
DE L'ÉTUDE DES IDÉES POLITIQUES

Jean-Guy Prévost



Presses de l'Université du Québec

**DE L'ÉTUDE
DES IDÉES POLITIQUES**

DE L'ÉTUDE DES IDÉES POLITIQUES

Jean-Guy Prévost

1995

**Presses de l'Université du Québec
2875, boul. Laurier, Sainte-Foy (Québec) G1V 2M3**

Données de catalogage avant publication (Canada)

Prévost, Jean-Guy, 1955-

De l'étude des idées politiques

Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 2-7605-0820-X

1. Idées politiques – Histoire. 2. Science politique – Philosophie. 3. Discours politique. 4. Science politique – Histoire – Méthodologie. 5. Politologues. I. Titre.

JA81.P73 1995

320'.09

C95-940510-0

Révision linguistique : GISLAINE BARRETTE

Mise en pages : RAYMOND ROBITAILLE

Couverture

Conception : RICHARD HODGSON

Illustration : © 1995 M.C. Escher Foundation, Baarn, Holland.

Tous droits réservés.

*Tous droits de reproduction, de traduction et
d'adaptation réservés* © 1995 Presses de
l'Université du Québec

Dépôt légal – 2^e trimestre 1995
Bibliothèque nationale du Québec
Bibliothèque nationale du Canada
Imprimé au Canada

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	IX
Introduction	
Choisir le bon contexte	1
Trois contextes, trois écoles	3
Intérêt philosophique et intérêt historique	6
Chapitre 1	
Philosophie politique et tradition	11
Leo Strauss et l'exigence philosophique	12
<i>Historicisme, relativisme et modernité</i>	13
<i>Le style straussien</i>	15
Le contexte de la tradition	17
Redécouvrir l'écriture ésotérique	21
Machiavel lu par Strauss	24
La tradition par-delà Strauss	29
Chapitre 2	
Idéologie et structures sociales	33
Théorie du reflet et totalité significative	34
<i>Psychohistoire et patriarcat</i>	39
La recherche des analogies	40
Une cause célèbre : Beard vs <i>Le Fédéraliste</i>	47
Poser les bonnes questions	52

Chapitre 3

Histoire et langages politiques	59
La reconstitution des conventions	60
La contribution révisionniste	65
Relectures de Locke	68
Contextualisation ou exégèse ?	76
 Conclusion	
Du bon usage des classiques	81
Entre l'instrumentalisme et l'amour du passé	82
Le tribunal de l'histoire	85
 Bibliographie	89

REMERCIEMENTS

Ce livre n'aurait pas été le même sans les précieux commentaires d'André Liebich, professeur à l'Institut universitaire des hautes études internationales de Genève, de mes collègues Jean-Pierre Beaud et Jean-Marc Piotte de l'Université du Québec à Montréal, et de Jean-François Thibault. Qu'ils soient assurés de ma gratitude.

Je remercie également la Société québécoise de science politique de m'avoir autorisé à reproduire des passages de mon article « Choisir le bon contexte : John Locke et ses interprètes », paru dans la *Revue québécoise de science politique*, n° 24, automne 1993, p. 133-148.

Jean-Guy Prévost

INTRODUCTION

CHOISIR LE BON CONTEXTE

On dit souvent que pour comprendre un auteur politique, il est impératif de le situer dans son contexte. Ce conseil est en fait d'une navrante banalité : que l'on sache, personne n'a jamais soutenu que la voie royale vers la compréhension consistait à isoler un auteur ou ses énoncés de tout contexte. La question est plutôt de savoir quel est le contexte approprié à l'interprétation des énoncés d'un auteur donné. Rappelons-nous la polémique d'il y a quelques années à propos de l'antisémitisme attribué au chanoine Lionel Groulx. Il s'agissait justement de déterminer à la lumière de quel contexte devaient être interprétés certains énoncés de Groulx portant sur les Juifs : fallait-il y entendre un écho local de l'antisémitisme et du fascisme qui secouaient l'Europe des années 1930, l'expression du ressentiment d'une nation minoritaire colonisée et dominée faisant d'une autre minorité son bouc émissaire ou encore l'antijudaïsme impénitent d'un cléricanisme triomphant ? Et si l'on souhaite un peu de hauteur philosophique, prenons le cas de Hegel. Doit-on voir en lui, comme le voulait une opinion naguère fort répandue, le philosophe de la réaction prussienne, du culte de l'État et de la société fermée ? Faut-il au contraire situer son œuvre sous le signe de la Révolution française et des bouleversements qui l'ont suivie, reconnaître dans l'insuffisance éthique dont il taxe la société civile les signes précurseurs de la critique marxienne du capitalisme ? Ou encore insister sur la façon dont les traditions politico-religieuses de son Wurtemberg natal ont contribué à façonner les problèmes et l'outillage conceptuel qui seront les siens ? L'explication de la pensée d'un auteur n'implique pas seulement, on le voit ici, le décryptage du sens des mots qu'il a utilisés, mais aussi et surtout l'insertion de ceux-ci dans un contexte qui les rende intelligibles.

Contrairement à ce que son titre pourrait laisser croire, ce petit livre ne contient ni une galerie des auteurs consacrés par la tradition (« De Platon à Marx »), ni un examen des grandes questions que d'aucuns jugent éternelles (« Qu'est-ce que la justice ? », « Pourquoi et à qui doit-on obéir ? »...), ni une comparaison des grandes doctrines (libéralisme, conservatisme, socialisme...). La question, simple à première vue, qui a guidé sa rédaction est la suivante : comment fait-on l'histoire des idées politiques ? Ou, pour employer un terme plus général : comment étudie-t-on les idées politiques ? Il convient toutefois de préciser d'entrée de jeu le sens de cette question. On ne trouvera pas ici de prescription ni de mode d'emploi, mais plutôt la présentation d'un certain nombre de façons de faire, d'approches, de « méthodes », qui chacune correspond à la pratique d'auteurs considérables. Cette exposition s'accompagne évidemment d'une appréciation critique de ces approches, c'est-à-dire d'un examen de leurs fondements et de leurs limites, mais la contribution de chacune est dûment soulignée.

La prétention de produire un travail véritablement historique, qui se manifeste notamment à travers diverses injonctions méthodologiques (« retrouver l'intention de l'auteur », « le comprendre comme il s'est compris lui-même », « retracer le groupe social dont il exprime les vues ») est par ailleurs le critère qui nous a guidé dans le choix des approches retenues. Certes, il est possible, et d'ailleurs tout à fait légitime, d'étudier les idées politiques sous un angle autre qu'historique. Jon Elster (1989), par exemple, s'est livré à un examen minutieux des théories de Marx afin d'en dégager ce qui pouvait encore *faire sens* pour nous aujourd'hui : dès lors, la fidélité historique à l'intention de Marx importait moins que l'effort systématique pour présenter ses thèses sous une forme qui réponde aux exigences actuelles de l'épistémologie des sciences sociales. Mais, comme en témoigne le fréquent recours au reproche d'anachronisme, l'objectif de reconstitution historique fidèle demeure le leitmotiv de la plupart de ceux qui se consacrent à l'étude des idées politiques, et c'est précisément sur la façon de mener à bien cette reconstitution, sur les critères qui permettent de conclure au succès ou à l'échec de celle-ci que ces auteurs se distinguent. Enfin, nous parlons d'une histoire des *idées politiques* plutôt que d'une histoire de la *philosophie politique* ou des *idéologies*. C'est qu'au niveau où nous souhaitons prendre pied, celui d'un examen comparatif d'approches qui, bien que prétendant viser le même but, sont par bien des aspects mutuellement exclusives, il nous semble préférable de garder une distance initiale en ce qui a trait à l'usage

stratégique que font de ces deux termes certains des auteurs considérés : que la philosophie politique soit par sa nature même une activité différente de la pensée politique qui accompagne toute vie politique ou que la théorie politique soit dans une large mesure partisane et idéologique constituent justement des thèses dont nous chercherons à peser à la fois les fondements, la mise en œuvre et la fécondité.

Trois contextes, trois écoles

Quiconque a un tant soit peu fréquenté les livres rédigés par les spécialistes de l'histoire des idées politiques aura constaté que pour chaque auteur ayant fait l'objet d'études, on trouve une variété d'interprétations, en d'autres termes une multiplicité de contextes dans lesquels on a prétendu situer cet auteur et son œuvre. Machiavel est-il un apôtre du mal, un patriote républicain, l'inventeur d'une science du politique ou une sorte de profasciste ? Locke est-il le prophète de l'accumulation capitaliste illimitée, le père du constitutionnalisme libéral ou un révolutionnaire motivé par ses convictions religieuses ? Montesquieu, l'avocat d'un retour à l'ordre féodal ou un critique radical de l'absolutisme ? La matière qui nous intéresse est sinon infinie, du moins d'une ampleur telle qu'on ne peut l'embrasser qu'à condition d'adopter un angle particulier. Afin de l'ordonner, il nous a semblé utile de retenir pour principe de classement le type de contexte auquel les interprètes font appel. Nous avons ainsi dégagé trois courants assez fortement structurés auxquels on peut rattacher un nombre appréciable d'ouvrages ; leurs auteurs sont conscients à la fois de partager un certain nombre d'hypothèses générales et de s'opposer sur divers plans aux tenants d'autres positions. Chacun de ces courants se caractérise notamment par 1) une conception fondamentale quant à la nature de son entreprise analytique, 2) une définition passablement précise du contexte approprié à l'histoire des idées politiques, 3) des principes de lecture distinctifs et 4) une interprétation particulière de l'histoire occidentale. En faisant un usage assez libéral de ces termes, on pourrait désigner ces courants comme des paradigmes ou même parler d'écoles.

Le premier s'ordonne autour du concept de tradition. Pour Leo Strauss et ses disciples, qui ont sans doute le plus fait pour asseoir philosophiquement et historiquement l'existence d'une Grande Tradition, l'histoire de la philosophie politique se caractérise par l'abandon du point de vue classique en faveur de l'historicisme et du relativisme. Tel est, disent-ils, le contexte, philosophique, à la lumière duquel on

doit interpréter toute pensée politique et, partant, le destin de notre monde. Cette exigence n'est pas seulement d'ordre historique, mais d'abord et surtout d'ordre philosophique, puisque, pour ces auteurs, seul un retour à la sagesse et à la modération des Anciens, une reconnaissance des limites de la politique, peuvent résoudre la crise de notre temps. Certes, nombre de ceux qui admettent l'existence d'une tradition de philosophie ou de théorie politique n'adhèrent nullement à ces vues. Ainsi, le positivisme de George H. Sabine (1950), auteur du manuel d'histoire de théorie politique qui connut peut-être la plus grande diffusion au cours du siècle (paru à l'origine en 1937, il fut réédité en 1950, 1961 et 1973), représente sans doute tout ce que les «strausiens» rejettent. Mais sa lecture évolutionniste ne fait que suivre une courbe inverse de la leur, marquée par le déclin : toute histoire des idées politiques qui prend pour cadre général l'existence de la tradition postule, par-delà les ruptures, une continuité fondamentale.

Le deuxième courant pose que loin d'éclairer le destin du monde, toute pensée politique ne peut au contraire être comprise que si on la rattache à son contexte socio-économique. Toute œuvre est d'abord un reflet de son époque, un auteur politique est le porte-parole conscient ou non d'une classe et cette dernière est définie par une communauté d'intérêts économiques. On reconnaîtra ici la filiation avec Marx (1974 : 429) décrivant les idées de droit naturel de Locke comme celles de la bourgeoisie naissante. Ce ne sont pas les ruptures successives d'avec la tradition classique qui nous ont conduits où nous sommes, mais plutôt les transformations dans les modes d'exploitation de la nature et les luttes sociales auxquelles elles ont donné lieu : les conflits entre les idées, les oppositions théoriques, les ruptures philosophiques sont le prolongement articulé de ces luttes, la rationalisation des intérêts qui les structurent et des comportements auxquels elles donnent lieu. Dans une large mesure, cette histoire sera celle de l'émergence de l'idéologie bourgeoise. Ici encore, l'adhésion aux postulats méthodologiques n'oblige pas à une identité de vues complète, comme en témoigne le fait que l'une des illustrations les plus saisissantes de cette approche nous a été donnée par l'historien américain Charles Beard, que l'on peut difficilement décrire comme un marxiste au sens politique.

Le troisième courant qui retiendra notre attention procède d'une critique des deux autres approches, auxquelles il fait grief d'être insuffisamment historiques. On pourrait dire que pour ces auteurs, parfois désignés sous le nom collectif (et simplificateur) d'« école de

Cambridge », le contexte approprié à l'histoire des idées politiques n'est ni philosophique, ni socio-économique, mais plutôt idéologolinguistique. Selon eux, les tenants de la tradition comme ceux du contexte socio-économique se situent à un niveau d'abstraction trop élevé, où les intentions conscientes des auteurs et les nuances du langage politique sont écartées au profit d'une continuité ou d'une histoire qui les surdétermine complètement. Pour Quentin Skinner, John Pocock ou John Dunn, il faut partir des luttes politiques telles que les voyaient leurs protagonistes, entendre le contexte au sens de l'ensemble des textes publiés dans une conjoncture donnée et chercher à comprendre la pensée politique d'un auteur à la lumière des ressources intellectuelles et linguistiques dont il pouvait disposer pour penser son expérience politique. La mise en œuvre de ce programme conduit à une révision des synthèses monistes auxquelles ont conduit les deux autres approches et à la mise au jour d'une variété de langages politiques ; les luttes politico-religieuses desquelles a émergé le système moderne des États européens en forment une trame centrale.

Ce survol des principaux paradigmes guidant aujourd'hui l'activité des historiens de la pensée politique nous conduira à considérer les rapports entre, d'une part, la dimension proprement historique du travail de l'historien des idées et, d'autre part, ses dimensions philosophique et politique. Il s'agit là d'une question pratique et sur laquelle les auteurs qui seront traités ici avancent des thèses radicales : Que peut nous apporter l'étude des textes classiques de la philosophie politique ? Se justifie-t-elle par l'impact qu'elle est susceptible d'avoir sur la résolution des problèmes politiques pratiques d'aujourd'hui ? Est-il possible en ce domaine de surmonter la subjectivité des perspectives et de trancher entre les interprétations contradictoires ?

Il est clair, par ailleurs, que les trois courants décrits ci-dessus n'épuisent nullement la richesse de la littérature sur l'histoire des idées politiques. Ce parti pris en faveur des vues qui ont fait école et dont on trouve souvent la codification dans des textes à caractère programmatique permet toutefois de couvrir une partie appréciable du champ et d'illustrer de façon méthodique les liens qui existent entre le type de contexte jugé pertinent et le contenu de l'interprétation. Nous sommes tout de même conscient des limites du cadre choisi. Il est notamment légitime de se demander s'il existe une approche féministe de l'histoire des idées politiques. Les grands textes de la tradition sont certes le fait « d'hommes écrivant pour des hommes à propos des hommes », mais quiconque les lit découvre rapidement que ces

hommes se sont prononcés explicitement ou implicitement sur la nature de la femme, sur son statut (ou son absence de statut) dans l'ordre politique, sur le caractère de la famille et du mariage, etc. Il n'est donc pas étonnant que depuis quelque deux décennies paraissent régulièrement des travaux inspirés de problématiques féministes et consacrés aux grands auteurs de cette tradition : nous pensons, par exemple, à ceux de Susan Moller Okin sur Platon, de Hanna Fenichel Pitkin sur Machiavel, de Jean Bethke Elshtain sur la distinction public/privé et sur la famille. Mais l'unité de ces contributions est davantage thématique que méthodologique. Sur ce dernier plan, les auteures féministes offrent une aussi grande diversité et font face aux mêmes problèmes que les autres. Aussi traiterons-nous leurs ouvrages au fil de chacun des chapitres plutôt que dans un chapitre distinct.

Intérêt philosophique et intérêt historique

On pourrait avancer avec raison que l'intérêt et l'effort de lecture doivent s'orienter vers les grands auteurs politiques eux-mêmes et non vers les professeurs qui interprètent leur pensée, que Machiavel, Hobbes et Locke ont plus à nous apprendre que Strauss, Macpherson et Skinner. Cela est indéniable : si l'on veut connaître Machiavel, Hobbes et Locke, il faut d'abord lire Machiavel, Hobbes et Locke. Mais imagine-t-on qu'un cours ou un ouvrage consacré aux partis politiques se limite à une collection d'éléments historiques, de données numériques ou d'anecdotes et passe sous silence les théories d'Ostrogorski, Michels ou Duverger ? Est-il possible d'aborder l'étude des relations internationales sans prendre connaissance des grands cadres d'analyse autour desquels s'est construite la discipline ? Pour qui s'intéresse à l'histoire des idées politiques, il convient également de distinguer entre la matière première et les cadres d'analyse. Le fait est que la plupart des étudiants sont introduits à l'histoire des idées politiques d'abord à travers ce qu'en disent leurs professeurs, c'est-à-dire à travers les prismes privilégiés par ceux-ci. Tout enseignement oral ou écrit, par la sélection et la simplification auxquelles inévitablement il recourt, constitue déjà une interprétation. Pour ce qui est des œuvres écrites en langue étrangère, on pourrait ajouter que toute traduction comporte elle aussi une interprétation. Ainsi, défendant la traduction littérale comme une voie d'accès plus sûre à l'intention de Platon dans *La République*, Allan Bloom (1980 : 132 et 1991 : XIV-XV) conteste les traductions littéraires qui ont, par exemple, offert «valeurs morales» comme équivalent de ce que Platon désignait par «le beau et le bien» : non seulement occultent-elles ainsi une

dualité qui est absente des conceptions modernes de la moralité, mais du même coup elles évoquent une autre dualité, celle, toute moderne, entre faits et valeurs, qui, elle, n'existait pas dans l'esprit des Grecs. Ou pensons à la décision prise par Jean-Pierre Lefebvre, dans sa traduction récente de la *Phénoménologie de l'Esprit*, de rendre le couple *der Herr/der Knecht* par « maître/valet » plutôt que par « maître/ esclave », devenu pourtant un *topos* des études hégéliennes en France depuis la traduction «classique » de Jean Hyppolite : si elle ne bouleverse pas fondamentalement notre compréhension de la célèbre dialectique, elle ouvre toutefois un champ connotatif distinct. De même, on pourrait avancer que la décision prise dès 1691 et maintenue pendant plus de trois siècles de ne traduire en français que le second des *Deux traités sur le gouvernement civil* de Locke – il semble qu'une traduction complète du premier verra bientôt le jour – a sûrement coloré l'interprétation de cet ouvrage en France, quoique dans le monde anglo-saxon, le *Premier Traité* ait également été négligé par les commentateurs. Par ailleurs, notre propre lecture doit se mesurer à celle des autres, et si la thèse suivant laquelle on interprète la pensée d'un auteur à la lumière d'un contexte est juste (le reproche si souvent formulé de ne l'avoir pas ou alors mal fait témoigne d'ailleurs d'un assentiment répandu à l'endroit de celle-ci), les limites de notre entendement et la brièveté de notre existence nous condamnent, la plupart du temps, à prendre en compte les contextualisations qui ont été faites par d'autres.

On pourrait toutefois avancer qu'il convient de distinguer entre une approche historique et une approche philosophique des idées politiques, c'est-à-dire entre la reconstitution de la pensée d'un auteur et la discussion ou l'évaluation de celle-ci : l'une et l'autre activité fait en effet appel à des compétences propres, et l'on peut fort bien être doué pour l'une mais non pour l'autre. Une autre distinction pourrait être tracée entre, d'une part, des idées ou des œuvres qui ont eu une énorme influence historique mais dont la valeur philosophique est nulle ou quasi nulle (celles de Lénine, de Hitler, de Staline ou de Mao, par exemple) et, d'autre part, des idées ou des œuvres d'une qualité philosophique indéniable mais n'ayant pas eu la même efficace historique (ainsi, l'on a souvent dit de Hobbes – à tort, d'après Skinner – qu'il n'avait pas eu véritablement de disciples). On pourrait alors croire que l'approche historique, plus externe, plus soucieuse de la genèse, des conditions de production et des effets exercés par une œuvre, convient particulièrement aux premières et en épuise pour ainsi dire la substance, alors que l'approche philosophique, plus pré-

occupée par le contenu de l'œuvre, par la façon dont elle cherche à résoudre un problème intellectuel, saura mieux rendre compte de la richesse des secondes. Ce partage entre textes philosophiques et textes, disons, idéologiques serait à peu près semblable à celui que trace, par exemple, Raymond Boudon (1992 : 431-2) entre les grandes œuvres d'art, susceptibles d'une réflexion d'ordre esthétique, et la production destinée à la consommation courante, dont l'analyse ressortirait plutôt à la sociologie de la culture. Dans l'étude des sciences également, un problème de démarcation comparable se pose : peut-on opérer une distinction nette entre les conditions dans lesquelles Newton, par exemple, formula sa physique – dans le vocabulaire du philosophe des sciences Alan Chalmers (1991) : le contexte de découverte – et le contenu théorique de celle-ci – le contexte de justification ? Ce dernier peut-il faire l'objet d'une évaluation d'ordre épistémologique ou peut-il être entièrement réduit aux circonstances socio-historiques ? En d'autres termes, la science est-elle une activité dotée de ses normes propres ? Si l'on admet toutes ces distinctions, il y aurait pour l'esthétique, pour l'épistémologie, pour la philosophie politique des programmes distincts de ceux de la sociologie de la culture, de la sociologie des sciences et de l'histoire des idées politiques. Sans vouloir trancher la question pour ce qui est de l'art ou de la science, admettons qu'il y a indubitablement une tension entre l'intérêt historique et l'intérêt philosophique que l'on peut porter à un texte politique. Imaginons deux cas extrêmes. D'un côté, l'exposé historique purement positiviste de la pensée d'un auteur, dépourvu de tout jugement normatif sur celle-ci, indifférent à ses incohérences comme à ses conséquences. De l'autre, un examen philosophique qui la décontextualiserait complètement et lui conférerait le statut d'un théorème intemporel. Il n'est pas sûr que la première démarche soit plausible : la cohérence d'une pensée et ses conséquences réelles et appréhendées constituent des éléments que ne peut négliger l'historien, car elles jouent un rôle majeur dans sa réception par les contemporains. En revanche, la seconde est assez fréquente. Que l'on pense aux ouvrages qui, depuis Gauthier (1969), voient en Hobbes un théoricien des jeux avant la lettre. En dépit de leur intérêt intrinsèque indéniable, on peut légitimement se demander si les idées qu'on y expose appartiennent plus à Hobbes qu'à ses commentateurs modernes. En ce sens, la préoccupation historienne peut agir comme une sorte de garde-fou, nous prévenant contre les dérives interprétatives trop prononcées, contre le risque qu'en prétendant parler d'un auteur, on ne parle en fait que de soi.

Cet ouvrage repose sur la conviction suivante : le contexte historique constitue, pour reprendre l'expression de Skinner, la cour d'appel autorisée à trancher des différends philosophiques. Encore une fois, si l'on prend cette proposition dans un sens faible, elle devient triviale : personne n'affirme sérieusement que l'on peut faire complètement abstraction du contexte dans lequel écrit un auteur. Mais il faut voir qu'elle ne fait rien de moins que structurer la discussion critique. Même Leo Strauss, qui par ailleurs voit dans l'historicisme le mal de la modernité, n'hésite pas à reprocher aux interprètes de Machiavel de le comprendre à partir du machiavélisme ambiant, de se placer en quelque sorte en aval, et ainsi de demeurer aveugles à une nouveauté radicale qu'ils auraient mieux perçue s'ils s'étaient placés en amont : leçon d'historien. Et, comme nous le verrons dans le chapitre 1, c'est également au nom du contexte, d'une autre lecture du contexte bien sûr, que certains critiqueront à leur tour l'interprétation straussienne de Machiavel. Il n'y a là ni cercle vicieux ni querelles byzantines. Bien au contraire, l'histoire des idées politiques comporte des enjeux. Notre langage politique, celui que nous utilisons pour débattre de nos problèmes, n'est pas sans lien avec celui du passé : les mots « souveraineté », « droits », « propriété », « démocratie » « liberté », « république » ne sont pas des inventions récentes. Sont-ce toujours les mêmes grandes questions qui se posent de façon récurrente et notre tâche n'est-elle pas de recouvrer le noyau de vérité que comportent les enseignements des auteurs classiques ? Ou doit-on au contraire reconnaître la singularité des problèmes auxquels ils se sont attaqués et prendre toute la mesure de ce qui nous sépare d'eux ? La connaissance et l'étude des textes canoniques gardent-elles alors une utilité politique pratique ? Il serait certes vain de vouloir répondre à ces questions une fois pour toutes ; mais nous souhaitons montrer ici que l'interrogation méthodologique est susceptible de jeter sur elles quelque clarté.

CHAPITRE 1

PHILOSOPHIE POLITIQUE ET TRADITION

L'idée qu'il existe une tradition de philosophie ou de théorie politique est largement admise. Hannah Arendt (1972 : 28) écrit, par exemple, que «notre tradition de pensée politique a un commencement bien déterminé dans les doctrines de Platon et d'Aristote [...] et une fin non moins déterminée dans les théories de Karl Marx ». Les précis et les anthologies, de même que les cours introductifs consacrés aux idées politiques reprennent généralement cette idée. On y trouve une séquence de grands auteurs ou d'œuvres classiques (la liste en est quelque peu variable, mais certains d'entre eux – Platon, Aristote, Machiavel, Hobbes, Locke, Rousseau – sont des indélogeables) dont on présume qu'ils étaient animés par le souci de répondre aux questions pérennes. Le recours au concept de tradition suggère donc une image : celle d'une conversation entre grands esprits.

Dans ce chapitre, nous allons nous attarder principalement aux travaux de Leo Strauss et de ses disciples, un groupe d'auteurs qui prend très au sérieux l'idée de tradition. En effet, non seulement les straussiens » font-ils de cette tradition le centre de leur réflexion philosophique, mais ils y voient aussi le contexte interprétatif structurant l'histoire de la philosophie politique. De plus, en distinguant dans l'enseignement de la philosophie politique les dimensions exotérique et ésotérique, Strauss et ses disciples estiment avoir mis au point – ou, plus justement, redécouvert – un art de lire indispensable à la compréhension. Enfin, plus de vingt ans après la mort du maître, on peut parler d'une véritable école : au noyau constitué par les livres de Strauss s'est ajouté un corpus imposant et, autour du cercle initial des élèves, se sont adjointes de nouvelles couronnes de disciples.

