolonge celle des sanctions demande du juriste une capacité de se distancer de son point de vue purement normatif pour comprendre la vie

sociale du droit – laquelle commence par une acceptation de l'anomie (au sens de Durkheim) comme constituante de la normalité sociale. La perspective sociologique s'approfondit avec le plongement du droit dans l'espace des théories de la résolution et la régulation des conflits. Une discussion intéressante de la juridicisation de nos sociétés, s'appuyant sur les travaux de Rottleuthner, rassemble faits et chiffres pour relativiser la thèse de la juridicisation galopante, tout en soulignant la portée majeure du phénomène.

La dernière partie est un état des lieux de l'Allemagne juridique d'aujourd'hui. Le concept de culture juridique y est élaboré et mis à l'épreuve de la recherche empirique. L'identification des indicateurs classiques n'est certes pas problématique. Par contre, beaucoup des enquêtes citées manquent de profil et ne sont pas très instructives. Des enquêtes plus fines devraient être possibles qui vont au-delà des corrélations schématiques entre confiance dans le système juridique et niveau d'instruction ou entre méfiance envers les institutions et socialisation à l'Est ou à l'Ouest de l'Allemagne. Certes, la comparaison statistique de données purement numériques (nombre de juges professionnels, nombre de procès par x habitants, nombre de procès par portion x du PNB...) sont toujours instructives. On peut par exemple voir immédiatement la bien plus haute litigiosité allemande, encadrée cependant par une densité judiciaire exceptionnelle tant en Europe que dans le monde. Cependant, les enquêtes comparatistes utilisent des indicateurs trop standardisés pour saisir des différences de culture juridique qui cependant paraissent évidentes tant au visiteur occasionnel qu'à l'expert qui traversent une frontière.

L'évolution de l'avocature en Allemagne qui d'un organe de l'administration de la justice organisé en profession libérale, en fait une prestation de services organisée en entreprise de profit, ne déroge pas aux lignes d'évolution du métier un peu partout en Europe. Elle se fait toutefois dans un contexte intraprofessionnel relativement défavorable puisque les enquêtes sur le profil socio-idéologique du juriste allemand dessinent un type conservateur, qui répugne plutôt à la mobilité tant spatiale que sociale et qui projette une image hiérarchique de la société. Dans l'ensemble, c'est la permanence des repères locaux et le peu de mobilité régionale dans les carrières qui frappent. Encore une confirmation de la facture fédérale d'une société sous cet aspect fort différente de la nôtre. Enfin, le dernier chapitre consacré à la sociologie du procès civil en Allemagne est très intéressant et éclaire la structure de la litigiosité et de sa distribution institutionnelle, thématique et sociale. Il permet de voir en profondeur les facteurs objectifs qui déterminent l'émergence et le traitement judiciaire des litiges. Exceptionnel dans le cas allemand est le très large usage qui est fait des possibilités d'appel, ce qui allonge considérablement les procédures.

Dans l'ensemble, *Le droit vivant* de Raiser est un bon manuel de sociologie juridique à l'usage de l'étudiant. Il est intéressant par sa composition qui allie introduction historique, présentation des auteurs, traitement systématique des thèmes centraux, avec l'exposition d'un cas, celui de la société allemande et du droit d'après lequel elle vit. L'étudiant français tirerait grand profit d'un ouvrage analogue qui lui présenterait une sociologie juridique de sa société. Pour qu'un tel ouvrage voie le jour, il faudrait peut-être que la sociologie juridique elle-même trouve sa place dans le cursus des études juridiques en France.

J. CLAM

Wesel, Uwe, *Geschichte des Rechts. Von den Frühformen bis zum Vertrag von Maastricht*, Munich, Beck, 1997.

Cette histoire du droit est l'œuvre d'un historien bien connu, romaniste de formation (élève de W. Kunkel) et qui dans les vingt dernières années a beaucoup publié tant sur le droit primitif¹ que sur des questions juridiques touchant l'actualité². L'ouvrage se présente comme une grande synthèse (581 p.), sans surcharge, de lecture aisée, agréable, écrite dans une langue qui cultive la simplicité et la concision. Nous sommes loin des histoires du droit des grands *Handbücher* allemands, avec l'enchevêtrement de leurs appareils techniques et la masse de leur érudition.

L'ampleur de la synthèse est impressionnante. Une première partie héberge les droits primitifs (pré- et protoétatiques), une spécialité de l'auteur. Un chapitre est inséré dans cette partie qui traite de ce qu'est le droit et propose une théorie évolutionniste de son histoire. Il est, comme l'ensemble de l'ouvrage, d'une grande clarté (tableaux, schémas, listes contrastives de caractéristiques...) et se prête fort bien à initier l'étudiant à l'étude de l'histoire et de la fonction du droit. Le philosophe aurait quelques objections devant les thèses évolutionnistes affirmées sans réserve³. Cependant une discussion de l'herméneutique des droits primitifs aurait en somme été mal placée dans un contexte presque didactique.

La deuxième partie traite des droits antiques (mésopotamien, égyptien, hébreu, grec, romain et byzantin). Elle met l'histoire sur sa trajectoire évolutionnaire qui débouche sur les droits occidentaux modernes. En effet, la troisième partie traite du droit germanique médiéval et la quatrième du droit moderne, exclusivement allemand. Ainsi, on ne trouve presque rien sur l'histoire du droit en France, sur les légistes français et la centralisation du pouvoir royal, la Révolution française ou la codification napoléonienne. Les limites thématiques de l'ouvrage se révèlent assez rapidement à un examen de son contenu. Dès le dépassement des droits primitifs, la perspective se resserre : au comparatisme anthro-

¹ Son « Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften » (1985) est très cité en Allemagne.

² Par exemple un livre sur le procès Honecker (1994).

³ Il y a ainsi une tendance à juger des droits d'après leur degré de modernité (justice sociale, statut de la femme et des esclaves).

pologique et à la vision générale évolutionniste de la première partie succède une focalisation sur la trajectoire occidentale, excluant ainsi les droits extra-européens (chinois, indien, islamique,...) ; une seconde focalisation sur la tradition allemande du droit laisse en dehors du propos l'autre branche du droit continental (la française) ainsi que celle de la *Common Law*. Le lecteur, très stimulé par les perspectives anthropologiques du début, risque d'être déçu par ces resserrements qui font perdre de vue le droit dans sa diffusivité transculturelle. Le titre trompe ainsi quelque peu sur l'universalisme de la synthèse. On aurait attendu, en Avant-propos ou dans le titre lui-même, une précision sur l'envergure thématique du travail.

Les chapitres sont fort bien structurés : une introduction historique présente les peuples, les cultures et les époques historiques concernées. Elle donne une idée de la facture politique, économique et idéologique des sociétés dont les créations juridiques sont objet du chapitre. Suit la présentation de leur constitution juridique qui identifie les sites formels ou non formels qui influent sur l'advenir du droit. Enfin, sont passées en revue les institutions les plus marquantes du droit civil, pénal, administratif et de l'organisation judiciaire. Le degré d'évolution des droits historiques en terme de différenciation de ces branches du droit ainsi que de l'autonomisation du droit par rapport aux autres systèmes sociaux est également commenté. Il est clair qu'à partir de l'émergence d'économies largement monétarisées qu'accompagne sur le plan juridique l'essor du contrat, le traitement change et se rapproche d'une exposition de systèmes modernes. Les deux césures que sont la réception du droit romain dès le XII^e siècle en Allemagne et l'élaboration du droit civil allemand moderne durant le XIX^e siècle sont bien accentuées. D'un chapitre à l'autre on peut suivre les différentes inflexions données à la matière juridique par une dogmatique qui s'ouvre à la rationalité et la précision du droit romain pour atteindre, à la fin du XIX^e siècle, la complétude systématique du BGB (le Code civil allemand).

L'histoire juridique de la modernité qui constitue la matière de la quatrième et dernière partie prend, dès son deuxième chapitre – le premier ayant décrit l'avènement des droits des nouveaux États territoriaux –, une allure narrative. L'ouvrage se lit à partir de là encore plus plaisamment : au récit linéaire s'ajoutent des illustrations fort vivantes des développements décrits. Ce sont des exemples de cas, de jugements, de jurisprudences qui sont cités et commentés. Ils éclairent assez nettement les points d'inflexion du droit, de sa dogmatique et de sa réception.

