

Paolo Cammarosano, *Storia dell'Italia medievale. Dal VI all'XI secolo*, Roma-Bari, Laterza, 2001, 463 p., 48 000 L / 24,79 euro.

Christian Zendri

La synthèse d'histoire du haut Moyen Âge que nous offre Paolo Cammarosano dans ce volume s'ouvre avec une première partie intitulée *Les contrastes fondamentaux*, dédiée à l'examen des rapports entre hommes et femmes au cours des premiers siècles du Moyen Âge, au moment du passage de la conception du mariage issue de la tradition juridique romaine et germanique à la conception chrétienne. Cammarosano se penche également sur les rapports entre parents et enfants, souvent enclins à la rébellion et désireux de prendre possession du patrimoine paternel, ainsi que sur les rapports entre hommes libres et esclaves, qui connaissent des altérations significatives justement au cours des premiers siècles du Moyen Âge, à cause des changements des caractères fondamentaux du servage classique. Au même moment surgissent les premières controverses alimentées par les oppositions de type religieux, entre chrétiens et juifs, chrétiens et païens, chrétiens catholiques et aryens, chrétiens latins et grecs, et enfin entre chrétiens et musulmans. Au sein de la chrétienté en outre s'affirme de manière de plus en plus précise la distinction entre clercs et laïcs.

Dans la seconde partie, *Bouleversement et mise en ordre*, Cammarosano décrit du point de vue social et politique la situation italienne. L'accent est mis sur la persistance, malgré quelques crises, du rôle des villes, tandis que l'ancienne division administrative en régions et provinces, d'origine romaine, disparaît progressivement. En même temps, le peuplement connaît des mutations significatives : non seulement nous assistons à une réduction en nombre de la population, mais aussi à l'implantation de races venues du dehors, comme les Grecs, les Goths et les Lombards. À partir de cette implantation, violente évidemment à l'origine, se développeront par la suite des processus de cohabitation et de fusion pacifiques. Les invasions, en premier lieu l'invasion lombarde, ont porté également au fractionnement de l'unité politique de l'Italie, qui se répète ensuite lors de la conquête des Francs. Nous assistons encore à la naissance de ce phénomène grandiose, non seulement religieux, qu'est le monachisme bénédictin.

La troisième partie, *Les documents des églises*, nous rappelle comment la diffusion des monastères a accompagné la formation d'importantes archives monastiques, au moment même où les archives privées et citadines se raréfient jusqu'à disparaître. La structure économique, qui bénéficie pourtant encore de la circulation monétaire (qui avec Charlemagne passe de la monnaie d'or à la monnaie d'argent), se modifie en fonc-

Lectures

tion des nouvelles formes de dépendance personnelle : nous sommes à l'aube de l'économie rurale close. Entre le IX^e et le X^e siècles on situe la naissance d'une sorte de « culture de notaires » : la documentation dont nous disposons augmente, ce qui témoigne aussi de l'accroissement des compétences juridiques et linguistiques des notaires, au moment même où des changements significatifs se vérifient, dans tous les secteurs de la structure sociale et politique, avec l'augmentation de la circulation des biens et des personnes. Ce sont des nouveautés que l'on trouve reproduites fidèlement dans la documentation d'archives. Tandis que la classe servile connaît une crise profonde, une classe de *milites* se développe. L'augmentation de la circulation des biens est accompagnée par une plus grande activité marchande et par une reprise de la tradition urbaine, toujours très importante en Italie.

La quatrième partie est dédiée expressément à *Société et politique*. Tandis que la papauté renforce sa position dans l'Italie centrale, notamment grâce aux donations des Carolingiens, la structure politique, dans l'Italie septentrionale, tend à se fragmenter en segments qui trouvent leur centre dans un *castrum*. Au Sud au contraire les dynasties qui ont un siège urbain maintiennent plus longuement un rôle incisif, accompagné par une instabilité importante de la structure diocésaine. C'est exactement le contraire de ce qui se passe au Nord, où l'organisation épiscopale est stable et durable. C'est ainsi que de nouvelles élites sociales, et bientôt politiques, viennent à se former dans les villes septentrionales.

La politique ottonienne, basée de préférence sur de grands monastères royaux et sur de grands sites épiscopaux, ne suffit pas à dépasser le contraste qui se développe entre villes et comtés, et qui est à l'origine, au cours du XI^e siècle, des grands mouvements populaires urbains. Ces mouvements trouvent une expression importante dans le champ religieux, sous la forme de l'hérésie comme sous celle de la réforme ecclésiastique. Au cours des premières décennies du XI^e siècle, les rites canoniques et le monachisme bénédictin connaissent de nouvelles impulsions, parmi les moines de Vallombrosa et les Cisterciens. En même temps les contrats féodaux se multiplient, et subissent la réforme de Conrad II en 1037.

Le Sud connaît la domination normande, tandis qu'au Nord le grand conflit entre papauté et empire se prépare, au cours des controverses citadines et de la diffusion du mouvement patarin. Le renouveau de la lutte contre l'hérésie simoniacque mène aux premières réalisations de la réforme grégorienne, qui voit comme protagonistes, outre naturellement Hildebrand de Soano [N.D.T. : Grégoire VII], les papes du XI^e siècle et Pierre Damien. Dans l'espace de quelques années la Chrétienté, sollicitée par le pape, commence à élaborer une nouvelle politique agressive contre l'Islam, déjà commencée avec la conquête normande de la Sicile. La politique d'Hildebrand-Grégoire VII est poursuivie par son successeur Urbain II, tandis que le nouveau monachisme cistercien, qui n'est plus fragmenté en une multiplicité d'abbayes indépendantes, et le renouveau de l'élan érémitique s'affirment en Italie. Au moment où le mouvement des croisés s'étend dans toute l'Europe, la vie sociale devient de plus en plus complexe, tant dans les villes que dans les comtés. C'est justement dans ces dernières années du XI^e siècle que nous assistons à une diffusion progressive de la langue vulgaire comme langue écrite, du moins dans les occasions à caractère informel, tandis qu'un nouveau style artistique, le style roman, connaît ses premiers triomphes.

En conclusion, le texte de Paolo Cammarosano offre certainement une utile vision d'ensemble d'une importante période de l'histoire italienne, dont l'étude est rendue complexe et difficile à cause de la pauvreté des sources documentaires. Ceci est d'autant plus important dans une période où l'on constate une baisse d'intérêt vis-à-vis des premiers siècles du Moyen Âge. D'autre part, nous aurions désiré qu'une synthèse aussi bien informée dédie une attention plus grande et plus précise aux questions de caractère juridique, qui forment un tout avec les événements sociaux et politiques de cette période et conditionnent de façon incisive aussi bien les structures familiales que les rapports fonciers et personnels, les rapports entre serfs et ceux qui impliquent au contraire les plus hauts dignitaires ecclésiastiques et impériaux.

Traduit de l'italien par Laura Fournier

Sources antiques de l'irréligion moderne : le relais italien, XV-XVII^e siècles, Actes des journées d'études É.R.A.S.M.E (Toulouse- Le Mirail, 3 et 4 décembre 1999), sous la direction de Didier Foucault et Jean-Pierre Cavaillé, Collection de l'É.C.R.I.T, n° 6, 2001, 218 p., 100 FF / 15,24 euros.

Marie Gaille-Nikodimov

Ce recueil d'articles se présente comme un ouvrage engagé à trois égards. Tout d'abord, le choix même du terme clé de l'ouvrage, irréligion, par différence avec d'autres notions telles que celles d'athéisme, d'impiété, d'incroyance, de libre pensée, de libertinage et de libertinisme, est défendu au nom de son caractère ouvert et large – il permet de décrire de multiples formes de dissidence à l'égard de la religion. Son emploi dans la langue du XVII^e siècle – période qui fait l'objet de plusieurs de ces articles –, et sa relative neutralité par rapport aux notions mentionnées ci-dessus, déjà inscrites dans un réseau dense de discussions polémiques, justifient également ce choix.

Cet engagement tient par ailleurs à une prise de position, dans un débat historiographique encore ouvert, contre la thèse de Lucien Febvre, selon qui il n'y aurait pas de place pour l'incroyance au XVI^e siècle parce que « l'outillage mental » nécessaire à son émergence y ferait encore défaut (*Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*) et, plus ponctuellement, contre la négation, par Paul O. Kristeller, d'un athéisme padouan. En rupture avec la conviction de Lucien Febvre, ce recueil peut s'appuyer sur des éléments déjà soulignés, depuis plusieurs décennies, par Jean Delumeau (*Croyants et sceptiques au XVI^e siècle – le dossier des épicuriens*, 1981), par Jean-Roger Charbonnel (*La pensée italienne au XVI^e siècle et le courant libertin*, 1917), Henri Busson (*Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, 1922) et René Pintard (*Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, 1983) ; il apporte de son côté une très riche contribution à la thèse inverse. Sans aller jusqu'à dire que la culture de l'irréligion débouche sur un projet de société, il en affirme l'existence et la présence, largement fondées sur un usage de références antiques.

Enfin – troisième aspect de son engagement –, en explorant l'espace éditorial et théorique italien, il met à jour l'un des lieux essentiels du développement de l'irréligion, faisant ainsi écho à l'idée directrice de *Laboratoire italien. Politique et société*, qui s'intéresse à l'Italie comme laboratoire politique, espace d'expériences et d'œuvres apportant leur part spécifique au patrimoine commun de l'Europe. La démonstration est d'autant plus convaincante que plusieurs contributions font la part belle à la circulation des textes et des idées entre l'Italie, la France et l'Europe du Nord, montrant ainsi que le privilège accordé à l'Italie dans l'enquête sur l'irréligion ne conduit pas à la considérer isolément du reste de l'Europe.