Leo Strauss et l'exigence philosophique

Né en Allemagne en 1899, Leo Strauss étudia notamment auprès de Husserl et de Heidegger. Après avoir travaillé quelque temps à l'Académie de recherches juives de Berlin, il quitte son pays natal en 1932, pour se retrouver aux États-Unis, à la New School for Social Research. De 1949 à 1967, il enseigne à l'Université de Chicago et publie les ouvrages qui le rendront célèbre. À sa mort en 1973, Strauss laisse une œuvre d'une impressionnante érudition : maîtrisant de nombreuses langues (parmi elles, le grec et le latin, bien sûr, mais aussi l'hébreu et l'arabe classique), il écrit tout aussi bien sur Platon que sur Machiavel, sur Maïmonide que sur Hobbes, sur Fârâbi que sur Hegel. Mais Strauss fut aussi, et peut-être surtout, un grand professeur : plusieurs de ses élèves ont décrit leur rencontre avec lui comme une révélation, une expérience initiatique. L'enseignement de Strauss, non seulement celui qui se trouve dans ses livres, mais aussi celui qu'il dispensa de vive voix, dans la salle de classe ou, à la manière de Socrate qu'il affectionnait tant, en conversation, lui permit de constituer une impressionnante cohorte de disciples. Le plus célèbre hors des murs universitaires est sans doute Allan Bloom, dont *L'âme désarmée* (*The Closing of the American Mind*), directement inspiré de Strauss, connut un succès de librairie inattendu et exerça une influence marquée sur les débats relatifs à l'enseignement. La liste des disciples, ainsi que des disciples des disciples, serait fort longue (on en est, semble-t-il, à la quatrième génération) et les straussiens se sont maintenant divisés en plusieurs courants plus ou moins rivaux (G. Wood, 1988). Mais il convient sans doute de mentionner les plus éminents : Joseph Cropsey, exécuteur littéraire de Strauss et codirecteur avec ce dernier du compendium collectif *History of Political Philosophy* ; Harvey Mansfield Jr., qui a poussé plus avant les intuitions de Strauss sur Machiavel ; Martin Diamond, dont les thèses sur le fondement moral problématique du régime américain ont suscité la controverse chez les straussiens ; et Thomas Pangle de l'Université de Toronto. Strauss compte également quelques fidèles en France (Pierre Manent et Michel-Pierre Edmond, notamment) et alors qu'il y a à peine dix ans, seulement trois de ses ouvrages avaient été traduits, tous ses écrits ou presque sont maintenant disponibles en français. Il convient de mentionner, enfin, que l'admiration pour le savant se double souvent, aux États-Unis surtout, d'une adhésion à ses vues politiques. En effet, Strauss est l'un des chefs de file intellectuels du renouveau conservateur de l'après-guerre et Willmoore Kendall (cité dans East, 1988 : 258) a pu écrire des *Pensées*

sur Machiavel et de *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* que ces deux ouvrages constituaient non seulement « des lectures obligées mais aussi un évangile pour quiconque aime à se considérer comme un conservateur ».

L'histoire de la philosophie politique telle que la pratique Strauss ne procède pas d'un amour désintéressé du passé : lui et ses disciples n'évoquent qu'avec un dédain mêlé de pitié « l'amateur d'antiquités » — entendons par là l'historien professionnel non straussien. Le travail de restauration de la Grande Tradition doit répondre à une exigence de type historique — il faut comprendre les auteurs comme ils se comprenaient eux-mêmes — mais aussi et surtout à une exigence de type philosophique — il faut se demander aussi si ce qu'ils avançaient est vrai (Tarcov et Pangle, 1987 : 910-911). Cette exigence philosophique est en fait première : c'est la crise de notre temps qui nous intime de nous tourner vers la philosophie politique, et faire aujourd'hui de la philosophie politique nous oblige à un détour par l'histoire de la philosophie politique. Pour comprendre l'entreprise intellectuelle de Strauss, il faut donc partir du diagnostic qu'il porte sur « la crise de notre temps ».

Historicisme, relativisme et modernité

Cette crise se caractérise par le doute qui tenaille l'Occident quant à ses propres buts. Ce doute résulte de l'adhésion à l'historicisme — l'idée que toute proposition se situe dans un horizon historique et ne peut être évaluée que par rapport à celui-ci — et au relativisme — l'idée qu'on ne peut fonder en raison un ordre de valeurs ultime et qu'en conséquence la diversité des idéaux vécus par les communautés humaines ne saurait être subsumée (Strauss, 1986 : 36). Mais l'historicisme et le relativisme qui nous semblent aujourd'hui naturels n'ont pas dominé de tout temps : leur hégémonie est caractéristique de la seule période moderne. Plus précisément, ils sont apparus dans un mouvement de critique du droit naturel — de l'idée qu'il existe « un étalon du juste et de l'injuste qui est indépendant du droit positif et lui est supérieur » (14). Machiavel est la figure centrale de cette rupture d'avec la quête de l'ordre juste, caractéristique du point de vue classique en philosophie politique. Quand nous disons aujourd'hui que Machiavel est à l'origine de l'attitude scientifique à l'égard de la politique ou encore que Machiavel propose une morale propre à la vie politique, ces propositions témoignent simplement de ce que nous avons adopté son point de vue, de ce que nous sommes devenus des

machiavéliens : le caractère révolutionnaire et blasphématoire de l'enseignement de Machiavel ne nous apparaît plus avec clarté. La science politique moderne, celle qui à la suite de Max Weber distingue entre faits et valeurs, est l'héritière de Machiavel. Mais loin d'ouvrir un nouveau continent, le point de vue de Machiavel, qui est aussi notre point de vue à nous modernes, correspond à un rétrécissement brutal de l'horizon de la philosophie politique classique, soucieuse de rapporter l'ordre politique à un ordre supra-politique. Cette rupture à l'égard du point de vue de la philosophie politique classique, par laquelle la modernité se définit, s'est faite en trois temps. Des auteurs comme Hobbes et Locke appartiennent comme Machiavel à la première vague de la modernité : leur rôle a essentiellement consisté à présenter l'enseignement de ce dernier sous une forme plus acceptable. La deuxième vague de la modernité est associée aux noms de Rousseau, de Hegel et de Marx. Le retour de Rousseau vers l'idéal de la cité antique n'était qu'apparent, puisque comme Hobbes, il voyait dans la préservation de soi l'origine de la société civile. En substituant la volonté générale au droit naturel, il abolissait lui aussi toute transcendance. La coïncidence nécessaire du réel et du rationnel s'effectuera dans les philosophies de l'histoire de Hegel et Marx : l'ordre juste s'y réalise indépendamment de la raison humaine, guidé par une logique aveugle et perverse. La troisième vague devient dès lors irrésistible : Nietzsche retient la conscience de l'historicité, mais rejette l'idée que «le processus historique est rationnel aussi bien que la prémisse suivant laquelle l'harmonie entre l'individu authentique et l'État moderne est possible» (Strauss, 1992 : 57). Les trois vagues mises ensemble constituent un véritable raz-de-marée, et l'on peut dire qu'aujourd'hui l'historicisme radical et le scepticisme ont presque complètement submergé la philosophie politique classique.

En fait, l'emprise de l'historicisme sur nos esprits modernes est telle qu'on ne voit plus quelle formidable rupture il constitue par rapport au point de vue qui a animé la philosophie politique depuis Socrate jusqu'aux philosophes médiévaux. Cet aveuglement se manifeste notamment dans l'attitude qui consiste « à considérer les différentes philosophies comme les expressions de sociétés, de classes sociales ou d'esprits ethniques différents ». Mais une telle attitude est étroite : en n'envisageant pas « l'éventualité que tous les philosophes puissent constituer à eux seuls une classe, ou que ce qui unit tous les véritables philosophes soit plus important que ce qui unit un philosophe particulier à un groupe particulier de non-philosophes », elle adopte servilement le préjugé historiciste de la modernité et rejette étourdiment le point de vue classique suivant lequel l'activité philoso-

phique était recherche de la vérité (Strauss, 1989a : 36). Prendre au sérieux la philosophie politique suppose qu'on la distingue de la pensée politique : alors que celle-ci peut désigner toute opinion ayant trait aux choses politiques, la première cherche à s'élever de l'opinion à la connaissance ; toute philosophie politique est pensée politique, mais l'inverse n'est pas vrai. Et c'est précisément le refus de distinguer entre opinion et connaissance en matière politique qui caractérise la modernité. La philosophie politique comme telle ne s'intéresse pas aux individus, c'est-à-dire à tel groupe social, à tel régime, à telle civilisation, mais à la nature des choses politiques : elle ne cherche pas une vérité historique ou relative mais *la* vérité, bonne en tout temps et en tout lieu, le meilleur régime. Bien sûr, la philosophie politique doit se préoccuper des individus : c'est la diversité des institutions et des convictions politiques qui justement soulève des questions à propos de la nature des choses politiques et de l'ordre juste et bon ; seule la connaissance historique permet d'éviter que l'on se méprenne sur la nature des choses politiques en ne la distinguant pas des caractéristiques politiques spécifiques d'une époque et d'un pays donnés (Strauss, 1992 : 59). Cet intérêt n'est toutefois qu'ancillaire : l'histoire est et doit demeurer au service de la philosophie.

Le style straussien

Si Strauss n'est guère tendre pour la légèreté philosophique des « amateurs d'antiquité », il met également en doute leur rigueur historique. Lorsqu'il dénonce l'approche historiciste, Strauss lui fait grief d'anachronisme : chercher à interpréter un auteur à la lumière du contexte historique, c'est le juger à l'aune d'un critère moderne. L'historicité ne peut nous aider à comprendre les auteurs qui ne réfléchissaient pas sur la base de cette hypothèse. Il convient plutôt de chercher à les comprendre tels qu'ils se sont eux-mêmes compris. Ainsi, Strauss refuse de lier la pensée de Xénophon à sa situation historique « parce que telle n'est pas la manière naturelle de lire l'œuvre d'un sage et, en outre, Xénophon n'a jamais dit qu'il voulait être compris ainsi ». Mais comment s'y prend-on pour comprendre Xénophon tel qu'il s'est lui-même compris ? Plutôt que de recourir aux « informations extrinsèques » et surtout aux « hypothèses modernes », Strauss préfère s'en tenir à la lettre du texte, en s'y attachant au plus près et négligeant les « signes conventionnels que les érudits modernes emploient volontiers pour orner leurs citations des textes anciens » (Strauss, 1954 : 47). Le résultat en est un texte où la voix de Strauss épouse celle de l'auteur qu'il étudie, au point que les deux se mêlent.

Ces remarques n'auraient guère leur place ici si elles n'avaient trait qu'au style particulier de Strauss, mais elles décrivent un style straussien que plusieurs de ses disciples ont adopté. Celui-ci se caractérise par un type d'écrit peu courant aujourd'hui, le commentaire, et par un type d'écriture qui lui est étroitement associé, la paraphrase. Ainsi, *De la tyrannie* comprend une traduction du *Hiéron* de Xénophon (un court texte – 30 pages dans l'édition française), suivie d'une «interprétation» de Strauss (qui occupe 170 pages). D'autres ouvrages de Strauss, notamment celui sur Machiavel qui sera examiné un peu plus loin (Michel-Pierre Edmond [1982] parle de «la qualité mimétique du commentaire straussien»), les chapitres de *La cité et l'homme* consacrés à *La Politique* d'Aristote, à *La République* de Platon et à *La Guerre des Péloponnésiens et des Athéniens* de Thucydide, même s'ils ne contiennent pas les textes étudiés et sont d'une longueur plus modeste par rapport aux textes commentés, adoptent une forme similaire. Allan Bloom et Thomas Pangle ont publié respectivement des traductions (bien entendu littérales) de *La République* et des *Lois*, les accompagnant dans chaque cas d'un long commentaire interprétatif. L'ouvrage du même Pangle sur Montesquieu commente livre par livre *De l'esprit des lois*, celui de Harvey Mansfield sur Machiavel commente chapitre par chapitre les *Discours* (Mansfield y prétend que sa paraphrase de Machiavel est «souvent plus littérale que les traductions des autres» [1979 : 13]). Le même style caractérise le bref essai que consacre Pierre Manent à Tocqueville.

Deux autres traits caractérisent le style straussien. Premièrement, et c'est une conséquence du refus d'aborder les auteurs à partir des «hypothèses modernes», les travaux des historiens contemporains, s'ils font parfois l'objet d'une mention polémique ou condescendante – le plus souvent indirecte – ne sont pour ainsi dire jamais cités (cela n'est pas vrai de tous les straussiens, mais très vrai pour ce qui est de Strauss lui-même). Cette attitude en dit long sur la nature de l'entreprise straussienne et explique en partie les réactions hostiles qu'elle suscite chez plusieurs : puisqu'il s'agit de retrouver une tradition que les préjugés modernes occultent, le travail de l'authentique historien de la pensée doit être conçu non comme une contribution à l'érudition – celle-ci ne peut que faire écran à l'œuvre étudiée – mais comme une réappropriation directe. Deuxièmement, le recours systématique à la paraphrase a pour effet de laisser croire que le commentateur colle fidèlement au texte dont il fait l'exégèse, puisqu'il en épouse jusqu'au style. Un lecteur vigilant observera toutefois que ce n'est pas toujours le cas. Dans un article très sévère, M.F. Burnyeat

discute l'assertion de Strauss, reprise par Bloom et centrale à leur interprétation de Platon, suivant laquelle «les philosophes ne peuvent être persuadés, ils peuvent seulement être contraints à régner sur les cités» (Strauss, 1987 : 160). Selon Burnyeat (1985 : 32), les passages de *La République* auxquels se réfère Strauss n'impliquent ni la première proposition, ni le «seulement» de la seconde. Clairement, il ne s'agit pas seulement ici d'une querelle de guillemets, puisque l'interprétation de ces passages particuliers joue un rôle central dans l'interprétation générale que propose Strauss de la pensée de Platon : il faudrait lire dans *La République* non pas le projet de la Cité idéale, mais précisément la démonstration du caractère utopique et de l'impossibilité d'une telle Cité. La Grande Tradition inaugurée par Socrate et Platon est donc marquée par la sobriété politique plutôt que par *l'hubris*. Cette imputation d'une intention ironique à Platon — qui va à rebours de l'opinion dominante chez les interprètes de Platon, pour qui les propositions politiques de ce dernier doivent être prises «au sérieux» — repose sur le caractère d'absurdité évidente — selon Strauss et Bloom — de l'Etat idéal décrit dans *La République*, tel qu'il s'exprime par exemple dans l'exigence qu'hommes et femmes aillent nus¹. Ce que la remarque de Burnyeat laisse entendre — et d'autres critiques abondent en ce sens —, c'est que Strauss (et Bloom) fondent leur interprétation sur un série de détails isolés de leur contexte². Indubitablement, les straussiens portent une grande attention aux détails — non seulement à la lettre du texte mais aussi, comme on le verra, aux omissions, aux contradictions et aux erreurs — et leur font souvent jouer un rôle crucial dans l'interprétation. Mais cela ne peut être compris que si l'on prend en compte leur définition du contexte ainsi que leur hypothèse d'une écriture ésotérique.

Le contexte de la tradition

La conception que se fait Strauss du contexte approprié à la compréhension de la philosophie politique ressort assez clairement des critiques qu'il adresse à d'autres auteurs. Ainsi, à un ouvrage de J.W. Gough sur Locke, il reproche une conception « étroite » du

1. La nudité étant selon Bloom la condition préalable de l'égalité des sexes, cette dernière devient à son tour absurde. Voir Bloom, 1991 : 382.
2. Voir notamment la défense de l'interprétation dominante dans Klosko (1981) et la discussion opposant Hall (1977) à Bloom (1977). Voir également les commentaires de Saunders (1976) et de Drury (1991) sur la façon dont Strauss lit, paraphrase et commente les textes.

contexte : en essayant de comprendre la pensée politique de Locke d'abord à la lumière du contexte politique, on serait amené à ne plus voir en celle-ci que l'idéologie de la révolution de 1688. Selon Strauss, le contexte pertinent n'est pas ici la situation politique anglaise de la fin du XVII^e siècle, mais plutôt l'état de la philosophie à cette époque, marqué par la volonté de rompre avec la tradition classique (Strauss, 1992 : 287). Cela tient, on l'a vu, à la nature de la philosophie politique : les liens qui unissent les philosophes à travers les siècles sont plus importants que ceux qui unissent chacun de ces philosophes à son époque. Notre réticence moderne à convenir d'une telle proposition tient à l'empire qu'exerce sur nous l'historicisme : or, «seulement une théorie qui se pense comme anhistorique [...] est en mesure de déterminer ce qui est apte à relever d'une approche historique et ce qui ne l'est pas» (Edmond, 1972 : 94). Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'histoire politique, ni d'histoire de la philosophie politique : mais celle-ci ne s'explique pas par celle-là. Dans son ouvrage sur le libéralisme, Pierre Manent (1987 : 7) avance même que «c'est l'histoire de la philosophie politique qui [...] paraît jeter le plus de lumière sur le déroulement de notre histoire, sur la nature de notre régime politique ». Le rôle qu'à la suite de Strauss il assigne à Machiavel est crucial : l'interprétation que l'auteur du *Prince* offre de l'expérience politique «va décider de l'orientation de l'esprit européen et donc de l'histoire politique européenne jusqu'à aujourd'hui» (36). On comprendra que si la philosophie politique explique l'histoire politique et non l'inverse, seule la philosophie politique est en mesure d'expliquer la philosophie politique. Le problème devient alors de situer l'auteur auquel on s'intéresse par rapport à la Grande Tradition. Ainsi procède Strauss lorsqu'il fixe les trois vagues de la modernité. Ainsi procède Manent lorsqu'il présente l'histoire du libéralisme à la lumière du problème théologico-politique, c'est-à-dire la recherche d'une forme politique qui permette de concilier l'organisation du monde temporel et les prétentions de l'Église. Dans l'un et l'autre cas, les conjonctures historiques singulières dans lesquelles Machiavel, Hobbes, Locke, Rousseau ont écrit n'ont d'importance que formelle, elles sont tout au plus des occasions : le fil conducteur qui les relie, l'entreprise commune qui motive leur réflexion se situe sur un autre plan.

Au niveau d'abstraction passablement élevé où se situent les straussiens, il n'est pas étonnant que certains des problèmes qui mobilisent beaucoup d'autres historiens des idées leur apparaissent tout à fait secondaires, sinon triviaux. L'attitude de Manent quant à la date de rédaction du *Second traité du gouvernement civil* de Locke

est sur ce plan représentative. On a longtemps cru que la rédaction de celui-ci avait précédé de peu sa publication (1689), ce qui suggérait fortement d'y voir une rationalisation de la *Glorious Revolution* de 1688. En 1956, Peter Laslett, à partir de documents nouvellement accessibles, devait soutenir que l'essentiel de l'ouvrage n'avait pas été écrit immédiatement après 1688, mais bien quelque dix ans plus tôt, au cours de la crise de l'Exclusion, marquée par la tentative des premiers whigs regroupés autour de Shaftesbury de bloquer la route au duc d'York, chef de file des «papistes» et successeur appréhendé de Charles II au trône d'Angleterre. La correction proposée par Laslett devait rencontrer sinon l'unanimité, du moins un assentiment assez général. Selon Manent (1986a : 202), cela n'a toutefois guère d'incidence sur l'interprétation que l'on peut faire de l'ouvrage de Locke : s'il fut écrit après la «révolution glorieuse», on peut effectivement y voir une justification et une rationalisation de celle-ci ; si sa rédaction remonte en revanche à 1679-1680, comme le suggère Laslett, on doit alors le lire comme une sorte de programme de cette révolution. La question qui vient évidemment à l'esprit est la suivante : Locke, Shaftesbury et les whigs envisageaient-ils dès 1679 le genre de rébellion qui survint dix ans plus tard et le type de règlement politique qui en scella l'issue ? Mais il faut comprendre que pour Manent, il n'y a pas lieu de prendre en compte sérieusement cette conjoncture historique. La temporalité qui ordonne son analyse n'est pas celle des péripéties de la vie politique anglaise, mais celle de la conversation entre philosophes : l'interlocuteur de Locke n'est pas, comme le suggérait le même Laslett, le chevalier Filmer, mais son prédécesseur immédiat dans la grande chaîne, Thomas Hobbes. Il est significatif que la référence de Manent à Laslett apparaisse dans une des notices de son anthologie de textes libéraux et non dans le chapitre qu'il consacre à Locke dans son *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Dans ce dernier ouvrage, aucune mention n'est faite du contexte historico-politique immédiat dans lequel fut conçu le *Traité* de Locke. De la même façon, Mansfield (1979 : 12) nous dit qu'il ne s'est pas préoccupé du problème de la datation de la rédaction des *Discours* : faisant écho à la remarque de Strauss sur Xénophon (« Machiavel ne nous dit pas que la date précise où il les a écrits est nécessaire à leur compréhension»), il s'inscrit en faux contre les auteurs qui estiment qu'en raison des rapports et des différences entre *Le Prince* et les *Discours*, l'ordre de rédaction des ouvrages pourrait apporter un éclairage sur l'intention de l'auteur. Nathan Tarcov (1986 : 82) écrit pour sa part qu'il «faut lire un grand texte dans son contexte, mais il faut d'abord essayer de comprendre ce que son auteur considérait comme étant le contexte ».

Le recours à l'idée de tradition, qu'il s'agisse de la version qu'en donnent Strauss et ses disciples ou de celle qu'on retrouve chez des auteurs qui ne peuvent leur être philosophiquement assimilés, permet d'offrir un récit cohérent et lisible. La question qui se pose est évidemment de savoir si cette tradition a réellement existé dans l'esprit des philosophes qu'on y rattache ou si elle constitue plutôt, comme l'a écrit John Gunnell (1979 : 70), «une construction analytique rétrospective ». Pour Gunnell, la cause est entendue : la tradition sur laquelle s'appuie Strauss est pour l'essentiel un mythe destiné à soutenir la vision philosophique de son auteur. Son rôle est d'abord pratique : si la crise de notre temps est telle que la décrit Strauss, le récit de notre Chute peut nous indiquer où nous avons fait fausse route, et la redécouverte des Anciens, nous permettre de renouer avec l'esprit de modération. Chez George H. Sabine ou chez Simone Goyard-Fabre, ce n'est pas la figure de la décadence mais plutôt celle du progrès qui ordonne la narration. Dans chacun des cas (et bien sûr de façon beaucoup plus nette pour ce qui est des straussiens), c'est une problématique philosophique générale qui oriente l'interprétation des auteurs particuliers ; bref, l'existence de la tradition est postulée plutôt que mise au jour. On se trouve ainsi à intégrer une série d'auteurs dans une séquence dont on prétend qu'elle est la plus à même d'expliquer ce qu'ils ont écrit. Ainsi, Pangle (1973) estime que l'on ne peut saisir l'intention de Montesquieu qu'à la lumière de l'opposition entre les Anciens et les Modernes. Contrairement à Platon et Aristote qui font de la Cité le seul cadre dans lequel l'homme peut espérer atteindre la perfection de sa nature, Montesquieu s'en tient à l'idéal moderne : refusant l'idée que la vie humaine puisse avoir une fin déterminée, il ne demande à l'ordre politique que d'assurer la liberté et la sécurité d'individus qui pourront ainsi se consacrer à des fins diverses sur lesquelles il évite de se prononcer. Pour Mansfield (1979), ce n'est pas à ses contemporains que s'adressait Machiavel, mais aux philosophes politiques modernes qui, de façon consciente, prenaient part à une sorte de conspiration. Le philosophe politique ne doit pas être vu comme « un contemporain parmi ses contemporains », il écrit pour la postérité (Strauss 1989a : 224). Si l'on souhaite comprendre Machiavel, écrit Tarcov (1988 : 198), on ne se tournera pas vers des auteurs florentins comme Patrizi, Pontano et Castiglione (que Machiavel ne cite même pas), mais bien vers Xénophon (dont on est sûr qu'il l'a lu). Pour Harry V. Jaffa (1982 : 3-4), le grand débat sur l'esclavage qui a opposé Abraham Lincoln à Stephen Douglas à la veille de l'élection de 1860 doit être lu à la lumière du dialogue entre Socrate et Thrasymaque. La conséquence évidente d'une telle approche, c'est qu'elle conduit à

accorder une importance très grande à tout élément susceptible d'être rattaché à la problématique générale et à placer ainsi au centre de l'œuvre des éléments qui, si l'on faisait abstraction du prisme retenu, seraient au mieux périphériques. Bernard Manin (1985), par exemple, a opposé à Pangle que la dichotomie entre Anciens et Modernes n'était pas la seule à pouvoir rendre compte du projet normatif de Montesquieu : distinguant entre pensées de l'unité et de la pluralité, il a montré qu'un clivage aussi net existait entre, d'un côté, Platon, Hobbes, Condorcet et Rousseau, pour qui le bien politique était essentiellement un, et de l'autre, les figures d'Aristote et de Montesquieu, pour qui, hors les extrêmes, plus d'une solution était acceptable.

Redécouvrir l'écriture ésotérique

On ne saurait traiter de Strauss sans s'attarder au procédé herméneutique qui fonde nombre de ses interprétations hétérodoxes : la distinction entre les sens ésotérique et exotérique d'un texte. Depuis Platon jusqu'à Leibniz et peut-être Rousseau, les philosophes auraient précautionneusement distingué leur enseignement exotérique, accessible au commun, de leur enseignement ésotérique, réservé aux *happy few* (Strauss, 1989b : 63-71). Cette prudence s'explique en partie par la crainte d'une persécution de la part des autorités politiques. La philosophie, qui se caractérise par l'esprit critique, est fondamentalement subversive : entre elle et la Cité, il ne peut y avoir que tension, et souvent conflit, comme le démontre à l'envi le destin de Socrate. Et même si les possibilités de persécution étaient faibles, il ne serait pas sage de dévoiler la connaissance philosophique à ceux qui ne sont pas prêts à la recevoir : de là l'enseignement exotérique, destiné au vulgaire et formulé de façon à ne pas heurter trop durement l'opinion reçue. A la lumière de cette distinction entre les deux types d'écriture, l'allusion de Mansfield à une conspiration devient moins sybilline.