Cette partie est essentiellement une revue de l'histoire allemande du XIX^e et XX^e siècles à travers les transformations de son droit public (régimes et constitutions), son droit privé et pénal. Les oscillations entre formalisme civiliste dans la pandectistique et la percée de points de vue matériels et sociaux déterminée par le passage à une économie d'échange généralisé et à l'État social sont mises en évidence. La régression du III^e Reich vers un droit de la communauté ethnique excluant ceux qui lui sont étrangers ainsi que ceux qui ne peuvent se placer qu'à sa marge, est bien décrite. Un tel droit, surtout dans ses composantes publique et pénale, se simplifie : il n'a plus que faire de la technicité et de la précision du droit libéral. Il se subordonne complètement à la politique et s'exclut de la sphère d'action de ses appareils de sécurité et de contrainte (Gestapo, SS,...). L'histoire juridique de la RDA, elle, prolonge cette simplification et subordination du droit avec une mise sous tutelle politique de ses institutions et surtout une marginali-

sation du recours et de la litigation juridiques qui feront du droit un accessoire secondaire de la vie sociale dans l'Allemagne socialiste. Un développement qui contraste avec l'hypertrophie du droit en Allemagne de l'Ouest, laquelle s'installe dans un juridisme prononcé. L'auteur s'intéresse ici aux mutations sociales qui amèneront la remise en question d'un système juridique – essentiellement une magistrature et une administration – trop expéditivement dispensé de la dénazification de ses personnels. L'éveil et l'approfondissement de la sensibilité publique pour une justice plus sociale et plus écologique lui semblent être la promesse d'une évolution équilibrée du droit dans l'Allemagne réunifiée – une évolution qui se profile depuis une quinzaine d'années.

L'ouvrage est dans l'ensemble un parfait manuel d'histoire du droit pour l'étudiant allemand d'aujourd'hui. Un élargissement de la perspective pour inclure les autres traditions juridiques européennes aurait peut-être créé le premier manuel européen d'histoire du droit – à l'intention de l'étudiant européen d'un droit qui, de son côté, s'europanise irréversiblement. On peut regretter également que la netteté et l'agrément du panorama proposé par Wesel ait un coût. En effet, ce sont les perspectives sur la philosophie, la théorie et la sociologie du droit qui sont sacrifiées¹. Son histoire privilégie la perspective interne au système, c'est-à-dire en somme la description des évolutions de sa dogmatique. Cependant, il nous semble compréhensible, au vu de l'ambition initiatrice de l'ouvrage, que des arbitrages de ce genre aient été décidés dans le sens de l'économie plutôt que de la pléthore.

Jean CLAM

Bruno Montanari (a cura di), *La dottrina giuridica italiana alla fine del XX secolo. Un bilancio*, Giuffrè éd. « Università di Catania », 1998, 299 p.

Cet ouvrage collectif rassemble diverses contributions dans les domaines les plus variés. On y relèvera les textes de : Carlo Ghisalberti, « Historiographie juridique au seuil de l'an 2000 » ; Giorgio Berti, « Les antinomies du droit public » ; Francesco Finocchiaro, « Le droit ecclésiastique et le droit canonique dans les universités italiennes et dans le pays Aperçu d'un siècle » ; Domenico Pulitanì, « La doctrine criminaliste italienne au seuil de l'an 2000 » ; Natalino Irti, « La règle et l'exception – compte rendu sur la doctrine italienne du droit privé au XX^e siècle – » ; Stephano Rodota, « Le miroir de Stendhal » ; Eduardo Grasso, « La doctrine juridique italienne à la fin du XX^e siècle » ; Piero Ziccardi, « Exposé sur le droit international » ; Sergio Cotta, « Le dilemme de la science juridique actuelle » ; Enrico De Mita, « Le droit fiscal entre droit commun et principes constitutionnels » ; Vittorio Frosini ; Elio Fazzalari ; Thomas Blanke, « Quelques considérations sur la doctrine juridique allemande à la fin du XX^e siècle »

¹ Seule la première modernité est traitée (Grotius, Hobbes, Puffendorf). Par contre, il n'est jamais fait mention de Fichte, une ou deux fois de Kant et Hegel, et cela de manière cursive et sans exposé de l'une ou l'autre de leurs idées jurisphilosophiques majeures.

Bruno Montanari dans sa préface engage la réflexion sur le fondement anthropologique du droit. Aux confins d'un nouveau contexte de globalisation, la science juridique s'efforce plus que jamais de conjuguer la dimension déontologique du droit avec la vertu d'une réponse à besoin universel.

Si les courants philosophiques ont cohabité, se sont multipliés et se sont enrichis mutuellement, ils ont le plus souvent abouti à confondre les cultures des nations. Dans cette nouvelle dimension supranationale des rapports socio-économiques, l'identification épistémologique du droit s'érode tandis que l'ère de la « virtualité » dématérialise les fondements de la spéculation philosophique. De la délocalisation et du démembrement des rapports espace-temps et sujet-objet notamment marqué par la perte de la souveraineté comme promesse théorique du fondement du droit, la doctrine italienne s'interroge sur le dilemme de la science juridique actuelle.

La disparité des sujets abordés ainsi qu'en témoigne la diversité des intitulés recouvre une trame fondamentale que l'on pourrait qualifier, selon une expression empruntée à Natalino Irti, de « paradoxe historique ». Ce paradoxe s'exprime concrètement à travers toutes les difficultés à concilier, selon le domaine envisagé, tradition juridique et logique de marché, droit canonique et laïcité, souveraineté étatique et globalisation, etc.

Le droit, dépassé par son histoire, est à l'image du « miroir de Stendhal », « possédé » par la foule de contradictions qu'il reflète.

Sur cet arrière-plan fait de contrastes et d'équivoques culturels, Sergio Cotta rappelle la préférence séculaire réservée au devoir (de ne pas faire) codifié et son mérite ontologique de corroborer la science empirique du droit. Comme antithèse aux processus de désubjectivisation épistémologique et d'homologation sociologique, il y a la nécessité de repenser le rapport du droit avec l'homme, dans son identité d'individu et dans sa relation avec l'autre. Dans un élan réfléchi de revendication des équilibres de l'écosystème, Sergio Cotta part en quête d'une nouvelle dimension qui serait fondée sur la subjectivité reliée à ses implications pratiques. L'issue onto-phénoménologique comme alternative radicale à la validité formelle du droit serait-elle sur la voie du fondement de l'obligation du devoir être juridique qu'elle ne saurait être empruntée sans avoir été « pensée ». Bien d'autres problèmes non réductibles au remède présumé universel de la codification consistent dès à présent à engager une réflexion de fond, nécessairement préalable à la formalisation du droit ; ainsi, comment conserver l'esprit des lois dans leur interprétation et assumer la nature dialectique de la norme ?

Nous traversons une phase qui semble être, de l'accord unanime des intervenants, culturellement décisive. Passer d'une théorie générale du droit à une science juridique renouvelée suppose de prendre acte de la remise en question de la grande et « rassurante division » entre cognitivisme et non-cognitivisme, connaissance et décision, rudement secouée par les défis technologiques de ces dernières décennies.

Cécile MONTORIOL

Jean-Marc Trigeaud, *L'homme coupable, critique d'une philosophie de la responsabilité*, Bordeaux, Bière « Bibliothèque de philosophie comparée », 1999, 248 p.

Depuis une quinzaine d'années, le professeur Trigeaud, de l'Université de Bordeaux, élabore et développe une pensée profonde et originale en philosophie du droit. À la suite d'ouvrages déjà nombreux (et qui ont fait l'objet de comptes rendus dans les *Archives*), il rassemble dans un nouveau volume, permettant ainsi d'en prendre facilement connaissance, des articles récents et disséminés dans des revues ou autres publications françaises ou plus souvent étrangères, italiennes, espagnoles, argentines, roumaines. Il les présente sous le titre global *L'homme coupable* et précise en sous-titre : « critique d'une philosophie de la responsabilité ». Il entend, en effet, discerner par une réflexion épistémologique, morale, métaphysique, les fondements véritables de ces deux notions de responsabilité et de culpabilité, qui sont au cœur de l'expérience juridique.