Afin de critiquer de manière argumentée l'idée selon laquelle l'irréligion trouverait sa source essentielle seulement à partir des XVII^e et XVIII^e siècles, l'ouvrage s'organise selon plusieurs lignes de force. La principale est l'étude de la réception des textes antiques – de leur traduction à leur usage en passant par leur diffusion – dans lesquels l'irréligion a puisé son argumentation. En ouverture, la réflexion de Didier Foucault, « Le legs de l'irréligion antique aux 'esprits forts' de l'Époque moderne : un 'outillage mental' négligeable ? », propose une sorte de catalogue raisonné de ces sources antiques : aristotélisme padouan nourri du commentaire d'Averroès, puis de celui d'Alexandre d'Aphrodise, Lucrèce dont le *De rerum natura* est redécouvert par Poggio Bracciolini en 1417, Lucien, le scepticisme antique et, à un moindre degré, le platonisme et le stoïcisme. À travers le parcours de ces sources, Didier Foucault met en évidence toute la complexité de leur étude : il faut bien souvent aller contre les idées reçues – comment Aristote, le plus grand soutien de la foi au Moyen Âge, a-t-il pu devenir son plus grand ennemi au XVI^e siècle ? Platon, récupéré par certains pères de l'Église dès la fin de l'antiquité, ne s'inscrit-il pas plutôt dans la perspective chrétienne ? Il montre qu'il est également nécessaire de prêter attention aux différents modes de reprise : de la citation d'anecdotes à l'exercice du doute sous couvert d'auteurs présentables, ils sont très divers. Les études de Jean-Yves Boriaud – « Cardan et ses sources antiques à travers le *Traité des songes* » –, de Letizia Panizza – « La ricezione di Luciano di Samosata nel Rinascimento italiano : *coripheus atheorum* o filosofo morale » – et de Gianni Paganini – « *Legislatores et impostores. Le Theophrastus redivivus* et la thèse de l'imposture des religions au milieu du XVII^e siècle » –, illustrent à leur tour, à travers l'analyse d'œuvres spécifiques, ce double aspect. Cette dernière permet plus particulièrement de découvrir une œuvre, le *Theophrastus redivivus*, qui est, depuis vingt ans seulement, accessible à travers une édition critique (par G. Canziani et G. Paganini, La Nuova Italia, 1981-1982).

L'enquête se poursuit à travers deux autres lignes de force. Elle se déploie tout d'abord à travers le portrait de figures que l'on peut considérer comme emblématiques de l'irréligion. Ainsi, l'analyse des thèses machiavéliennes n'occupe pas moins de deux articles – ceux de Marie-Dominique Couzinet, « Sources antiques de l'irréligion moderne chez Machiavel : crise religieuse et imitation des Anciens » et de Jérémie Barthas, « Au fondement intellectuel de l'irréligion machiavélienne, Lucrèce ? Controverses, notes et considérations ». Tout comme l'excellente étude de Emanuele Cutinelli-Rendina (*Chiesa e religione in Machiavelli*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998), ces articles suggèrent combien il est difficile de saisir, chez Machiavel, toute la complexité de son rapport au religieux : il faut tenir ensemble nombre d'éléments – connaissance et usage de textes antiques, relation à Savonarole, analyse différenciée de la religion des Romains et du christianisme, ébauche d'une réflexion sur un christianisme de la vertu, critique des mœurs de la curie romaine et du rôle géopolitique joué par la papauté, etc. Mais l'intérêt de ce recueil est de ne pas s'en tenir à des figures italiennes de l'irréligion et de s'intéresser également à la réception du *relais italien* au-delà des frontières, notamment à travers l'article d'Antonella del Prete, « Charles Sorel et l'Italie : une interprétation de la Renaissance ».

L'attention aux écritures de l'irréligion constitue un autre pôle fort de l'ouvrage – « choix des genres, de style, de langue, de registre, intertextualité » : comment dire ce qui ne peut être dit de manière explicite ? Comment penser et écrire *irréligieusement* sans encou-

Lectures

rir la censure et les poursuites ou du moins l'opprobre ? *La persécution et l'art d'écrire* de Léo Strauss trouve ici, pour ainsi dire, un débouché naturel, comme en témoignent les études de Christine Escarmant, « François Rabelais : de la parodie antireligieuse à la parodie comme religion » et Margherita Orsino, « Utopie, parodie... Écritures de l'hérésie : Bruno, Campanella, Cyrano ». Enfin, une étude singulière par rapport à ces trois ensembles (réceptions et usages de sources antiques, figures exemplaires, écritures), mais non moins passionnante, examine les effets de l'irréligion sur les conceptions de l'origine et de l'histoire des langues : celle de Marie-Luce Demonet, « L'épicurisme linguistique à la Renaissance, de Bembo à Peletier du Mans ». Elle analyse la dette que des auteurs français nourrissent indirectement à l'égard d'Épicure, dont les idées leur étaient transmises par le biais du *relais italien*, dans la formulation de l'hypothèse d'une apparition naturelle et sociale du langage.

Au-delà de son enjeu premier, exhumier un phénomène majeur de l'histoire théorico-politique de l'Europe et démontrer que son apparition est antérieure à la modernité, ce recueil nous paraît participer d'un mouvement de réflexion actuellement fécond dans l'histoire de la philosophie ou, plus largement, l'histoire des idées : celui qui consiste à explorer, dans une Europe aux frontières poreuses, « le retour des philosophies antiques à l'âge classique », selon l'heureuse expression des deux volumes d'études recueillies et publiées sous la direction de Pierre-François Moreau à propos du stoïcisme et du scepticisme aux XVI^e et XVII^e siècles (Albin Michel, respectivement en 1999 et en 2001). L'irréligion y est étudiée, comme le stoïcisme et le scepticisme dans ces derniers, selon un axe temporel qui permet de concevoir l'importance des sources antiques, mais aussi de comprendre comment elles sont revisitées et utilisées entre le XV^e et le XVII^e siècles de manière à produire une forme de pensée propre à cette période et en prise avec les débats d'époque, et selon une attention à la géographie des idées, qui sait mettre l'accent sur certains lieux déterminants sans oublier les phénomènes de circulation et d'échange.

L'Enjeu Machiavel, sous la direction de Gérard Sfez et Michel Senellart, Paris, PUF (Collection Librairie du Collège international de philosophie), 2001, X-254 p., 150 FF / 22,87 euros.

Marie-Dominique Couzinet

L'ouvrage est constitué par les actes d'un colloque international qui s'est déroulé, du 14 au 16 mai 1998, au Collège international de philosophie, sur l'enjeu que représente Machiavel pour la modernité.

Pour Gérard Sfez et Michel Senellart, la question de l'actualité de Machiavel doit être avant tout envisagée dans sa dimension historique, c'est-à-dire avec la conscience de son inscription dans une histoire des interprétations : au-delà des ré-appropriations souvent réductrices et d'un positivisme engendré par la constitution d'un vaste savoir historique dont on ne saurait plus faire l'économie, elle relève de « ce troisième âge de l'interprétation machiavéienne où, à côté de la recherche historique et philologique, c'est l'actualité même de la pensée de Machiavel – ou plutôt la signification de sa pensée par rapport à l'actualité qui est la nôtre – qui est mise en question » (p. 2). Dans cet esprit, la conclusion de l'ouvrage, confiée à de jeunes chercheurs, est consacrée à une discussion sur l'ouvrage de J. G. A. Pocock, l'un des représentants les plus significatifs de cette troisième période, et à son interrogation sur le républicanisme de Machiavel.

Il s'agit donc de considérer Machiavel avec un « souci théorique », du point de vue de « la route nouvelle qu'ouvre son mode d'interrogation », autrement dit, des *déplacements* qu'il opère par rapport à la tradition de la philosophie politique, par rapport « au naturalisme et à la préoccupation d'un cosmos régulateur » et « dans l'intelligibilité des rapports entre la République et l'État » (p. 3). Ces trois interrogations correspondent, dans l'ensemble, aux trois parties de l'ouvrage, dont l'unité se fait autour d'autres questions, pour ainsi dire transversales : la question constante du rapport de Machiavel à la philosophie, la question de sa signification historique, et celle de la façon dont l'œuvre de Machiavel « travaille » la pensée contemporaine, qu'il s'agisse d'auteurs faisant l'objet de contributions – Althusser, Merleau-Ponty, Arendt et Foucault – ou des participants eux-mêmes.

La première partie, « Cosmologie et théologie », rassemble des contributions sur les rapports qu'entretient l'œuvre machiavéienne avec l'éthique, la cosmologie, l'astrologie et la religion.

Si, chez Machiavel, « les impulsions et les passions forment les mobiles les plus efficaces des actions, [...] il est douteux de prétendre qu'[il] substitue au système de référence éthique celui des passions » (p. 10). Michel-Pierre Edmond (« Machiavel : l'éthique et le pathétique ») argumente sa thèse à l'aide de deux textes classiques : le chapitre 15 du *Prince*

Lectures

et le passage des *Histoires florentines* sur la révolte des Ciompi (III, 13) : Machiavel n'est pas un Hobbes avant la lettre, même s'il partage avec lui « un jeu de bascule perpétuel de la vertu dans le vice et du vice dans la vertu » (p. 10)¹, ni un précurseur de la doctrine des restrictions mentales théorisée par les Jésuites du siècle suivant, comme il se distingue de la théorie aristotélicienne de la vertu et de la liberté des citoyens – des distinctions fines qui font tout l'intérêt de cet article bref.

Dans « Ptolémée et le chapitre 25 du *Prince* », Anthony J. Parel reprend à nouveaux frais sa réflexion sur le rapport entre politique machiavélique et philosophie naturelle de l'astrologie, déjà développée dans *The Machiavellian Cosmos* (Yale University Press, 1992) au service d'un brillant commentaire du chapitre 25 du *Prince*. Dans ce texte, d'une portée plus étendue que ne l'annonce son titre, l'auteur vérifie l'hypothèse selon laquelle la philosophie politique de Machiavel est sous-tendue par la philosophie naturelle de l'astrologie de l'époque, qui a sa source ultime dans le *Tétrabible* de Ptolémée. Il le fait en trois temps : 1) en mettant en évidence l'existence et en précisant la nature des contacts de Machiavel avec l'astrologie, par des références éclairantes à ses œuvres les moins fréquentées (légations, correspondance) ; 2) en donnant quelques exemples de l'usage ponctuel que fait celui-ci de la philosophie naturelle de l'astrologie (intervention de certains postulats de l'historiographie astrologique, causes astrologiques de l'existence et du devenir des religions, notion de *renovatio*, théorie des qualités et des influences occultes) ; 3) en attestant de l'intérêt de Machiavel lui-même pour le rôle de la pensée astrologique dans la question du libre arbitre (dans la correspondance avec Bartolomeo Vespucci, les *Ghiribizzi a Soderini* et le *Capitolo della Fortuna*). L'analyse qui suit fait du *Tétrabible* la clé de lecture du chapitre 25 du *Prince*, pour sa terminologie (le terme de monde, la distinction honneur-richesse, l'idée de « nature » particulière et surtout la notion de « qualité des temps »), sa composition (fondée sur la distinction universel-particulier) et la définition de la *virtù* dans les termes de l'anthropologie astrologique et non de la philosophie aristotélicienne. Machiavel a-t-il lu directement Ptolémée ? Selon Parel, on ne peut pas l'attester, mais c'est l'association étroite de la Fortune à la « qualité des temps » qui l'a conduit dans la direction de la composante astrologique et de l'ascendance ptoléméenne. L'ignorance des traducteurs ne parvient pas à discréditer ce texte à nos yeux fondamental pour la compréhension de bon nombre d'aspects de la pensée machiavélique, que l'on étendra avec profit à d'autres auteurs contemporains.