L'existence d'un art d'écrire appelle bien entendu celle d'un art de lire. Les études de Strauss et de ses disciples sont d'ailleurs parsemées d'invitations à lire entre les lignes, à découvrir l'intention cachée des auteurs. Le principe général de cet art de lire est d'être attentif aux contradictions apparentes, aux termes équivoques et aux erreurs grossières, qui sont autant d'indices. On trouve un exemple typique de lecture straussienne dans l'ouvrage déjà cité de Manent. À la suite de Strauss, Manent voit dans le *Second Traité* de Locke un ouvrage qui procède essentiellement de Hobbes. Le problème apparent

que pose cette interprétation, c'est que Locke ne mentionne que très rarement Hobbes dans son ouvrage (on n'y trouve qu'une seule mention explicite du *Léviathan*) et surtout que la théorie qu'il attaque longuement et ouvertement (celle du *Patriarcha* de Filmer) ne ressemble que très superficiellement à celle de Hobbes. Mais un tel argument ne rebute pas Manent : si Locke ne cite pas Hobbes, c'est qu'il ne veut attirer l'attention ni sur ce qui oppose leurs deux théories ni sur ce qu'elles ont en commun (Manent, 1987 : 108). On est ici devant un cas manifeste d'écriture exotérique. Manent s'appuie en fait ici sur la thèse développée quelque vingt-cinq ans plus tôt par Richard Cox dans son *Locke on War and Peace*. Il vaut la peine d'examiner de près l'argumentation de Cox, qui repose sur la question suivante : comment se fait-il que Locke ait consacré beaucoup d'efforts à réfuter «les arguments les plus absurdes d'un penseur politique de second rang» et fait aussi peu allusion au géant philosophique de son siècle (Cox, 1960 : 4) ? Autrement dit, pourquoi Locke ne joue-t-il pas le rôle qui est prévu pour lui par le scénario de la Grande Tradition ? La réponse de Cox est que cette attitude de Locke révèle une intention cachée : le «traitement presque incroyablement minutieux» accordé par Locke aux thèses d'un Filmer est pour l'essentiel «ironique» et «Locke peut avoir choisi cette voie oblique pour indiquer la façon suivant laquelle ses propres arguments doivent être lus afin de révéler leur “véritable signification”» (p. 37). La présence d'un double enseignement, exotérique et ésotérique, dans l'ouvrage de Locke peut être établie à partir de preuves externes et internes. D'une part, il est connu que la répression était vive à la fin du XVII^e siècle en Angleterre : que l'on pense au républicain Algernon Sydney, qui fut décapité pour trahison et contre qui ses *Discourses on Government* furent utilisés comme pièce à conviction. On sait, d'autre part, que Locke était très prudent : il ne reconnut la paternité d'aucun de ses ouvrages majeurs, à l'exception du moins politique d'entre eux, *l'Essai sur l'entendement humain*. Il est donc plausible qu'en sus de l'anonymat, Locke ait recouru à des procédés d'écriture permettant de masquer sa véritable pensée tout en la révélant aux lecteurs plus attentifs. Par ailleurs, on trouve dans le *Second Traité* nombre d'anomalies : les références à certains concepts majeurs (l'état de nature, notamment) sont dispersées et incohérentes ; des citations destinées à appuyer les positions de Locke sont parfois tronquées, parfois inappropriées. Selon Cox, il s'agit là d'indices volontairement semés par Locke : les appels à l'autorité (celle de la Bible, celle de Hooker) constituent une façade qui contentera les lecteurs superficiels et protégera contre d'éventuelles attaques ; mais les lecteurs attentifs sauront percer cette

couverture et saisir le véritable message de Locke. En fait, c'est avec Hobbes que Locke discute : l'attaque qu'il mène contre l'auteur du *Léviathan* a pour but de dégager une version plus acceptable de la même philosophie hédoniste. Mais, toute association ouverte avec Hobbes étant dangereuse, Locke se doit de recourir à des procédés obliques. La thèse de Cox est ingénieuse et peut sembler convaincante. Un certain nombre de remarques doivent toutefois être faites. D'abord, Cox part du postulat que dans son principal ouvrage politique, Locke *devrait* avoir pour interlocuteur Hobbes. C'est le contexte choisi, celui de la tradition, dans lequel Locke constitue le successeur désigné de Hobbes, qui d'abord suggère ce postulat et non le texte de Locke lui-même. Qu'il ait pu être politiquement pertinent, au tournant des années 1680, d'attaquer le *Patriarcha* de Filmer, devenu une sorte de porte-étendard des partisans de Charles II, voilà une hypothèse que Cox rejette d'emblée. Ensuite, s'il existe des passages de Locke qui ont une saveur hobbesienne (Cox en cite deux), ils n'apparaissent pas dans le *Second Traité* mais dans des notes manuscrites. Par ailleurs, Locke a effectivement dû faire face à des accusations de « hobbisme », à propos de deux ouvrages postérieurs aux *Traités*, dont *l'Essai sur l'entendement humain*. Mais nulle part Cox n'apporte-t-il de preuves que de semblables accusations aient été portées contre ceux-ci (Locke était-il moins prudent dans la rédaction d'un ouvrage dont il reconnaissait la paternité ?). Par ailleurs, du fait que Locke ait dans d'autres ouvrages avancé des positions apparemment proches de celles de Hobbes, peut-on inférer que dans le *Second Traité* cela ait également été le cas ? Contre l'argument voulant qu'il eût été dangereux pour Locke d'attirer l'attention sur ce en quoi il s'oppose à Hobbes et du même coup sur ce par quoi il s'en rapproche, on doit également invoquer le fait que bien des écrits contemporains qui n'ont pas accédé au rang de classiques – et sont de ce fait généralement dédaignés par les straussiens – ne craignaient pas de polémiquer ouvertement contre Hobbes ou encore de s'en réclamer : contrairement à ce qu'écrit Cox, il y eut bel et bien des « hobbistes » avoués (Skinner, 1966).

Nous avons exposé assez longuement cet exemple afin de donner une idée de l'art de lire des straussiens. On ne peut certes qu'être agacé par la défense quelque peu perverse au moyen de laquelle ils se soustraient à la réfutation : si vous ne voyez pas dans un texte ce qu'y lit le lecteur averti, c'est la preuve que vous êtes un mauvais lecteur. On peut aussi éprouver une certaine irritation devant la propension des straussiens à faire parler les silences (pour Cox, le fait que Locke ne parle pas de Hobbes est par lui-même un signe qu'en fait, c'est de

Hobbes qu'il parle ; Mansfield parle à propos de Machiavel de « silences lourds de sens » [Mansfield, 1979 : 10]). Un point sur lequel ils insistent toutefois est la nécessité de lire attentivement les textes, de les méditer longuement : la lecture qu'ils font de Machiavel est à cet égard emblématique, comme elle l'est de l'ensemble de leur approche.

La distinction entre ésotérisme et exotérisme n'est toutefois pas l'apanage des seuls straussiens. Dans son ouvrage sur *Le jeune Hegel*, Georges Lukacs pose en ces termes la question de l'attitude véritable du philosophe allemand à l'égard de la religion et rappelle que Heinrich Heine, qui fut un élève personnel de Hegel, traçait « une ligne de séparation stricte entre la proclamation exotérique de Hegel selon laquelle la religion est esprit absolu et son athéisme en tant que doctrine ésotérique » (Lukacs, 1981b : 246). A propos de Hegel toujours, Domenico Losurdo (1992) a, de son côté, examiné dans quelle mesure les différences entre le texte des *Principes de la philosophie du droit* et celui des leçons sur le même sujet pouvaient témoigner d'une incohérence (c'était la thèse de Marx) ou des effets de la censure et de l'autocensure auxquelles devait se soumettre Hegel (c'était la thèse de ses disciples). Dans son ouvrage sur Kant, le même Losurdo (1993) estime que la négation par ce dernier du droit à la résistance ne doit pas être entendue dans un sens conservateur. Loin d'être un gage de soumission du philosophe à l'endroit des autorités allemandes, le refus du droit à la résistance doit être situé dans le contexte de la révolte vendéenne et constitue de ce fait une reconnaissance de la légitimité du pouvoir républicain issu de la Révolution. Certains ont également vu dans l'autocensure à laquelle obligeait la loi allemande la source de la contradiction (qui a intrigué tant d'exégètes de Marx) entre la proclamation ouvrant le *Manifeste du Parti communiste* (« L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte des classes ») et le silence complet de la célèbre *Préface* de 1859 sur cette même lutte (Printz, 1969).

Machiavel lu par Strauss

Pensées sur Machiavel est un des ouvrages fétiches de Strauss. Selon que l'on est du camp des admirateurs ou de celui des contempteurs, on y trouvera toutes les qualités ou tous les défauts de la façon dont il propose de faire l'histoire de la philosophie politique. Tous les lecteurs de l'ouvrage ont été saisis par la déclaration introductive de Strauss (1982 : 41) suivant laquelle Machiavel était « un apôtre du mal ». Mais ses disciples ont trouvé fort injustes — et de bien piètres lecteurs — les

critiques qui ont jugé que l'ouvrage pouvait être résumé par cette formule. Strauss, disent-ils, indique sans ambages qu'il s'agit là d'une opinion « simple », « naïve » et « traditionnelle », d'un verdict incomplet. Mais comme la philosophie est un mouvement qui va de l'opinion vers la connaissance, il faut justement, comme le faisait Socrate, partir de l'opinion commune pour pouvoir ensuite s'élever à la connaissance. Du reste, cette opinion, toute simple soit-elle, témoigne d'une intuition plus juste, contient une part plus grande de vérité que « les conceptions plus subtiles que développent les spécialistes à la mode ». Ceux qui font de Machiavel un patriote républicain ou le créateur de la science politique moderne passent à côté de l'essentiel ; s'ils y sont aveugles, c'est qu'ils ont absorbé le point de vue de Machiavel. Mais si l'on souhaite « pénétrer l'essence de la pensée de Machiavel », il est impératif de « se libérer de son influence ». Il faut donc aborder Machiavel « à partir d'un point de vue pré-moderne », seule perspective possible si l'on veut apprécier à quel point son enseignement constitue une rupture par rapport à « l'héritage biblique et classique » (p. 42-44). Les circonstances historiques dans lesquelles écrivit Machiavel ne sont pour cela d'aucune utilité et, par conséquent, Strauss n'en soufflera mot, ou presque. Dans son propre ouvrage sur Machiavel, Mansfield (1979 : 4) écrit que ses livres doivent être lus sans aucune référence à ce qui ne s'y trouve pas : « Quand de fait, pour comprendre les *Discours*, on a besoin de quelque chose qui n'est pas dans les *Discours*, Machiavel nous le dira dans les *Discours* »³.

L'ouvrage de Strauss est déroutant, et dans sa forme et dans son fond. Pour faire comme souvent les Straussiens lorsqu'ils présentent un texte, disons d'abord qu'il est constitué d'une brève introduction et de quatre chapitres, dont les deux derniers sont fort longs (85 et 130 pages respectivement, dans l'édition française) ; les chapitres ne comportent aucune subdivision, certains paragraphes s'étendent sur des pages et Strauss glisse allègrement d'un thème au suivant. Bref, la forme des *Pensées* est tout à l'opposé de celles des deux livres qui font son objet, *Le Prince* et les *Discours*, tous deux divisés en très courts chapitres (26 chapitres pour le premier, 142 pour le second), un peu comme si l'auteur voulait, par-delà la paraphrase à laquelle il recourt

3. Des reproches comparables à ceux de Strauss ont été adressés par Ernst Cassirer (1993 : 175-176) à ceux des interprètes de Machiavel qui prêtent à ce dernier un historicisme qu'il ne pouvait avoir : leur « méthode historique » les aveugle et les empêche de voir que sa conception de l'histoire était cyclique alors que la leur est linéaire.

abondamment, marquer ainsi ses distances. Strauss y fait largement usage de l'art de lire entre les lignes, ce qui peut à première vue étonner : Machiavel n'est-il pas celui qui appelle un chat un chat, celui qui décrit les choses telles qu'elles sont, au point que le sens commun désigne désormais sous le mot de machiavélisme l'absence de préoccupation morale quant aux moyens, la ruse, le mensonge et la perfidie élevés au rang d'art politique ? Mais une audace verbale peut servir à dissimuler une plus grande audace encore, susceptible de passer seulement en contrebande, pourrait-on dire (Mansfield, 1979 : 12). Aussi Strauss accorde-t-il une grande importance aux silences significatifs et aux erreurs intentionnelles qu'il attribue à Machiavel : le discours de celui-ci est « sans faille », il témoigne « de ce suprême art d'écrire que la tradition manifeste à ses sommets » (Strauss, 1982 : 142). Les passages les plus étonnants sont peut-être ceux où Strauss ne craint pas de recourir à la numérogie (p. 76-81 ; p. 113-114). Enfin, pour en terminer avec la forme de l'ouvrage, Strauss ne mentionne bien sûr jamais les travaux d'autres auteurs sur Machiavel et s'il est un silence lourd de sens, c'est bien celui-là, puisque tout l'ouvrage est construit contre les opinions de ces spécialistes. Si ceux-ci ne sont plus choqués par l'enseignement de Machiavel, c'est qu'ils sont imprégnés de machiavélisme. Contre cet affadissement du sens moral, Strauss n'hésite pas à utiliser un langage, faussement naïf, dont il sait qu'il choquera les oreilles modernes : Machiavel est l'apôtre du mal, son enseignement est immoral et scandaleux, son langage, blasphématoire.

Selon Strauss, l'intention de Machiavel est de rompre radicalement avec la Grande Tradition : celle de la philosophie classique, qui fait de la vertu la fin de la vie politique, et celle de la religion, qui établit une ferme distinction entre le bien et le mal. Mais la subversion des enseignements de Platon, Aristote et Xénophon et de celui de la Bible est une entreprise trop radicale pour pouvoir être menée à visage découvert. Aussi Machiavel recourt-il à des procédés obliques. S'il s'attaque « ouvertement et systématiquement à l'idée traditionnelle selon laquelle le prince doit vivre et gouverner respectueusement », il se garde toutefois de dire qu'il s'en prend ainsi à l'enseignement classique (Strauss, 1982 : 86-87). Mieux, faisant l'éloge de la *virtù* des Anciens contre l'amollissement des âmes dont il rend responsable le christianisme, il prend la figure du restaurateur plutôt que celle de l'extrémiste faisant table rase : c'est qu'il sait qu'exposé dans sa nudité, son enseignement serait aussitôt rejeté. Machiavel joue ainsi constamment sur l'ambiguïté du mot « vertu » : tantôt il l'utilise dans son

Sens moral général, tantôt il désigne par ce mot «un mélange de courage et d'intelligence» et tantôt «la somme des qualités nécessaires à ceux qui sont au service du pouvoir» (p. 75). Cela permet à Machiavel d'amener son lecteur à envisager que des actions cruelles et inhumaines puissent être en même temps vertueuses. Le véritable message de Machiavel consiste en ce que la vie politique ne requiert pas la vertu morale au sens traditionnel mais une force, une virilité que l'on rencontre tout aussi bien chez certains criminels : ce n'est pas la recherche du bien commun qui suscite cette vertu, mais le désir de la richesse et de la gloire. La volonté révolutionnaire de Machiavel est également manifeste dans son refus de reprendre la distinction classique entre pouvoir légitime et pouvoir tyrannique. Qu'il s'agisse là d'une «clef pour l'interprétation» du *Prince* nous est révélé selon Strauss par les indices qui suivent : *Le Prince* compte 26 chapitres ; or, le 26^e chapitre des *Discours* est consacré aux nouveaux princes, thème central du *Prince* ; ce chapitre traite aussi de la tyrannie (ainsi que l'annonce le chapitre 25), mais Machiavel évite d'y employer ce terme (ou celui de tyran), tout comme il évite de le faire dans le 26^e chapitre du *Prince*. Pire, dans le 26^e chapitre des *Discours*, il décrit certains moyens employés par le roi David pour fonder son pouvoir comme « les plus cruels qui soient et contraires à toute amitié non seulement par rapport à toute manière chrétienne de vivre, mais à toute manière de vivre simplement humaine» et applique à David un vers du *Magnificat* pourtant réservé à Dieu : il se trouve donc à qualifier Dieu de tyran, commettant par là «un gigantesque blasphème» (p. 77).

Cela nous amène à la seconde cible de l'enseignement machiavélien : la Bible. Strauss accorde une grande place, beaucoup plus grande que celle que lui accordent d'autres interprètes de Machiavel, à la question de la religion. Cela peut sembler « à première vue tout à fait disproportionné », mais le contexte dans lequel Strauss situe Machiavel est celui du problème théologico-politique et de la solution que lui apportent les Modernes. L'œuvre de Machiavel, tout comme celles des penseurs politiques qui lui ont succédé, est animée par l'intention de combattre « le Royaume des Ténèbres », et cette communauté dans la lutte importe plus que les divergences politiques qui les séparent (Strauss, 1982 : 252-253). Ceux qui ont cru voir en Machiavel « un ami de la religion parce qu'il met l'accent sur son utilité et son caractère indispensable » se sont lourdement trompés : celui-ci, comme d'ailleurs son disciple Hobbes, n'en a que pour le caractère instrumental de la religion et est complètement indifférent à son contenu de vérité (p. 44). Le fait que Machiavel traite peu des questions religieuses est

lui-même significatif : en rédigeant des ouvrages politiques dans lesquels il passe sous silence ces questions, il se trouve à suggérer qu'elles sont sans importance pour la conduite de la vie politique. Plus encore, en taisant le fait que la Bible comporte un enseignement politique et en proposant un enseignement politique qui lui est opposé, Machiavel se trouve à remettre en cause la véracité de l'enseignement biblique, tout comme il remet en cause celui de la philosophie classique. En somme, «il analyse la politique comme si elle n'avait rapport à aucun ordre supra-politique, ou encore comme si un tel ordre n'existait pas» (p. 318). L'ordre politique se trouve ainsi à être refermé sur lui-même : de là l'impression de découvrir un nouveau continent alors qu'il ne s'agit en fait que d'une illusion d'optique résultant du rétrécissement de l'horizon. Mais comment s'orienter si l'on rejette du même coup les deux boussoles de la tradition et de la religion ? La seule chance du Prince est de parvenir à conquérir la *Fortuna*, à maîtriser l'événement. Pour cela, il devra comprendre que le bien ne conduit pas nécessairement au bien, ni le mal nécessairement au mal : au contraire, le mal est souvent nécessaire, Rome fut fondée sur un fratricide.

Comme l'a déjà fait remarquer D. Germino (1966 : 795), on ne peut qu'être frappé par le contraste entre, d'une part, la minutie, la subtilité et l'imagination avec lesquelles Strauss lit Machiavel et, d'autre part, la simplicité de sa thèse centrale, faisant de Machiavel un apôtre conscient et délibéré du mal. Mais on ne peut pour autant faire de l'ouvrage de Strauss le dernier d'une longue lignée d'*Anti-Machiavel*. Ce qui caractérise l'interprétation straussienne, c'est l'insistance sur la nouveauté radicale de Machiavel : celui-ci fonde la politique moderne, il rejette volontairement l'héritage classique et biblique. L'opinion du commun, qui identifie Machiavel au machiavélisme vulgaire, manque d'audace : «le vrai Machiavel n'est pas moins mais plus machiavélien que ne l'est le machiavélisme vulgaire» (Mansfield, 1979 : 11). La singularité de l'interprétation straussienne apparaît plus nettement toutefois lorsqu'on la confronte à celle d'autres auteurs. Les divergences portent dans bien des cas sur le degré de nouveauté que l'on doit reconnaître à l'enseignement de Machiavel. Selon Quentin Skinner (1984), l'intention de Machiavel, exprimée surtout dans les *Discours*, est de réaffirmer la vision de la liberté caractéristique de la pensée républicaine romaine. Cette vue s'accorde avec celle d'Isaiah Berlin (1980), pour qui Machiavel n'a jamais suggéré de séparer morale et politique, mais plutôt soutenu que la morale caractéristique du paganisme romain – avec ses valeurs propres : courage, vigueur, discipline, justice... – était incompatible avec la morale chrétienne – fondée sur la charité, la miséricorde, le

dédain des choses terrestres...–, et celle de J.G.A. Pocock (1975a) qui voit chez Machiavel l'expression la plus forte de l'humanisme civique ou du républicanisme classique. Pour chacun de ces auteurs, la rupture est toutefois beaucoup moins nette et moins radicale que ne le prétend Strauss. En fait, la question se pose de savoir si la lecture de l'œuvre de Machiavel vient appuyer la position philosophique de Strauss ou si, au contraire, celle-ci constitue un cadre rigide dans lequel, coûte que coûte, il lui faut insérer Machiavel. Il est par exemple étonnant de voir Strauss faire de Hobbes un Machiavel plus présentable (ou de Machiavel un Hobbes avant la lettre ?) quand on sait à quel point leurs conceptions de la liberté étaient adverses : seule une dichotomie aussi générale que celle séparant Anciens et Modernes permet d'opérer un tel rapprochement.

La tradition par-delà Strauss

En dépit des objections et des critiques qu'elle soulève, on ne peut qu'être impressionné devant la réinterprétation globale de l'histoire de la philosophie politique accomplie par Strauss et ses disciples : la plus récente édition de *History of Political Philosophy* contient des essais sur pas moins de quarante auteurs, depuis Thucydide jusqu'à Heidegger (et même Strauss, ses disciples jugeant qu'il méritait d'être intronisé au panthéon) ; pour à peu près tout auteur ou texte politique le moins important, on trouve désormais une interprétation inspirée de la problématique straussienne. La place importante qu'ont occupée les élèves de Strauss dans l'ensemble des activités, universitaires et extra-universitaires, entourant le bicentenaire de la Constitution américaine, témoigne par ailleurs du fait que l'héritage du maître comporte également un volet plus politique (G. Wood, 1988). Comme l'ont noté critiques et admirateurs, les straussiens sont désormais partout : au Congrès américain, au Département d'État, à la Maison Blanche (sous les administrations républicaines), dans les journaux et magazines, dans les *think tanks* qui s'activent à définir les politiques publiques. Mais cela ne devrait pas nous amener à négliger le succès de l'entreprise proprement intellectuelle.

On pourra toutefois se demander, au terme de ce chapitre, si les interrogations soulevées à propos du paradigme de la tradition ne valent qu'à l'égard des singularités que comportent les études inspirées de Strauss ou si leur pertinence s'étend à des travaux relevant de perspectives philosophiques différentes et ne reprenant pas nécessairement la distinction controversée entre enseignements ésotérique

et exotérique. Quel que soit le statut qu'on lui confère, il faut reconnaître que la tradition existe comme matière d'enseignement et de commentaire savant. Cet objet intellectuel trouve sa forme «standard» dans le découpage, évidemment antérieur aux ouvrages de Strauss, proposé par les manuels ou précis de philosophie ou de théorie politique depuis le tournant du siècle. La plupart de ces travaux reposent sur un double a priori, auquel sont certes adjointes une série de nuances : 1) il existe un champ autonome de la philosophie ou de la théorie (politique) doté de son histoire propre et 2) cette histoire est essentiellement celle d'un progrès. Ainsi, chez George H. Sabine, la théorie politique passe successivement par les étapes de la Cité-État, puis de la communauté universelle, pour en arriver à notre État-nation moderne. Sabine (1950 : 741), qui fait de la capacité d'une théorie à rendre compte des faits la condition du progrès politique et social, voit la démocratie libérale comme l'aboutissement provisoire de la tradition politique occidentale, une vue qu'il partage avec Frederick M. Watkins (1948). On trouve une des expressions récentes les plus sophistiquées de cette perspective dans un ouvrage récent de Simone Goyard-Fabre, consacré à la philosophie politique du XVI^e au XX^e siècles. Pour Goyard-Fabre (1987 : 521), la philosophie politique couvre «un champ épistémologique spécifique», ce qui la distingue tout à la fois de l'action et des *idées* politiques. L'histoire de la philosophie politique moderne est celle de «la rationalisation d'une province de l'activité humaine dans laquelle s'insinue toujours l'irrationnel» (p. 10) : théories absolutistes, contractualisme, juridisme et revendication de la liberté civile constituent autant de «métamorphoses de la raison» (p. 172). Mais ce progrès de la raison prolonge aussi ce qu'il y a de meilleur dans la philosophie politique pré-moderne : ainsi Goyard-Fabre (1992) rattache-t-elle Locke, cet apôtre de la «raison raisonnable », à la tradition constitutionnelle des Platon, Aristote, Cicéron et Thomas d'Aquin. À la différence de Strauss qui, on l'a vu, impute à Machiavel la responsabilité du rejet de la problématique des classiques, Goyard-Fabre fixe à la fin du XVIII^e siècle le moment décisif où s'amorce la dérive vers l'*hubris* rationaliste qui donnera naissance aux idéologies des deux derniers siècles. Dans les deux cas, toutefois, la place qu'il doit tenir dans le récit général détermine le traitement d'un auteur : ainsi, le straussien Terence Marshall (1989) oppose-t-il au Locke prékantien de Goyard-Fabre un Locke hédoniste qui s'attaque aux fondements mêmes du régime mixte cher aux classiques.

Les contributions féministes à l'histoire des idées politiques ont elles aussi dû prendre en compte la tradition, même si les femmes en

étaient singulièrement absentes. Aussi, plusieurs travaux sont-ils construits sous la forme d'un examen de ce qu'ont pu écrire les classiques sur telle ou telle question, pertinente par rapport aux problématiques féministes. Jean Bethke Elshtain (1981) examine ainsi comment Platon, Aristote, Saint-Augustin, Thomas d'Aquin, Machiavel, Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel et Marx ont envisagé la distinction entre le privé et le public. Arlene Saxonhouse (1985 : VIII) s'intéresse à la façon dont, de Platon à Machiavel, les considérations relatives au monde des femmes ont structuré «la compréhension des buts, des possibilités et des limites de la vie politique» et note que la perspective adoptée par les interprètes modernes, fondée sur la distinction moderne entre privé et public, a contribué à donner sa forme au corpus de la tradition. Du fait que la famille a souvent été conçue comme un analogue de l'ordre politique, les réflexions que lui ont consacrées les classiques ont également retenu l'attention (Elshtain, 1982). Les dangers d'une lecture anhistorique sont toutefois expressément soulignés : Elshtain (1981 : 4) est «consciente du fait que les termes privé et public renvoient à des notions évanescentes qu'il est nécessaire de ramener sur terre et d'ancrer dans les particularités de l'histoire ». Mais en surplombant comme elle le fait la tradition, il lui est difficile de ne pas sombrer de temps à autre dans des abstractions comparables à celles des autres auteurs examinés dans ce chapitre. Il nous semble par exemple difficile de voir dans le reproche, adressé à Locke et aux libéraux, d'avoir séparé les passions et les intérêts et ainsi appauvri la politique, autre chose que la projection sur le passé de l'idéal de juste milieu dont Elshtain se fait aujourd'hui l'avocate (p. 358). Ce langage issu de nos préoccupations modernes peut-il décrire adéquatement l'idée d'opposer passions et intérêts, de distinguer les rôles de l'Église et du magistrat et ainsi de redessiner les frontières du privé et du public, telle qu'elle est apparue dans l'Europe encore absolutiste du XVII^e siècle ? Ce dernier exemple, précisément parce qu'il nous vient d'une auteure pour qui la tradition est bien davantage un artefact qu'un trésor de sagesse, est particulièrement pertinent : il nous montre que même dans ses interprétations les plus faibles, le paradigme de la tradition donne corps aux idées de continuité et de pérennité. Or, qu'une telle tradition puisse constituer un objet intellectuel adéquat, c'est justement ce que les auteurs s'inspirant peu ou prou des travaux de Marx contestent.