Il faut considérer la réalité ontologique et axiologique et opérer une distinction que l'auteur met en évidence, comme il l'a fait dans ses études antérieures, reconnaître la dualité dans l'être humain de la personne et de la nature : la personne individuelle, perçue par une intuition idéative de l'esprit, exprime une existence concrète, une universalité singulière, une totalité unique, en vertu de laquelle chacun est différent d'autrui, tandis qu'à travers sa nature, déduite par une rationalisation conceptuelle, l'homme se rattache à une essence commune et abstraite, à l'humanité générique et à ses particularités catégorielles où les individus sont semblables les uns aux autres. Cette dualité se prolonge dans celle qui fait coexister l'idée éthique du juste en soi et le concept du droit ou du juste juridique : l'ordre éthique concerne la personne dans sa dignité propre et trouve son ultime accomplissement dans le don et la gratuité, et, d'autre part, l'ordre juridique repose sur la nature et sur l'égalité de l'échange et de la contrepartie, tout en risquant d'exclure les plus faibles, ceux qui ne rentrent pas dans des cadres prédéterminés. La distinction, loin d'impliquer une séparation, permet bien plutôt de comprendre le rapport entre les deux ordres : de même que la nature reste sous-jacente à la personne dans laquelle elle s'incarne, de même le droit conserve son autonomie et la spécificité de ses relations d'équivalence parfaitement normales à leur niveau, mais devant rester ouvertes à un niveau supérieur, méta-juridique. C'est la confusion des plans, ou au contraire leur séparation, ou plus souvent encore l'éviction pure et simple de l'idée de l'être personnel qui entraînent la dégradation du droit dans les idéologies opposées et similaires du jusnaturalisme rationaliste ou de l'empirisme du droit positif, dont les théories volontiers critiques sont elles-mêmes soumises à une rigoureuse critique substantialiste : ce droit factice s'apparente à une construction onirique, à un songe spécieux d'apparence séduisante et trompeuse, pouvant fomenter l'injustice sans que les dormeurs s'en rendent compte.

Le droit a, cependant, pour fonction nécessaire de donner consistance à la justice juridique, dotée de sa structure propre que respecte et légitime à la fois la justice éthique. Il s'agit toujours de faire en sorte que les hommes répondent de leur conduite et de ses conséquences. La responsabilité juridique tend à réagir contre l'injustice commise et le déséquilibre que celle-ci a provoqué, à rétablir autant que possible l'égalité au moyen de la sanction, de la peine, de la réparation, du dédommagement. Elle est liée à la culpabilité : la référence à la faute est constante, malgré les controverses opposant les tenants du rétributivisme et de la punition de la faute et ceux qui adoptent des points de vue

utilitaristes ou sécuritaires et qui recourent à des substituts de la faute comme le risque, la dangerosité, la déviance, jouant le même rôle axiologique qu'elle, impliquant un jugement de valeur latent sous les dehors de diverses positions théoriques. La faute, en elle-même, consiste dans une représentation erronée de l'être au-delà de la loi qui ne fait que l'interpréter, manifestant une exigence qui transcende le droit, mais s'incarne en lui : elle porte atteinte à l'intégrité de l'être avant de prendre l'aspect de la violation d'une prescription. Tel est son véritable caractère, explicité dans la tradition aristotélicienne et thomiste de la philosophie réaliste et objective. L'erreur fautive induisant à l'injustice suppose la volonté dans le sujet qui la commet, et dont la liberté peut se trouver paralysée, selon Aristote, par la contrainte externe et même aussi, selon saint Thomas, par les conditionnements psychosomatiques ou sociaux d'une nature humaine blessée par le péché tout en étant assumée et régénérée dans la personne du Christ Dieu et homme. Au contraire, le rationalisme cartésien introduit dans la philosophie et donc précisément dans la philosophie du droit les germes de l'idéalisme et du subjectivisme : la faute devient une représentation erronée de la loi elle-même définie comme purement impérative, car la loi n'est plus l'indication d'une vérité ontologique perçue par l'intellect, mais le commandement de la raison légiférante qui prend la place de l'être inaccessible par cette voie et qui donne naissance au jusnaturalisme moderne, ainsi qu'à son frère cadet le juspositivisme prédominant dans les théories contemporaines du droit.

Mais à cette prédominance trop visible s'opposent des courants plus profonds, notamment le courant rosminien. Ainsi l'auteur se réclame, depuis ses premiers travaux, du grand philosophe et théologien italien du XIX^e siècle qu'est Rosmini dont il s'inspire délibérément et dont il prolonge la pensée par sa propre réflexion. Il s'attache à en expliquer les œuvres, entre autres une importante *Philosophie du droit* qui n'est pas encore traduite en français et sur laquelle il ajoute de nouvelles études à celles déjà contenues dans des recueils précédents. Il montre le lien étroit de cette philosophie juridique avec une philosophie globale où les perspectives ouvertes par la modernité s'intègrent dans l'horizon d'une métaphysique de l'être et de son devoir-être. Tout particulièrement, la connaissance philosophique du droit passe d'un stade conceptuel, général et rationnel, à un stade idéal, universel et intellectif : elle établit d'abord des catégories et des définitions à caractère juridique, construit des concepts abstraits, c'est-à-dire extraits du donné empirique par la faculté généralisante de la raison ; une connaissance d'un autre ordre les utilise ensuite comme une matière qu'elle s'emploie à modeler et informer en la concrétisant dans l'être et la valeur, en la faisant remonter à l'idée unitaire et universelle de l'être, elle-même saisie par l'intuition de l'esprit et centrée sur la personne et sa liberté, justifiant ainsi les propositions normatives du droit. C'est que dans la personne se révèle le divin compris comme un reflet de Dieu : déjà il transparait à travers cette idée de l'être, lumière éclairant l'esprit de l'homme personnel avant d'être communiquée à la raison de l'homme naturel qui, au lieu de la bannir d'une nature prétendument indépendante et dépersonnalisée, doit au contraire la recevoir, s'en laisser imprégner, faisant prévaloir sur l'égalité naturelle la dignité personnelle ; il se manifeste plus directement dans l'être même auquel l'idée se réfère, dans l'individualité personnellement vivante et subsistante, dans la personne qui, plutôt que d'être une fin en soi, a une fin singulière orientée sur le Dieu personnel à l'image duquel elle est faite. Là se trouve le fondement du juste, de la justice, que le droit est appelé à traduire dans la société politique.

De telles considérations contrastent avec les simples théories du droit positif aujourd'hui courantes et témoignent de l'exigence d'une philosophie métaphysique de la justice et du droit.

Jacques DAGORY

Raymond Polin, *Vérités et liberté*, Paris, PUF « Questions », 2000, 128 p.

L'auteur avait déjà publié en 1977, chez le même éditeur, un ouvrage consacré à la liberté politique, *La liberté de notre temps*. Ce nouveau livre porte en sous-titre : essai sur la liberté d'expression. Cette liberté concerne en fait toutes les formes de la liberté individuelle ; elle ne peut donc que se manifester dans tous les domaines de la pensée et de l'activité humaine. Aussi elle va revêtir des formes diverses, ce qui conduira à relever à l'occasion des allures plus ou moins confuses. Cette liberté doit être socialement réciproque, mais si je l'associe à la liberté de penser, je dois reconnaître que le cheminement de la pensée vers la liberté varie selon ses domaines d'application. La vérité y sera plus ou moins facile à découvrir, en même temps que cette vérité sera intellectuellement vécue comme recherche, comme mouvement vers une lumière qui peut indéfiniment se reculer. Comme on le sait, la vérité dite pleinement évidente, espoir de tout rationalisme triomphant, est extrêmement rare. La recherche de la vérité relève ainsi de l'esprit dans sa tâche épistémologique, avec les risques d'erreur que cela peut comporter, avec la capacité intellectuelle de chacun, avec l'adaptation nécessaire aux différents domaines du savoir. On peut alors constater qu'il n'y a pas une seule sorte de vérité, mais une pluralité de vérités. Comme la liberté vécue s'expérimente en termes de devoirs, l'esprit devra vivre son obligation de vérité à l'intérieur de chacune de ses recherches épistémologiques, dans leurs variétés mêmes.

Ainsi, dans le domaine de la civilisation, on verra d'abord la pensée à l'œuvre dans son contact avec le monde sensible, dans le vécu immédiat, dans le réel tel qu'il apparaît. En présence de ce préambule à la réflexion, peut-on véritablement parler de vérité ? Il y a seulement spontanéité et risque de relativisme, de scepticisme. La véritable observation visera ce qu'on appelle les sciences de la nature, et la démarche méthodologique sera la méthode expérimentale qui met en relation le savoir et la pensée. Le travail de la pensée cherchera la constitution d'un ordre, de lois distribuant les phénomènes dans l'univers. La vocation de ce savoir paraît être l'universalité du discours. Les relations que l'on peut établir ont leur modèle dans les vérités mathématiques qui vont privilégier les principes dont les exigences sont dans la pensée, les types formels du jugement, la logique. Les axiomatiques introduiront la création dans le formalisme. Mais toujours sera visée la cohérence de l'esprit avec lui-même.