Dans un texte intitulé : « Sur la corruption chez Machiavel. Temporalité et espace privé », Domenico Tarento analyse la question de la corruption en deux temps : d'abord du point de vue de la temporalité et d'une « ontologie du mouvement qui semble être la cause métaphysique de la corruption » (p. 42) : il note la nouveauté de l'analyse machiavélique à l'égard du traitement antique des *metabolai politeion*, dans le contexte d'une temporalité accélérée et en partie linéaire, et énonce les stratégies mises en œuvre par Machiavel : retour aux principes et rencontre (*riscontro*) avec le temps. Mais c'est ensuite dans l'interprétation du passage de la religion civile des Anciens à la religion privée des modernes, formulée par Machiavel dans les *Discours*, que l'auteur situe « la dynamique et le sens général

1. Sur ce point, voir *Le Prince*, chapitre 16 et Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 138-180.

de la corruption » (p. 48) : la religion des modernes, devenue religion de l'homme privé et du salut individuel, est synonyme de dissolution du lien social et d'apparition d'un intérêt privé qui se traduit, sur le plan militaire, par la professionnalisation des armes. L'auteur se demande alors si la corruption « ne s'identifie pas en un certain sens, pour Machiavel, avec la naissance même du privé » (p. 57).

Enfin, dans « Le prince des athées, Vanini et Machiavel », Jean-Pierre Cavaillé part du qualificatif de « prince des athées », appliqué tour à tour aux deux auteurs par la critique chrétienne anti-libertine et par Vanini lui-même à Machiavel, pour introduire à la lecture particulièrement complexe que celui-ci fait du Florentin. Pour l'auteur, Vanini appréhende Machiavel à travers le double filtre de l'antimachiavélisme catholique et de l'Aristotélisme padouan : il exploite le lieu commun de l'antimachiavélisme catholique dénôçant la religion comme *instrumentum regni*, pour montrer qu'elle « constitue en fait la nature même de la politique » (p. 62) ; d'autre part, Machiavel lu à travers le filtre de Cardan conduit à une conception désenchantée de l'action politique, Vanini empruntant à Pomponazzi sa conception de la *lex* avec pour principe actif la tromperie politico-religieuse, qu'il dépouille de toute justification morale. L'« issue paradoxale de ce machiavélisme [est] le désengagement politique au service d'une éthique privée » (p. 63) et une condamnation de l'éthique de la gloire qui inclut Machiavel lui-même – point d'« aboutissement », selon l'auteur, « d'un athéisme conséquent » (p. 69).

La seconde partie propose des approches diversifiées de l'interrogation sur la modernité de Machiavel, à propos des rapports entre « la République et l'État ».

Dans « La citoyenneté au détour de la république machiavélienne », Christian Lazzeri propose de chercher en quoi l'œuvre de Machiavel peut contribuer à reformuler une question qui « trouve [...] son point de départ dans la pensée et la pratique politiques contemporaines. Cette question porte sur le statut de l'engagement civique et des difficultés qui lui sont afférentes » (p. 76). S'interroger sur les enjeux des textes machiavéliens suppose que l'on ne se restreigne pas au cadre strict de l'histoire, tout en étant conscient du danger qui consisterait à poser à Machiavel des questions qui ne sont pas les siennes. C'est la raison pour laquelle l'auteur énonce d'abord longuement les formulations et les critiques de la notion d'engagement civique (notamment la contradiction entre individualisme et citoyenneté et la thèse de Mancur Olson sur l'action collective et la défection, ainsi que ses critiques), avant de se demander dans quels termes Machiavel les formule à son tour. Plus clairement que ne l'a dit Quentin Skinner, selon lui, Machiavel formule la question de la participation civique en termes de conflits et de corruption, inscrivant l'antagonisme entre individualisme et citoyenneté à l'intérieur d'un processus global, ce qui conduit à reformuler la question dans les termes suivants : « à quel 'moment' de l'évolution du système politique on se réfère : celui qui conduit à l'engagement civique ou celui au cours duquel il dépérit ? » (p. 101).

Sous le titre de « Bruni, Machiavel et l'humanisme civique », Harvey C. Mansfield situe Machiavel en rupture avec la catégorie historiographique de l'humanisme civique, définie par Hans Baron dans l'œuvre de Leonardo Bruni et reformulée chez d'autres auteurs qui partagent, selon lui, « un échec dans leur tentative de définir la modernité » (p. 107). C'est donc en fonction du rapport de Machiavel à la modernité – la fondation de « nouveaux modes et de nouveaux ordres », sur laquelle insistait Leo Strauss dans les *Pensées sur*

Lectures

Machiavel – que l’auteur énonce la question. Il formule la rupture entre Bruni et Machiavel à partir de l’analyse de la *Laudatio Florentinae Urbis*, l’œuvre sur laquelle se fondait Baron pour établir la continuité entre eux et avec Aristote : pour lui, Bruni et Machiavel adoptent des positions inverses sur les questions du rapport entre la rhétorique et l’action, de la critique du christianisme, du choix ou la nécessité du site de la cité, de l’harmonie et de la discorde, ainsi que de la guerre juste. L’auteur conclut que, pour des raisons inverses, ni Bruni, ni Machiavel ne relèvent de la catégorie de l’humanisme civique (p. 120), la contribution de ce dernier à la politique moderne résidant dans « l’alliance du gouvernement d’un homme seul et du consentement populaire, alliance qui date du XVI^e siècle ou d’avant, et qu’on retrouve à la fois dans les dictatures et dans les républiques modernes » (p. 121).

Dans « L’originaire de la loi chez Machiavel », Thomas Berns s’interroge sur les enjeux philosophiques du double caractère de la loi chez Machiavel : son origine violente (« le moment romuléen ») et la relation circulaire qu’elle entretient avec les dissensions, pour conclure que « Machiavel fait du politique ce qui toujours repose pour une part sur son non-fondement » (p. 139)².

Dans « Althusser et Machiavel : la consistance de l’État », Pierre-François Moreau attire l’attention sur la lecture que propose Althusser du *Prince* au début d’un cours d’agrégation prononcé en 1972 : contrairement à la loi du genre, celui-ci convoque certaines lectures qu’en a fait la tradition philosophique, en l’occurrence Hegel, Gramsci et Rousseau, pour « approcher la position de Machiavel » (p. 147), avant d’en venir aux contenus pour proposer de lire le matérialisme machiavélien en termes de « consistance de l’État » (p. 148). Dans cette approche particulière de la rupture machiavélienne, non plus en termes de rupture épistémologique mais de pratique politique, l’auteur fait apparaître l’importance du rôle de Machiavel, à la suite de Bachelard, dans la réflexion théorique d’Althusser.

Gérald Sfez ouvre la dernière section, consacrée à « Machiavel et la philosophie », par une réflexion sur « Machiavel et le mal dans l’histoire », à laquelle il a aussi consacré un ouvrage, *Machiavel, la politique du moindre mal* (Paris, PUF, 1999). À partir des énoncés de la méchanceté des hommes (*Discours*, III, 1), de l’égale quantité de bien et de mal dans le monde (*Discours*, II, avant-propos) et de l’indifférence du temps (*Le Prince*, chapitre 3), il définit les termes d’une « politique du moindre mal » dans les termes d’une « pensée de la déliaison » ; il aborde notamment la notion de vérité effective, le problème de la fondation et le rapport à Guichardin.

Myriam Revault d’Allonnes pose la question : « Peut-on parler philosophiquement politique ? [à propos de] Merleau-Ponty et Hannah Arendt lecteurs de Machiavel ». Ces deux auteurs ont, en effet, pensé « la difficulté du rapport entre philosophie et politique » (p. 181) à l’aide de l’œuvre machiavélienne. L’auteur analyse leur rapport à Machiavel à propos de « la nature phénoménale du politique », en particulier le courage et le mensonge en politique chez Hannah Arendt (p. 182), de la question du mal et de celle de la violence – question sur laquelle les deux auteurs divergent, à son sens, en raison de leurs choix philosophiques.

2. Sur ces questions, je me permets de renvoyer à M.-D. Couzinet, « Machiavel et le récit de la fondation de Rome », dans *Fonder les savoirs, fonder les pouvoirs, XV^e-XVII^e siècles*, Actes de la journée d’étude organisée par l’École nationale des chartes (Paris, 8 avril 1999), réunis par Dominique de Courcelles, Paris, École nationale des chartes, 2000, p. 55–69.

Pierre Manent livre ensuite le fil directeur de sa réflexion sur « Machiavel critique de la philosophie », dans *Le Prince* et dans les *Discours*. Il définit « le nouvel art politique [comme] une virtuosité politique » (p. 208) qui se substitue à la partialité des distinctions régnautes (notamment entre bien et mal ; république et principauté).