CHAPITRE 2

IDÉOLOGIE ET STRUCTURES SOCIALES

L'approche mise de l'avant par Strauss et ses disciples n'a pas manqué de susciter des critiques, parfois virulentes. On lui a reproché notamment d'évacuer complètement les circonstances historiques entourant la rédaction des œuvres. Ainsi, *Pensées sur Machiavel*, hormis quelques références à Savonarole, fait abstraction de l'Italie de la Renaissance. La plupart des chapitres de *History of Political Philosophy* ne nous fournissent à peu près aucun détail sur la biographie des auteurs considérés, sur les problèmes pratiques politiques et sociaux auxquels ils cherchaient à répondre ou sur le public auquel ils s'adressaient : leurs dates de naissance et de décès constituent pour ainsi dire les seuls points de repère auxquels peut se raccrocher le lecteur. On peut soutenir toutefois que les straussiens ont répondu à cette critique par anticipation : pour eux, on l'a vu, les circonstances historiques ne sauraient éclairer significativement la philosophie politique ; bien au contraire, seule une compréhension adéquate de ce qu'est la philosophie politique permettra d'accorder aux circonstances historiques la place qui leur revient. Si la philosophie politique a pour objet les questions pérennes, notamment celle du régime le meilleur, si la postérité est le public auquel s'adresse véritablement le philosophe, et surtout si l'exigence d'une compréhension historique de la philosophie politique n'est qu'un préjugé contemporain, alors non seulement l'évacuation de l'histoire est-elle justifiée, mais elle s'impose à titre de clarification. Elle est donc philosophiquement fondée. Ceux qui refusent l'hypothèse d'une immanence de la philosophie politique (ou, plus simplement, d'une primauté de l'idée sur l'histoire) se retrouvent dès lors devant une

double obligation. Ils doivent 1) formuler autrement la relation entre circonstances historiques et philosophie politique et 2) démontrer que cette nouvelle relation génère des aperçus différents et plus justes. Il existe un groupe d'auteurs qui, s'inspirant des travaux de Marx sur l'idéologie, se sont fixé une telle tâche. Pour eux, le contexte pertinent à l'étude des œuvres politiques n'est pas la tradition, mais l'environnement social et économique qui les a vues naître ; les philosophes politiques ne sont pas d'abord des esprits contemplatifs, mais bien «des partisans préoccupés de façon vitale par des problèmes politiques urgents originant de leurs propres contextes historiques et souvent eux-mêmes des acteurs politiques». La philosophie politique a donc «une nature fondamentalement idéologique» (Wood, 1972 : 341-343). La relation que postulaient les straussiens est en quelque sorte inversée : les idées sont vues ici comme une rationalisation ou un reflet de la conduite et des intérêts des auteurs ou de la classe sociale dont ceux-ci se font les porte-parole.

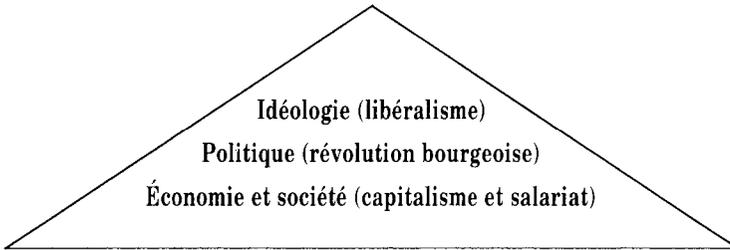
Théorie du reflet et totalité significative

Une illustration très claire de cette approche nous est offerte par l'ouvrage déjà ancien de Harold Laski sur le libéralisme. L'émergence de la doctrine libérale y est présentée comme une réaction automatique à la naissance d'une nouvelle société économique à la fin du Moyen Âge et sa forme même, comme répondant aux besoins de cette nouvelle société. Laski (1962 : 11) décrit ainsi la séquence causale menant au libéralisme : «En bref, de nouvelles conditions matérielles ont donné naissance à de nouvelles relations sociales ; en correspondance avec celles-ci, une nouvelle philosophie apparut de façon à offrir une justification rationnelle à ce monde nouvellement né.» L'ouvrage de Vachet (1988), beaucoup plus ambitieux, part des mêmes prémisses. Dans l'introduction à son anthologie sur *Le libéralisme classique*, André Liebich (1985 : 23) souligne la coïncidence temporelle et spatiale entre le développement du libéralisme et l'évolution de la bourgeoisie moderne ; il nuance ensuite cette vue, la qualifiant de « simplification déformatrice », mais lui reconnaît tout de même un « élément de vérité indéniable ». Faisant de l'histoire du libéralisme celle des révolutions anglaise, américaine et française et définissant celles-ci par l'arrivée de la bourgeoisie au pouvoir, il se trouve toutefois à maintenir l'équation entre libéralisme et idéologie bourgeoise. C.B. Macpherson (1962) emprunte la même direction lorsqu'il explique la pensée politique anglaise du XVII^e siècle (celle de Hobbes, des Niveleurs, de Harrington et surtout de Locke) par l'existence d'une

« société de marché possessive », laquelle est notamment définie par la généralisation du salariat.

Pour chacun de ces auteurs, il faut donc comprendre le libéralisme à partir de la base matérielle de la société ; l'idéologie, la pensée politique sont un reflet ou une rationalisation des rapports sociaux reposant sur cette base matérielle. En d'autres termes, la vérité d'une idéologie est la base matérielle qui la soutient. C'est ce qui permet d'ailleurs à Laski de glisser vers le terrain normatif et de critiquer le libéralisme en lui reprochant son universalisme frauduleux, sa conception étriquée de la liberté, limitée en pratique à ceux qui ont une propriété à défendre.

Cette interprétation peut être représentée par la pyramide suivante :



L'élément dynamique se situe ici au niveau inférieur : il s'agit des rapports économiques et sociaux, du mode de production et des rapports de production en langage marxiste. Les changements politiques et idéologiques doivent être vus comme des effets, des reflets ou des rationalisations des changements économiques et sociaux. On pourrait dire que le coefficient d'autonomie diminue à mesure que l'on monte d'une strate à l'autre : les changements politiques répondent aux transformations économiques plus qu'ils ne les provoquent, les changements idéologiques sont l'expression de la lutte des classes plutôt que sa source. En caricaturant certes, on pourrait dire qu'à la limite, il n'y a pas d'histoire des idées proprement dite, mais seulement une histoire des transformations économiques et sociales, dont les idées constituent un reflet. Ainsi, Lucien Goldmann (1959 : 108-110) voit-il dans l'histoire de la philosophie un objet «inexistant et mal découpé» : l'étude d'une œuvre suppose que celle-ci soit insérée dans une «totalité significative» et celle-ci ne peut être que «l'ensemble de [la] vie économique, sociale, politique et idéologique» d'un groupe social. On se trouve ici aux antipodes de la vision straussienne : la césure entre la philosophie politique, activité théorique centrée sur les questions éternelles et dotée de ses normes propres, et la pensée politique ou l'idéologie, activités partisans centrées sur le *hic et nunc*, ne peut être maintenue.

Tout comme l'histoire straussienne de la philosophie politique était marquée par une grande rupture entre le point de vue classique et le point de vue moderne, et ce dernier par la succession des trois vagues, l'histoire proposée ici a pour séquence fondamentale la succession des régimes économiques et des transformations sociales. Et tout comme Strauss estimait que le contexte politique anglais du XVII^e siècle ne permettait pas de comprendre adéquatement la philosophie de Locke, Macpherson (1962 : 196) estime que «le contexte de l'histoire politique fait de l'ombre à celui de l'histoire économique et sociale». Cela ne signifie pas qu'une fois qu'on a rattaché des idées à une période économique et sociale donnée, on a tout dit sur elles : il y a certes, au cours d'une période donnée, de nombreuses idées contradictoires, mais ce jeu d'oppositions trouve sa clé justement lorsqu'on considère l'ensemble de la période. Ainsi, Lukacs (1981a : 99 *et sq.*) voit-il dans les révolutions française et industrielle bien plus qu'un arrière-plan circonstanciel qui aurait nourri les réflexions de Hegel : les événements révolutionnaires de 1789-1815, leurs effets sur la situation intérieure de l'Allemagne, les transformations qu'a imprimées à la lutte de classes le développement de l'industrie et du travail salarié trouvent un reflet jusque dans la structure du système hégélien et la spécificité de sa dialectique. S'intéressant à Montesquieu, Louis Althusser (1964 : 120) refuse d'endosser l'opinion, présente jusque chez Marx lui-même, qui voit en l'auteur de *L'Esprit des lois* un porte-parole de la bourgeoisie qui conquerra le pouvoir en 1789. Selon lui, Montesquieu – chez qui, note-t-il, on n'observe pas de recours à la théorie du contrat social, lieu commun des hérauts du nouvel ordre – exprime surtout un parti pris féodal, puisqu'il propose en somme à la monarchie de s'allier contre le peuple à une noblesse restaurée dans ses privilèges préabsolutistes¹. Les commentateurs qui ont vu chez Montesquieu une théorie de la séparation des pouvoirs ont construit un « mythe » dont le véritable contenu tient à ce compromis entre forces féodales : la suprématie de l'exécutif sur le législatif (par le veto)

1. D. Losurdo (1992 : 79-104) rappelle, à propos de Hegel cette fois, que N. Bobbio et K.H. Itling ont également assimilé l'anti-contractualisme à l'anti-libéralisme. Selon Losurdo, un examen du contexte précis dans lequel écrivait Hegel ne permet pas de maintenir une telle équation : dans l'Allemagne du début du XIX^e siècle, l'argument contractualiste était invoqué par les forces réactionnaires pour s'opposer aux réformes anti-féodales et c'est précisément contre cette réaction qu'était dirigé l'anticontractualisme de Hegel. La signification de la présence *ou* de l'absence d'un *topos* donné ne peut donc être établie indépendamment du contexte.

protège le roi contre le despotisme populaire, l'indépendance du judiciaire à l'égard de l'exécutif protège en revanche les nobles contre une éventuelle tyrannie, alors que la distinction entre une Chambre haute et une Chambre basse assure la domination de ces derniers sur le peuple. La thèse d'Althusser repose essentiellement sur une analyse historique qui situe «l'antagonisme fondamental» de cette époque dans l'opposition entre «le régime féodal [...] et [les] masses soumises à son exploitation» et, par conséquent, refuse de voir dans la bourgeoisie intégrée à l'appareil d'État de la monarchie absolue et au circuit économique qui en dépend «une classe radicalement antagoniste à la classe féodale» (p. 117-118). Alors que le découpage straussien entre Anciens et Modernes faisait de Montesquieu un Moderne, le découpage marxiste en formations sociales fait de lui un « ancien », par comparaison avec ces véritables modernes que sont les bourgeois libéraux.

Ainsi entendue, l'histoire des idées est largement dépendante de l'histoire sociale et économique proprement dite. La validité de l'interprétation althussérienne dépend fondamentalement de celle des travaux de l'historien Boris Porchnev, tout comme, on le verra plus loin, l'analyse qu'avance Macpherson à propos des Niveleurs repose sur l'exactitude des renseignements dont il dispose sur le suffrage dans l'Angleterre du XVII^e siècle. Contrairement à ceux pour qui la voie d'accès à la signification des textes classiques passe par la lecture répétée de ces textes et leur méditation «jour et nuit», les auteurs considérés ici estiment que l'on comprendra beaucoup mieux ces textes si l'on se renseigne sur certains aspects de l'histoire sociale de la période au cours de laquelle ils ont été écrits. Si, pour les straussiens, l'histoire de la philosophie politique répondait d'abord à une exigence philosophique, elle est envisagée ici plutôt comme une facette particulière de l'activité historiographique en général ; la grande oeuvre de philosophie politique sera avant tout considérée comme un document exceptionnel sur son époque.

Il existe aujourd'hui un large corpus qui relève de ce que l'historien américain Charles E. Beard (1965 : XIII) appelait «l'interprétation économique de l'histoire », un mode d'interprétation qu'il faisait remonter à Aristote, mais tout en reconnaissant que Marx l'avait repris avec une rigueur inédite. Les historiens marxistes britanniques (mentionnons Rodney Hilton, Christopher Hill, Perry Anderson, Edward P. Thompson, Georges Rudé et Eric Hobsbawm), notamment, ont largement couvert les siècles qui marquent la transition entre féodalisme et capitalisme, et l'on comprend que devant la

richesse de ce matériau, cette période soit privilégiée par ceux qui se consacrent à l'analyse socio-historique des idées politiques. Cela n'implique nullement une servilité de l'historien de la pensée politique à l'égard de l'historien social. Ainsi, Isaac Kramnick (1990), soucieux de mettre en lumière l'existence d'un radicalisme libéral et bourgeois dans le monde anglo-saxon de la fin du XVIII^e siècle, s'oppose bien sûr à la lecture de J.G.A. Pocock, chez qui la tradition libérale favorable au commerce est complètement éclipsée au profit d'un républicanisme se nourrissant de modèles passésistes, mais aussi à celle d'E.P. Thompson, marquée par la bipolarisation entre le radicalisme plébéien et le paternalisme des classes dominantes. Dans sa polémique contre ce dernier, il demeure toutefois sur le terrain de la lutte des classes : au modèle à deux joueurs (gentry/plèbe) de Thompson, il oppose un modèle à trois joueurs (aristocratie/classes moyennes/plèbe), dont il estime qu'il rend beaucoup mieux compte de la pensée d'auteurs comme Paine, Godwin, Priestley, Wollstonecraft et même Locke ; et là où Thompson voit parfois l'émergence d'une idéologie typique de la classe ouvrière, Kramnick décèle plutôt la présence d'un radicalisme petit-bourgeois.

Si la période (très variable d'un auteur à l'autre) correspondant à la «grande transformation» demeure celle qui a donné lieu au plus grand nombre de travaux utilisant le contexte socio-économique à titre de variable explicative, cette approche vaut, par définition, pour toutes les conjonctures historiques. Neal Wood, de l'Université York, a abordé sous cet angle les auteurs de l'Antiquité. Chacun de ses ouvrages suit le même plan, conforme aux propositions méthodologiques énoncées par lui dans un article programmatique publié en 1975 : le contexte économique et social y est brièvement décrit, suivi d'une biographie des auteurs, puis d'une analyse de leurs écrits qui cherche à mettre en relation le contenu de ceux-ci et les deux premiers éléments. Ainsi, dans un livre (écrit en collaboration avec son épouse l'historienne Ellen Meiskins Wood) consacré à la théorie politique ancienne, on apprend que les philosophes socratiques «défendent et justifient les valeurs, les attitudes et le mode de vie d'un groupe social athénien en déclin rapide et de plus en plus décadent, l'aristocratie terrienne traditionnelle, par opposition au nombre croissant des commerçants, fabricants, artisans, boutiquiers et travailleurs salariés» (Wood et Wood, 1978 : 2). Dans la pensée politique de Socrate, que Wood (1974) propose de considérer avant tout comme un « partisan », on peut lire « une justification ingénieuse et intellectuellement sophistiquée de la contre-révolution anti-démocratique et du maintien du statu quo oligarchique » (1978 : 4). Cicéron constitue également un cas privilégié

pour les auteurs d'inspiration marxiste, du fait de sa conception de l'État, qu'il définit explicitement comme le gardien de la propriété privée (N. Wood, 1988). La pensée de Saint-Augustin, que Wood (1985) propose de voir comme « le grand idéologue du Bas-Empire romain occidental », est pour sa part mise en relation avec les révoltes d'esclaves de la fin du IV^e siècle. Dans l'ensemble, toutefois, l'ère prémoderne (et surtout la période gréco-romaine) a beaucoup moins retenu l'attention des tenants de cette approche. Cette absence s'explique sans doute par la rareté des sources susceptibles de permettre une reconstruction satisfaisante du contexte socio-économique et par le fait concomitant qu'il n'y a pas eu, sur le terrain de l'histoire économique et sociale de l'Antiquité, une masse critique de travaux marxistes².

Psychohistoire et patriarcat

Hannah F. Pitkin a avancé un modèle explicatif qui s'apparente formellement à celui des marxistes. Comme eux, elle fait appel à un facteur externe : l'histoire de la pensée politique ne peut être éclairée que par une réalité plus fondamentale dont elle est le reflet. Ce n'est toutefois pas la structure socio-économique, mais bien celle de la famille qui selon elle doit constituer le contexte pertinent. L'ouvrage qu'elle a consacré à Machiavel illustre bien cette approche. Son point de départ n'est guère original : la pensée de Machiavel serait dominée par une « anxiété » quant à ce qu'est la véritable virilité. Elle estime cependant que notre attention devrait alors se porter sur ce que Machiavel dit des femmes, des rapports entre les sexes, de la vie familiale et des rapports entre générations (Pitkin, 1984 : 5). L'image la plus connue est sans doute celle qui donne son titre à l'ouvrage de Pitkin (*Fortune Is a Woman*) : tout lecteur de Machiavel sait « que la fortune est femme, et qu'il est nécessaire, pour la tenir soumise, de la battre et heurter ». Mais si le pouvoir politique et la conquête militaire sont chez Machiavel érotisés, on doit ajouter que l'amour y est symétriquement décrit par le langage de la puissance et de la guerre (p. 25). L'exploration systématique du réseau métaphorique

2. Il y eut certes des travaux marxistes menés par des historiens russes ou allemands. Dans le monde anglo-saxon, on notera l'opus *magnum* du britannique Geoffrey Ernest Maurice de Ste. Croix (1981), un des sommets de l'historiographie marxiste, toutes périodes confondues. On trouvera toutefois une critique marxiste des vues de de Ste. Croix sur l'esclavage chez E.M. Wood (1988).

machiavélien nous révèle alors que l'autonomie, la politique, l'humanité elle-même sont associées à l'homme, alors que les rapports de domination, la nature, voire l'animalité sont caractéristiques de la femme (p. 136). Cet exercice nous éclaire sur le paradoxe d'un auteur tout à la fois républicain et profasciste, c'est-à-dire qui, d'une part, prône la liberté, l'autonomie et la participation des citoyens et, de l'autre, envisage la politique comme une activité où dominant le cynisme, la violence et le culte du leader mâle. L'argumentation de Pitkin repose sur une analyse à la fois psychologique et sociologique, qui lie la biographie de Machiavel aux pratiques familiales et éducatives de son époque. Elle insiste notamment sur la tradition qui consistait à confier l'enfant en bas âge aux soins d'une nourrice et à le priver ainsi du sein maternel, provoquant de ce fait une anxiété qui l'amènerait «à éprouver du ressentiment à l'endroit des femmes [...] et à les considérer de façon profondément suspicieuse, comme instables, indignes de confiance et capables de trahison» (p. 227)³. On voit bien ici comment l'œuvre est éclairée et expliquée par un niveau de réalité jugé plus fondamental.

La recherche des analogies

La mise en équivalence des écrits d'un auteur et des intérêts d'un groupe social donné n'est pas sans poser problème. Prenons le cas de Locke. L'interprétation traditionnelle le présente comme le père du constitutionnalisme libéral anglais ; elle en fait également l'autorité morale dont se sont inspirés les révolutionnaires américains et voit dans la nouvelle république la réalisation de sa philosophie. L'on sait, par ailleurs, que le nom de Locke fut invoqué par les radicaux anglais de la fin du XVIII^e siècle et par les premiers syndicalistes du XIX^e, qu'il fut la cible des penseurs conservateurs de cette époque (on lui imputait notamment la responsabilité morale de la Révolution française), mais aussi que ses thèses sur la propriété furent utilisées pour justifier la dépossession des Amérindiens. Comment comprendre une œuvre ayant suscité des échos aussi divers ? La méthode que propose C.B. Macpherson (1962) est la suivante : identifier les a priori sur lesquels repose la pensée de Locke et les mettre en relation avec ceux de la société de marché du XVII^e siècle ; s'il y a correspondance entre les deux séries, la signification sociale des écrits de Locke

3. Quentin Skinner (1985 : 29) a cependant fait observer que nous ne savons pas si Machiavel lui-même a subi un tel sort.

apparaîtra. Le constitutionnalisme qui impressionne tant les commentateurs de Locke doit être ramené à sa juste place, celle d'un édifice politique qui repose sur l'exploitation économique et le dressage disciplinaire de la classe ouvrière naissante : l'auteur des *Traité*s est d'abord le prophète de l'accumulation capitaliste illimitée et l'apologiste de la dictature bourgeoise. Il n'est pas sans intérêt de relever qu'à partir de définitions différentes du contexte approprié à l'interprétation des œuvres et de positions philosophico-politiques a priori aux antipodes, Strauss (1986) et Macpherson aboutissent à des jugements comparables : le premier décèle dans le projet lockien de naturaliser le droit de propriété la volonté de séparer celui-ci du devoir de charité, alors que le second y lit la charte morale d'une société qui fait du travail humain une marchandise⁴.

En somme, il faut lire de manière à déceler des analogies entre la structure des textes étudiés et celle de la vie économique et sociale contemporaine à leur rédaction. C'est ce que font aussi, en d'autres domaines, l'historien des sciences Donald Mackenzie (1981) qui explique le développement des statistiques à la fin du XIX^e siècle en Grande-Bretagne en faisant appel aux intérêts de la classe professionnelle, ou encore le sociologue de la littérature Lucien Goldmann (1959), lorsqu'il ramène la vision tragique de Pascal et de Racine au sort de la noblesse de robe du XVII^e siècle. L'ouvrage des Wood sur la pensée politique ancienne met en oeuvre ce précepte. Des principales thèses de Socrate sur la définition, la connaissance et l'âme, il y est dit qu'elles reflètent de manière très nette son «idéologie politique antidémocratique », de même que «sa position de classe» et ses affiliations personnelles, et ce, jusque dans leur «structure proprement intellectuelle» (Wood et Wood, 1978 : 103). Ainsi, le mode de raisonnement proposé par Socrate pour arriver à la définition d'un concept n'est accessible qu'au petit nombre de ceux qui disposent du loisir nécessaire à cette activité et ses résultats ne peuvent être appréciés en définitive que par eux. Plus important, on peut déceler un parallélisme net entre, d'une part, le monde des particuliers et celui des formes ou des essences et, d'autre part, la division sociale entre la masse et l'élite : à l'aristocratie des formes répond celle des grandes familles propriétaires de la terre. De la même façon, la hiérarchie de l'âme et du corps, qui est celle du maître et de l'esclave, de l'artisan et de son outil,

4. Cette convergence des interprétations de Strauss et Macpherson est illustrée par le chapitre que consacre Manent (1987) à Locke et dans lequel il synthétise élégamment les points de vue de ces deux auteurs.

reflète celle de la cité bien ordonnée, où ceux qui s'occupent des choses de l'esprit doivent commander à ceux qui s'occupent des choses du corps. En somme, il y a chez Socrate « correspondance entre une vue élitiste de la polis, laquelle concorde avec son statut social, ses propres intérêts et ceux de ses associés, et la structure de base de sa pensée philosophique ». Les Wood ajoutent qu'en identifiant la vie philosophique comme la forme d'existence idéale, Socrate se trouve à condamner tous ceux qui n'ont ni le loisir ni le talent pour être philosophes à «une vie d'infériorité morale» (p. 104-110). Un traitement identique est réservé à Platon : sa théorie de la connaissance, notamment l'opposition entre le sensible et l'intelligible, et sa théorie de la justice fondée sur une division hiérarchique du travail expriment le point de vue des aristocrates inquiets devant la prépondérance des couches laborieuses (paysans et artisans) dans la cité démocratique (E.M. Wood, 1988 : 145-150).

Une des sources de l'insatisfaction que suscitent des analyses comme celles de Macpherson et des Wood tient à ce qu'en dépit de leur caractère « socio-historique », elles demeurent passablement abstraites. Pour Macpherson, que le *Léviathan* de Hobbes ait été rédigé pendant la guerre civile ou les *Traité*s de Locke pendant la crise de l'Exclusion n'a à peu près aucune importance : le contexte politique, ne l'oublions pas, ne doit pas porter ombrage au contexte socio-économique. Le segment temporel auquel sont ramenés ces ouvrages singuliers s'étend sur une longue période : la signification que leur assigne Macpherson aurait convenu tout aussi bien à des ouvrages écrits cinquante ans plus tôt ou cinquante ans plus tard. Quant aux Wood, il est indéniable que leur présentation des socratiques n'est pas sans fondement ; elle est en tout cas plus plausible que l'image naïve et pas tout à fait dissipée d'un Socrate libéral ou démocrate. Mais ces historicistes avoués n'hésitent pas, curieusement, à «éterniser» la pensée des socratiques en lui donnant une postérité où se retrouvent tous les auteurs ayant manifesté un penchant aristocratique : Thomas d'Aquin, Marsile de Padoue, Bodin, Hooker, Burke, Montesquieu et Tocqueville, ce qui peut être vu comme une concession involontaire à la thèse d'une pérennité des grandes questions politiques ou à tout le moins comme un usage du concept d'aristocratie plus conforme à la science politique classique d'Aristote qu'à celle de Marx. Il est d'ailleurs intéressant de noter que, tout comme les straussiens, les Wood insistent sur ce que Platon et Aristote ont en commun. Bien sûr, les uns et les autres ne définissent pas du tout de la même manière ce qui unit ces deux auteurs : pour les Wood, c'est leur programme antidémocratique, pour les straussiens, leur

conception téléologique de la nature humaine⁵. Toutefois, tant chez Macpherson que chez les Wood, la question philosophique jugée centrale pour les straussiens, celle de la vérité des thèses soutenues par Locke ou par Socrate, n'est pas abordée : l'un et l'autre sont jugés à l'aune des vues égalitaristes de la fin du XX^e siècle et il est inévitable qu'à ce test, ils échouent lamentablement.