Les vérités de la culture, à la recherche d'une vérité absolue, devront favoriser le domaine de la croyance. Par la foi, les engagements pourront créer une communion active et déboucher sur un acte d'amour. En dépassant les conditions terrestres de la vérité, on sera au contact du domaine de la grâce efficace, et aussi de la présence mystique qui, pour ses privilégiés, a bien valeur de vérité, tandis que pour ceux qui sont en

dehors cela n'a pas plus de valeur qu'une opinion, vis-à-vis de laquelle sera sollicitée la tolérance qui risque de n'être qu'une liberté relative. La philosophie relève de l'effort libre de réflexion et se crée à elle-même son champ d'exercice, y appliquant le souhait d'universalité, d'absolu, à l'opposé d'autres pensées plus modestes qui affirment la relativité de toute pensée. Mais l'homme est capable de chercher la perfection, la sagesse ; ici la liberté sera utilisée dans sa fonction intellectuelle. Les différentes cultures donneront à cette liberté des limites ou des exaltations, ou bien la limiteront à la recherche du sens de l'existence. Les affaires humaines, dans leur devenir, conduisent au récit historique, à la recherche de sa vraisemblance, à la quête des explications des conduites et de l'appréciation de la nature humaine, à l'œuvre dans ses activités. La compréhension s'oppose à l'explication ; il faut de toute façon opérer une reconstitution intellectuelle qui fera inévitablement intervenir un aspect conjectural, donc une liberté conduisant à choisir entre les leçons de l'histoire et le caractère unique et original de chaque événement et de chaque personnage. La vérité sera donc conjecturale, proche de la vérité judiciaire, où les parties en présence sont toutes deux à la recherche d'un jugement incontesté où doit se révéler la précellence du droit. On ne peut éviter les jugements qui relèvent de la pratique quotidienne, de l'opinion, de la réaction immédiate devant le réel, prise de conscience devant la banalité événementielle. L'évaluation, le travail de la pensée pourront suivre, ne serait-ce que pour rendre possible la communication. Il y a aussi un monde d'opinions toutes faites, comme on constate le foisonnement d'opinions nouvelles, partisans et conflictuelles. Les problèmes de la liberté d'opinion s'y manifestent et, par-delà, la coexistence de ces opinions et le rôle de l'information qui agira sur ces opinions.

On doit alors aboutir à l'affirmation d'une relativité inéluctable. L'universalité de la vérité est certes une exigence, mais aussi un espoir insatisfait. Parallèlement à ces vérités, il faut parler d'une pluralité des formes de libertés d'expression. Mais la référence est maintenant la responsabilité de chacun devant l'exigence double qui est en lui de vérité et de liberté. Celles-ci deviennent des valeurs où sera en jeu la pluralité des démarches épistémologiques, s'appliquant à tel ou tel domaine. C'est à une rationalité ouverte qu'il faut recourir, en conservant le souhait d'une pensée cohérente pour coordonner les différentes formes de vérité et les différentes mises en œuvre de la liberté. En même temps que doit s'exprimer la tolérance envers autrui doit pouvoir se vivre le pouvoir humain de transcendance, le dépassement de soi dans la gestion même des affaires humaines. On peut ainsi espérer dépasser les conformismes, les dogmatismes, le despotisme ; cela ne peut s'obtenir véritablement que si la liberté est vécue comme un authentique devoir.

Michel ADAM

- Miguel Reale, *Fundamentos do direito*, 3^e édition, fac simile de la 2^e édition revue, Editora dos Tribunais, São Paulo, 1998, 323 p.
- Miguel Reale, *Paradigmas da cultura contemporânea*, Editora Saraiva, São Paulo, 1996, 143 p.
- Renato Cirell Czerna, *O pensamento filosófico e jurídico de Miguel Reale*, Editora Saraiva, São Paulo, 1999, 190 p.

Depuis plus de soixante années, le Professeur Reale ne cesse de développer une œuvre personnelle puissante et riche, ouverte aux questions juridiques les plus concrètes comme aux préoccupations métaphysiques les plus élevées. Les lecteurs de cette revue ont souvent eu l'occasion d'y apprécier analyses et comptes rendus relatifs à son interprétation tridimensionnelle du droit. La réédition des *Fondements du droit* permet aujourd'hui l'heureuse confrontation d'une œuvre de jeunesse avec les *Paradigmes de la culture contemporaine*, œuvre de la maturité. Les *Paradigmas* développent des analyses souvent complémentaires à *Expérience et culture*¹, œuvre majeure de Reale et la seule actuellement accessible en langue française. Quant à *La pensée philosophique et juridique de Miguel Reale*, ce recueil d'articles rédigés, quarante-cinq ans durant, par Renato Cirell Czerna, propose, en une manière de biographie intellectuelle du maître brésilien, un guide sûr et bienvenu à qui veut retracer la genèse du tridimensionnalisme concret.

Très proche de l'édition originale de 1940, cette réédition des *Fundamentos do direito* nous propose une présentation critique de toutes les grandes tentatives, philosophiques et théoriques, de justification des fondements du droit. D'Aristote à Gurvitch, en passant par Rousseau, Jhering et Savigny, Durkheim ou Jellinek, les analyses, toujours très informées et subtiles, sont souvent passionnantes. Mais, comme l'avoue l'auteur, c'est le caractère « séminal » de l'ouvrage qui en fait désormais l'intérêt. En effet, l'incapacité de tous les courants, sociologiques ou formalistes, intuitionnistes ou culturalistes, à rendre compte intégralement de l'expérience juridique ne pouvait le contenter. En érigeant tel aspect particulier en tout de l'expérience juridique, la plupart des doctrines ne faisaient qu'obéir au légitime souci de cohérence interne. Les rares tentatives d'intégration de tous les éléments concrets du droit n'aboutissaient qu'au prix du sacrifice de l'unité. Afin de réconcilier l'expérience juridique dans une compréhension unitaire et concrète, Miguel Reale a dû s'émanciper partiellement de son influence néo-kantienne. Mais si les *Fundamentos do direito* portent témoignage de cet affranchissement, cette « base critique » reste consubstantielle à tous les développements ultérieurs de sa pensée.

La réduction de la pensée à ses fonctions logiques opérée par « l'École de Marbourg » avait permis le développement d'un criticisme non entaché de phénoménisme, influençant ainsi tout le courant normativiste moderne, de Stammler à Kelsen. Mais, par-delà l'influence des travaux d'Hermann Cohen relatifs à *La théorie kantienne de l'expérience*, ce n'est pas dans une vision néo-kantienne aussi réductrice de

¹ Miguel Reale, *Expérience et culture*, préface C. Mendès, présentation J.-M. Trigeaud, Traduction G. Dell Anna, Éditions Bière, Bordeaux, 1990.

l'expérience juridique réelle que Reale pouvait trouver la base de son inspiration fondamentale.

Cette inspiration, il l'a en revanche très largement puisée dans le courant néo-kantien de « l'École sud-occidentale allemande », dit de « l'École de Bade ». C'est un des grands mérites de la réédition des *Fundamentos do Direito* que de nous permettre d'en préciser l'importance. Selon Rickert ou Windelband, en définissant la connaissance objective non plus comme la coïncidence d'une représentation du sujet avec l'objet, mais par son universalité et sa nécessité, Kant avait introduit la valeur comme critère de l'objectivité.

Le bénéfice apparent d'une telle orientation semble bien mince, eu égard aux travaux d'un Rickert. Se démarquant de Dilthey par son intérêt non plus pour l'objet de la science mais pour la méthode qu'elle mettait en œuvre, Rickert avait tenté d'établir l'histoire comme science critique. De la transposition à l'histoire des leçons de Windelband relatives à la « culture », il conclut que l'histoire existait à titre de science si elle était valable universellement. Comme l'a démontré R. Aron dans sa *Philosophie critique de l'Histoire*, c'était formellement une réussite : « en droit, Rickert a élevé l'objectivité historique au niveau de l'objectivité physique ». Mais concrètement, l'échec était absolu. Car « au vrai, l'histoire n'existe pas de la même manière que les sciences de la nature » !

Cet échec illustre merveilleusement les limites du concept de culture développé par l'École de Bade. Et la reprise par Emil Lask, dans cette même perspective, de l'idée d'un phénomène culturel juridique unissant faits, normes et valeurs, ne pouvait qu'aboutir à un concept purement formel de droit. Le « premier » Radbruch connaîtra les mêmes difficultés.