Dans « Machiavel à l'épreuve de la *gouvernementalité* », Michel Senellart montre qu'il faut entendre la formule de Foucault : « il n'y a pas d'art de gouverner chez Machiavel » (p. 221), dans le sens où Machiavel « reste [...] irréductible au schéma [foucaldien] de la *gouvernementalité* » (p. 227), notamment du fait de sa référence à l'institution romaine et républicaine de la censure. Le caractère « paradoxal » et réducteur de sa lecture de Machiavel, dont Foucault fait un des derniers représentants du modèle juridique de la souveraineté, doit pouvoir s'expliquer, selon Senellart, en termes de dispositif stratégique : en écartant toute contribution de Machiavel à la genèse de la pensée politique moderne, Foucault évite de le substantialiser comme une figure inaugurale, échappant ainsi à l'historicisme de Meinecke comme à ses lectures en termes de philosophie politique, et ouvre « un autre champ d'intelligibilité, masqué ou occulté par la figure immense de Machiavel » : celui de la « *gouvernementalité* » et des pratiques gouvernementales (p. 221). Mais Senellart montre en quoi le retour du modèle romain de la censure chez un auteur comme Obrecht, théoricien d'un dispositif disciplinaire de pouvoir qui se trouve « au cœur du modèle pastoral décrit par Foucault » (p. 225) : la *Policey*, oblige à réviser le schéma d'interprétation proposé par Foucault, fondé sur la rupture avec la conception antique du gouvernement, et par là, avec la formation d'un *ethos* de la liberté lié à la question de la censure, vivace de Machiavel à Rousseau.

Trois textes concluent l'ouvrage sous le titre de : « Regards sur le 'moment machiavélien' ». Ils reprennent le contenu d'un débat consacré à la notion, utilisée par J. G. A. Pocock et reprise par M. Abensour. Dans « Machiavel au prisme du 'moment machiavélien' », Marie Gaille-Nikodimov propose une lecture critique de l'ouvrage de Pocock : faisant un travail essentiel de reconstitution du contexte historique et politique, il propose néanmoins une lecture sélective de l'œuvre machiavélienne centrée sur la république au détriment du principat, la vertu civile et militaire au détriment de la loi et enfin oublie la réflexion machiavélienne sur la dynamique des humeurs. Thierry Ménissier (« Qu'est-ce que la vertu républicaine ? Quelques remarques sur l'interprétation de Machiavel dans *Le Moment machiavélien* ») limite ses propos aux pages que Pocock consacre directement à Machiavel, à propos du prince nouveau, du législateur et de la vertu républicaine. Olivier Remaud (« La contingence et le soi politique. Sur deux approches du 'moment machiavélien' ») propose, pour sa part, une analyse précise de « la formule du 'moment machiavélien', en ce qu'elle témoigne de la problématique profonde du politique » (p. 247) : chez Pocock, au-delà de la seule pensée de Machiavel, le *moment machiavélien* désigne le problème permanent de « l'identité politique, conçue comme résistance à la désappropriation de soi » (p. 249). L'auteur analyse enfin l'application que M. Abensour en fait à la lecture de Marx.

Tommaso Campanella, *Apologia pro Galileo – Apologie de Galilée*, texte, traduction et notes par Michel Pierre Lerner, Paris, Les Belles Lettres, 2001, 335 p., 260 FF / 39,64 euros.

Florence Plouchart-Cohn

Michel Pierre Lerner est l'un des rares « campanelliens » français : après une thèse de doctorat (dont cette édition est, selon ses propres paroles, une « refonte substantielle ») sur le dominicain calabrais Tommaso Campanella (1568-1639) et un ouvrage intitulé *Tommaso Campanella en France au XVII^e siècle* (Naples, 1995), il traduit aujourd'hui pour la première fois en français l'*Apologia pro Galileo*. Il s'agit d'un opuscule en latin, probablement rédigé au début de 1616, alors que les découvertes galiléennes se heurtent au refus de l'héliocentrisme par les théologiens, au nom de la tradition biblique – refus qui conduira à la condamnation, le 5 mars 1616, des thèses héliocentriques et de leurs auteurs, Copernic, Diego de Zuñiga et Foscarini. Cette édition de l'*Apologia* comprend non seulement une édition critique du texte et sa traduction, mais aussi une longue introduction dans laquelle Lerner propose une réflexion plus large sur le rapport de Campanella à la science et une synthèse, en quelque sorte, de ses recherches campanelliennes.

Lerner part de la relation entre Campanella et Galilée, dont il précise immédiatement l'asymétrie : si Campanella défend avec ferveur et constance le savant toscan (comme il défendait Telesio, troisième maillon d'une chaîne fondée sur le refus de l'abstraction), les témoignages explicites de sympathie de Galilée pour le dominicain sont presque inexistantes. Or, bien que les pensées des deux hommes restent très différentes, elles ont en commun la revendication d'une *libertas philosophandi* dont Lerner fait l'enjeu de l'*Apologia* dès les premières pages de son introduction. Il montre en effet comment Campanella, en examinant la *quaestio* de savoir si la méthode de philosopher galiléenne est conforme ou non aux Écritures Saintes, revendique le droit d'enquêter sur le monde par le moyen de la raison et de l'expérience, sans ingérence de la théologie.

Une fois sa thèse sur l'*Apologia* énoncée, Lerner répond à une question philologique, celle de la date de rédaction de l'opuscule (au plus tard fin février 1616 au dire de Campanella) et de sa dédicace au cardinal Bonifacio Caetani (présenté par Campanella comme le commanditaire de l'ouvrage). En examinant les différentes données disponibles, Lerner arrive à une conclusion différente de celle de Luigi Firpo (pour lequel une commande de Caetani est « assez invraisemblable », et « impossible » avant la condamnation de mars 1616) : même si certaines données posent problème (la datation de la lettre de dédicace, la question de la publication du manuscrit et de sa lecture par Galilée dès 1616), elles ne suffisent pas à invalider les assertions campanelliennes.

Le second point de l'introduction est intitulé « Genèse de la problématique ». Lerner y souligne tout d'abord comment, à l'occasion de cette *quaestio*, Campanella traite une problématique plus large. Il ne s'agit pas seulement de découvertes astronomiques ou de thèses cosmologiques mais, en amont, d'une « méthode de philosopher » – Campanella définissant ainsi l'*Apologia* dans sa lettre à Galilée du 3 novembre 1616 : « une *quaestio* où l'on prouve théologiquement que la méthode de philosopher que vous avez suivie est plus conforme aux Écritures Saintes que le contraire, ou du moins plus que l'aristotélicienne ». Cette remarque fondamentale étant faite, Lerner s'attache à montrer la forte continuité entre les œuvres campanelliennes : ainsi, les idées qui sous-tendent l'*Apologia* (la nécessité d'une nouvelle philosophie, la critique radicale de l'aristotélisme, la non-contradiction entre l'Écriture et les vérités mises à jour par une authentique science de la nature *iuxta propria principia*) sont présentes dès la *Philosophia sensibus demonstrata* de 1591. Lerner en suit l'évolution dans le *De Gentilismo non retinendo* et la *Theologia*, pour dégager finalement trois propositions cardinales dans la démonstration campanellienne : la doctrine aristotélicienne est inconciliable avec le texte sacré : le récit de la création est transposable dans les termes de la physique télésiennne, dont la validité est confirmée ; si l'héliocentrisme est avéré, l'Écriture pourra être mise en accord avec lui.

Après cet *excursus* qui présente l'*Apologia* comme l'aboutissement d'une réflexion approfondie sur les relations entre science et théologie, Lerner resserre son analyse sur l'*Apologia* : il pose d'abord la question du genre de l'œuvre, qui par sa forme *more theologico* s'apparente à la *disputatio ad utramque partem* ; puis il met en évidence les thèmes essentiels, distinguant entre des préoccupations campanelliennes fondamentales (l'éloge de la *ratio philosophandi* galiléenne, la critique du *modo di filosofare* aristotélicien et la position galiléenne face aux Écritures, non réductibles à l'intelligibilité privilégiée d'une seule doctrine philosophique) et des motifs propres à l'*Apologia* (le rapport entre Anciens et Modernes, l'idée de progrès ou le lien entre sciences et christianisme) ; abordant pour finir le copernicanisme de Campanella, il soutient que le dominicain, contrairement à une lecture courante et précoce de l'*Apologia*, ne se convertit pas véritablement à cette doctrine mais défend une cosmologie et une astronomie personnelles.

L'introduction se clôt sur la réception de l'*Apologia*, indice de la portée et de la signification de l'œuvre. Tandis que l'on peut parler pour l'Italie du XVII^e siècle d'une « conspiration du silence » (résultant de deux volontés convergentes, celle de Rome et celle de Galilée et de ses disciples), la curiosité est très grande en France. Lerner, qui a travaillé sur cette question, choisit de s'arrêter sur la figure de Mersenne ; ce dernier accueille très favorablement l'*Apologia*, souhaite qu'on la diffuse et qu'on la médite, attitude étonnante quand on connaît sa sévère condamnation de la philosophie de la nature campanellienne, mais que Lerner explique par une communauté d'idées sur le statut de la recherche et des vérités physiques par rapport à l'autorité sacrée.

Revenant pour finir sur les liens entre Galilée et Campanella, Lerner réaffirme avec force son interprétation de l'*Apologia* : au-delà du malentendu fondamental qui fait de Galilée, pour Campanella, un messenger des « arcanes de Dieu », un héros dont la tâche scientifique est indissociable d'une mission divine, l'*Apologia* est à la fois une défense exemplaire du droit de la science moderne naissante au libre exercice, dans la fidélité à un christianisme qui saurait s'affranchir d'une tradition paralysante, et une illustration de

Lectures

l'incompréhension de l'Église de la Contre-Réforme face au renouvellement du rapport entre sciences de la nature et Écritures voulu par Galilée, Foscarini, Campanella ou Mersenne. Or l'influence de l'*Apologia*, comme le montre Lerner dans son « Epilogue », sans être comparable à celle de l'« Introduction » de Kepler à l'*Astronomia nova*, de la *Lettera* de Foscarini et surtout de la *Lettera a Cristina di Lorena* de Galilée, n'est pas négligeable. S'il faut attendre 1757 pour que l'interdit frappant les ouvrages coperniciens soit levé, et 1835 pour que Copernic, Zuñiga, Foscarini, Kepler et Galilée soient retirés de l'Index, des démarches sont entreprises par Leibniz dès les années 1680, puis par La Lande, et l'*Apologia* est alors citée en faveur d'une conciliation entre mobilité de la terre et sens des Écritures.