Par contraste avec ce genre de jugement rétrospectif, on voit aussi les marxistes user de ce qu'on pourrait appeler le «jugement prospectif». Ainsi, l'appréciation positive que porte Lukacs (1981) sur Hegel est fondée sur le mérite de celui-ci à anticiper les thèses de Marx. Lisant Hegel à travers Marx (et peut-on se surprendre de ce qu'un marxiste hégélien nous présente un Hegel marxiste ?), Lukacs est conduit à réviser les interprétations traditionnelles en refusant de faire de la religion le problème central des écrits de jeunesse de Hegel et en accordant en revanche une place beaucoup plus large à ses réflexions sur le travail et l'économie politique, ainsi qu'à ses préoccupations politiques. Althusser (1964 : 52-53), par ailleurs aux antipodes de Lukacs quant au rapport entre Hegel et Marx, voit en Montesquieu «le premier avant Marx qui ait entrepris de penser l'histoire sans lui prêter de fin» et aussi «le premier qui donna une réponse au problème [...] du moteur de l'histoire» : la nature et le principe du gouvernement jouent chez Montesquieu le même rôle que les forces productives et les rapports de production chez Marx, puisque de leur contradiction jaillit la crise. C'est en revanche à Spinoza qu'Antonio Negri (1982) accorde le mérite d'avoir pressenti le mieux la contradiction entre forces productives et rapports de production, et ce, en raison de l'anomalie hollandaise, c'est-à-dire des circonstances économiques, sociales et politiques très singulières des Pays-Bas au milieu du XVII^e siècle. Cette tendance à trouver dans les écrits d'un auteur l'anticipation de concepts ou d'idées qui n'arriveront à maturité que des générations après n'est bien sûr pas limitée aux seuls marxistes. Ainsi, le libéral Isaiah Berlin (1980), qui par ailleurs n'accorde aucun crédit à l'existence d'une Grande Tradition, attribuée à Machiavel, plus précisément à son plaidoyer en faveur de la morale païenne, le mérite d'avoir créé une première brèche dans le monisme chrétien alors dominant et d'avoir ainsi préparé le terrain, fût-ce involontairement, à un pluralisme libéral qu'il eût sûrement condamné mais dont le meilleur

5. Bernard Manin (1985) a montré qu'on pouvait au contraire les opposer, suivant la place centrale qu'occupent la connaissance chez Platon et la prudence chez Aristote.

représentant aujourd'hui est... Isaiah Berlin. La recherche des précurseurs du féminisme a conduit elle aussi à une liste de candidats : Platon, dont la Cité idéale suppose l'abolition de la famille et l'égalité des deux sexes (Okin, 1978) ; Locke qui eut le bonheur de réfuter un ouvrage intitulé *Patriarcha* et d'interpréter le mariage comme un contrat entre adultes égaux et libres (Shanley, 1982) ; Montesquieu, dont les *Lettres persanes* peuvent être lues comme une critique sévère du despotisme politique et de l'arbitraire domestique (Shanley et Stillman, 1982) ; l'utilitariste Bentham qui, déplaçant le questionnement relatif à l'âme au profit de celui ayant trait à la peine et au plaisir, posait un fondement psychologique à l'égalité entre hommes et femmes (Boralevi, 1987).

De façon plus générale, on peut se demander si les tenants de la recherche d'homologies structurales ne prennent pas souvent l'hypothèse exploratoire pour la démonstration : or, tant que l'on ne peut établir un lien net entre la conscience d'un auteur et la structure sociale à laquelle on attribue un rôle explicatif, la découverte d'analogies demeure largement une affaire d'imagination. Si l'on veut démontrer l'existence d'une homologie structurale, il est nécessaire de mettre au jour un lien ou un point de contact entre les deux « structures » que l'on croit homologues. L'objectif de l'interprète doit être en quelque sorte de mettre en place une passerelle entre le texte produit par un individu et un contexte auquel on rattache ce texte ; or, les intentions que l'on assigne à un individu doivent être, sinon empiriquement vérifiables, du moins psychologiquement vraisemblables.

On peut toutefois considérer cette dépendance de l'histoire des idées à l'égard de l'histoire sociale et économique à laquelle ne saurait échapper l'approche ici discutée comme un avantage, une occasion de mettre à l'épreuve les analogies que l'on croit explicatives. Le terrain de la discussion se déplace alors nettement du texte vers l'environnement social et économique, ou, si l'on veut, la part de la discussion portant sur des aspects purement exégétiques diminue par rapport à celle qui a trait à la description du contexte ou, du moins, lui devient strictement subordonnée. Ainsi, l'ouvrage de Macpherson a soulevé un débat sur le sens qu'avait le mot «*labourer*» pour les locuteurs anglais de la fin du XVII^e siècle et sur le nombre desdits «*labourers* », une tâche particulièrement ardue que Macpherson ne pouvait mener à bien qu'à partir des estimations faites par l'arithméticien politique Gregory King pour l'année 1688⁶. Un exemple plus remarquable a trait aux

6. Voir Laslett (1964) et la réplique dans Macpherson (1973).

positions de Locke quant à la question du suffrage. Dans son ouvrage, Macpherson avait réuni les Niveleurs et Locke dans la même tradition de l'individualisme possessif. A rebours des vues courantes, il refusait de voir dans les premiers des avocats du suffrage universel (masculin) et en faisait plutôt les champions de la propriété, leur désaccord avec Cromwell portant exclusivement sur le seuil minimal de richesse habilitant un homme à voter. Dans l'amalgame opéré entre les Niveleurs et Locke, ce n'était plus l'image révolutionnaire des premiers qui rejaillissait sur le second, mais le caractère réactionnaire de l'oligarchie whig triomphante de 1689 qui apparaissait comme le vrai visage des pseudo-radicaux des années 1640. Un autre auteur, Richard Ashcraft, offre de cette question un portrait tout à fait différent : bénéficiant, il est vrai, de ressources historiographiques supérieures (son ouvrage a paru un quart de siècle après celui de Macpherson), il maintient l'idée d'une continuité entre les Niveleurs et Locke, mais c'est pour affirmer leur caractère révolutionnaire commun. A la suite des historiens de cette période, Ashcraft estime qu'on ne peut interpréter les propositions d'élargissement du corps électoral sans tenir compte de la taille relative de l'électorat au même moment : or, selon lui, l'erreur de Macpherson est d'avoir sous-estimé le nombre de personnes habilitées à voter au XVII^e siècle et, par conséquence directe, d'avoir réduit la portée des positions soutenues par les Niveleurs. Selon Ashcraft (1986 : 145-165), il y a bien une parenté entre les idiomes politiques de Locke et des Niveleurs, mais en sous-estimant le caractère radical de leurs propositions quant au suffrage, Macpherson est amené à ne pas voir le décalage qui existe entre le contenu social des institutions issues de la «révolution glorieuse» et le programme révolutionnaire des *Deux Traités*.

Le débat triangulaire qui a opposé Susan Moller Okin à Leo Strauss et Allan Bloom, d'une part, et Jean Bethke Elshtain, d'autre part, repose lui aussi davantage sur l'histoire de la vie sociale dans l'Athènes du V^e siècle que sur la lettre du texte de Platon. Strauss et Bloom, rappelons-le, voient dans la Cité idéale de *La République* une sorte de satire destinée à illustrer les limites de la politique : ils en veulent pour preuves, entre autres, que l'abolition de la famille de même que les propositions eugéniques de Platon sont contraires à la nature. Selon Okin (1978 : 35), cet argument procède d'une ignorance de la réalité de la famille grecque à l'époque de Platon : les femmes appartenant aux classes supérieures n'y jouissaient d'aucune liberté, «tout aussi contrôlées et dépourvues dans leur vie sexuelle que ne le seraient les gardiens des deux sexes dans la Cité idéale, mais en même

temps privées des compensations qu'apporte toute participation à la vie extra-domestique ». Si cette description est juste, la cité conforme au modèle platonicien représente un gain net pour les femmes : elles y gagnent sur un plan (la participation politique) et ne perdent pas sur l'autre (leur vie affective et sexuelle est de toute façon atrophiée). Cette lecture s'appuie toutefois sur les travaux des historiens, au premier chef M.I. Finley, suivant lesquels la position subordonnée des femmes ne s'accompagnait d'aucune compensation et, du fait de l'exutoire que constituaient pour les hommes la pédérasie ou l'entretien d'une courtisane, la vie familiale n'était pas un lieu d'investissement émotionnel intense. Elshtain (1982 : 10-11) ne partage nullement cette appréciation positive du modèle platonicien, justement parce qu'elle conteste la validité de l'analyse historique sur laquelle Okin prend appui. Selon elle, le contraste entre l'incapacité juridico-politique des femmes athéniennes et la place éminente qu'occupe leur représentation dans la littérature et l'art de ce temps devrait jeter un doute sur le caractère unilatéral des jugements de Finley et Okin : le foyer familial ne doit-il pas plutôt être vu comme le lieu où les femmes occupent une grande place et où les enfants mâles grandissent sous la domination de femmes ? Les thèses radicales de Platon sur l'absence de différences entre les sexes, hormis leur rôle dans la procréation, apparaissent alors comme une négation de l'identité sexuelle féminine. Le sacrifice que demande aux femmes le passage à la Cité idéale est alors autrement important que ne le suggère Okin, puisqu'il implique une renonciation au pouvoir psychologique et social dont elles disposent. La discussion sur ce point n'est certes pas terminée⁷, mais elle fait voir qu'en matière d'histoire des idées politiques, la recherche historique empirique peut contribuer à éclairer (et parfois sans doute à compliquer) certaines controverses : la subjectivité des perspectives n'exerce pas un empire absolu.

7. Et les positions décrites ici n'épuisent pas le spectre des analyses féministes de Platon. Saxonhouse (1985 : 62) reproche à Platon son absence d'intérêt pour le sort réel des femmes athéniennes : l'égalité sexuelle n'est pour lui qu'un artifice rhétorique destiné à renforcer sa démonstration de l'incompatibilité fondamentale entre le philosophe et la politique. En revanche, elle accorde une bonne note à Aristote (p. 90-91), qui confie aux femmes la responsabilité de l'éducation des enfants et leur reconnaît par là la capacité à transmettre les vertus, alors que Okin et Elshtain voient en lui une figure emblématique de la misogynie.

Une cause célèbre : Beard vs *Le Fédéraliste*

Tout comme nous l'avons fait dans le chapitre précédent avec les *Pensées sur Machiavel* de Strauss, il nous semble opportun d'examiner plus attentivement un cas exemplaire de mise en oeuvre de l'approche présentée ici. Pour diverses raisons, nous avons retenu à cette fin le célèbre ouvrage de l'historien Charles E. Beard, *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*. D'abord, il se rattache clairement au domaine de l'histoire des idées politiques en ce qu'il accorde une place cruciale à l'examen du chef-d'oeuvre de la littérature politique américaine, les *Federalist Papers*, rédigés par James Madison, Alexander Hamilton et John Jay dans le but de convaincre les électeurs d'appuyer les candidats favorables à la ratification du projet de constitution adopté par la convention extraordinaire de l'été 1787. Ensuite, non seulement Beard propose-t-il une interprétation économique du document constitutionnel et du principal plaidoyer rédigé en faveur de celui-ci, mais il présente ce dernier comme étant lui-même une analyse économique du premier et Madison comme n'ayant rien à envier à Marx en cette matière. Enfin, Beard n'en reste pas au niveau de l'analogie : il tente de démontrer que sa lecture économique et classiste de la constitution n'a pas pour origine la lucidité a posteriori de l'historien, mais qu'elle était présente dans l'esprit même de ses promoteurs.

La thèse de Beard tient essentiellement à ce qu'il voit dans la constitution américaine un document destiné à protéger les intérêts économiques de groupes puissants, détenteurs de bons du Trésor, créanciers, manufacturiers et grands commerçants : en bref, la propriété mobilière par opposition à la propriété immobilière. Cela peut surprendre à première vue – et a effectivement surpris des lecteurs qui, en 1913, étaient habitués à des interprétations historiques moins décapantes (l'ex-président Taft parlera de (« *muckraking* ») – : la constitution américaine ne fait aucune référence à un quelconque cens électoral (tel que l'Angleterre en connaîtra pour encore bien des décennies) et ne reconnaît aucun privilège à quelque classe ou groupe que ce soit (la situation servile de ceux qu'on appelle pudiquement les « autres personnes », les esclaves noirs, s'y trouve toutefois implicitement reconnue). Mais si l'on retrace la genèse de cette constitution, souligne Beard, l'intention économique qui a conduit à son adoption apparaît clairement. Tout au long des années 1780, les groupes liés à la propriété mobilière nourrissaient d'importants griefs à l'endroit du régime politique décentralisé issu de la guerre d'Indépendance : les pressions populaires pour l'effacement des dettes, le paiement de celles-ci au

moyen de papier-monnaie émis par des assemblées législatives toutes-puissantes et dominées par les petits fermiers, l'incapacité d'un gouvernement central quasi inexistant à coordonner les politiques commerciales des différents États menaçaient de plein fouet leurs intérêts. À plusieurs reprises, les représentants de ces intérêts ont tenté d'amender par les voies régulières la constitution d'alors. Devant l'échec de ces tentatives et à la suite de la rébellion qui secoua le Massachusetts en 1786, les leaders liés à ces intérêts ont décidé de convoquer une convention extraordinaire dont le but proclamé était de procéder à une révision des Articles de la Confédération, mais dont le résultat pratique fut de leur substituer un projet de nature tout à fait contraire. Le type de constitution soumis à la ratification de conventions constitutionnelles dans chacun des États proposait, d'une part, un gouvernement central suffisamment fort «pour briser la force du règne de la majorité et prévenir des violations aux droits de propriété des minorités» et, d'autre part, «des restrictions contre les assemblées législatives des États qui avaient été si vigoureuses dans leurs attaques contre le capital» (Beard, 1965 : 154). En somme, loin d'être un prolongement de la Déclaration révolutionnaire de 1776, l'adoption de la constitution de 1787 constituait plutôt une contre-révolution, une sorte de coup d'État ou d'usurpation – symbolisée par le « *We, the People* » du préambule. La lutte entre « fédéralistes » et « antifédéralistes », qui devait se terminer par la défaite de ces derniers, opposait donc, d'un côté, les classes liées à la propriété mobilière et, de l'autre, les petits fermiers et les débiteurs.

La démonstration de Beard repose dans une large mesure sur quatre arguments : 1) un examen des intérêts économiques de chacun des membres de la convention constitutionnelle révèle que la plupart d'entre eux avaient investi dans la propriété mobilière et détenaient notamment des titres publics ; 2) la lecture du *Fédéraliste*, rédigé par les hommes les mieux placés pour exposer «la science politique du nouveau gouvernement », révèle que les auteurs de la constitution eux-mêmes voyaient en elle un instrument destiné à défendre leurs intérêts économiques ; 3) l'étude des doctrines politiques des membres de la convention, telles qu'elles s'expriment dans leurs interventions, nous apprend que ceux-ci partageaient cette vision ; 4) une analyse des votes de ratification tenus dans chaque État, où, quand c'est possible, la situation des individus est examinée, et quand cela ne l'est pas, les distributions géographiques du vote et des intérêts économiques sont utilisées comme approximation, confirme le tout. C'est le deuxième élément qui nous intéresse au premier chef ici. Selon Beard, l'interprétation économique de la constitution est exposée clairement dans

le dixième article du *Fédéraliste*. Madison y affirme que le rôle principal du gouvernement est de protéger les droits de propriété et de régler le jeu des intérêts économiques divergents. Le danger principal qui menace la stabilité d'une république est la lutte entre factions. C'est la distribution inégale de la propriété qui constitue la source la plus courante et la plus durable du factionnalisme. La société se divise en groupes d'intérêts, parmi lesquels on doit distinguer d'abord ceux qui disposent et ceux qui ne disposent pas de propriété, mais aussi des intérêts liés à la terre, à la manufacture, au commerce et au capital. Les théories rivales quant à la forme de gouvernement la plus appropriée résultent de ces différences d'intérêts. Or, comme il est inévitable que la propriété soit inégalement distribuée, des factions surgiront nécessairement. Ce qu'il faut éviter à tout prix, c'est qu'une coalition de factions en vienne à constituer une majorité suffisamment puissante pour opprimer la minorité : la principale tâche d'un gouvernement bien ordonné sera d'éviter cette tyrannie de la majorité, de protéger le bien commun et les droits de la minorité contre elle. Pour parvenir à cette fin, il faudrait rendre particulièrement difficile la coalition des factions, notamment par un savant équilibre qui instaurera une compétition entre les diverses composantes du gouvernement (Beard, 1965 : 156-158). Que le schème mis au point par les auteurs du *Fédéraliste* ait été destiné à défendre les intérêts des créanciers et des porteurs de titres nous est révélé par leurs attaques virulentes contre ces trois spectres (plutôt réels pour ce qui est des deux premiers, tout à fait imaginaire pour le troisième) qu'étaient l'émission de papier monnaie, l'abolition des dettes et le partage égal des propriétés. Enfin, le système de contrôle judiciaire des lois, garde-fou contre l'intempérance des majorités et « pierre de voûte de toute la structure », ne devrait laisser aucun doute quant au caractère de l'édifice (p. 162).

Il y a loin, on le voit, entre l'image traditionnelle des Pères fondateurs, ces «demi-dieux» évoqués par Thomas Jefferson, et les affairistes dépeints par Beard. Non seulement cette interprétation économique suscita-t-elle de vives réactions, outragées ou enthousiastes, mais la problématique beardienne orienta l'historiographie américaine pour des décennies⁸. Aussi convient-il d'évoquer brièvement quelques-unes des mises en cause de cette problématique. La première place revient sans doute à Forrest MacDonald qui, dans un ouvrage paru d'abord en 1958, mit à l'épreuve l'hypothèse de Beard en

8. Ainsi, on retrouve une interprétation très proche de celle de Beard jusque chez l'ultra-libertarien Rothbard (1979).

partant des mêmes a priori, de la même méthode et des mêmes questions. MacDonald jouissait d'un énorme avantage par rapport à Beard : des archives nationales avaient été mises sur pied au cours des années 1930 et une mine de documents était désormais ouverte aux chercheurs ; aussi pouvait-il compléter la biographie économique de toutes les personnes liées à la rédaction et à la ratification de la constitution, c'est-à-dire les 55 membres de la convention de 1787 et les 1 750 membres des conventions de ratification (MacDonald, 1992 : XVI-XVII). C'est donc sur les éléments 1) et 4) de la démonstration beardienne que MacDonald porta son attention. La thèse de Beard lui parut après examen « entièrement incompatible avec les faits », l'erreur fondamentale résidant dans la tentative de formuler « une série unique de généralisations applicables à tous les États » (p. 357)⁹. D'autres auteurs, notamment Robert E. Brown et Douglass Adair, se sont attaqués pour leur part à la lecture beardienne du *Fédéraliste*. Ainsi, Brown reproche à Beard d'interpréter tout le *Fédéraliste* à la lumière du seul numéro 10 (indéniablement le plus favorable à sa thèse) et même de pratiquer une lecture sélective de celui-ci en omettant de citer un long passage dans lequel Madison attribue à la nature humaine l'émergence des factions. Madison y dresse une liste de facteurs favorables à la formation de factions : les différences d'opinion ayant trait à la religion ou au gouvernement, l'attachement à des leaders rivaux, voire « les distinctions les plus frivoles et les plus capricieuses » (Brown, 1965 : 29). On est loin ici, conclut Brown, du déterminisme économique rigoureux que Beard attribue à Madison. Adair (1974) estime, pour sa part, que Beard est coupable d'anachronisme lorsqu'il lit dans le numéro 10 une anticipation de Marx. C'est plutôt Hume, un auteur dont Madison connaissait probablement les oeuvres, qui éclaire le sens de ce texte. L'idée que les factions constituent le danger principal auquel sont confrontées les républiques, celle du caractère naturel de ces factions, l'opinion, contraire à l'enseignement de Montesquieu, suivant laquelle une grande république est mieux armée qu'une petite pour résister à ce péril, apparaissent déjà dans *The Idea of a Perfect Commonwealth*, un essai daté de 1752. Gordon S. Wood (1991) profitera de ces remises en cause de l'hypothèse beardienne pour poser d'une tout autre façon le contexte pertinent à l'interprétation du *Fédéraliste*. Wood, qui veut accorder toute sa place à la culture politique, refuse de lire la pensée des Pères

9. MacDonald devait exposer sa propre interprétation économique, décrite par certains critiques comme « néo-beardienne » (MacDonald, 1979).

fondateurs à travers l’idiome prémarxiste que Beard croit déceler chez Madison. Pour lui, c’est la tradition whig du républicanisme classique qui fournit aux révolutionnaires américains leur langage, un langage où les vocables dominants sont «liberté» et «pouvoir», «vertu» et «corruption». L’adoption de la constitution n’apparaît plus ici comme un coup de force contre le peuple, mais comme un achèvement de la révolution résultant d’une réflexion critique sur une décennie d’expériences républicaines. La question centrale qui se posait lors de la convention de Philadelphie n’était pas celle de protéger les intérêts financiers d’un petit groupe de détenteurs de bons du Trésor, mais bien celle du lieu de la souveraineté, que l’on choisit de ne loger ni dans les États constituants ni dans le gouvernement national mais dans cette virtualité que l’on appela « nous, le peuple ».

Les auteurs qui font une large place à la tradition se sont eux aussi situés par rapport à Beard. Selon Hannah Arendt (1967), la révolution américaine et la constitution de 1787 qui en constitue l’achèvement doivent être vues comme un retour à la tradition grecque de participation des citoyens à la vie politique. C’est cette interprétation politique qui doit prévaloir pour l’historien : ceux qui comme Beard privilégient l’aspect social appliquent à tort à l’expérience américaine une lecture qui convient en fait à la française. C’est d’ailleurs, paradoxalement, cette primauté du politique sur le social, de la liberté sur l’égalité, qui explique que la révolution américaine ait été, par rapport à la française, à la fois un succès et un modèle moins attrayant. Martin Diamond (1977), un disciple de Strauss, s’interroge pour sa part sur la manière américaine de combiner l’éthique et la politique. Partant de la discussion aristotélicienne de la communauté politique authentique qui fait de la formation du caractère la pierre de touche des régimes, Diamond insiste, au contraire d’Arendt, sur la distance qui sépare les Classiques des Américains. Ceux-ci s’inspirent de la «nouvelle science politique», celle de Machiavel, Bacon, Hobbes et Locke, fondée sur la critique de la Grande Tradition classique et chrétienne. L’importance accordée au « gouvernement », par opposition aux termes plus englobants de « politique » ou de « régime », traduit le rétrécissement du politique caractéristique de la modernité. S’appuyant lui aussi sur le *Fédéraliste* n° 10, Diamond souligne la modestie de l’ambition politique américaine par rapport à celle des Classiques : prenant acte du caractère commercial de la nouvelle république, Madison est moins préoccupé de cultiver l’excellence et la vertu que d’assurer la conciliation des intérêts économiques divergents et la préservation des droits privés de chacun ; son choix en faveur d’une *grande* république révèle sa préférence pour les vertus bourgeoises, le

terreau fertile à la vertu politique classique étant au contraire la *petite* république¹⁰. Certes, la «manière américaine» n'est pas pour Diamond totalement dénuée de noblesse : le gouvernement n'y revient pas de droit aux meilleurs, mais le savant échafaudage institutionnel mis au point par les Fondateurs stimule des qualités civiques, telles l'indépendance, l'initiative, l'esprit de coopération et le patriotisme. Bien que Diamond lise Madison à travers Adair, il y a, on le voit, une certaine convergence entre son interprétation et celle de Beard, une convergence comparable à celle qui unit Strauss et Macpherson dans leur vision de Locke.

Poser les bonnes questions

Selon Neal Wood (1978 : 346), l'histoire sociale de la théorie politique doit se garder tout autant de l'empirisme et du positivisme que de l'abstraction an-historique : elle sera « créative » et « critique » si les questions qu'elle pose sont pertinentes. On peut toutefois se demander si les questions pour lesquelles les tenants de cette approche éprouvent un penchant, celles qui ont trait aux intérêts de classe, ne préjugent pas souvent des réponses à apporter. Revenons à l'anthologie déjà citée de Liebich sur les libéraux. La question première que pose ce type d'ouvrage est celle de savoir qui y sera inclus et qui en sera exclu : en commençant par Hobbes, le compilateur s'inscrit de façon avouée dans l'axe Strauss-Macpherson, un choix que l'on pouvait déceler à la lecture de l'introduction. Ce qui a en revanche surpris plusieurs lecteurs, c'est la décision d'inclure Robespierre dans une galerie d'auteurs libéraux. Or, pour peu qu'on y réfléchisse, cette décision n'a rien d'étonnant ; elle est en fait dictée à l'auteur par l'approche qu'il adopte : si le libéralisme est l'idéologie de la bourgeoisie et si la signification de la Révolution française réside dans l'arrivée de la bourgeoisie au pouvoir, alors un chef révolutionnaire comme Robespierre ne peut être que l'agent de cette classe et, par conséquent, un libéral. Le diagnostic sera confirmé si l'on peut produire des textes dans lesquels le principal intéressé se livre à une défense de la propriété, celle-ci ayant au préalable été définie comme la valeur centrale du libéralisme.

10. Les termes grande et petite renvoient ici, bien sûr, à la superficie de la république.

L'explication par le contexte socio-économique, surtout lorsqu'elle prend pour clé le conflit entre classes sociales, représente donc elle-même une forme ou un niveau d'abstraction : le rythme propre aux péripéties de la lutte politique est rabattu sur celui qui module les transformations économiques et sociales ; dans le cas qui nous occupe, la séquence significative est à la fois universelle et de longue durée, c'est « la révolution bourgeoise ». Ce qui est toutefois gênant dans cette manière de procéder, c'est qu'elle laisse de côté non seulement le contexte historique *précis* dans lequel s'est déroulée la brève carrière politique de Robespierre (instabilité du nouveau régime, crise économique, guerre contre les monarchies voisines), mais aussi tout ce pour quoi on peut s'intéresser à la pensée propre de Robespierre, tout ce qui en fait une figure singulière dans l'histoire. La pensée de Robespierre devient l'incarnation contingente d'une idée à la fois plus générale et plus fondamentale. Si, au contraire, on insiste sur ces aspects singuliers (le culte de la vertu antique, l'éloge de la terreur, la lutte contre la spéculation par les contrôles économiques, la nation comme figure souveraine), il devient alors difficile d'inclure Robespierre dans une tradition libérale où le précède Montesquieu et où lui succède Tocqueville.