Un tel échec trouve sa source dans une mauvaise appréciation du projet kantien. Celui-ci est originairement de définir les conditions de possibilité de l'expérience, entendue comme l'objet d'une connaissance valable. On sait comment Kant y est parvenu en confiant au sujet transcendantal la fonction objectivante qui légitime la science, en tant qu'il la rend logiquement possible. Si pour Kant il n'y avait place que pour l'expérience naturelle, cela tenait sans doute d'une part à sa foi en une physique newtonienne conçue comme le témoignage indestructible de l'existence des « lois éternelles et immuables de la raison ». Mais c'était d'abord la conséquence inévitable de son rejet d'une expérience éthique ramenée aux bornes de l'expérience naturelle, « la liberté ne pouvant en aucune circonstance être l'objet de l'expérience ».

Néanmoins, la force du mythe de l'objectivité scientifique fut telle que certains, tel Rickert, se laissèrent abuser, voyant dans l'*a priori* développé sur des bases uniquement physico-mathématiques le critère de l'objectivité absolu, valable pour toute connaissance, même hors le champ de l'expérience naturelle. Aussi comprend-on qu'ils n'aient pu faire mieux que combler « en droit », formellement, ce qui manquait aux « sciences de la culture » pour atteindre à l'objectivité des sciences de la nature.

Ne se limitant pas au seul grief de formalisme, le jeune Miguel Reale reprochait encore à ce concept de culture son enchaînement entre être et devoir-être. La culture flotte alors dans un « troisième monde » inconnaissable, intercalée, incapable de satisfaire à l'exigence d'une saisie unitaire de l'expérience ; être et devoir-être correspondant en effet, dans une perspective kantienne, aux deux seules manières possibles de voir les choses :

telles qu'elles sont et telles qu'elles doivent être. En conséquence, le droit, phénomène pourtant unitaire, se retrouve flottant entre ces deux mondes dont il participe, celui de la causalité et celui de la liberté. Mais l'abîme creusé par Kant entre les deux sphères de l'être et du devoir-être, comme son rejet de l'expérience éthique, semblent des obstacles infranchissables à ces disciples qui craignent d'être infidèles à la pensée du maître.

Face à des critiques aussi dures, et aussi justifiées, on pourrait s'interroger quant à l'influence réelle de l'École de Bade sur le parcours réalien. Mais, de son propre aveu, c'est précisément dans le dépassement de ces difficultés, posées mais non résolues par un Windelband ou un Radbruch, que Reale a fondé la réussite de sa pensée. De plus, il est redevable à ce courant d'excellentes armes, telles l'idée du rôle accordé à la valeur dans la connaissance ou la notion d'un sens produit par la rencontre entre fait et valeur.

En conclusion de ses *Fundamentos do Direito*, Miguel Reale abandonne la critique pour développer une conception « bidimensionnelle » du droit, de « substrat sociologique et de forme technico-juridique ». La synthèse est tentée entre l'être et le devoir-être, et le tridimensionnalisme concret, encore en devenir, perce déjà sous nombre de formules. Ainsi du droit, défini comme « le fait social dans la forme que lui donne une norme rationnellement promulguée par une autorité compétente selon un ordre de valeurs ».

La tâche demeurerait néanmoins très ardue pour le jeune philosophe du droit toujours à la recherche d'une compréhension intégrale du phénomène juridique. Associé aux *Paradigmas da cultura contemporânea*, le recueil d'articles rassemblés par Renato Czerna permet une lecture assez précise de son évolution intellectuelle.

Du constat que « l'*a priori* de Kant n'est pas un masque d'innéisme », Miguel Reale a fait son nouveau point de départ. Il ne s'agit pas d'en revenir à Locke mais simplement de reconnaître la capacité de certaines catégories de l'entendement du sujet transcendantal à bénéficier d'intégrations extérieures. Ne pas l'avoir vu aura conduit l'École de Bade à son échec et laissé croire à l'impossibilité d'une relecture globale du criticisme transcendantal. Pourtant, selon Kant, est transcendantale « toute connaissance qui ne s'occupe pas des objets mais du mode de connaissance des objets tant que celui-ci doit être possible *a priori* ». Et l'*a priori* n'est pas nécessairement « physico-mathématique » mais simplement « ce qui, lors de l'expérience, s'avère logiquement antérieur et irréductible à celle-ci ». Par l'association d'un tel apriorisme à l'héritage kantien de la capacité nomothétique de l'esprit, redéfinie et entendue comme la capacité du sujet connaissant à conditionner transcendantalement les objets en contribuant à les constituer, Reale a réussi à développer un historicisme axiologique transcendantal à même d'embrasser toutes les formes possibles d'expérience. La liberté a été extirpée de la chose-en-soi depuis déjà longtemps. De plus, Scheler ayant démontré l'inanité de l'assimilation de l'*a priori* au formalisme et la détermination du devoir-être par la valeur, la voie était ouverte à la possibilité d'une expérience éthique véritable. Mais il restait à dégager clairement les conditions de possibilité d'une telle expérience, dans l'intégration de la liberté, et donc de l'historicité inhérente à cette expérience comme au sujet transcendantal.

À cette fin, il fallait intégrer la valeur en tant qu'elle est un transcendantal. Et un transcendantal particulier, car historique. Cette gageure fut remplie par le recours à un criticisme « ontognoséologique ». L'ontognoséologie est d'abord une réponse aux cri-

tiques de Husserl ou de Nicolaï Hartmann relatives à cette « lacune essentielle du criticisme consistant à ne pas réaliser l'analyse de la nature de « l'acte de connaître » avant de rechercher les méthodes, les limites ou l'origine de la connaissance elle-même ». C'est également une réaction face à un culturalisme idéaliste, subjectivement réducteur de la réalité. Dévoilant l'éclectisme foncier de sa réflexion philosophique, syncrétisme déjà perceptible dans sa tentative de reconstruction du criticisme, Reale s'ouvre donc à l'objet. Mais il garde ses distances à l'égard d'une perspective strictement phénoménologique dont le statisme, l'a-historicité suscitent ses réserves.

Ainsi, la valeur implique le devoir-être, comme « expression immédiate de l'intentionnalité de la conscience, en tant que sens vectoriel de l'esprit » vers l'objet. Surtout, la relation continue entre sujet et objet autorise des intégrations cognitives jamais terminées, permettant la « conditionnalité historique » d'un sujet transcendantal dont les formes cognoscitives ne sont pas pré-moulées. En posant de cette manière l'objet face au sujet, Reale pose l'Histoire. L'objet, constitué par la valeur, la constitue à son tour. Le transcendantal qu'est la valeur se voit donc déterminé par ce dont il est condition de possibilité. Processus autorisant les intégrations cognitives, l'ontognoséologie est aussi logique transcendantale, « condition originaire de tout savoir ». D'un grand sens historique, le Professeur Czerna développe remarquablement cet aspect de l'œuvre réalienne.

Mais il fallait encore relier la valeur gnoséologiquement, en tant qu'objet, au paradigme qui lui correspond, à savoir l'une des deux seules façons de voir les choses : l'être et le devoir-être. L'attachement de Miguel Reale pour cette question, son insistance à y revenir dans ses *Paradigmas*¹ témoigne de l'importance de cette vraie pierre de touche de sa pensée.

Dans la théorie des objets, l'objet est ce qui peut être sujet d'un jugement. Dans le monde de l'être, on trouvera les objets naturels, physiques et psychiques, et les objets idéaux, logiques et mathématiques. Tous ces objets sont.

Or, si la valeur est assimilée à un objet idéal, comme Reale a d'abord été tenté de faire, l'on s'expose à des griefs fondamentaux. Tout d'abord, en situant la valeur dans l'être, on répète l'erreur néo-kantienne en maintenant l'abîme entre Nature et Esprit, Être et Devoir-Être. De plus, cette position tend à hypostasier la valeur. C'est alors attenter à l'historicité affirmée de la valeur, et donc à la liberté de l'homme. Car cette liberté n'est pas de simple choix ou de répétition entre des valeurs objectivées, elle est d'abord liberté de création des valeurs. Mais surtout, et ce grief résume les autres, une telle qualification de la valeur interdit à l'objet culturel d'atteindre son concept plus précis, à savoir « ce qui est en tant qu'il doit être ».