Suit le texte de l'*Apologia* avec traduction en vis-à-vis, précédé d'un utile rappel bibliographique sur les éditions et traductions disponibles, et d'une liste des différentes désignations de l'opuscule par Campanella. Un riche appareil de notes explicite les références, met l'ouvrage en relation avec les autres œuvres du dominicain et le débat contemporain, et fournit des commentaires ponctuels qui renvoient à la partie introductive. On appréciera l'efficacité de l'index des citations de l'*Apologia*, divisé en trois sections : les œuvres, les passages bibliques et les personnages et auteurs.

Remarquons pour conclure que cette publication s'inscrit dans un regain d'intérêt pour Campanella en France, qui a déjà donné lieu à la publication et à la traduction de la *Monarchie d'Espagne* et de la *Monarchie de France* (sous la direction de G. Ernst, PUF, 1997). Michel Pierre Lerner met à la disposition du public français un texte méconnu – alors qu'il participe à un débat fondamental dans l'histoire des sciences – et réinsère Campanella dans la lignée des « philosophes maudits », aux côtés de Galilée et de Bruno. Loin de livrer un texte brut, il offre au lecteur une série d'instruments utiles et une synthèse claire et rigoureuse sur la position de Campanella dans le débat entre science et théologie ; sa conception de l'*Apologia* comme laboratoire d'un *modo di filosofare*, fait de Campanella un précurseur du combat pour la liberté de pensée, l'arrachant ainsi à l'image d'utopiste fou qui lui est trop souvent associée, sur la base de la seule *Cité du soleil*.

La Ragion di Stato dopo Meinecke e Croce. Dibattito su recenti pubblicazioni, Atti del seminario internazionale di Torino, 21-22 octobre 1994, sous la direction d'Artemio Enzo Baldini, Genova, Name, 1999, 279 p., 17,04 euros.

Romain Descendre

À l'origine de ce volume, le séminaire organisé à la Fondation Firpo de Turin en octobre 1994 entendait faire le point sur l'impressionnant renouveau des études sur la raison d'État depuis la fin des années quatre-vingt. Deux journées furent ainsi consacrées à quatre livres publiés dans quatre pays : *Staat und Staaträson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts* de Michael Stolleis (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990), *From politics to reason of state. The acquisition and transformation of the language of politics 1250-1600* de Maurizio Viroli (Cambridge University Press, 1992), *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica* de Gianfranco Borrelli (Bologne, Il Mulino, 1993), et enfin *Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVI^e et XVII^e siècles*, recueil d'articles publié sous la direction de Yves Charles Zarka (Paris, PUF, 1994). Chaque livre fait l'objet de deux présentations critiques, ainsi que d'une réponse de son auteur (ou responsable éditorial). En plus des neuf articles ainsi recueillis, Enzo Baldini signe une introduction qui rend compte de l'ampleur des recherches sur la raison d'État lors de la dernière décennie, et propose une bibliographie en fin de volume.

Celle-ci n'est pas sans contribuer à l'intérêt de l'ensemble. Il s'agit de la bibliographie la plus complète à ce jour : sous le titre de « Ragion di Stato, Tacitismo, Machiavellismo e Antimachiavellismo tra Italia ed Europa nell'età della Controriforma. Bibliografia (1860-1999) », elle regroupe presque 400 titres et met ainsi à disposition des chercheurs un outil extrêmement précieux. Elle permet aussi de prendre la mesure de la très nette accélération des publications depuis 1987, la moitié des titres recensés ayant paru après cette date. Enzo Baldini en fait le constat dans son texte de présentation, et lie cette soudaine prolifération aux effets de la chute du mur de Berlin. L'affaiblissement des affrontements idéologiques, et surtout le spectacle de l'effondrement d'un empire auraient ainsi rendu nécessaire un retour aux problématiques de la raison d'État telles qu'elles se manifestèrent dès les débuts de sa théorisation, notamment chez les penseurs politiques italiens de la fin du XVI^e siècle. Alors qu'ils avaient fait autorité pendant une très longue période, les jugements somme toute assez négatifs de Meinecke et de Croce (qui décelaient dans les traités de la *ragion di Stato* une pensée sans envergure et largement conservatrice) se trouvent ainsi remis en question par des études qui rendent justice à une littérature essentielle à la compréhension de la rationalité politique moderne.

Lectures

« Aujourd'hui il n'est plus possible de parler en termes scientifiques d'une générique et non plus définie Raison d'État, comme s'il s'agissait d'une problématique compacte, relativement stable et immédiatement identifiable dans des textes et des comportements politiques », souligne Baldini. Cette multiplicité inhérente à l'objet d'étude « raison d'État » est peut-être en partie à l'origine des différences d'approche importantes entre les quatre livres examinés. C'est là ce qui fait la richesse de ce recueil, mais peut-être aussi sa limite inévitable, d'autant que les contributions des différents intervenants sont très hétérogènes, qu'il s'agisse de la taille des articles ou de leur intérêt critique. En outre, les textes reproduits correspondent seulement aux communications prévues par les différents participants, et ne comportent malheureusement pas les interventions et les discussions qu'elles ont engendrées : le lecteur reste quelque peu sur sa faim, et le « débat » annoncé se trouve dans certains cas tronqué – surtout en ce qui concerne le livre de Violi, dont on aurait aimé lire les réponses aux critiques multiples et détaillées adressées par Andreatta. L'ensemble a cependant pour immense qualité de dégager les problèmes interprétatifs et méthodologiques majeurs que posent aujourd'hui les discours de la raison d'État à l'histoire de la pensée. Surtout, au-delà même des livres dont ils font l'analyse critique, certains articles constituent des contributions extrêmement intéressantes sur la question, et trois d'entre eux méritent que l'on s'y attarde tout particulièrement.

Parmi les questions méthodologiques, on retiendra surtout les limites et les dangers, trop évidents dans le cas de la raison d'État, d'une histoire des idées désincarnée qui ne prend pas la peine de réinsérer les concepts dans l'histoire politique et sociale des conflits qui ont rendu possible leur apparition. C'est là à la fois une idée partagée par la plupart des intervenants, l'une des raisons majeures des critiques que l'on peut adresser aux thèses de Violi, et le motif d'une prise de distance nécessaire vis-à-vis du grand livre de Meinecke. Ce dernier point – le caractère caduc de l'historicisme de Meinecke – est démontré dans l'article que lui consacre M. Stolleis dans *Raison et déraison d'État*. Ce à quoi Diego Quaglioni répond qu'il ne suffit pas d'énumérer les manques du livre de Meinecke : il faut encore comprendre pourquoi c'est précisément à partir de ce livre que la raison d'État se met à constituer un problème. « L'œuvre de Meinecke tombe au moment culminant de la crise spirituelle de l'Europe moderne, la *Krisis der Staatslehre*, crise du droit public européen et, avec lui, du paradigme de la souveraineté, entre la négation et l'exaspération de la subjectivité du gouvernement qui caractérisent, respectivement, les doctrines de Kelsen et de Schmitt » : c'est là justement appliquer à la pensée de Meinecke elle-même un type d'analyse que Stolleis lui reproche de ne pas avoir mené. Quaglioni ajoute que la suite de l'histoire du XX^e siècle n'a fait qu'accentuer cette crise de la souveraineté, qui explique encore, pour nous aujourd'hui, l'intérêt des recherches autour de l'histoire de la raison d'État.

Ce qui nous mène à un point interprétatif important, que le recueil contribue à divers titres à mettre en relief, reflétant par là les apports de la critique récente : ce lien, à la fois indissoluble et conflictuel, entre raison d'État et souveraineté présente un caractère original. On ne saurait voiler le rapport entre le discours historique de la raison d'État et l'histoire du droit public. La nécessité de comprendre la rationalité politique moderne dans l'articulation des arts de gouverner et des légitimations juridico-politiques est confirmée par la contemporanéité de l'apparition des théories de la souveraineté et de la raison d'État, et notamment dans les multiples liens qui unissent Botero et Bodin, et qui tout à la fois les

opposent. À ce propos, poussant la logique de cette analyse, Gianfranco Borrelli fait même une suggestion très stimulante : en aval, on pourrait voir dans cette ambivalence de la raison politique occidentale l'origine de la distinction plus tardive entre le législatif et l'exécutif.

Trois textes passionnants développent chacun à travers leurs critiques des questions de premier ordre : 1. le caractère collectif du discours politique de la raison d'État, et la nécessité d'une méthodologie adaptée (Senellart à propos de Stolleis) ; 2. le rapport de la raison d'État, et plus largement de la pensée politique occidentale du Moyen Âge et de la Renaissance, à deux grands types de discours : l'éthique politique de la *civitas* antique et la théologie chrétienne (Andreatta sur Viroli) ; 3. la situation du discours de la raison d'État au cœur de ce qu'on pourrait appeler une économie de la guerre et de la paix, au point d'articulation entre deux modèles : celui d'un État fondé sur la violence ou celui d'un État pacificateur (Zancarini à propos du recueil *Raison et déraison d'État*).