Ce problème est lié au statut épistémologique que l'on accorde à un concept comme celui de révolution dans le type de discours qui nous intéresse ici. J.C.D. Clark (1986), par exemple, va jusqu'à remettre en cause l'emploi par les historiens du mot «révolution» pour décrire les événements des années 1640 en Angleterre : il estime qu'on ne saurait subsumer des faits survenus à une époque donnée sous un concept impliquant un outillage mental développé à une époque subséquente. Or, selon Clark, à l'époque de la «révolution» anglaise de 1640, on n'employait pas ce terme dans son sens moderne, qui est celui d'un changement brusque et profond, d'une discontinuité, du passage d'un état de choses à un autre. Lorsqu'on parlait de révolution, on avait alors en vue le sens astronomique du terme, qui est celui du retour à l'état de choses d'où l'on était parti : ainsi, c'était toute la période 1640-1660 qui constituait une révolution, puisqu'on était passé de la monarchie à la république pour ensuite restaurer la monarchie. Lorsqu'on parlait de la décennie 1640, on employait plutôt les termes de «rébellion» ou de «guerre civile ». Par ailleurs, on observe des historiens comme E. Hobsbawm ou Barrington Moore définir le concept de révolution à partir d'un cas exemplaire et par la suite hésiter à l'appliquer à d'autres qui, fatalement, s'en distinguent par bien des traits : la France offre ainsi l'exemple d'une «véritable » révolution

bourgeoise, alors que l'Angleterre ou les États-Unis ne nous offrent, en comparaison avec ce modèle, que des révolutions imparfaites¹¹. Or, la multiplicité des usages auxquels se prête le mot « révolution » (de l'industrielle à la démographique en passant par la sexuelle et l'informatique) devrait nous mettre en garde contre l'hypostase à laquelle il est facile de succomber. La révolution bourgeoise est un schème conceptuel, un outil heuristique certes commode ; mais elle n'est pas une chose qui prend des formes quelque peu différentes selon les lieux et les époques, elle n'est ni plus dense ni plus pleine que les idées politiques de 1640, 1776 ou 1789. La construction rétrospective d'une tradition libérale qui commence avec Hobbes et fait de Locke un ancêtre de J.S. Mill doit beaucoup à la définition préalable d'une autre séquence, la révolution bourgeoise, qui assure à la période considérée le fondement de son unité.

Un problème du même ordre est posé par certains travaux féministes qui étendent le concept de patriarcat aux caractéristiques sociales et politiques du monde moderne et l'utilisent comme facteur explicatif global. Elshtain (1981 : 14-16) fait remarquer qu'en tant que formation historique caractérisée par une base économique, des relations sociales, une structure politique et une idéologie déterminées, le patriarcat était déjà sur son déclin au XVII^e siècle, comme en témoigne la victoire intellectuelle de Locke sur Filmer, du contrat sur le statut, de la distinction entre le caractère privé de la famille et celui, public, du gouvernement sur l'assimilation de l'une à l'autre qui sous-tendait la légitimité monarchique. L'ouvrage de Pitkin mentionné plus haut illustre bien la difficulté que pose le rattachement d'une œuvre déterminée à une séquence historique longue. Comme l'a fait remarquer Skinner (1985), la pratique nourricière à laquelle Pitkin attribue la misogynie de Machiavel (elle pose, rappelons-le, une chaîne causale qui va du caractère paradoxal de la pensée de Machiavel à l'image qu'il a de la femme, puis de là à ses frustrations infantiles résultant de la privation du sein maternel) se retrouve à travers l'Europe occidentale pendant plusieurs siècles. Il n'y eut pourtant qu'un Machiavel : le même système nourricier semble avoir produit

11. Voir Hobsbawm (1988 : 75) et Moore (1969 : 99). On peut se demander s'il est plus éclairant de décrire la guerre d'Indépendance américaine comme « une lutte de libération nationale » que d'essayer de reconstruire le langage dans lequel la pensaient ses protagonistes. On comparera Hobsbawm et Moore à Wood (1991 et 1992).

«un grand nombre d'attitudes sociales et politiques fort différentes ». De plus, bon nombre des choses que dit Machiavel sur les relations entre *virtù* et *fortuna* et sur le rôle des Pères fondateurs sont déjà présentes chez les auteurs romains auxquels il se réfère, alors que ceux-ci n'ont pas connu le modèle familial que Pitkin place à la source des conceptions machiavéliennes. On se retrouve donc dans une situation pour le moins délicate, puisqu'une même cause semble produire des effets très différents et un même effet, résulter de causes très différentes.

Les travaux inspirés de Marx préjugent encore d'une autre manière des réponses à apporter. De la proposition suivant laquelle les grandes transformations historiques s'expliquent par la lutte des classes, on glisse souvent, sans que cela soit en aucune manière logiquement nécessaire, à celle qui voit dans tout conflit politique ou idéologique le reflet d'une lutte entre classes ou fractions de classe¹². C'était, on l'a vu, le cas de Beard, mais aussi celui des historiens qui insistent pour ramener la guerre civile anglaise au schème d'une lutte entre la féodalité et le capitalisme ou, pour en rester à la Révolution française, celui d'Albert Soboul lorsqu'il voit dans l'affrontement entre Girondins et Montagnards l'expression politique d'une opposition plus fondamentale entre bourgeoisie possédante, d'une part, bourgeoisie moyenne et classes populaires, de l'autre. Clairement, ces hypothèses leur sont suggérées par le paradigme auquel ils se rattachent. Cela est tout à fait légitime, mais devant les recherches minutieuses qui ont été menées pour mettre à l'épreuve ces hypothèses et qui tendent à démontrer qu'en termes économiques et sociaux, les groupes adversaires ne différaient guère¹³, il serait peut-être judicieux de s'interroger sur l'extension donnée au paradigme. Celui-ci repose 1) sur l'idée

12. Un travers auquel, soit dit en passant, de Ste. Croix (1981) ne succombe pas, puisqu'il refuse d'attribuer un caractère de classe aux luttes pour le pouvoir qui agitent la Rome des premiers empereurs. Mais son *Class Struggle in the Ancient Greek World* est d'une rigueur logique qu'approchent peu de travaux marxistes. On s'en voudrait également de ne pas mentionner qu'en suivant l'évolution des travaux de Christopher Hill (1968 et 1975), on observe le passage d'un économisme strict à une vision qui prend largement en compte le facteur religieux.
13. Pour la France, on peut comparer Soboul (1962) et Higonnet (1985) ; pour l'Angleterre, Brunton et Pennington (1954) avancent des arguments du même ordre. Moore (1969 : 400-409) conteste toutefois le révisionnisme de ces deux auteurs.

qu'il existe des intérêts objectifs des individus ou des classes sociales indépendants des conceptions que les individus appartenant à ces classes peuvent se faire de ces intérêts et 2) sur le principe que l'observateur est mieux placé qu'eux pour dire quel était leur véritable intérêt. Or, le fait de poser les idées comme des rationalisations a posteriori d'intérêts qui sont premiers nous conduit justement dans les impasses évoquées plus haut et dont on trouve une forme caricaturale dans ces explications où les acteurs sont jugés «inconséquents» parce que ne défendant pas leurs intérêts de la façon dont l'historien les a définis¹⁴. Étant donné que l'on considère les idées comme des rationalisations, on se dit que nécessairement le conflit entre Girondins et Montagnards repose sur une contradiction économique et sociale, nécessairement la révolution anglaise s'explique ainsi. Mais si Montagnards et Girondins, partisans et adversaires de Charles I^{er} ne correspondent pas à des classes distinctes, c'est que leur conflit n'est peut-être tout simplement pas (ou pas seulement) de cet ordre, qu'il s'agit effectivement d'un conflit d'idées (politiques ou religieuses) et que les acteurs conçoivent leurs intérêts en fonction des idées qu'ils ont adoptées¹⁵. On pourrait même être tenté de penser que plus un conflit idéologique est aigu, moins on peut l'expliquer uniquement par les intérêts des parties en cause : en effet, si le compromis est souvent possible entre les intérêts divergents, il est beaucoup plus difficile de faire coexister les «dieux adverses». On voit mal pourquoi l'on devrait exclure a priori qu'il puisse exister de telles choses que des luttes entre visions du monde antithétiques ou encore des luttes pour le «pouvoir pur». Or, c'est précisément ce que le paradigme examiné ici fait au départ. Dans le cas de l'Angleterre, en fait, non seulement l'interprétation sociale qui accordait le premier rôle aux facteurs économiques mais aussi celles qui faisaient des conflits politiques et religieux le moteur des événements ont été sérieusement mises à mal par des «révisionnistes» qui insistent sur l'atomisation des factions, le caractère très local des intérêts qui s'affrontaient, les erreurs de calcul des protagonistes et le jeu des causes exogènes (notamment la rébellion

14. Ainsi Guérin (1973 : 66-99 et 207) reproche-t-il leur inconséquence politique aux enragés, puis aux hébertistes.

15. Liebich (1979 : 296) pose clairement ce problème et estime que dans le cas du « Jeune hégélien » Cieszkowski et de ses contemporains « les catégories religieuses [...] conservent une certaine priorité logique » et ne peuvent être envisagées de façon purement instrumentale.

irlandaise)¹⁶. Plusieurs des remarques qui précèdent débordent certes le champ strict de l'histoire des idées politiques, mais il ne faut pas oublier que l'un des postulats de l'approche considérée dans ce chapitre affirme justement qu'une telle histoire n'existe pas, ou du moins qu'elle ne peut exister que comme partie d'une histoire sociale globale.

16. Pour la position néorévionniste, voir Russell (1990). L'interprétation sociale (et marxiste) a toutefois effectué un retour en force avec l'ouvrage monumental de Brenner (1993).

CHAPITRE 3

HISTOIRE ET LANGAGES POLITIQUES

Il pourrait sembler à première vue que l'histoire des idées politiques, et particulièrement celle des grands textes classiques, est placée devant une alternative : soit elle cherche à établir la signification de ces textes en les considérant de façon immanente, ou, plus précisément, en les replaçant dans une histoire de la philosophie elle-même envisagée comme largement immanente ; soit elle se tourne résolument vers le contexte, cherchant à situer les textes dans une totalité significative, où l'histoire sociale et économique occupera souvent la place déterminante. Mais ces deux approches soulèvent l'une comme l'autre des objections de taille. La première suppose, on l'a vu, un niveau d'abstraction très élevé. Lisant les grands textes à partir du postulat que ceux-ci constituent autant de réponses (vraies ou fausses, complètes ou partielles) à une liste déterminée de questions éternelles, elle est amenée à y retrouver ce qu'elle y a mis. Le fait de centrer l'attention exclusivement sur les textes classiques, leur conférant du coup une unité transhistorique, ne fait qu'accentuer cette distorsion. L'appel au contexte semble l'antidote à ce travers. Toutefois, il s'accompagne trop souvent d'une conception purement instrumentale de la pensée politique, qui réduit celle-ci au statut de rationalisation ou de justification d'une pratique. La relation entre le contexte et le texte est pensée en termes de cause et d'effet, l'idéologie n'y est vue que comme un voile, une enveloppe externe, cachant les véritables motifs, par définition d'une nature autre qu'idéologique. Les auteurs qui nous intéresseront dans ce chapitre reprochent à l'une et l'autre voies leur caractère insuffisamment historique. Pour eux, tout texte politique, ou plus généralement tout énoncé politique, ne peut

faire appel qu'aux ressources intellectuelles et linguistiques qui sont disponibles à l'auteur dans une conjoncture donnée ; en ce sens, il n'y a pas de questions éternelles mais seulement des problèmes particuliers appelant des réponses particulières. Leur définition du contexte approprié à l'étude historique de la pensée politique sera, par conséquent, fort différente de celles qu'impliquent, d'une part, le postulat de l'existence d'une Grande Tradition et, d'autre part, une conception causale ou externaliste. Les deux protagonistes les plus en vue de ce courant, que l'on désigne parfois sous le nom collectif d'école de Cambridge, sont Quentin Skinner et John Greville Agard Pocock. Le premier, après avoir publié dans les années 1960 deux séries d'articles remarquées, l'une à caractère programmatique et méthodologique et l'autre constituant une application à Hobbes de l'approche proposée, a fait paraître en 1978 *The Foundations of Modern Political Thought*, un dyptique couvrant les siècles de la Renaissance et de la Réforme. Ce qui, à l'examen du livre de Skinner, frappe le lecteur habitué aux ouvrages se limitant à l'analyse des textes canoniques, c'est la diversité des auteurs et des écrits pris en considération : là où un Strauss ne daigne, parmi les contemporains de Machiavel, s'intéresser – et encore – qu'à Savonarole, Skinner (1978a : x) restitue toute «la matrice intellectuelle et sociale» qui a vu surgir *Le Prince* et les *Discours*. La même richesse de matériau historique se retrouve chez Pocock, dont les travaux ont porté principalement sur la pensée politique de la Renaissance et de l'Angleterre des XVII^e et XVIII^e siècles et fait revivre toute une tradition négligée par l'histoire des idées politiques, celle du républicanisme classique ou de l'humanisme civique.

La reconstitution des conventions

Plus que d'aucun autre auteur mentionné dans les chapitres précédents, on pourrait dire de Skinner et Pocock (et de ceux qui leur sont associés) qu'ils se livrent véritablement à une activité d'*historiens* de la *pensée* politique. En effet, alors que chez les straussiens l'histoire était servante de la philosophie, c'est ici l'attitude historique qui prédomine, au point où, selon Skinner, le contexte historique peut servir de cour d'appel pour trancher les divergences d'interprétation. Et alors que les tenants d'une histoire sociale des idées politiques voyaient en celles-ci le reflet idéal d'un ordre socio-économique constitutif, la pensée ou, plus exactement, le médium dans lequel elle prend corps, le langage, fait ici partie d'un réel qu'il contribue à ordonner. Dans le cadre de cette lutte sur deux fronts – pour une

histoire des idées à caractère historique, pour une histoire des idées centrée sur le langage – Skinner et Pocock ont été amenés à développer un véritable *discours de la méthode*.

S'inspirant des travaux de la linguistique pragmatique (qui eux-mêmes dérivent pour une grande part des réflexions de Wittgenstein), Skinner envisage tout texte comme un acte linguistique complexe. Selon lui, il faut en effet distinguer entre ce que dit ou écrit un auteur – c'est-à-dire le sens des mots et des phrases qu'il aligne – et ce que *fait* cet auteur en décidant de prononcer ou d'écrire ces mots et ces phrases – c'est-à-dire l'intention qui guide son acte d'énonciation. Skinner emprunte au linguiste Austin les concepts de *force illocutoire* et de *performance* pour désigner cette dimension de l'acte linguistique. Ainsi, un écart peut apparaître entre l'intention explicite d'un auteur telle qu'elle se dégage à la lecture de l'énoncé qu'il prononce et une intention implicite que révèle la prise en compte de l'acte d'énonciation. Il est clair que la seule lecture d'un texte, aussi attentive soit-elle, ne saurait permettre d'opérer cette distinction. Pour recouvrer l'intention d'un auteur – celle-ci étant distincte du sens de son texte –, il est nécessaire de replacer ce texte dans l'ensemble des productions qui, à la même époque, s'attaquaient au même problème et, la plupart du temps, en partageaient le vocabulaire. C'est pour cela qu'analysant *Le Prince*, Skinner estime nécessaire de prendre en compte ce genre littéraire que l'on appelait le «miroir des princes» et de convoquer à la barre toute une série d'auteurs qui n'ont pas connu la gloire posthume de Machiavel. Cette définition du contexte – Skinner parle de contexte idéologique – n'est pas simplement un caprice de «l'amateur d'antiquités» : il est clair que l'intention que l'on imputera à l'acte d'énonciation rétroagira sur la signification que l'on doit attribuer à un énoncé. En ce sens, le type de contextualisation mis de l'avant par Skinner peut contribuer à mettre à l'épreuve bien des hypothèses.

Ainsi, dans ses travaux sur Hobbes, Skinner a contesté l'idée reçue suivant laquelle l'auteur du *Léviathan* aurait produit une théorie tout à fait nouvelle, en marge de la pensée politique de son temps et en butte à l'hostilité unanime de ses contemporains. Au contraire, non seulement Hobbes s'appuyait-il sur des traditions et des arguments qui lui préexistaient, mais il rencontra une faveur certaine – beaucoup plus sur le continent qu'en Angleterre même, il est vrai –, si bien que l'opposition dirigée contre lui n'était pas suscitée seulement par la nature de ses idées, mais aussi par l'indéniable popularité dont elles jouissaient, ce qu'illustre notamment le fait que plusieurs de ses

œuvres aient été rééditées plus d'une fois de son vivant (Skinner, 1966). Le contexte dans lequel Skinner situe Hobbes est celui de la controverse de l'Engagement – ceux qui avaient défendu la légitimité monarchique devaient-ils, après l'exécution de Charles 1^{er}, faire acte d'obéissance et se rallier au nouveau pouvoir ? – et des auteurs qui cherchaient à articuler une réponse positive à cette question. Le problème (ou, du moins, un des problèmes) qui préoccupe Hobbes est donc celui de légitimer l'obéissance politique à un pouvoir révolutionnaire illégitime et *de facto*. Hobbes partage avec les théoriciens du pouvoir *de facto* un bon nombre de *conventions*, notamment l'idée que la sécurité constitue l'objectif premier de toute société politique. Ce qui distingue Hobbes de ces théoriciens et fait du *Léviathan* un ouvrage supérieur aux leurs, c'est sa capacité «à fonder sa théorie *de facto* de l'obligation politique entièrement sur une analyse de la nature politique de l'homme» (Skinner, 1973 : 150). Dès lors, l'originalité de Hobbes ne tient pas au contenu de sa théorie politique, mais bien plutôt à la façon dont il justifie celle-ci, notamment à sa capacité d'éliminer tout argument faisant appel à la Providence. Pour Skinner, l'histoire de la philosophie a davantage souffert d'un excès de philosophie que d'un excès d'histoire. Le silence sur le contexte idéologique, qui caractérise bien des travaux, peut aisément conduire à une série d'erreurs de perspective. Ainsi, dans le cas de Hobbes, ce n'est que par la méconnaissance de ce contexte que des auteurs comme Strauss ou Macpherson ont pu lui attribuer un caractère d'aussi radicale nouveauté (la même chose peut être bien sûr affirmée de l'interprétation straussienne de Machiavel). Dans son ouvrage sur le jeune Hegel, Lawrence Dickey reconstruit minutieusement le «contexte culturel protestant» en dehors duquel, selon lui, on ne peut comprendre les problèmes que s'est posés le philosophe allemand. La prise en compte du «piétisme activiste» des protestants du Wurtemberg, sujets d'un prince catholique aux ambitions absolutistes et, par conséquent, amenés à lier de façon intime et vigilante le maintien de leur intégrité religieuse et celui de leurs droits politiques, conduit à la révision d'un certain nombre d'évaluations : plutôt qu'à «la "tyrannie" qu'exerceraient les conceptions culturelles de la Grèce sur "l'esprit allemand" », c'est selon Dickey à ce piétisme tourné vers le monde que l'on doit rattacher l'intérêt que porte Hegel au concept de *Volksreligion* (religion populaire)¹ ; de la même façon, la vision de Lukacs, qui repose sur le postulat d'une opposition radicale entre le christianisme et l'intérêt pour les

1. Dickey vise ici l'interprétation soutenue dans Kaufmann (1965).

choses de ce monde, apparaît intenable (Dickey, 1987 ; 144, 151 *et sq.*). Et bien avant les travaux de Skinner et de Pocock, Robert Derathé (1950) avait renouvelé les études sur Rousseau en portant son attention non pas sur l'originalité de l'auteur et sur l'influence qu'il aurait exercée, mais au contraire sur ce qu'il devait à «la science politique de son temps» : refusant de se limiter aux traditionnelles comparaisons avec Hobbes, Locke, Montesquieu et Voltaire, Derathé situait le *Contrat social* dans le contexte beaucoup plus large de *l'École du droit de la nature et des gens*, à laquelle il rattachait notamment Grotius, Pufendorf, Burlamaqui, Barbeyrac et Althusius.

Dans un ouvrage récent, Guy Laforest (1992) recourt à la méthodologie mise au point par Skinner pour analyser un texte beaucoup plus proche de nous, le célèbre discours prononcé par Pierre Elliott Trudeau — peut-être le seul penseur politique canadien d'une certaine envergure qui ait aussi été un acteur politique de premier plan — le soir du 14 mai 1980 et dans lequel il déclarait qu'advenant une victoire du NON au référendum, lui-même et ses députés québécois mettaient leur siège en jeu pour que le mécanisme de renouvellement de la constitution canadienne soit immédiatement mis en branle. La réforme constitutionnelle fut effectivement menée à son terme sans coup férir, mais, pour plusieurs, elle fut conduite dans une direction contraire à celle que laissait présager le discours du 14 mai. Une polémique s'engagea donc sur l'interprétation qu'il fallait donner aux paroles de Trudeau : avait-il sciemment trompé les électeurs sur ses véritables intentions, comme le prétendaient ses adversaires ? L'ex-premier ministre s'en défendit en arguant qu'il n'avait jamais fait mystère de sa pensée constitutionnelle et que n'avaient été dupes que ceux qui avaient voulu l'être. Pour Laforest, seule la prise en compte du contexte idéologique et politique permet d'éclairer la performance de Trudeau et donc de trancher le débat. Sans reprendre ici en détails son analyse, disons simplement qu'après avoir contrasté le langage très clair utilisé par Trudeau lors de l'élection de 1979 et le langage beaucoup plus flou employé par lui dans les mois précédant le référendum, Laforest explore le sens qu'avaient les mots «fédéralisme renouvelé» au cours de cette période. Or, cette expression, mieux, cette convention, était alors clairement associée à une réforme allant dans le sens d'une conception dualiste du Canada et donc contraire aux vues de Trudeau, comme le révèle la lecture des documents idéologiques majeurs de l'époque, notamment le rapport Pépin-Robarts et celui de la Commission constitutionnelle du Parti libéral du Québec. La décision prise par Trudeau de faire usage d'un tel vocabulaire dans une conjoncture aussi dramatique et après être resté discret sur sa propre

vision durant quelques mois traduit l'intention de séduire un électorat indécis favorable au dualisme. Il y a donc là ce que Skinner appelle une *manoeuvre* et la nature de celle-ci n'apparaît que lorsqu'est admise la distinction entre énoncé et acte d'énonciation et sont définis le contexte idéologique et politique ainsi que les conventions régissant le discours politique.

Le mot *convention* est un terme clé de l'approche proposée par Skinner. Il renvoie à un ensemble de caractéristiques partagées par un certain nombre d'auteurs et de textes : concepts, arguments, exemples, a priori, lieux communs, etc. Tout auteur prenant la plume ne peut ignorer ces conventions : un texte qui les ignorerait complètement serait à proprement parler illisible (en fait, il ne serait même pas possible de le penser). La mise au jour de ces conventions suppose toutefois qu'on ne s'en tienne pas aux grands textes de la philosophie politique : en effet, non seulement a-t-on besoin pour cela d'une masse critique d'écrits, mais les conventions apparaîtront de façon plus sûre dans des textes mineurs — des textes conventionnels, justement — que dans de grands textes dont l'originalité tient souvent à ce qu'ils remettent en cause certaines des conventions dominantes. Selon Skinner, un des traits remarquables des *Traité*s de Locke tient à ce que leur auteur ne fait pas usage de l'argument historique qui structurait la discussion politique au XVII^e siècle : «la force prescriptive de l'ancienne constitution anglaise», les imprécations contre «le joug normand» n'y occupent en effet aucune place ; en revanche, les *Traité*s partagent plusieurs traits avec les écrits des calvinistes radicaux du milieu du XVI^e siècle (Skinner, 1988b : 105-106 et 1978b : 239-240). C'est précisément cette originalité qui demeurera voilée si l'on ne peut comparer le texte classique aux textes conventionnels.

Pocock insiste plus lourdement sur le caractère contraignant de ces conventions. Il a d'ailleurs longtemps utilisé le concept de paradigme — emprunté à l'historien des sciences Thomas Kuhn — pour les décrire. Pour lui, l'histoire des idées doit céder le pas à une histoire des langages, des vocabulaires et des idéologies : avant de découvrir ce qu'un auteur a pu vouloir dire, il faut avoir reconstitué le langage ou les langages politiques dans lesquels il s'exprimait. Les langages politiques préexistent à l'auteur, et si celui-ci peut parfois leur imprimer des modifications, il ne peut en aucune façon s'en abstraire complètement. Ainsi, «la polarité entre *virtù* et *fortuna* peut être un élément de la pensée de Machiavel, mais [...] Machiavel peut être un agent [peut-être même un incident] dans l'histoire de cette polarité» (Pocock, 1981 : 51). Parmi les idiomes que Pocock identifie, mentionnons celui

de « l'ancienne constitution », auquel il a été fait allusion plus haut, celui de l'eschatologie, présent chez Hobbes (Pocock, 1971), mais surtout celui du républicanisme classique, auquel il a consacré son *opus magnum*, *The Machiavellian Moment* (Pocock, 1975). Ici encore, on voit tout de suite en quoi cette vue se heurte à celle d'un Strauss : plutôt que de rattacher les grands textes à une Grande Tradition, on les distribue dans une série de traditions qui n'ont pas le statut philosophique de celle-ci. Mais cette insistance sur le caractère contraignant des langages politiques va également à rebours de la vue qui fait de tout texte ou de tout langage l'expression de la conscience d'acteurs historiques, individuels ou collectifs, aisément repérables : les formes discursives auxquelles a recours un locuteur s'étant durcies au fil du temps, elles « agissent sur l'intention pour laquelle on les utilise et la conscience qu'elles expriment, et modifient le monde tout comme le monde les modifie » (Pocock, 1981 : 52). Pocock (1985 : 5) est parfois encore plus catégorique : « L'auteur habite un monde historiquement donné qu'il ne peut appréhender que par des voies rendues possibles par un certain nombre de langages historiquement donnés ; les modes discursifs disponibles lui fournissent les intentions qu'il peut avoir, en lui fournissant les moyens par lesquels il peut les mettre en œuvre. »

La contribution révisionniste

La mise en œuvre de ces prescriptions a profondément altéré le paysage familier de l'histoire des idées politiques. Pour la plupart des auteurs, qu'il s'agisse de conservateurs, de libéraux ou de marxistes, on assiste depuis Hobbes à l'émergence d'un discours centré sur l'individu, où les droits priment sur les devoirs et où la poursuite de l'intérêt privé a préséance sur la participation civique. Que l'on voie derrière ce mouvement un rétrécissement des idéaux classiques, les succès progressifs du constitutionnalisme ou le travail insidieux des rapports de production capitalistes, l'histoire de la pensée politique moderne se confond avec celle du libéralisme, les autres idéologies devant être pensées comme des réactions à celui-ci². La contribution historiographique de Pocock, de Skinner et des auteurs qui épousent leurs vues méthodologiques a consisté en grande partie à offrir une

2. Telle est du reste la vision que les libéraux ont cherché à donner d'eux-mêmes dès le XIX^e siècle. On peut penser que certains problèmes, tel celui de « l'incohérence » du libéralisme moderne (Vachet, 1988 : 29), cesseraient d'être préoccupants si l'on ne posait pas dès le départ l'existence d'une idéologie unique englobant aussi bien Locke que Smith et Rousseau, Hayek que Keynes et Rawls.

image beaucoup plus riche (le corpus qu'ils couvrent est très large) et moins schématique (ils ne s'en tiennent pas à une ligne de force unique) de l'histoire des idées politiques.