En décrochant la valeur du monde de l'être pour le transposer dans le monde du devoir-être, Reale autonomise l'axiologie en la centrant sur la personne. Cela conforte la valeur qui, en tant qu'elle « doit être », met au centre l'homme, caractérisé par son besoin compulsif de choisir sans fin. La personne, « le seul étant qui originellement est et doit-être » est bien la valeur-source de toutes les valeurs. L'autonomisation de l'axiologie lui rend sa liberté de « création » en même temps qu'elle comble l'abîme entre Esprit et Nature. C'est dans le monde de la culture que ces derniers consomment

¹ Voir également in *Expérience et culture*, *op. cit.*, p. 157 et s.

leur réconciliation, l'Esprit déployant la valeur dans la sphère de la Nature. Associée à l'ontognoséologie, cette « valorisation » du monde de l'être participe du dynamisme et de l'historicité du monde de la culture.

On comprend alors pourquoi l'autonomisation de l'axiologie est si essentielle à la compréhension du tridimensionnalisme dynamique. En effet, l'appellation de tridimensionnalisme peut englober nombre de théories, de Capograssi à Lask, en passant par Sauer. Mais leur tridimensionnalisme reste abstrait et statique, ce dernier aspect tenant avant tout à une valeur conçue comme transcendante, anhistorique, toujours près d'échouer dans l'empirisme. En insérant la valeur dans le devoir-être, Miguel Reale se garde d'une conception de la valeur qui signerait la fin de l'Histoire.

Quant au grief d'abstraction, Renato Czerna montre nettement que cette insuffisance tient d'abord à l'absence totale ou partielle d'approfondissement du problème critico-transcendantal. Considéré comme un donné purement empirique et indiscutable, le « fait » ne peut alors être lié « réellement et authentiquement à la valeur qui lui donne sens ». Fait, valeur et norme ne peuvent qu'être juxtaposés. À l'inverse, Reale réussit à dissoudre la « substantialité empirique du fait » et ainsi à l'intégrer dans l'interfonctionnalité de tous les moments du droit. Le fait est alors « en mouvement ».

S'intégrant dans la norme, le fait et la valeur ne peuvent cependant se résoudre en elle. Le développement d'une dialectique de « complémentarité » ou « d'implication-polarité », respectueuse des termes dialectisés, a permis à Reale de satisfaire à ses exigences d'une compréhension à la fois concrète et unitaire de l'expérience culturelle. L'unité fondamentale du droit peut ainsi être captée, témoignant, selon Renato Cirell Czerna, de l'unité de l'esprit.

La richesse de ce tridimensionnalisme concret permet de nuancer certains propos de Cassirer relatifs à la structure des biens culturels. À l'encontre du maître allemand, l'auteur des *Paradigmas da cultura contemporânea* démontre que tous les objets culturels n'occupent pas également leur lieu dans le temps et l'espace. En effet, la « projection axiologique » des lois a pour seul support des objets idéaux, à savoir les objets logiques qui les structurent. Cet exemple pris au hasard illustre tant l'extraordinaire cohérence que la richesse foisonnante de l'œuvre réalienne.

Néanmoins, on pourrait ressentir certaine désillusion devant cet historicisme axiologique transcendantal aux succès pourtant incontestables. Mais c'est précisément la crainte d'une telle désillusion qui aura entraîné la chute d'un Rickert. En cherchant à étendre le champ de la connaissance transcendantale, ce dernier entendait, comme beaucoup, élever la connaissance historique au degré de certitude, d'ailleurs non absolu, de l'objectivité scientifique. Pour avoir trop voulu, il aura tout perdu. Car le réel résiste, les expériences ne peuvent être toutes appréciées à la même aune.

C'est ce qu'aura bien vu Miguel Reale dans le respect véritable de l'essence du criticisme, et dans l'humilité face au donné de l'expérience. En conséquence, dans le criticisme ontognoséologique, chaque champ d'expérience relève d'un degré relatif d'objectivité. La relativité plus ou moins grande de l'objectivité des évaluations dépendra de leur accord à ces valeurs, quasi innées et élaborées au long de l'histoire, représentées par les invariants axiologiques. Source des invariants et de toute valeur, invariant elle-

même, la personne, comprise comme singulière, définit l'horizon historique, la civilisation. La relativité de l'objectivité n'altère pas la certitude de la valeur personnelle. Dans cet humanisme réalien, Czerna croit pouvoir discerner une reviviscence de l'humanisme mirandolien du *De hominis dignitate*.

À l'instar de la notion de respect de la personne humaine, les « invariants axiologiques » signalant les horizons historiques du monde de la culture ne sont pas plus anhistoriques qu'innés. Car si la valeur est un transcendantal, elle n'est pas pour autant innée. Elle n'est pas plus acquise mais est le produit du processus ontognoséologique dans lequel, précise Miguel Reale, il n'y a pas un avant et un après, « l'acte de connaître et la réalité connue et connaissable » s'impliquant « depuis le début ». On serait pourtant bien tenté, face à ces invariants, de soulever le problème de leur transcendance, afin de répondre à un sentiment d'inachevé.

Il ne faudrait pas croire que le sentiment d'insatisfaction ressenti par son lecteur ainsi placé devant l'incertitude des choses soit étranger au maître brésilien. Dans sa préface au recueil de Renato Cirell Czerna, et à la différence de ce dernier qui ne sentirait pas « l'aiguillon de la certitude et du vérifiable », Reale reconnaît éprouver « l'attraction ou la tentation du transcendant et de l'anhistorique ». Mais il sait respecter les limites imposées par l'expérience à sa compréhension ontognoséologique de la réalité.

Cependant, il semble que, d'elle-même, l'ontognoséologie conduite à poser cette question d'une transcendance de la valeur. L'objet culturel est en effet le produit d'une rencontre dialectique entre la réalité et la valeur. Il est le produit de l'intégration de la réalité statique et de la valeur dynamique, dans le respect de l'identité des deux éléments. Pour être plus précis, il est « ce qui est en tant qu'il doit être ». Mais il n'est certainement pas « ce qui doit être en tant qu'il est ». Il ne peut s'agir d'entendre par là « ce qui doit être en tant qu'il est un objet culturel ». La formule serait redondante et stérile. Il ne faudrait pas non plus identifier les formules sous prétexte de la simultanéité du processus ontognoséologique. Mais refuser de poser la question serait retomber dans un subjectivisme absolu récusé, de principe, par la perspective ontognoséologique. Il faut donc rechercher « ce qui doit être en tant qu'il est ». Or, que sait-on devoir-être, sinon les objets axiologiques, les valeurs ? Il s'agit donc de rechercher les valeurs qui sont.

On doit noter qu'au plan ontognoséologique, cette définition ne concerne pas les invariants axiologiques. Car si ces invariants sont considérés « comme si » ils étaient, ils ne rentrent pas dans la sphère de l'être, des relations causales et nécessaires. Ils ne « sont » pas, et c'est bien le souci de Miguel Reale que d'éviter leur confusion avec des valeurs hypostasiées, des objets idéaux. Au plan de l'ontognoséologie, la reconnaissance de tels archétypes contredirait directement l'autonomie d'une axiologie centrée sur la personne. Il en irait bien sûr différemment dans une perspective strictement ontologique.

Or, le criticisme ontognoséologique devant avouer ses limites en l'absence d'une expérience métaphysique refusée par Reale, nous sommes conduits sur la voie d'une métaphysique « conjecturale ». Dans sa recherche de « ce qui vaut en tant qu'il est », la raison conjecturale tentera d'établir le caractère transcendant d'invariants axiologiques transcendants. Mais cette question pourrait alors apparaître accessoire. Car lorsque, comme ici, le philosophique confine au théologique, la question qui demeure est celle de l'ineffable.

Vincent GUÉRIN

Christophe Albiges, *De l'équité en droit privé*, préface de Rémy Cabrillac, Paris, L.G.D.J. « Bibliothèque de droit privé » tome 329, 2000, 376 p.

C'est un sujet délicat auquel s'est attaché Christophe Albiges en traitant, dans sa thèse de doctorat, « de l'équité en droit privé ». Sur la base d'une riche documentation dont témoignent les nombreuses notes de références, il précise la place de l'équité, théoriquement peu visible, dans l'ordre juridique français, essentiellement légaliste, faisant dépendre la régularité des jugements de leur conformité à la règle de droit positif. Il tire de là, pour son étude, une ligne directrice qui le conduit à retenir l'idée de la seule équité concernant l'appréciation des cas particuliers et servant à corriger ou à suppléer la loi quand celle-ci, dans des hypothèses moins rares aujourd'hui qu'auparavant, l'a prévu. Suivant cette optique sont envisagées d'abord l'unité d'acception de l'équité, puis la dualité de ses fonctions.