1. Dans son article « État, droit, raison d'État en Allemagne aux XVI^e et XVII^e siècles, considérations sur le volume de Michael Stolleis », Michel Senellart met en valeur l'originalité de la démarche de Stolleis. Si celui-ci s'attache particulièrement à l'histoire de la raison d'État allemande, c'est en grande partie contre les quelques pages cinglantes de Meinecke, qui en faisait le « chapitre le plus ennuyeux de l'histoire de la pensée allemande ». C'était ne pas comprendre que ces textes sont faits de « chemins de langage », rendant impossible l'individualisation de grandes « œuvres » : « sa critique du point de vue de Meinecke s'accompagne d'un déplacement méthodologique capital, d'une histoire individualisante à une approche globalisante ». Ces textes doivent être analysés en termes de discours, impliquant donc une rhétorique particulière, une grammaire faite de lieux communs qui n'est pas pour autant « le symptôme d'un vide de pensée ». Reprenant toujours vie dans un contexte politique particulier, ces lieux communs se transforment en armes de lutte ou en termes fédérateurs. Ainsi de la formule célèbre de Lysandre sur le lion et le renard, reprise par Machiavel mais aussi par bien d'autres avant et après lui : elle sert d'une part le machiavélisme et l'anti-machiavélisme historiques, mais doit d'autre part être comprise dans le contexte de la naissance et de la consolidation de l'État moderne. La « raison d'État » elle-même, si l'on veut bien saisir la richesse de ses manifestations, doit être analysée comme un « chemin de langage » aux fonctions stratégiques. À cet égard, Senellart souligne la démonstration faite par Stolleis du rôle clef joué par Clapmar en Allemagne : il est celui qui a rendu possible l'insertion de la thématique de la raison d'État dans un monde protestant qui la refusait, en la « juridicisant » grâce à son articulation avec le concept bodinien de souveraineté et avec l'aristotélisme universitaire. Plus tard, c'est encore l'imbrication entre réalisme politique et juridisme qui caractérise les débuts modernes du droit naturel (Pufendorf). Le texte de Senellart s'attache ainsi à mettre en évidence comment le livre de Stolleis inverse radicalement la perspective de Meinecke : « alors que celui-ci cherchait à mettre au jour le mouvement par lequel la conscience historique s'était émancipée du formalisme juridique, M. Stolleis veut au contraire reconstituer la genèse du droit public à partir de la détermination empirique des conditions d'existence de l'État » : C'est à partir de là que l'on peut comprendre la portée critique, et non seulement historiographique, du travail

Lectures

de Stolleis : un travail qui rappelle de quelle manière l'État libéral moderne reste lié par de multiples fils à l'État de police absolutiste.

2. Le texte d'Alberto Andreatta, « A proposito di politica e ragion di Stato, riflessioni sul volume di Maurizio Viroli », est à la fois une critique sans concessions du livre de Viroli et une salutaire leçon d'histoire de la pensée politique. La thèse de l'auteur du livre, élève de Skinner et tenant du contextualisme anglo-saxon, n'est pas sans rapports avec celles de son maître : la raison d'État est le produit d'une révolution dans le langage de la politique, qui au cours du XVI^e siècle abandonne les valeurs civiques humanistes d'une politique conçue comme gouvernement d'une communauté de personnes, réunie sous le règne de la loi et en vue du bien commun, et devient une élaboration du pur renforcement du pouvoir princier, où la fin justifie toujours les moyens. Selon Viroli, le parcours historique ainsi dessiné permet de contribuer au débat politique contemporain : il s'agit de promouvoir aujourd'hui un nouveau républicanisme qui se fonderait sur l'éthique politique de la *civitas* propre à l'humanisme civique.

La critique d'Andreatta s'effectue en plusieurs temps. Du point de vue de la méthodologie historique tout d'abord, il met en évidence l'inadéquation entre la thèse soutenue par l'auteur et le découpage historique qu'il effectue : la révolution dont il s'agit concerne le XVI^e siècle, dans son rapport à un XV^e siècle dont on loue les valeurs exemplaires. Pourquoi donc adopter comme *terminus a quo* le XIII^e siècle ? Andreatta y voit le signe d'un vice de forme propre à l'ensemble du livre : la révolution annoncée est bien moins démontrée qu'affirmée, et sert à soutenir une thèse qui voit l'origine du langage moderne de la politique dans « la tradition cicéronienne des vertus politiques », et non plus, comme cela est communément admis, dans la renaissance de l'aristotélisme. Viroli laisse entendre que cette tradition, telle qu'elle est reprise par les théoriciens du gouvernement communal dès la première moitié du XIII^e siècle, rend possible une première autonomisation de la politique par rapport à la religion, et par là même ouvre la modernité. La critique d'Andreatta va alors s'attaquer aux thèses mêmes du livre. Interpréter les choses de la sorte, souligne-t-il, c'est délibérément faire l'impasse sur le rôle immense de la théologie et du droit canon dans l'élaboration du langage politique au Moyen Âge. C'est nier que l'autonomisation du politique passe par l'acquisition par le pouvoir temporel d'une sacralité proprement spirituelle, élaborée par les théologiens médiévaux. Cette histoire-là, qui lie indissociablement l'autonomisation du pouvoir à sa sacralisation, est brillamment retracée par Andreatta notamment à travers deux notions, la figure du roi législateur – du *legis ictor* du *Policraticus* de Jean de Salisbury au *legis conditor* de Gilles de Rome –, et l'élaboration de la personne juridique, dont les canonistes furent les principaux auteurs. S'il est décidément nécessaire de rappeler ces analyses, qui ne sont certes pas nouvelles (Kantorowicz fait toujours autorité en la matière), ce n'est pas seulement par intérêt pour la vérité historique, mais aussi afin de critiquer l'attitude consistant à fonder un positionnement théorique, dans le cadre d'un débat contemporain, sur la lecture forcée et tendancieuse d'une histoire vieille de plus de cinq siècles. D'autant que les problèmes d'interprétation que pose le livre de Viroli ne diminuent pas au fil des pages qu'il consacre aux XV^e et XVI^e siècles, même si Andreatta s'y attarde un peu moins. Il rappelle surtout qu'il est aujourd'hui impossible de

comprendre ce que l'auteur décrit comme le passage de « l'art du gouvernement civil » à « l'art de l'État », à travers les œuvres de Machiavel et de Guicciardini, puis avec les théoriciens de la raison d'État, sans le lier au contexte des guerres d'Italie puis des guerres de religion. Et si, à la fin du XVI^e siècle, l'État, sa conservation et son fonctionnement deviennent les points d'ancrage de la pensée politique, c'est parce qu'une crise épopale frappant les autorités ecclésiastique et étatique a rendu cette réflexion absolument nécessaire, et non pas en raison d'une progressive affirmation nocive d'un réalisme politique dont nous subissons encore aujourd'hui le joug.

3. À la suite d'une présentation complète par Diego Quagliani des textes rassemblés par Yves Charles Zarka dans *Raison et déraison d'État*, Jean-Claude Zancarini s'arrête sur un point particulier mais néanmoins primordial des thèses défendues dans le cours de l'ouvrage. Il s'agit du concept d'État qui émerge des analyses de certains auteurs, et plus spécifiquement de l'article de Marcel Gauchet, « L'État au miroir de la raison d'État ». Zancarini entend relativiser l'idée selon laquelle, sur la base d'une contestation légitime de l'interprétation meineckienne d'un Machiavel « inventeur de la raison d'État » (voir le texte de C. Vasoli dans le recueil), on considère que l'on ne peut parler de « l'État moderne » qu'à partir des théoriciens français qui, après les guerres de religion, effectuent « la double distinction » de l'État « d'avec la communauté politique sur laquelle son autorité s'exerce et [...] d'avec la personne des gouvernants » (Gauchet). Le défaut d'une telle interprétation réside dans la périodisation qu'elle implique, qui laisse dans l'ombre le rôle joué non seulement par Machiavel et Guicciardini, mais le sens même de la raison d'État catholique italienne. Car c'est là oublier un aspect essentiel de la naissance de l'État moderne : « la raison d'État pensée par les théoriciens contre-réformistes à cause des guerres civiles de religion en France visait aussi à recouvrir, à occulter une raison d'État pensée (et formulée au moins par l'un d'eux, Francesco Guicciardini) par les auteurs florentins pendant les guerres d'Italie et à cause de ces dernières, et cela parce qu'elle mettait à jour des caractères insupportables, indicibles, de l'État : sa violence, son absence de légitimité ». Les pas de géant effectués par la pensée politique italienne du XVI^e siècle sont déterminés par la « *necessità* », par une conjoncture historique qui force à penser le rapport entre l'État et la guerre, l'État et la violence politique ; et on peut ajouter que c'est d'abord et avant tout dans ce contexte que s'épaissit la sémantique de l'État. Les textes cités dans l'article, de Machiavel à Boccacini, ne laissent aucun doute sur la pertinence de l'analyse. À tel point que l'on en vient à se demander s'il n'y aurait pas, au fond, quelque motif politique à ne pas vouloir en prendre aujourd'hui toute la mesure. Et peut-être est-ce aussi, *a contrario*, ce que Jean-Claude Zancarini entend suggérer en convoquant dans sa conclusion les figures de Marx et de Foucault, « le doigt du diable ». Dans ce recueil comme dans les autres, nombreux sont les textes qui soulignent à quel point il est important de reconduire la raison d'État de la fin du XVI^e siècle à l'une de ses conditions de possibilité majeures, la théorie de la souveraineté. D'une certaine façon, Zancarini souligne qu'il est nécessaire de ne pas oublier que l'inverse est tout aussi vrai : ne réduire l'État qu'à sa théorisation juridico-administrative conduit à occulter la violence qui a présidé à sa naissance, et qui a pour une large part déterminé la (toujours) dérangeante modernité des pensées de Machiavel et de Guicciardini. Le

Lectures

refoulement de cette ambivalence n'est pas sans dangers : à travers l'interprétation de sa genèse, se joue le sens qu'il convient d'attribuer à l'État moderne, aujourd'hui encore.

L'ambition de ce livre était d'offrir un outil critique et bibliographique utile à tous ceux que peut intéresser la résurgence des problématiques liées à l'interprétation de la raison d'État historique. L'ensemble est de ce point de vue une réussite. Mais il a aussi un intérêt plus large, puisqu'il montre à l'œuvre quelques unes des tendances et des méthodologies contemporaines majeures de l'histoire des idées politiques du XVI^e et du XVII^e siècles.

Giambattista Vico, *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, traduction par Alain Pons, Paris, Fayard, 2001, 560 p., 220 FF / 33,60 euros.