Au caractère unidimensionnel des récits straussien, libéral ou marxiste, qui rapportent l'histoire des idées politiques modernes à une trame unique, recherche d'une solution au problème théologocopolitique, émergence du règne de la loi ou avènement du capitalisme, ils opposent une histoire complexe dont les fils principaux tiennent aux guerres religieuses et civiles des XVI^e et XVII^e siècles, à l'émergence du concept moderne d'État comme unité de gouverne légale et constitutionnelle distincte de la personne du Prince, aux effets de la rivalité commerciale et militaire des États européens sur leur stabilité ainsi qu'aux réactions ambivalentes suscitées par l'expansion du commerce et du crédit public (Tully, 1993 : 9-10). Les deux grands langages qui façonnent cette histoire sont celui des droits et celui de la vertu. Il n'y a guère de doute qu'à certains moments ces langages sont apparus en liaison plutôt qu'en rivalité : ainsi, l'argumentation favorable à l'indépendance des républiques italiennes de la Renaissance faisait appel aux vertus d'une citoyenneté active et partagée par tous tout autant qu'aux travaux des juristes établissant l'autorité propre par laquelle la cité pouvait protéger la vie et la propriété de ses membres (Pocock, 1981 : 53). Il n'y a guère de doute non plus qu'à terme, le langage libéral des droits et ses corrélats l'ont emporté sur le langage républicain de la vertu³.

Mais ce n'est pas là une raison suffisante, selon Pocock, pour écrire l'histoire à rebours et faire comme si tout avait toujours conspiré pour faire advenir le paradigme libéral dans les termes mêmes de ses critiques conservateurs et marxistes. L'œuvre de Pocock est dans une très large mesure une redécouverte de la tradition de l'humanisme civique ou républicanisme classique, dont le thème central est le *vivere civile* et le problème clé, celui de la stabilité des institutions politiques. Dans cette tradition, l'idéal de liberté n'est pas, pour reprendre la dichotomie de Berlin, celui, négatif, de l'immunité individuelle à l'égard de la communauté, mais celui, positif, de la participation politique et des citoyens-soldats prêts à défendre la république menacée. Le «moment machiavélien» ne désigne pas seulement l'époque où Machiavel lui-même articula cet idéal républicain, mais aussi les réincarnations successives de celui-ci, notamment avec l'Océana de

3. Encore que celui-ci renaisse à l'occasion. Pocock (1985 : 83) le voit ressurgir, par exemple, lors de la crise du Watergate.

Harrington au cours de la guerre civile anglaise et avec les pamphlets révolutionnaires américains s'en prenant à la corruption des gouvernants. Ici, la thèse de Pocock converge avec celle des historiens Bernard Bailyn (1969) et Gordon Wood (1991) et continue d'inspirer des travaux plus récents, comme ceux d'Elkins et McKittrick (1993) sur l'ère fédéraliste aux États-Unis. Mais au-delà de ces moments décisifs, l'idiome républicain a également une riche histoire : il façonne les «variétés successives» de whiggisme au XVIII^e siècle et on peut en déceler les traces jusque chez le père du libéralisme économique, Adam Smith (Winch, 1980). Jane Rendall (1987) a d'ailleurs utilisé le cadre d'analyse de Pocock pour montrer comment Smith, conscient de l'obsolescence du modèle civique ou républicain dans le cadre de la nouvelle société commerciale, avait redéfini celui-ci à travers le langage des «manières», faisant de la famille le siège de la vertu et contribuant ainsi à l'émergence des principaux thèmes de la «féminité victorienne».

D'autres auteurs associés à ce courant, Richard Tuck (1980) notamment, ont passablement relativisé l'importance du langage républicain au profit de celui de la jurisprudence civile. L'ouvrage de Skinner (1978a et 1978b), qui visait à couvrir un champ beaucoup plus large, présente de son côté une topographie globale des langages politiques de la Renaissance et de la Réforme : il y situe le républicanisme classique parmi plusieurs autres courants. Une critique beaucoup plus radicale a été formulée par Ian Shapiro (1990), qui a reproché à Pocock d'avoir dissous la complexité et du libéralisme et du républicanisme, en ne reconnaissant pas que les notions de bien et de vertu étaient présentes chez les auteurs représentatifs du premier et que les préoccupations relatives à la loi et à la légitimité avaient leur place dans la pensée des républicains. Pocock lui-même a d'ailleurs été conduit à nuancer sa position. Mais un des résultats les plus nets de toute cette relecture a été d'évincer Locke de la position hégémonique qu'il occupait à la fois comme géniteur du libéralisme (et par conséquent de toute la pensée politique moderne) et comme autorité morale ayant présidé à la fondation des États-unis d'Amérique. Le «mythe de Locke» est une des cibles préférées de Pocock qui argue de sa très faible influence sur les débats politiques anglais du XVIII^e siècle. Les ouvrages de Bailyn (1969), Wood (1991) et Gary Wills (1978), nettement dirigés contre ceux, plus anciens, de Becker (1958) et Hartz (1955), ont pour leur part contribué à minimiser l'influence de Locke sur le destin américain et trouvé un renfort dans les minutieuses recherches de John Dunn (1969) sur la diffusion des ouvrages politiques de Locke en Angleterre et aux États-unis au cours du XVIII^e siècle.

Relectures de Locke

Ce déboulement de Locke comme figure centrale de la pensée politique occidentale devait s'accompagner d'une révision radicale des interprétations dominantes quant au sens de sa philosophie politique. L'examen de trois des ouvrages clés de cette entreprise révisionniste nous permettra d'illustrer adéquatement l'approche qui nous intéresse ici. Deux dates marquent le renouveau des études lockiennes dans le monde anglo-saxon. En 1960, Peter Laslett met au point l'édition savante des *Two Treatises of Government*, fixant le texte en l'état où Locke aurait souhaité qu'il fût laissé pour la postérité. Dans son introduction, Laslett remet en cause deux hypothèses qui avaient jusque-là orienté bien des commentaires. D'abord, comme il en a été fait mention dans le chapitre 1, les *Traité*s n'auraient pas été écrits dans la foulée de la *Glorious Revolution*, mais bien quelque dix ans plus tôt, au cours de la crise de l'Exclusion. Laslett soutient par ailleurs que, dans le second comme dans le premier des *Traité*s, l'argumentation de Locke visait à répondre au *Patriarcha* de Filmer et non au *Léviathan* de Hobbes. En 1962 paraît *The Political Theory of Possessive Individualism*, l'ouvrage de C.B. Macpherson discuté dans le chapitre précédent et consacré en bonne partie à l'analyse du chapitre V (« Of Property ») du *Second Traité* : Locke y est présenté comme l'apologiste de l'accumulation capitaliste illimitée. Macpherson ne sent nullement le besoin de prendre en compte les révisions de Laslett : d'une part, étant donné sa définition socio-économique du contexte, la datation précise de la rédaction du texte est sans incidence sur sa thèse centrale ; d'autre part, il fait de Locke un héritier plutôt qu'un adversaire de Hobbes, tout comme, on l'a vu, Leo Strauss. Les trois auteurs dont nous discuterons les ouvrages dans les pages qui suivent ont en commun de prendre au sérieux les hypothèses de Laslett ; mais les travaux de John Dunn (1991), James Tully (1992) et Richard Ashcraft (1986) tirent également leur origine d'une volonté de répondre à Macpherson, comme en témoigne le fait que ce dernier soit, et de loin, l'interprète de Locke le plus cité par chacun de ces trois auteurs.

Pour Dunn, l'œuvre de Locke doit être replacée dans un double contexte : celui, politique, de la crise de l'Exclusion, mais aussi celui des idées religieuses de son auteur. Les *Deux traité*s sont à la fois « une apologie morale systématique de l'attitude politique des exclusionnistes et la proclamation sur le mode théologique des droits autonomes de tous les hommes dans l'exercice de la politique » (Dunn, 1991 : 60-61). L'existence de Dieu, la certitude d'une vie après la mort

et l'obligation faite à chacun d'œuvrer par lui-même pour l'obtention de son salut sont pour Locke les prémisses de la réflexion politique. Seulement lorsque situés sur cet arrière-plan, son constitutionnalisme et son individualisme peuvent-ils recevoir une explication psychologique satisfaisante. Ce critère de vraisemblance psychologique joue un rôle crucial dans la définition de ce que Dunn appelle une « présentation historique » des thèses de Locke : le sens que l'interprète a pour tâche de mettre au jour est celui « qu'y voyait Locke lui-même » et non « une doctrine qu'il aurait rédigée (sans doute inconsciemment) au moyen d'une espèce d'encre invisible qui n'apparaîtrait qu'éclairée par la lumière (ou chauffée par l'ardeur) d'un esprit du XX^e siècle » (p. 5). Les interprétations proposées par Strauss et Macpherson (c'est également le cas, mentionnons-le, des interprétations libérales) ont en effet pour caractéristique commune de dégager la signification de l'œuvre de Locke d'un procès dont le sens ne se révèle qu'à son terme. Il n'est guère étonnant que le projet d'interpréter la pensée politique de Locke « à la lumière de la situation politique de l'Angleterre du XVII^e siècle » leur semble peu éclairant : pour Strauss, le contexte pertinent est l'histoire de la philosophie de ce siècle, caractérisée par une volonté de rupture d'avec la tradition classique qui conduira au relativisme et au nihilisme ; pour Macpherson, le sens de l'entreprise lockienne nous est livré par son contexte économique et social, celui de la *possessive market society*. En partant de perspectives aussi dissemblables, tous deux en arrivent pourtant à la même interprétation du projet lockien. La question est évidemment de savoir si les contextes invoqués par ces auteurs étaient en quelque sorte cognitivement accessibles à l'individu Locke ou s'ils constituent plutôt des constructions a posteriori qui ne sont perceptibles qu'à l'interprète. En fait, la question est même de savoir si les cadres interprétatifs mis au point par Strauss et Macpherson peuvent être appelés des contextes. Ainsi, le modèle de société de marché possessive construit par Macpherson ne résulte pas d'une enquête historique, mais est abstrait des textes analysés et par la suite utilisé pour éclairer les passages obscurs ou ambigus de ceux-ci. La lecture faite par Strauss de l'histoire de la philosophie peut faire sens pour nous aujourd'hui, mais on voit difficilement en quoi elle pouvait faire sens pour Locke au XVII^e siècle. Pour Dunn, tous deux sont coupables de « simplification historique abusive » (p. 7) et de négliger ou de passer sous silence tout ce qui, chez Locke, contrevient à leur thèse. Plus précisément, Strauss comme Macpherson tiennent pour acquis que la dimension théologique de l'œuvre de Locke doit être mise sur le compte de l'hypocrisie, qu'il faut y voir un voile destiné à masquer son véritable visage, mercantile et profane. Contre ce point

de vue, Dunn oppose le caractère central du concept de vocation dans la vision morale de Locke. S'il veut sauver son âme, chaque homme est tenu de trouver et de suivre la voie que Dieu lui a tracée : de ce devoir, il ne peut se décharger sur personne, pas plus sur l'autorité politique que sur une autorité religieuse ; et si l'une ou l'autre voulait se substituer à sa conscience, nier sa liberté religieuse ou l'empêcher de remplir son devoir, il ne serait pas seulement autorisé mais obligé, par respect pour Dieu, de se révolter. L'égalité décrite par Locke n'est pas celle des possessions terrestres mais celle des âmes : chacun a ici-bas le même droit et le même devoir de travailler à son salut. Toutefois, la reconnaissance d'une égalité de caractère religieux n'a pas pour corollaire obligé une sanctification des inégalités sociales existantes : quelque impuissants que nous soyons à éliminer celles-ci (et quelque peu souhaitable que soit cette élimination de toute façon), elles peuvent être le résultat de la corruption des classes dirigeantes. Le Locke dont Dunn trace le portrait n'est certes pas un égalitariste social, mais il n'est pas non plus un théoricien de la dictature capitaliste, ni d'ailleurs le prophète du libéralisme anglais : réformateur préoccupé d'abord par le salut spirituel des hommes, il est tout à la fois engagé dans la défense et la promotion de certains types de liberté et d'égalité (au premier chef, la liberté et l'égalité religieuses) et attentif aux limites étroites qu'impose la structure sociale de l'Angleterre du XVII^e siècle (p. 231-243).

Par quelle démarche Dunn en arrive-t-il à une révision aussi radicale des interprétations marxiste et libérale ? D'abord, il définit la pensée politique de Locke comme étant la pensée politique de *l'individu* John Locke et non pas cet objet intellectuel réifié par le commentaire savant et que l'on retrouve dans les manuels d'histoire des idées (le plus souvent d'ailleurs en parallèle avec cet autre artefact : la pensée politique de Hobbes)⁴. Ensuite, il fait le pari de l'authenticité des convictions religieuses de Locke. Que les hommes soient « l'ouvrage du Tout-Puissant », que leur horizon soit la vie dans l'au-delà, ces

4. Comme l'indique Dunn dans son chapitre sur « Hobbes et Locke », la comparaison des pensées de Hobbes et de Locke n'a en soi rien d'illégitime. L'erreur est de croire que l'on puisse éclairer notre compréhension du *Second Traité* en l'envisageant comme une réponse au *Léviathan*. Les problèmes qui préoccupent Locke et Hobbes dans ces ouvrages sont nettement distincts : « Le problème traité par Hobbes est celui de la construction de la société politique à partir d'un vide éthique. Locke n'a jamais abordé ce problème dans les *Deux Traités* parce que son postulat essentiel est précisément l'inexistence d'un tel vide. » (1991 : 87).

propositions occupent une telle place dans l'architecture de la pensée lockienne qu'il convient de suspendre, pour un temps au moins, le mouvement spontané qui nous porterait à n'y lire que fausse conscience ou mauvaise foi. Le décision prise par Dunn de situer les *Deux Traités* dans l'ensemble des écrits, publiés ou non, de Locke atteste de la justesse de cette retenue : le journal et les diverses notes manuscrites, sources peu utilisées par les interprètes précédents, démontrent à l'envi l'importance des préoccupations religieuses de Locke.

En conséquence de cette réorientation de l'analyse vers la dimension théologique de l'œuvre de Locke, Dunn n'accorde qu'une place réduite au thème de la propriété, pourtant privilégié par Strauss et Macpherson. En fait, c'est sur cette question qu'il invoque de la façon la plus directe le contexte politique : « Le spectre qui hante l'esprit du propriétaire anglais en 1680 ou entre 1685 et 1688 est la menace d'une imposition d'origine extra-parlementaire et la confiscation de la propriété foncière libre dans le but de renforcer l'autorité de l'exécutif » (Dunn, 1991 : 217). En soustrayant la propriété au seul droit positif et en posant le droit naturel comme son fondement, Locke formulait un argument qu'il serait possible d'invoquer contre d'éventuelles exactions de la part de l'autorité royale. Il y a toutefois ici quelque chose d'un peu surprenant, eu égard à l'opinion peu modeste émise par Locke lui-même sur cette question : « Nulle part n'ai-je vu la propriété plus clairement expliquée que dans un livre intitulé, *Deux Traités du Gouvernement* », écrivait-il en 1703. Ceci suggère qu'au-delà de la justification conjoncturelle qu'il aurait eu l'intention d'offrir, Locke se proposait de formuler une théorie plus générale, dotée d'un statut philosophique.

Alors que la stratégie de Dunn consistait à remettre en cause le caractère central de la question de la propriété dans la thèse soutenue par Locke, l'ouvrage de Tully, se veut une réfutation plus directe de l'interprétation de Macpherson. Tully reprend en quelque sorte là où Dunn a laissé, c'est-à-dire que pour lui, la théorie de la propriété développée par Locke est fonction de l'assise théologique de sa pensée. Toute discussion du concept lockien de propriété doit prendre en compte les prémisses suivantes : d'abord, la relation de l'homme à Dieu est celle de la créature à son créateur (« *our Maker* »), nous sommes « l'ouvrage du Tout-Puissant » ; ensuite, la terre est un don de Dieu aux hommes, mais un don qu'ils ont reçu en commun. Il est donc faux de voir dans l'entreprise intellectuelle de Locke une tentative d'affranchir la propriété privée de toute limite : au contraire, les droits naturels que possèdent les hommes sont de deux types, inclusif et exclusif, ce qui

invalide l'accusation portée par Strauss et suivant laquelle Locke émancipe les droits de tout devoir. La lecture de Tully s'appuie sur une reconstruction du contexte nécessaire à une compréhension juste du chapitre V du *Second Traité*. Selon Tully, il faut voir dans ce chapitre une réponse à la théorie de la propriété développée par Filmer dans *Patriarcha*. Or, dans la doctrine absolutiste de Filmer, on retrouve justement cette conception de la propriété affranchie de tout devoir, que l'on a erronément imputée à Locke. Le pouvoir de tout gouvernement, celui du roi sur son peuple comme celui du père sur sa famille, est illimité ; c'est un droit d'user, d'abuser et d'aliéner qui s'exerce sur les personnes comme sur les choses et que Filmer désigne indifféremment sous les noms de propriété ou d'empire (*dominion*). Pour procéder à cette réfutation, Locke ne recourt pas à une argumentation historique invoquant les libertés anglaises, un idiome pourtant caractéristique des opposants à l'absolutisme, mais bien au langage des théories du droit naturel. Le pouvoir absolu tel que défini par Filmer peut alors être présenté comme l'usurpation d'un pouvoir qui appartient au seul Créateur et la restauration du lien de dépendance de l'homme à Dieu vient fixer des bornes à tout pouvoir. Mais la tâche de Locke est compliquée par le fait que des théoriciens du droit naturel comme Grotius ou Pufendorf ont utilisé son vocabulaire normatif pour construire leurs propres versions de l'absolutisme : il lui faudra tout à la fois recourir au discours du droit naturel pour réfuter Filmer et rescaper celui-ci des usages absolutistes qu'on en a faits. Pour mener à bien cette tâche, Locke s'appuiera sur la distinction entre *dominium* et possession, introduite par Thomas d'Aquin, puis reprise et développée par les néothomistes espagnols du XVI^e siècle, relayés en Angleterre par Selden au début du siècle suivant. On se retrouve donc avec un concept de propriété restreint à la propriété privée, celui de Filmer, et un concept plus large, impliquant des droits inclusifs *et* des droits exclusifs, celui de Locke. Macpherson se serait donc trompé du tout au tout : le héraut de l'acquisition sans limites n'est pas Locke mais son adversaire Filmer.

La contextualisation proposée par Tully est impressionnante et il n'est pas étonnant que sa contribution soit apparue très convaincante aux yeux de certains. On peut toutefois se demander si parfois Tully n'a pas privilégié la logique du contexte au point d'en oublier celle du texte. Dans une des thèses les plus radicales, Tully soutient que Locke doit être vu comme un adversaire de l'expropriation des terres communales (les *enclosures*) ; bien plus, les terres communales seraient la seule forme de propriété terrienne endossée par lui.

Macpherson soutient bien entendu une thèse symétriquement inverse : il lit dans le chapitre v un argumentaire destiné au contraire à justifier l'expropriation des paysans. Tully s'appuie exclusivement sur le paragraphe 35. Mais le chapitre V ne manque pas de passages où Locke approuve l'acte d'enclore les champs. Tully estime que ces passages portent sur l'appropriation dans l'état de nature et que seul le paragraphe 35 traite spécifiquement de la situation anglaise ; il suggère d'ailleurs que ce paragraphe est explicitement dirigé contre les projets de loi (défaits) de 1661, 1664 et 1681 visant à légaliser l'expropriation sans consentement des terres communales. Aucune preuve n'est toutefois apportée quant à la position de Locke (ou de ses amis politiques) sur ces projets précis. Par ailleurs, on peut interpréter le passage cité autrement que ne le fait Tully : l'expropriation sans consentement est illégale tant que les lois du pays reconnaissent l'inviolabilité des droits sur les terres communales, mais elle pourrait devenir légale si ces lois changeaient. Il n'est pas sûr que l'on doive interpréter l'exigence d'unanimité (« le consentement de tous les membres de la société») au sens fort : une loi sanctionnée par la majorité des représentants du peuple est considérée par Locke comme bénéficiant du consentement de la société. Peut-être le contexte dans lequel Tully situe Locke aurait-il dû conduire ce dernier à une défense de la propriété communale ; mais devant le mince soutien textuel que peut invoquer Tully sur ce point précis, on est en droit de se demander si la pensée de Locke n'est pas ici soumise à un excès de cohérence.

L'ouvrage massif de Richard Ashcraft poursuit dans la même veine que Dunn et Tully, mais s'intéresse de beaucoup plus près au contexte politique de la rédaction des *Deux Traités*, c'est-à-dire à la masse des écrits produits à l'occasion de la controverse de l'Exclusion et des années qui ont suivi, plus particulièrement à ceux des whigs radicaux dont Locke doit être vu comme le représentant le plus articulé. On ne peut croire à la virginité politique de Locke si l'on prend au sérieux son association étroite avec Shaftesbury, chef de l'opposition parlementaire (puis extra-parlementaire) à Charles II. L'image d'un Locke purement cérébral, modéré, réticent à se frotter aux luttes politiques, doit être jetée aux orties ; on a plutôt affaire à l'intellectuel organique de la «classe moyenne» radicale des années 1678-1688. L'ampleur de la recherche biographique faite par Ashcraft (on peut parler d'un véritable travail de détective, étant donné l'opacité qui entoure l'existence de Locke au cours de ces années mouvementées) ; sa maîtrise de la littérature contemporaine forcent l'admiration et il est impossible de rendre compte adéquatement de la richesse

documentaire de son travail⁵. Aussi nous bornerons-nous ici à dégager comment la mise en œuvre du contexte privilégié par Ashcraft amène à réviser plus avant le portrait traditionnel de Locke.

Les principes de lecture que Ashcraft met en œuvre ne sont pas sans rappeler, il est piquant de le constater, la thèse des straussiens sur «l'art d'écrire ésotérique» et la nécessité de lire entre les lignes. Mais alors que ces derniers n'offrent en général guère d'arguments pour asseoir leurs conjectures, Ashcraft se livre à une étude comparée du vocabulaire lockien et de celui de la masse des pamphlets rédigés par les whigs radicaux à la même époque : l'appartenance des *Deux Traités* à ce corpus ne fait plus guère de doute, comme en témoigne le recours fréquent de Locke à ce que Ashcraft appelle «le langage de la conspiration ». Ainsi, l'évocation des « bêtes féroces » pour désigner Charles II et son frère le duc d'York était un cliché de la littérature oppositionnelle : la violence des termes employés (il est dit à plusieurs reprises que l'on doit «détruire ces ennemis du genre humain») suggère que Locke était idéologiquement, sinon activement, mêlé aux tentatives insurrectionnelles et aux complots régicides des années 1680. Une façon employée par les radicaux pour identifier leurs sympathisants potentiels était de leur demander quelle serait leur réaction en cas d'invasion étrangère (le seul envahisseur possible étant bien entendu la France catholique et absolutiste) et d'insinuer par la suite que cette invasion avait en fait déjà commencé (la Cour étant le cœur du complot absolutiste-papiste). Selon Ashcraft, la récurrence de cette image de «l'invasion des droits », véritable signe de reconnaissance des opposants révolutionnaires, est une marque non équivoque de l'ancrage politique de Locke ; la présence dans le *Second Traité* du chapitre XVI sur la conquête devient dans ce contexte moins mystérieuse. Une des énigmes mineures que résout Ashcraft a trait à l'état de nature : bien des commentateurs de Locke ont vu dans l'utilisation qu'il faisait de ce concept une réponse à celle qu'en avait faite Hobbes, impressionnés qu'ils étaient par le contraste entre la guerre de chacun contre tous dans le *Léviathan* et les individus industriels et rationnels du *Second Traité*. Selon Ashcraft, le recours au concept d'état de nature s'explique par la nécessité d'une justification théorique de la résistance armée : si les abus répétés des pouvoirs exécutif ou législatif

5. Des énigmes demeurent, certes, notamment celle entourant les dates exactes de rédaction des *Traité*s. Voir à ce sujet Ashcraft (1987 : 286-297) et la réponse de Laslett (1988 : 123-126). Il est douteux que l'on puisse un jour disposer de preuves matérielles permettant de trancher la question.

à l'endroit du peuple ont pour effet de dissoudre le gouvernement et de renvoyer les hommes à un état de nature, ceux-ci seront autorisés à traiter leurs agresseurs de la façon dont on agit à l'endroit des bêtes féroces. Or, les partisans du roi opposaient à cet argument une réplique qui s'appuyait justement sur Hobbes : le retour à l'état de nature, que ne manquerait pas de provoquer l'insoumission, conduisait tout droit à l'anarchie ; la désobéissance prônée par les whigs ne pouvait qu'être funeste. Il devenait donc impératif pour ces derniers de distinguer l'état de nature de l'état de guerre. La traditionnelle comparaison Hobbes-Locke à propos de l'état de nature apparaît donc quelque peu simplificatrice : la forme de l'argument lockien est déterminée d'abord par les nécessités tactiques de la polémique, c'est seulement de façon indirecte qu'elle se rattache à Hobbes.