Il existe, certes, deux conceptions possibles de l'équité, traduisant sans doute globalement un sentiment de justice plus ou moins instinctive, mais qui sont bien distinctes : l'équité subjective ou particulière centrée sur les circonstances de chaque litige et l'équité objective ou générale que critique l'auteur. Cette seconde conception, apparentée à un droit naturel de nuance stoïcienne et cicéronienne, met en valeur un ensemble de règles parallèles au droit strictement entendu dont la rigidité ne correspond plus à l'évolution de la mentalité sociale. Elle peut se réclamer de grands exemples historiques, avec, en droit romain, l'intervention du préteur et de son édit remédiant au vieux droit quiritaire par touches successives, mais finalement fixé et codifié, et bien plus tard, en Angleterre, avec l'*equity* édifiée progressivement par la Chancellerie à côté de la *common law* jusqu'à la fusion juridictionnelle à la fin du XIX^e siècle. Elle se retrouve, à l'époque contemporaine, dans les principes généraux du droit, tel l'enrichissement sans cause, que le juge, utilisant son pouvoir normatif, élabore à partir de solutions concrètes non déductibles de textes légaux et dont il fait des règles délimitées et stabilisées. De façon analogue, en matière de commerce international, la *lex mercatoria*, dépassant les insuffisances des droits nationaux, s'est peu à peu formée sur la base de solutions particulières pour devenir une règle autonome et objectivée. Ainsi, aujourd'hui comme autrefois, une telle équité commence par être particulière, elle prend naissance par la considération de cas d'espèce qui n'entrent pas dans le cadre strict du droit, mais, par l'effet de la pratique jurisprudentielle, elle les classe en catégories générales et prédéter-

minées, elle s'intègre au système juridique à travers un processus d'objectivation et de cristallisation : ayant dès lors perdu sa nature originaire, elle s'est transformée en règle de droit.

Reste donc, présentée comme seule véritable, l'équité particulière ou subjective, celle des cas d'espèce, où le juge recherche une solution individualisée, qui soit juste parce que précisément ajustée aux personnes en cause et aux circonstances propres à un litige déterminé, qui soit équitable et équilibrée parce que réalisant une égalité proportionnée aux particularités de la situation concrète. Elle a sa source doctrinale chez Aristote, dans la notion d'« épikie » incitant le juge à parfaire la justice légale, à pallier les défaillances de la loi inévitablement mal adaptée à certains cas particuliers. En dehors même des juridictions de droit canonique, elle a influencé les Parlements d'Ancien Régime qui ont eu recours à sa souplesse dans des arrêts d'équité tempérant la rigueur du droit sans vouloir changer la règle, mais, marquée par les incertitudes et les variations, manifestant un pouvoir arbitraire, elle a donné lieu à des abus souvent dénoncés. Par opposition, la loi, générale et abstraite, expressément formulée, normalement permanente, garantit la sécurité juridique. La primauté de la loi, consacrée dans l'ordre juridique actuel au nom de principes remontant à la Révolution, impose au juge de trancher le litige qui lui est soumis en se conformant à la loi, plus exactement, selon les termes du Nouveau Code de procédure civile, article 12, « aux règles de droit qui lui sont applicables », c'est-à-dire à la loi émanant du pouvoir législatif et aussi, dans un sens matériel, à la loi désignant en même temps l'ensemble des autres règles juridiquement en vigueur. Il est donc interdit au juge de prendre l'initiative de statuer en équité : toute décision juridictionnelle invoquant dans sa motivation des arguments d'équité au lieu de s'en tenir à l'application de la loi encourt la censure de la Cour de cassation selon une jurisprudence systématique et rigoureuse. Pourtant, l'équité n'a pas disparu de l'ordre juridique. S'il est vrai que l'équité contraire à la loi est prohibée, l'équité conforme à la loi est évidemment régulière : elle joue un rôle subordonné à la loi, dans la mesure où un texte légal décide lui-même que le juge puisse la prendre en considération.

Cette équité légale repose sur une autorisation ou une habilitation législative conférée au juge, sur une disposition de loi qui lui accorde la faculté de tenir compte de l'équité dans des domaines définis et pour un litige particulier. Elle est prévue par de rares articles du Code civil de 1804 et par un certain nombre de textes récents, en étant toujours circonscrite à l'intérieur d'un cadre délimité par la loi. Elle a pour fonction soit de corriger la rigidité de la règle, soit de suppléer à son imprécision. Dans sa fonction correctrice, elle traduit le pouvoir du juge de modérer et d'écarter une règle légale en appliquant une disposition dérogatoire elle-même légale. Elle intervient sur des points spécifiés : pour l'attribution exceptionnelle d'une indemnité à l'époux dont le divorce a pourtant été prononcé à ses torts exclusifs (loi du 11 juillet 1975), pour l'évaluation des biens des époux lors de la liquidation d'un régime matrimonial de participation aux acquêts (loi du 13 juillet 1965), afin d'éviter, dans ces deux hypothèses, une situation manifestement contraire à l'équité. Elle apparaît aussi pour le remboursement des impenses qu'a faites l'indivisaire au cours de l'indivision (loi du 31 décembre 1976). En matière contractuelle, malgré le principe fermement consacré par le Code civil et par la jurisprudence de la force obligatoire des conventions, elle découle implicitement des lois permettant au juge d'octroyer au débiteur un délai de grâce (Code civil de 1804,

article 1244, et surtout après les modifications apportées par la loi du 20 août 1936 et par celle du 9 juillet 1991), et de réviser une clause pénale manifestement excessive ou dérisoire (loi du 9 juillet 1975, modifiée par celle du 11 octobre 1985). D'une manière générale, au niveau de la procédure de résolution des litiges, la demande faite par les deux parties au juge ou à l'arbitre de statuer comme amiable compositeur, conformément au Nouveau Code de procédure civile (articles 12 et 1474), aboutit souvent à une décision tempérant la règle strictement juridique par la souplesse de l'équité adaptée aux circonstances particulières.

L'équité supplétive a pour fonction, non pas d'assouplir une règle, mais de combler son incomplétude. Elle ne trouve sans doute pas sa justification dans l'idée d'une permission générale donnée au juge par la loi comme contrepartie de l'obligation qui lui est faite de juger sans s'y refuser « sous prétexte du silence, de l'obscurité ou de l'insuffisance de la loi » (Code civil, article 4) et qui légitime le pouvoir normatif du juge plutôt qu'un pouvoir trop vague de statuer en équité. Elle se fonde à un titre plus juste et plus restreint sur des dispositions légales faisant de l'équité une mention expresse, mais sommaire, laissant au juge le soin d'en préciser les conditions d'application dans les cas particuliers. Elle est déjà présente dans la procédure, avec le droit à un « procès équitable » que reconnaît la Convention européenne des droits de l'homme (article 6) et dont la jurisprudence explicite les exigences. D'autre part, lors du jugement, l'équité est prise en compte par le juge pour décider du remboursement des frais irrépétibles (Nouveau Code de procédure civile, article 700). Quant au fond du droit, le Code civil, outre les « principes de l'équité naturelle » auxquels il renvoie pour l'accession mobilière (article 565), introduit l'équité, par une disposition de portée bien plus large, dans le régime général des obligations contractuelles, puisque, tout en confirmant la liberté et la volonté des parties, il prévoit que les conventions obligent aussi « à toutes les suites que l'équité, l'usage ou la loi donnent à l'obligation d'après sa nature » (article 1135) : cette équité va plus loin que l'interprétation du texte du contrat et même que la bonne foi requise dans l'exécution de son contenu exprimé, elle invite le juge à compléter les engagements convenus, à en découvrir et y ajouter les conséquences nécessaires quoique non expressément formulées dans le contrat lui-même, comme les obligations de sécurité et d'information dans la vente de certains produits, selon une jurisprudence qui tend aujourd'hui à se développer. Mais, en exerçant cette fonction supplétive, le juge passe progressivement d'une équité circonstancielle inspirant des solutions particulières à une équité régulatrice valable pour des catégories générales de situations, il établit des principes qui s'écartent donc de leur fondement initial pour devenir des règles objectives assimilées au droit positif.