Pierre Girard

L'état des études vichiennes en France a longtemps représenté un paradoxe. D'un côté, ces études reposaient sur une tradition riche : il faut rappeler ici que Jules Michelet a été l'un des premiers en Europe à diffuser et traduire la pensée de Vico, traduction d'autant plus importante qu'elle servit souvent de référence au XIX^e siècle, en Italie même, où certains considéraient que Michelet traduisait en langage clair ce que Vico avait essayé d'exprimer en un italien obscur. Ce rôle de la France a du reste été accentué lors de l'émigration des jacobins italiens à Paris, après l'échec de la Révolution napolitaine de 1799. Vico est devenu un auteur à la mode dans le Paris du début du XIX^e siècle et nombreux sont ceux qui s'y réfèrent, de Victor Cousin à Flaubert. Mais d'un autre côté, cette tradition semble s'être tarie avec le XIX^e siècle. La traduction de Michelet est épuisée. Il n'existe presque aucune étude sur Vico en langue française, à l'exception des travaux de Jules Chaix-Ruy¹, souvent dépassés, d'Alain Pons, de Bruno Pinchard et plus récemment de Paolo Cristofolini². Trouver une traduction des textes de Vico semblait même une gageure : la traduction de la version de 1744 par A. Doubine en 1953³ est épuisée depuis longtemps et présente des aspects souvent discutables, outre des perspectives philologiques dépassées. La réédition en 1993 par les éditions Gallimard de la vieille traduction de la *Scienza nuova* par la Princesse Cristina Belgioioso ne présente en rien une avancée. D'une part cette traduction est inutilisable, incomplète (*L'Idée dell'opera* n'est pas traduite), et d'autre part l'édition mentionne à tort qu'il s'agit de la version de 1725 ! Seules sont disponibles les éditions du *De Antiquissima* par Bruno Pinchard⁴ et la traduction de *l'autobiographie*, de quelques lettres ainsi que du *De ratione* par Alain Pons⁵.

1. De cet auteur, voir principalement : *La formation de la pensée philosophique de Giambattista Vico*, Paris, PUF, 1945.

2. De cet auteur, voir *Vico et l'histoire*, Paris, PUF, 1995.

3. Paris, Nagel, 1953

4. *De l'antique sagesse de l'Italie*, Traduction de J. Michelet, présentation et notes par B. Pinchard, Paris, GF, 1993.

5. *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même, Lettres, La méthode des études de notre temps*, présentation, traduction et notes par A. Pons, Paris, Grasset, 1981. Pour une étude détaillée de l'état des études vichiennes en France, voir l'article d'A. Pons : « Stato attuale degli studi vichiani in Francia », in AA.VV., *L'edizione critica di Vico : Bilanci e prospettive*, Napoli, Guida, 1997, p. 227-233. Cet article ne mentionne pas la création postérieure (1997) dans le cadre du CERPHI (ENS Lettres & Sciences humaines) d'un Centre de recherche sur la pensée de Giambattista Vico, relié au CNRS (UMR 5037) et constitué de jeunes chercheurs.

Lectures

Dans ce cadre, la traduction de la version 1744 par Alain Pons constitue un double enjeu : à la fois offrir au public français un texte majeur de la philosophie, mais aussi renouer avec une tradition française extrêmement riche.

La traduction d'Alain Pons constitue un travail admirable de précision et de rigueur philologique⁶. D'une certaine façon, le traducteur a repris à son compte l'interprétation nouvelle de la mythologie par Vico. Ainsi, de même que pour le philosophe napolitain il s'agissait, en créant une nouvelle herméneutique de la mythologie, de s'opposer aux conceptions traditionnelles qui considèrent d'un côté que les mythes et les fables ne sont qu'une illustration rhétorique, esthétique purement décorative et d'un autre qu'ils sont des allégories cachant des vérités aux significations profondes et secrètes, le traducteur offre un texte qui restitue la grande qualité littéraire et poétique du texte de Vico, sans pour autant tomber dans l'obscurité.

L'attention à la forme du texte de Vico, ainsi qu'aux différents niveaux rhétoriques de la *Scienza nuova*, apparaît dès l'introduction, dont une partie est consacrée au travail préliminaire du traducteur, ainsi qu'à ses choix théoriques.

Mais au-delà de cette restitution fidèle du texte de Vico, travail que l'on est finalement en droit d'attendre de toute traduction, même lorsqu'il s'agit d'un texte difficile comme la *Scienza nuova*, la traduction d'Alain Pons constitue à plusieurs niveaux une esquisse de commentaire philosophique de cette œuvre majeure de l'histoire de la philosophie. Outre une introduction précise à la *Scienza nuova*, le travail préparatoire se complète d'un glossaire présentant à la fois problématiquement les principaux concepts vichiens et justifiant les choix de traduction. Le glossaire est remarquable car il offre une approche problématique du texte. Prenons par exemple le concept d'*ingegno* qu'Alain Pons laisse le plus souvent tel quel dans la traduction. La justification de ce choix nous éclaire sur la méthode du traducteur : il s'agit ici non seulement de respecter Vico qui considérait qu'un tel terme était intraduisible en français⁷, mais aussi d'insister sur la force problématique de ce concept vichien. Une traduction littérale ou variable de ce terme l'aurait dissous dans le texte de la *Scienza nuova*, lui ôtant du même coup toute sa force problématique. Au contraire, en le laissant tel quel, le traducteur, non seulement conserve à ce terme la place centrale qui lui est due, mais esquisse déjà une lecture philosophique du texte de Vico. Plus généralement, Alain Pons manifeste ici l'idée que seule la traduction, ce travail de corps à corps avec le texte, permet d'ouvrir de nouveaux espaces et donc des problématiques nouvelles sur un texte de philosophie. L'ajout de la traduction de la *Pratica* confirme cette approche philosophique de Vico. Ce texte, difficilement trouvable⁸, ainsi accolé à la traduction de la *Scienza nuova*, témoigne de la volonté du traducteur d'offrir une lecture politique du texte de Vico, lecture qui sera, espérons-le, développée plus précisément dans une étude critique. Seul regret face à ce travail : que la table des matières de la *Scienza nuova* ne soit pas détaillée plus précisément, permettant ainsi une vue synoptique et précise du chef-d'œuvre de Vico.

6. Ce travail ne fait que compléter les autres traductions de textes italiens par Alain Pons : le *Libro del Cortegiano* de Baldassarre Castiglione, le *Galateo* de Giovanni Della Casa, les *Ricordi* de Guicciardini ou le *Saggio storico sulla Rivoluzione napoletana del 1799* de Vincenzo Cuoco.

7. *De rat.*, VII.

8. On ne le trouve actuellement en italien que dans l'édition de Fausto Nicolini, Milano-Napoli, Ricciardi, 1953.

Ce travail annonce le renouveau des études sur Vico en France. En re-traduisant le texte de Vico, Alain Pons offre au lecteur français une entrée remarquable dans la pensée vichienne, confirmant en cela l'axiome d'Antoine Berman selon lequel c'est souvent dans l'espace de la *re-traduction* que la traduction a produit ses chefs-d'œuvre⁹. Le couronnement de cette traduction par le prix Halgérine-Kaminski et le prix de l'Académie des Sciences morales et politiques n'en est que la plus juste récompense. Il ne reste qu'à espérer que l'introduction récente de Vico dans les programmes de philosophie du baccalauréat pourra s'appuyer pleinement sur ce travail et permettre enfin à la recherche sur Vico de se développer à la juste mesure, aussi bien de la tradition philosophique française que de la force conceptuelle du philosophe napolitain.

9. Cf. A. Berman, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, Seuil, 1999 [1985], p. 105.

Roberto Bizzocchi, *In famiglia. Storie di interessi e affetti nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2001, XI-215 p., 30 000L / 15,49 euros.

Cécile Terreaux-Scotto

Roberto Bizzocchi nous invite dans cet ouvrage à partager l'histoire d'une famille de la noblesse toscane, les Bracci Cambini, pendant cent cinquante ans, de la fin du XVII^e siècle jusqu'au milieu du XIX^e.

L'axe central autour duquel s'articule l'enquête, indiqué par le titre lui-même et clairement énoncé par l'auteur dès l'avant-propos, consiste à démêler l'enchevêtrement constant des « intérêts » (la constitution puis la conservation ou la dispersion du patrimoine) et des « sentiments » (les rapports complices ou conflictuels des membres de la famille).

Pour ce faire, Roberto Bizzocchi exploite abondamment le fonds des archives privées de la famille, constitué à la fois de documents administratifs (actes notariés, certificats d'achats et de ventes, minutes de procès civils) et de papiers d'ordre privé, tels que les lettres et les « livres de famille ». Si la publication de larges extraits de ces derniers est l'un des aspects les plus riches de l'étude de Bizzocchi, on peut craindre qu'un lecteur non averti éprouve quelques difficultés à prendre la mesure des remarques, par ailleurs fort stimulantes, concernant l'évolution de ce genre d'écriture depuis son apparition au Moyen Âge, d'autant que la bibliographie en fin d'ouvrage est sur ce point réduite à l'extrême. Pour autant, l'étude minutieuse de l'ensemble de ces sources permet à l'auteur de reconstituer le parcours de la famille Bracci Cambini de manière convaincante et vivante, à travers l'histoire particulière de six personnages. Certes, il s'agit là, de l'aveu même de Bizzocchi, d'« histoires partielles ». Mais l'abondance des détails récoltés sur chacun des protagonistes, la diversité des points de vue adoptés par l'auteur, ainsi que la longueur de l'arc chronologique pris en considération, autorisent à voir dans ces expériences individuelles autant d'étapes fondamentales de l'histoire de la famille tout entière.

En effet, c'est bien souvent en partant de ce qui fait l'originalité d'un destin individuel que Bizzocchi tire des conclusions sur les stratégies familiales de conservation du patrimoine, l'histoire singulière des Bracci Cambini s'inscrivant alors dans une plus vaste perspective, celle de l'histoire de la famille toscane aux XVIII^e et XIX^e siècles.

Le premier chapitre s'ouvre en même temps que les livres privés qu'a entrepris de rédiger au moment de son mariage Leonardo, né en 1663. Dernier né d'une grande fratrie, Leonardo se montre insouciant de la pression qu'exerce son père pour que son frère aîné hérite seul du patrimoine. Son premier acte d'insubordination consiste dès lors à se marier. Un héritage en fidéicommis lui permet en outre d'échapper à son destin de fils cadet soumis pour devenir le fondateur d'une nouvelle lignée, dont l'acte de naissance est pour Leonardo l'adjonction du nom de sa légataire (Cambini) à celui de son père (Bracci).

Le deuxième chapitre offre le tableau du parfait sigisbée goldonien en la personne d'Antonio Maria, un des fils de Leonardo, tandis que les pages consacrées à Anna, épouse du seul petit-fils de Leonardo à avoir une vie conjugale, brossent le portrait de la dame courtisée. Si cette partie est davantage centrée sur la vie mondaine que sur la vie familiale, elle n'en oublie pas pour autant l'enjeu de l'enquête. Bizzocchi montre en effet comment les Bracci Cambini subissent et reflètent ce qu'il nomme la « crise de transformation » de la société des Lumières, qui défendait la supériorité des intérêts des individus sur ceux de la famille. De plus, en Toscane plus qu'ailleurs, cette prise de position s'est accompagnée d'une série de mesures législatives qui remettaient en cause l'unité et la solidarité familiales autour du fils aîné. La division du patrimoine survenue dans la famille dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, et dont Bizzocchi analyse, parfois de façon un peu aride et ardue, toutes les étapes, doit par conséquent être évaluée dans ce contexte. L'histoire de Lussorio, un des petits-fils de Leonardo, l'illustre également : ses livres privés, contrairement à ceux de son grand-père, ne sont plus centrés sur la famille, mais sur lui-même.

Le troisième chapitre accompagne les quatrième et cinquième générations de la famille Bracci Cambini jusqu'aux années 1860. Bizzocchi analyse comment dans un premier temps Atanasio prolonge la stratégie de conservation de l'unité du patrimoine développée par son père Antonio, en acceptant de rentrer dans les ordres afin de remplir pleinement son rôle de cadet soumis renonçant à sa part d'héritage. L'histoire de la famille Bracci Cambini se termine toutefois un peu comme elle avait commencé, c'est-à-dire sur le portrait d'un fils cadet rebelle. En rejoignant les troupes de Garibaldi, Atanasio marque en effet non seulement son refus de la carrière ecclésiastique qui lui avait été imposée, mais également son désir d'être considéré comme un membre à part entière de la famille. À l'issue d'un long procès, il obtient d'ailleurs le partage du patrimoine paternel, et, aboutissement de sa désobéissance à la stratégie familiale traditionnelle, Atanasio exclut de son testament les enfants de Nemesio, mettant définitivement un terme à la suprématie de son frère aîné. Bizzocchi voit dans ce parcours le signe d'un profond changement dans les mentalités, qui favorise le passage d'un monde d'intérêts et de sentiments repliés sur la famille à un monde plus ouvert aux droits et aux attentes individuels. Au total, si le lecteur est parfois frustré devant l'évocation trop rapide du contexte historique et social, et s'il lui est difficile de suivre la technicité de certains développements concernant la transmission du patrimoine familial, il n'en reste pas moins que le livre de Roberto Bizzocchi apporte une pierre importante à l'histoire de la famille toscane, prolongeant les nombreux travaux qui portent sur les périodes du Moyen Âge et de la Renaissance.

Giuseppe Mazzini, *Thoughts upon Democracy in Europe (1846-1847) – Un « Manifesto » in inglese*, sous la direction de Salvo Mastellone, Centro Editoriale Toscano, 2001, LXXXIV-119 p., 30 000 L / 15,49 euros.

Laura Fournier-Finocchiaro

Ce volume, qui a pour centre les « Pensées sur la Démocratie » publiées par Mazzini en langue anglaise sur le *People's Journal*, inaugure la nouvelle collection « Les formes de gouvernement » du Centro Editoriale Toscano, qui souhaite remettre en circulation des œuvres de l'histoire de la pensée politique ou de la science politique qui ont donné une contribution significative, directement ou indirectement, à la discussion sur la meilleure forme de gouvernement pour une société. Salvo Mastellone, après le succès de sa traduction en italien, pour l'éditeur Feltrinelli¹, de ces huit articles méconnus de Mazzini, publiés entre août 1846 et juin 1847, et la brillante analyse qu'il en a fait dans un récent essai², a décidé de publier pour la première fois en Italie les textes du célèbre patriote italien dans leur langue d'origine. Les lecteurs auront ainsi le loisir de découvrir la richesse de la pensée du fondateur de la *Giovine Italia*, qui s'insère dans les débats qui ont cours parmi les exilés à Londres dans les années 1840, ainsi que l'extrême précision de son appareil conceptuel, que l'auteur n'hésite pas à qualifier de « langage socio-politique moderne » (p. LXXVII).

Une longue introduction précède les articles proprement dits, où l'auteur retrace dans ses moindres détails les circonstances et les termes du débat qui motivent la prise de parole de Mazzini, et où il ébauche une « explication de texte » qui permet de saisir l'essentiel de la conception de la démocratie élaborée par l'exilé italien. Mazzini arrive en Angleterre en 1837, après avoir fondé la *Giovine Italia* à Marseille en 1831 et la *Giovine Europa* à Berne en 1834 : ce sont des années où les débats sur la démocratie se font de plus en plus intenses, sous l'impulsion de l'*Unionism* des travailleurs, à l'origine du mouvement chartiste. Par ses interventions, dont on ne connaissait en Italie que leur ré-élaboration de 1852, Mazzini s'insère avec un rôle de premier plan dans le débat européen sur la démocratie, en se confrontant aux plus grands protagonistes de la culture politique de l'époque (de Tocqueville à Bentham, de Stuart Mill à Carlyle, d'Owen à Fourier...). Contre la politique « libérale » individualiste qui défendait les privilèges, Mazzini dessine une conception de la démocratie qui ne se limite pas à défendre les principes de la représentation politique et du suffrage universel, mais il pointe la nécessité de sa valeur morale, et exige la mise en pratique d'une

1. G. Mazzini, *Pensieri sulla democrazia in Europa*, S. Mastellone (éd.), Milano, Feltrinelli, 1997.

2. S. Mastellone, *La democrazia etica di Mazzini (1837-1847)*, Roma, Archivio Guido Izzi, 2000.

« foi » commune, capable de réunir tous les individus « comme des frères », dans la construction d'une société plus libre, plus solidaire, où chacun puisse exercer ses droits, mais se sente également responsable vis-à-vis de ses devoirs.

Mastellone documente d'autre part les vives polémiques qui opposent Mazzini aux représentants du communisme qui, suite aux agitations en Pologne en 1845, publient le *Manifeste de Cracovie*, élaboré par le gouvernement provisoire polonais le 22 février 1846, puis diffusé en traduction anglaise par le *Northen Star* de Londres. Ce manifeste est à l'origine de la division entre les démocrates républicains (désireux de donner vie à une république fondée sur le suffrage universel) et les démocrates communistes (souhaitant l'avènement au pouvoir de la classe ouvrière et en conséquence l'élimination des classes privilégiées). Ces derniers précisent leur pensée par le biais d'une *Address*, publiée dans un journal chartiste et signée par Marx et Engels. Avec l'appui de Feargus O' Connor, élu à la grande majorité représentant des Chartistes, ils insistent sur l'idée de lutte des classes et sur les droits du prolétariat, voulant dépasser le républicanisme à la française de Lammenais et de Leroux, mais aussi celui de Cooper et de Mazzini. Une semaine après la publication de l'*Address to Feargus O' Connor*, Mazzini demande au directeur du *People's Journal* de publier une série d'articles, « Thoughts upon Democracy », dans le but de s'adresser aux lecteurs anglais et aux partisans du mouvement démocratique, pour définir la démocratie. Mazzini nie en effet que la démocratie puisse signifier le remplacement d'une classe sociale par une autre : il s'agit au contraire de soustraire le pouvoir politique à un « cercle de privilégiés » et de confier la gestion du gouvernement « aux meilleurs et aux plus sages », dans le but de réaliser « l'émancipation, l'amélioration et la coopération de tous ». Il montre une extraordinaire intuition vis-à-vis de ce que serait l'expérience de « démocraties populaires », minées par le poids d'une immense bureaucratie chargée de calculer les désirs et les besoins de chacun, et prévoit les risques encourus par ceux qui voudraient se fier à un parti servant de guide qui, une fois au pouvoir, se trouverait à exercer un intolérable « dictatorship ». Pour Mazzini, au contraire, la démocratie a le mérite de dépasser la solitude individuelle en permettant aux hommes de communiquer socialement avec le plus grand nombre de personnes ; il trace l'hypothèse d'une « démocratie à l'éthique altruiste » qui, en éduquant à la vie civile, améliore les conditions non seulement économiques, mais aussi morales et culturelles des personnes.

Le patriote italien, qui avait présenté à Marseille et en Suisse la république comme la forme de gouvernement la plus apte à perfectionner la civilisation, est amené en Angleterre à repenser sa doctrine à la lumière de ces débats sur la démocratie : le concept fondamental de sa pensée politique est le peuple, qui doit devenir société civile en s'associant. « People » signifie démocratie, mais un peuple ne peut pas imposer sa propre autorité sur les autres peuples ; tout comme la république est une forme démocratique de gouvernement, mais le gouvernement républicain lui-même doit respecter dans l'exercice du pouvoir les principes démocratiques.

Le retour au texte anglais, replacé dans le contexte précis de son élaboration, permet de dépasser le cadre limité des problèmes qui secouent l'Italie après 1848, et en fonction desquels Mazzini remanie son discours au début des années 1850. Tandis que, dans la première version des *Thoughts upon democracy in Europe*, l'exilé italien développe un discours de philosophie sociale écrit en anglais pour des lecteurs anglais, dans la version ita-

Lectures

lienne il abandonne les finalités explicatives pour un ton nettement exhortatif. Ceci a peut-être contribué à sous-évaluer les grandes potentialités du discours mazzinien, ainsi que ses nombreuses intuitions qui sont rarement valorisées, comme par exemple la distinction qu'il opère entre la pensée de la démocratie et le concept de liberté, aussi bien des radicaux, des saint-simoniens, des fouriéristes que des communistes. C'est également en Angleterre qu'il théorise le projet politique d'une « démocratie républicaine pour l'Europe des peuples », entendue comme un gouvernement de liberté et de progrès social. Le grand intérêt du travail de Mastellone est enfin d'avoir fait un peu de lumière sur les rapports, jamais étudiés, que Mazzini noue avec les associations politiques des exilés étrangers résidant à Londres entre 1837 et 1847, et notamment sur son interaction avec les communistes.