Ainsi, dans l'ordre juridique, la place de l'équité n'est pas négligeable, mais reste encadrée et conditionnée par la loi. Dans la pratique judiciaire, elle apparaît encore bien plus importante. Comme, du reste, le fait observer l'auteur au cours de son ouvrage, si la décision juridictionnelle se référant directement à l'équité sans s'appuyer sur la loi encourt nécessairement la cassation, il est notoire qu'à maintes reprises et dans la mesure du possible, le juge, le juge du fond ou le juge de cassation lui-même, inversant le syllogisme officiel qui impose d'aller de la règle générale au cas particulier, commence par choisir la solution qu'il estime opportune et équitable et la recouvre ensuite, par une motivation laconique ou subtile, d'un vêtement juridique qui masque le procédé. Une

telle pratique relève, non plus d'une étude juridique, mais d'une recherche de psychosociologie judiciaire.

Jacques DAGORY

Jean Gaudemet, *Sociologie historique du droit*, Paris, PUF « Doctrine juridique », 2000, 342 p.

Dans le domaine de l'histoire du droit dont il est un des maîtres reconnus, le professeur Jean Gaudemet a introduit la sociologie afin d'élargir l'angle de vue des enseignements qu'il a dispensés à l'Université de droit de Paris II et à l'École pratique des hautes études et de ses nombreux ouvrages. Il est ainsi, depuis plusieurs décennies, l'initiateur en France de la « sociologie historique du droit ». Tel est le titre sous lequel un volume réunit une vingtaine de ses articles disséminés dans de multiples publications et rendus désormais aisément accessibles.

Ils contribuent tous à mettre en lumière, comme le fait déjà l'introduction, les rapports nécessaires entre l'histoire, plus précisément l'histoire du droit, et d'autre part la sociologie. L'une et l'autre étudient les groupes sociaux et, si la première s'intéresse au passé et au cours du temps, alors que la seconde privilégie le présent et surtout les structures et les typologies, elles se complètent mutuellement : l'histoire offre un champ d'expérience permettant des comparaisons qui suppléent à l'expérimentation impossible sur les sociétés humaines, et la sociologie invite le juriste à replacer les techniques juridiques dans la vie sociale dont le droit forme le cadre.

Les articles sont distribués en quatre parties. Dans la première, intitulée « rencontres », la liaison entre l'étude historique et l'étude sociologique du droit est d'abord illustrée avec l'exemple de deux grands juristes allemands du XIX^e siècle, antérieurs certes à la constitution de la sociologie comme science autonome : Savigny, qui, centrant sa réflexion sur le droit romain, alors officiellement applicable dans la plupart des pays allemands, ne sépare pas histoire et système, recherche historique et systématisation rationnelle au point d'être le fondateur et le représentant le plus illustre de l'École historique du droit et de laisser présager aussi les théories dogmatiques des pandectistes ; Jhering, qui assimile le droit à un organisme biologique pour sa vie et son évolution au nom d'une conception excessivement organiciste mais adoptée par souci de réalisme et non dépourvue de fécondité intellectuelle. Ensuite, une autre manière d'envisager le problème prend en considération le rôle du facteur temporel et conduit à fixer l'attention sur les révolutions, c'est-à-dire les ruptures agissant plus ou moins profondément sur le droit selon qu'elles bouleversent l'ordre social et donc l'ordre juridique dans son ensemble ou se limitent à changer le régime politique et constitutionnel ; puis sur la notion même de temps pour l'histoire du droit et des institutions, sur les divers rythmes des mutations, la pluralité et la relativité des temporalités dont il convient de tenir compte.

La deuxième partie concerne « le Droit et les droits ». La connaissance fort opportune des données sociologiques pour l'élaboration de la règle de droit, en attendant son

application, peut s'obtenir par l'enquête effectuée sur des groupes actuels et aussi sur des précédents historiques, sans du reste trancher le débat sur la finalité de la règle officialisant toute tendance dominante ou assurant le respect de certaines valeurs. D'autre part, l'histoire des sociétés éclaire les phénomènes juridiques, par exemple le transfert de droit, la pénétration complète ou partielle dans un milieu social d'un ordre juridique élaboré dans un milieu différent : ainsi le prestige culturel et idéologique non moins que l'incontestable supériorité technique expliquent la diffusion, facilitée par la conquête mais nullement imposée, du droit de Rome dans son Empire, la réception bien connue du droit romain qui, redécouvert, s'implante dans l'ensemble de l'Europe à partir du XII^e siècle et pour une longue période, l'adoption ou l'adaptation du Code civil français de 1804 en Europe et même ailleurs durant le XIX^e siècle. Les codifications, de leur côté, depuis les codes de l'Orient ancien jusqu'aux codifications actuelles en passant entre autres par la loi des Douze Tables, le code Justinien, les ordonnances de Colbert, les codes du XVIII^e siècle européen, les codes français napoléoniens, répondent à des exigences techniques de cohérence, de certitude, d'unification, mais de plus se proposent souvent de consacrer des réformes juridiques consécutives à une crise sociale et d'affirmer la puissance du monarque ou de l'État. Quant à la notion d'obligation, un examen historique montre que, sous sa forme abstraite et distincte de la simple pratique immémoriale des transactions, elle est née à Rome par une progressive réflexion doctrinale des juristes de l'époque impériale pour aboutir à sa définition comme « lien de droit », formule encore utilisée aujourd'hui.

La troisième partie traite du « pouvoir politique ». Elle aborde tout naturellement le problème primordial du pouvoir : dans une perspective de sociologie historique, elle contient des remarques sur les composantes matérielles et intellectuelles du pouvoir, sa distinction d'avec l'autorité, la relation réciproque qu'il implique entre le commandement des chefs et l'obéissance des sujets, le recours à la force qui lui est possible, les moyens d'action qu'il met en œuvre et dont les exemples se réfèrent notamment à l'Empire romain et à la France médiévale. D'autres notions font l'objet de propos plus larges : celle de l'État qui, ne correspondant guère au pouvoir personnel des anciennes monarchies orientales, commence d'apparaître avec la *polii* grecque, la *civitas* romaine et la *res publica*, mais ne se constitue véritablement qu'au XVII^e siècle où le mot lui-même prend son sens moderne d'État ; la notion d'empire, qui ne peut se dissocier de l'Empire romain et de son souvenir présent dans l'Empire carolingien, le Saint Empire romain germanique et même fictivement dans l'Empire napoléonien, mais dont le prestige et l'imprécision facilitent bien des dérives ; la notion, ou plutôt les notions, des diverses féodalités, qui ne se limitent pas à l'Occident médiéval.

Le thème de la quatrième et dernière partie est « mariage et famille ». Les points examinés se rattachent à plusieurs stades historiques. La Rome impériale permet la coexistence avec le mariage légitime du concubinat, union libre, stable et publique mais non formalisée, et même sa conversion éventuelle en mariage avec légitimation des enfants. Les premiers temps du haut Moyen Âge connaissent à la fois les survivances romaines de l'Empire d'Occident, les coutumes des peuples germaniques nouvellement installés et la législation déjà sensible de l'Église chrétienne qui, seule à préconiser la règle de l'unique mariage véritable et indissoluble, rencontre, malgré son influence croissante, de fortes résistances pour en faire admettre l'effectivité. Au XVI^e siècle, le

Concile de Trente, amené à débattre des mariages clandestins ou secrets, servant surtout à contourner l'intervention de l'autorité paternelle, décide, tout en imposant la publicité, de ne pas considérer comme nuls, même en les désapprouvant, les mariages conclus sans le consentement des parents : l'accord mutuel des conjoints prévaut sur l'intérêt des familles. Une note de synthèse historique répond à la question de savoir si le mariage est un contrat : à la différence des anciennes traditions sémitiques, grecques ou germaniques faisant du mariage une opération échelonnée entre l'engagement du futur mari et du père de la jeune fille et longtemps après parfois la remise de celle-ci pour la vie commune, le droit romain se singularise en concentrant la formation du mariage dans l'acte instantané de l'échange des consentements des époux, mais sans y voir un contrat proprement dit ; cet accord n'est interprété comme un contrat qu'à partir du XII^e siècle et progressivement par les commentateurs du droit romain redécouvert et plus tard dans l'École du droit naturel, ainsi que par la doctrine du droit canonique pour laquelle il est aussi un sacrement. Enfin, l'ouvrage se termine par une réflexion sur l'éducation et l'enseignement, en présentant un tableau, à travers les époques et les pays, selon les buts poursuivis et les moyens utilisés, des rôles tenus par la famille, par l'Église et par l'État.

Jacques DAGORY