Le travail d'Ashcraft montre, par ailleurs, quel est l'enjeu du problème de la datation de la rédaction des *Traités*. S'ils ont été écrits bien avant la «révolution glorieuse», il est difficile d'y voir une rationalisation des événements de 1688⁶. Pourtant, bien des auteurs, à commencer par Laslett lui-même, n'ont pas tiré de cette révision toutes les conclusions qui s'imposaient. Peut-on continuer à associer aussi étroitement le message des *Traités* et le contenu social de la *Glorious Revolution* ? Dunn lui-même estime que l'aristocratie est le public auquel s'adressait Locke et invoque à l'appui de cette inférence la date de publication ainsi que la dédicace au « grand auteur de notre Restauration, notre présent roi Guillaume » (Dunn, 1991 : 63). La contextualisation à laquelle se livre Ashcraft mène au contraire à voir dans l'ouvrage de Locke le manifeste politique d'une frange de l'opposition beaucoup plus radicale que le groupe dont 1688 consacra l'hégémonie. La base sociale de cette opposition est constituée de marchands, de négociants, d'artisans, de boutiquiers et de petits fermiers : ces promoteurs du commerce et de l'industrie (« les hommes industriels et rationnels ») sont vus par les whigs radicaux comme une source de progrès économique et de stabilité politique, l'élément sain du royaume par opposition aux nobles endettés et aux courtisans parasites. La décision de publier en 1689 ce manifeste demeuré plusieurs années à l'état de manuscrit ne peut, selon Ashcraft, conforter l'image d'un Locke modéré, volant au secours de la victoire

6. Notons qu'Ashcraft rejette les hypothèses de Laslett quant à la date et à l'ordre de rédaction des *Traités* (hiver 1679-1680 pour le second, début 1680 pour le premier). Selon Ashcraft, le premier aurait été écrit en 1680-1681 et le second en 1681-1682.

acquise. L'intention de Locke était d'offrir, contre le quasi-unanimisme dominant, une interprétation radicale de la Révolution qui en soulignerait le caractère inachevé. De ce point de vue, la dédicace apparaît comme un geste de prudence, de même que la décision de Locke de ne pas revendiquer la paternité de l'ouvrage, que l'on peut dès lors expliquer autrement que par sa discrétion obsessive⁷.

Contextualisation ou exégèse ?

Compte tenu de la posture polémique qu'ils adoptent souvent et de la quasi-illégitimité dont leurs préceptes méthodologiques frappent les autres approches, il ne faut pas se surprendre que Skinner, Pocock et les auteurs qui leur sont apparentés soient à leur tour la cible de critiques nourries. Cette littérature critique est vaste et provient d'horizons très divers⁸. Aussi nous contenterons-nous ici de présenter brièvement comment certains auteurs se rattachant aux courants présentés dans les deux chapitres précédents ont réagi à l'offensive «révisionniste». Neal Wood, par exemple (et c'était prévisible), renvoie la balle à Skinner en lui reprochant une définition par trop étroite du contexte historique : en limitant celui-ci au seul paradigme idéologique, il se trouve à définir la politique comme un jeu purement linguistique, coupé de tout contexte matériel. Au principal ouvrage de Skinner (*The Foundations of Modern Political Thought*), il fait grief de négliger tout à la fois «l'agriculture, l'aristocratie et la paysannerie, la distribution de la terre et la tenure, la division sociale du travail, le conflit social et la protestation, la population, l'urbanisation, le commerce, la manufacture et la classe bourgeoise», isolant ainsi la politique et l'idéologie «des forces et des tendances à long terme» (Wood, 1984 : 11-12). A Tully, il fait grief d'anachronisme : en cherchant à réfuter «le stéréotype à la mode d'un Locke idéologue bourgeois du capitalisme mercantile et manufacturier» (la cible est ici Macpherson), lequel constitue de fait une impossibilité historique eu égard au stade de développement atteint par le capitalisme

7. Dans un article ignoré par Ashcraft, Charles D. Tarlton (1985) soutient que les raisons qui expliquent la rédaction de l'ouvrage expliquent aussi sa publication : la désillusion éprouvée par Locke devant le caractère inachevé de la révolution donnait une nouvelle actualité à un texte dirigé d'abord contre Charles il.
8. Les principaux articles méthodologiques de Skinner ainsi que les points de vue de plusieurs de ses critiques sont recueillis dans Tully (1988).

anglais à la fin du XVII^e siècle, il est amené à manquer le véritable Locke, théoricien du capitalisme agraire, au profit d'un Locke égalitariste et niveleur. Tully a voulu contextualiser le célèbre chapitre V sur la propriété, mais il s'est trompé de contexte : plutôt que de le situer dans la tradition du droit naturel, il fallait le replacer parmi les écrits inspirés par l'histoire naturelle baconienne et consacrés à l'amélioration de la productivité agricole (p. 92). Ce à quoi Tully (1993 : 126) a répondu (et ici aussi c'était prévisible) que, faisant appel aux commodes métaphores biologiques de la croissance, la définition du capitalisme proposée par Wood était si large qu'on pouvait y rattacher sans problème n'importe quel texte écrit au XVII^e siècle.

John P. Diggins s'est pour sa part demandé si l'hypothèse suivant laquelle toute activité de pensée était limitée par le langage ne risquait pas de substituer au déterminisme économique un autre déterminisme, linguistique celui-là. En d'autres termes, la rhétorique utilisée pour discourir d'un événement nous renseigne-t-elle sur les causes de celui-ci ? Diggins reproche à des historiens comme Pocock, G. Wood et Bailyn de méconnaître la mentalité propre aux hommes du XVIII^e siècle en lui surimposant un outillage conceptuel développé au XX^e siècle (incidemment, il s'agit précisément de la critique que ces auteurs adressent à leurs devanciers) : pour Jefferson et les révolutionnaires américains, «l'existence et la conscience individuelles n'étaient pas générées par l'activité sociale et les systèmes langagiers, mais leur préexistaient», la politique était pour eux «réelle et non pas symbolique», elle avait pour objet «la lutte pour les intérêts et le pouvoir» plutôt que la rhétorique et les jeux de langage. Or, pour comprendre la logique des luttes politiques à cette époque, la simple étude des langages politiques se révèle insuffisante, puisque les partis adverses partagent un même vocabulaire (Diggins, 1984 : 361-362). Cela l'amène, tout comme Shapiro (1990) ou Kramnick (1990), à remettre en question l'hégémonie du républicanisme classique et à réhabiliter l'image de la révolution américaine comme un moment lockien plutôt que machiavélien.

Les critiques exprimées par N. Wood, Diggins ou encore Kramnick portent sur le type de contexte privilégié par Skinner et Pocock : en mettant l'accent sur le matériau linguistique à l'aide duquel les idées politiques peuvent être appréhendées et sur le caractère contraignant du paradigme, ils négligent les dimensions non linguistiques du réel comme l'économie ou les classes sociales ou encore la possibilité que, pour un acteur politique donné, des idées aient une signification essentielle antérieure aux usages linguistiques qui en sont faits.

Mais on a également critiqué la méconnaissance de la spécificité de l'activité et du texte proprement philosophiques qu'impliquait cette approche. Judith Shklar (1978 : 561) s'est demandé si, en infligeant au lecteur un amoncellement de détails sur les écrits d'une « horde impressionnante d'Anglais insignifiants », Pocock aidait beaucoup à la compréhension des œuvres de Harrington. Pour Preston King, les profits que l'on peut tirer de l'insistance sur la dimension performative et sur la contextualisation idéologique croissent en raison inverse de la qualité philosophique des textes étudiés. Dans le cas du *Léviathan*, auquel il s'intéresse particulièrement, King (1983 : 289) note que l'attention et l'admiration de ceux qui l'ont étudié a été suscitée, et avec raison, d'abord par la logique de l'argumentation de Hobbes, en particulier sur la question de l'obéissance politique. Le *Léviathan* fut, cela est indéniable, rédigé dans une conjoncture historique et politique donnée, mais celle-ci peut-elle nous livrer le sens de l'ouvrage ? King se trouve à reprendre ici la question à laquelle il a été fait allusion dans l'introduction (et à laquelle les straussiens ont apporté, on l'a vu, une réponse bien particulière) : peut-on séparer l'explication et l'évaluation d'une œuvre philosophique de l'étude du contexte historique dans lequel elle a été rédigée ? Pour King, de la même façon qu'une compréhension philosophique adéquate de Hobbes ne conduira pas nécessairement à une compréhension historique aussi adéquate de l'Angleterre du XVII^e siècle, une appréciation juste du contexte historique n'est pas à coup sûr le meilleur chemin pour en arriver à une appréciation juste de l'argument philosophique (p. 290)⁹. King voit donc en Skinner un « excellent historien des idées », mais demeure sceptique quant à ses talents d'exégète (p. 305). Le contraste est d'ailleurs frappant entre la richesse de la contextualisation idéologique opérée par Skinner et la minceur de sa discussion philosophique de la théorie hobbesienne. Pour illustrer sa thèse, King choisit de s'en prendre à l'interprétation skinnérienne du *Léviathan*, sommairement exposée au début de ce chapitre. Il doute fort que la controverse autour de la question du pouvoir *de facto* puisse éclairer beaucoup l'intention qu'avait Hobbes en rédigeant son principal ouvrage : Skinner confond ici le but historique que pouvait effectivement viser un auteur mais qui demeure extérieur à la structure logique de son argument, et l'intention philosophique d'un auteur, « sa préoccupation à résoudre un problème de logique ». Or, comme l'a également relevé Jonathan M. Wiener (1974),

9. En dépit d'une convergence sur ce point, on ne saurait toutefois assimiler King aux straussiens.

les similitudes entre l'argument développé par Hobbes dans le *Léviathan* et celui qu'on retrouve dans *De cive*, pourtant publié en 1642, c'est-à-dire bien avant la mort du roi et donc dans un contexte tout à fait différent de celui auquel recourt Skinner pour fixer l'intention de Hobbes, permettent de douter que celui-ci ait envisagé le *Léviathan* d'abord comme une contribution au débat sur le pouvoir *de facto*. Tout au plus celui-ci a-t-il pu jouer un rôle circonstanciel ; la structure logique de l'argument en demeure largement indépendante. De façon plus générale, King doute que l'on puisse établir la signification d'une œuvre sur la base de la compréhension qu'en ont eue les contemporains de l'auteur et de ce fait invalider des interprétations philosophiques conçues ultérieurement et contraires aux vues de ces mêmes contemporains. Dans le cas de Hobbes à tout le moins – et de façon plus générale, King n'en doute pas – on doit reconnaître que le contexte idéologique et politique ne nous aide guère à établir la signification du texte (King, 1983 : 311-315).

Il était sans doute inévitable qu'à ceux qui privilégient le contexte, on reproche de négliger la lettre des textes et les problèmes herméneutiques que pose leur lecture. Tarlton (1988), par exemple, souligne l'a priori problématique sur lequel repose la stratégie interprétative d'Ashcraft : en faisant dériver le signification des propos de Locke de celle des pamphlets radicaux contemporains abordant les mêmes questions, il présume de la transparence de ces derniers. John Dunn (1988), qui appartient pourtant à la même école, oppose de son côté à Ashcraft une objection que n'aurait pas désavouée un straussien : si la *Lettre pour la tolérance* s'explique essentiellement par le contexte politique anglais de l'époque, pourquoi diable Locke l'a-t-il écrite en latin ? L'ouvrage de Tully a essuyé des critiques plus dures : on lui a imputé une tendance marquée à interpréter de façon favorable à sa thèse des passages qui ne s'y prêtaient pas et à ignorer ceux qui la contredisaient (Vaughn, 1982 ; Johnson, 1982 ; Mackie, 1982)¹⁰. À Dunn lui-même, qui est à l'origine du tournant révisionniste en matière d'études lockiennes, on a adressé des reproches du même ordre : négligence dans le traitement des preuves textuelles, surexploitation des passages pouvant soutenir sa thèse, minceur de l'analyse du texte (Kirby, 1969 ; Seliger, 1970). On se trouve en quelque sorte à boucler la boucle. A une conception qui braquait le projecteur exclu-

10. Voir aussi Friedman (1988) qui s'en prend à l'exégèse telle que pratiquée par Tully et Ashcraft.

sivement sur les grands textes¹¹ et faisait de la méditation de ceux-ci la voie d'accès privilégiée à leur signification, on a objecté qu'une telle procédure risquait justement de dénaturer celle-ci en laissant libre cours à la projection rétrospective des préoccupations de l'interprète. La restauration dans ses pleins droits du contexte, qu'il s'agisse de celui, socio-économique, privilégié par les marxistes ou de celui, politico-linguistique, mis de l'avant par « l'école de Cambridge », devait parer à cet inconvénient ; en reconstituant la vision du monde d'un groupe social (Goldmann), les a priori caractéristiques d'une société (Macpherson), la matrice intellectuelle et sociale d'où émerge un texte (Skinner), le langage politique ou le paradigme disponibles dans une conjoncture donnée (Pocock), on pouvait enfin fixer l'intention de l'auteur ou, tout au moins, définir pour un énoncé donné une gamme étroite de significations historiquement plausibles. Mais comme les critiques évoquées ci-dessus le laissent voir, l'insertion d'un grand texte dans le contexte qui lui convient ne se fait pas sans difficultés. Quel que soit l'attirail méthodologique dont on se dote, la quête du sens se poursuit.

11. Qui veut comprendre Machiavel devrait s'intéresser à la Bible et à Xénophon plus qu'à la Renaissance (Bloom, 1980 : 127 et 134).

CONCLUSION

DU BON USAGE

DES CLASSIQUES

Il existe en science politique (et la plupart des auteurs discutés dans les chapitres précédents ont enseigné ou enseignent dans des départements de science politique) un consensus très vivant suivant lequel l'étude des auteurs du passé, de Platon à Marx en passant par Locke, garde une pertinence indiscutable et doit constituer, par conséquent, une matière d'étude obligatoire¹. Cela ne va pas de soi : les futurs physiciens n'ont pas nécessairement à connaître l'histoire de leur discipline et, plus près de nous, on observe que les départements d'économie ont tendance à réduire, sinon à supprimer, les cours consacrés à l'histoire de la pensée économique. Un des grands connaisseurs de celle-ci, Jacob Viner, par ailleurs spécialiste du commerce international, prétendait ne satisfaire dans ses travaux d'érudit rien d'autre qu'une curiosité pure et simple. En science politique, on aborde le sujet avec plus de gravité (encore qu'il faille peut-être voir là un symptôme du caractère désespérément non scientifique de la discipline). Les straussiens, les marxistes, les disciples de l'école de Cambridge (et ceux qui se reconnaissent mal dans ces courants) s'entendent sur la nécessité de connaître le passé : les reproches qu'ils s'adressent portent largement sur la façon de mener à bien cette entreprise, non sur la valeur de celle-ci. Là où leurs chemins divergent, on l'a vu, c'est à propos du contexte approprié à

1. Nous connaissons même un département où, après avoir pendant une vingtaine d'années restreint l'étude des idées politiques à celle du libéralisme et du socialisme, on s'est rallié à la formule classique «de Platon A Marx».

cette tâche de reconstitution. Les straussiens insistent sur l'irréductibilité de la philosophie politique, sur le caractère permanent des alternatives que doit considérer l'existence politique et sur la nécessité de comprendre les auteurs « comme ils se sont eux-mêmes compris ». Les marxistes insistent de leur côté sur le rôle instrumental des idées politiques, sur le caractère historiquement relatif des problèmes auxquels elles cherchent à répondre et sur la primauté du contexte socio-économique dans la détermination de ceux-ci. Enfin, Skinner, Pocock et ceux qui s'inspirent de leurs travaux mettent l'accent sur les spécificités de chaque contexte, sur le rôle contraignant des langages politiques à cet égard et donc sur l'environnement textuel dont on ne saurait abstraire ni les concepts ni les œuvres. Mais si ces courants s'accordent sur la pertinence d'étudier ces concepts et ces œuvres, s'ils divergent quant à la façon dont cette étude doit être menée, il convient d'examiner également comment ils justifient leur activité intellectuelle. Quel doit être, quel peut être notre rapport au passé ? Pourquoi, en effet, doit-on s'intéresser à des ouvrages écrits il y a des siècles, voire des millénaires, dans des conditions à première vue radicalement différentes des nôtres ?

Entre l'instrumentalisme et l'amour du passé

À un extrême, on voit certains auteurs adopter une vision purement instrumentale de l'histoire des idées. Selon Joseph V. Femia (1988 : 159), qui déclare s'inspirer de l'historicisme de Gramsci, « l'étude du passé n'est valable que dans la mesure où elle éclaire les problèmes et les besoins présents ». À l'autre extrême, l'activité de l'historien peut invoquer tout simplement l'amour du passé, un sentiment qui n'est pas dépourvu de noblesse, mais qui, à l'aune de l'utilitarisme actuel, apparaît au mieux comme une aimable excentricité. Tous les auteurs traités dans cet ouvrage peuvent être situés sur ce continuum, mais c'est clairement le pôle instrumental qui exerce l'attraction la plus forte : il est difficile de résister aux voix qui de toutes parts nous commandent de faire œuvre utile et personne n'aime à se faire décrire comme un « amateur d'antiquités ».

Il est sans doute fatal, et du reste tout à fait conséquent, que ceux pour qui les idées politiques ont un caractère essentiellement instrumental envisagent leur propre activité intellectuelle d'une manière elle-même instrumentale. Le travail de Macpherson sur Hobbes et Locke trouve son origine dans les problèmes de légitimité de la société libérale contemporaine : pour résoudre ces problèmes, il est nécessaire,

nous dit Macpherson, de rejeter l'individualisme possessif, dont les a priori sont partie intégrante de toute théorie libérale de l'obligation politique depuis le XVII^e siècle. Wood, qui propose de considérer les penseurs du passé comme des partisans avant tout (un de ses articles est intitulé : « Socrate, partisan politique »), estime pour sa part que l'investigation historique doit servir à construire des théories susceptibles de régler « les problèmes sociopolitiques urgents du présent ». Selon lui, seule l'approche qu'il propose permet de saisir adéquatement « l'unité de la théorie et de la pratique dans le passé », et seule une saisie adéquate de celle-ci permettra « de relier la théorie à la pratique de façon significative et utile aujourd'hui ». Tout le reste n'est que scolastique et exercice stérile (Wood, 1978 : 362-363). On se plaît à imaginer un marxiste du futur interprétant les vues de Wood comme représentatives de ce capitalisme fin-de-XX^e-siècle, où, dans la foulée d'une expansion incontenable des rapports marchands, l'activité de l'esprit n'était jugée valable que dans la mesure où elle pouvait faire la preuve de son utilité.

À première vue, les straussiens semblent se situer à l'autre extrême. Pour eux, la philosophie est à la limite une activité contemplative : c'est l'amour de la vérité qui constitue son ressort. Mais, à y regarder de plus près, ils n'échappent pas, eux non plus, à l'instrumentalisme : la dimension proprement historique de leur entreprise est clairement subordonnée à sa dimension philosophique. Les straussiens ne sont d'ailleurs pas en reste lorsqu'il s'agit de railler l'érudition ou les « historiens historisants ». Mais si l'histoire de la philosophie politique est une tâche que nous impose la crise de notre temps et si nous devons lire les classiques pour y retrouver une vérité sans laquelle nous périrons, on n'est, malgré les apparences, pas très éloigné de la position de Wood : ce sont les préoccupations présentes qui doivent guider notre interprétation du passé. Ainsi, Bloom souligne que notre résistance à la philosophie politique tient pour une bonne part à ce que celle-ci heurte nos préjugés : nous éprouvons pour l'égalité un amour immodéré, alors que les classiques en ont souligné le caractère problématique ; et c'est pour retrouver le pessimisme des sages qu'il nous prescrit leur fréquentation. Commentant un ouvrage récent de Thomas et Lorraine Pangle sur les conceptions éducatives des Pères fondateurs américains, Jennifer Smith (1994) souligne que l'on devrait réfléchir au fait que le caractère humain auquel conduit la conception égalitariste de la citoyenneté prônée par les autorités éducatives canadiennes n'est pas nécessairement en accord avec celui que suppose le maintien du régime parlementaire auquel nous

sommes par ailleurs attachés. Pour les straussiens comme pour les marxistes, c'est pour en tirer des leçons que nous devons nous intéresser à l'histoire des idées politiques.

Il existe par ailleurs un lien entre, d'une part, les conceptions du temps à l'aide desquelles opèrent straussiens et marxistes et, d'autre part, l'accent qu'ils mettent sur l'utilité pratique de leur travail d'historien. L'hypothèse d'une pérennité des grandes questions et celle, jumelle, de l'existence d'une Grande Tradition établissent une passerelle directe entre le présent et un passé qui, sur le plan philosophique, lui est coextensif. Pour ceux qui croient en la possibilité d'une vérité absolue, l'histoire n'est pas une catégorie philosophique valide ; l'histoire comme catégorie empirique ne les intéresse que dans la mesure où elle peut contribuer à leur recherche présente de la vérité. Quant aux marxistes, ils recourent à des concepts et à des thèses (primauté de l'économique, lutte des classes, etc.) qui confèrent à l'histoire humaine unité, direction et signification en même temps qu'un caractère récurrent, lequel nous autorise justement à tirer du passé des leçons utiles à la résolution des problèmes du présent. En dépit de leur historicisme proclamé, ils sont amenés à concéder, comme le gramscien Femia (1988 : 164), qu'il existe «un substrat permanent de toute la pensée philosophique et politique ». Tel est le prix qu'exige l'utilité.

En affirmant, à la suite du philosophe de l'histoire Collingwood, qu'il n'y a que des réponses particulières à des questions particulières, en insistant sur le caractère spécifique de chaque contexte et sur la nécessité de ne pas plaquer sur le passé nos préoccupations présentes, des auteurs comme Skinner et Dunn prêtent le flanc aux reproches d'académisme ou de positivisme. Et même si plusieurs ont cherché à faire un usage politique du républicanisme classique exhumé par Pocock, il est difficile d'attribuer à celui-ci des motifs autres que la volonté d'enrichir notre connaissance du passé ; ses polémiques avec les marxistes ou les straussiens ne quittent pas le terrain historiographique. Mais les prémisses méthodologiques des tenants de l'école de Cambridge ne conduisent pas, bien au contraire, à un travail historique dépouillé d'intérêt philosophique. La valeur de celui-ci ne tient toutefois pas à son utilité immédiate : les réponses qu'ont pu apporter des auteurs confrontés aux problèmes de leur temps ne peuvent, par définition, résoudre les problèmes du présent. En revanche, le travail de l'historien peut nous aider à voir plus clair sur nous-mêmes. Comme l'a écrit Skinner (1988c : 286-287), «l'exploration de systèmes de croyances autres constitue un moyen irremplaçable

nous permettant de prendre une distance vis-à-vis de nos propres a priori et structures de pensée et de nous situer nous-mêmes par rapport à d'autres formes de vie, souvent très différentes ». Et non seulement peut-on espérer qu'une telle expérience engendrera une série de conséquences positives (plus grande tolérance, meilleure appréciation de la diversité humaine, attitude plus critique vis-à-vis de nous-mêmes), mais on peut également réaliser, à la lumière du passé, que notre façon de poser un problème n'est peut-être pas la seule : ainsi, Skinner estime que ses travaux sur la Renaissance démontrent qu'il peut exister une théorie de la liberté individuelle indépendante de toute théorie des droits, alors qu'il ne nous semble aujourd'hui guère pensable de séparer les deux.

Le tribunal de l'histoire

Pourtant, en dépit de l'insistance des Skinner, Dunn et Pocock sur la diversité des croyances humaines et sur les spécificités irréductibles de chaque contexte, il était tentant d'utiliser politiquement les résultats de leurs recherches, d'une manière qui fait songer à l'attitude instrumentale des Wood et Femia. Ainsi, dans une conjoncture idéologique marquée tout à la fois par une renonciation aux idéaux socialistes et un retour au libéralisme économique, le républicanisme classique, du fait de la place qu'y occupe la participation civique, fut vite érigé en contre-modèle digne d'attention. Le fait que Pocock ait défini le paradigme républicain en opposition explicite aux lectures que faisaient des conservateurs comme Strauss ou Arendt et des marxistes comme Macpherson ou Kramnick (mais aussi des libéraux comme Becker ou Hartz) invitait à une telle récupération. Shapiro (1990 : 436) note que l'intérêt manifesté pour la tradition républicaine exhumée par Pocock a coïncidé chronologiquement avec le développement d'une offensive critique à l'endroit du libéralisme néokantien de John Rawls, auquel on pouvait imputer le même individualisme et le même agnosticisme à l'égard du bien que les historiens susmentionnés attribuaient traditionnellement au libéralisme d'origine lockienne. Chez nous, cette réaction s'est manifestée à l'occasion d'une brève polémique opposant Guy Laforest (de l'Université Laval) à Stéphane Dion (de l'Université de Montréal) dans les pages de la revue *Politique*. A Dion (1986), dont le plaidoyer défendait un libéralisme de facture classique (quoique se démarquant de l'économisme radical des Hayek ou Friedman), Laforest opposait une conciliation entre la liberté moderne (au sens de Benjamin Constant) et certaines facettes de la liberté antique. Après avoir offert un survol des principaux moments

républicains de l'histoire occidentale, il présentait Hannah Arendt, Jürgen Habermas et Charles Taylor comme les principaux héritiers de cette tradition (il les décrivait comme des « partisans de l'humanisme civique »), opérant ainsi une fusion complète (et typiquement instrumentale) entre la réflexion politique et la démarche proprement historiographique (Laforest, 1988 : 89).

Il a pu arriver que la même oeuvre serve à soutenir des positions possiblement conflictuelles. Ainsi, dans *Trudeau et la fin d'un rêve canadien*, le même Laforest s'appuie largement sur l'argumentation lockienne exposée dans le *Second traité du gouvernement civil* et sur la lecture qu'en font notamment Ashcraft (1986) et Franklin (1978), afin d'établir clairement le caractère illégitime du rapatriement constitutionnel de 1981 et de la loi qui l'a suivi. Plaçant le consentement des individus à la source du pouvoir politique, Locke estimait en effet que l'exercice de celui-ci devait répondre à la confiance (Locke employait le mot *trust*) du peuple. Ce que nous dit le *Second traité*, c'est que lorsque le pouvoir exécutif (en l'occurrence Charles II, si les dates de rédaction avancées par Laslett sont justes) procède à des modifications unilatérales de la structure du gouvernement (en dissolvant de façon répétée les parlements élus, comme ce fut le cas lors de la crise de l'Exclusion), le lien de confiance est rompu, on assiste à une dissolution du gouvernement et le peuple est autorisé à remodeler les institutions politiques. Selon Laforest, les événements de 1981-1982 ont placé le Canada dans une telle situation. Nous avons été témoins d'un réaménagement de la structure politique du pays à l'encontre des vœux de l'une des parties constituantes, l'Assemblée nationale du Québec, dont les pouvoirs ont été réduits ; en fait, non seulement l'action du gouvernement fédéral et des autres provinces fut-elle dénoncée par le gouvernement du Parti québécois, mais elle le fut également par le Parti libéral du Québec, qui constituait alors l'Opposition officielle. Cette unanimité ne faisait que confirmer le caractère brutalement unilatéral de l'entreprise et son illégitimité. Selon Laforest (1992 : 76), une application des critères lockiens à cette situation devrait nous conduire à reconnaître que la rupture du lien de confiance exprimée notamment par le vote bipartite de l'Assemblée nationale dénonçant le coup de force fédéral, entraînait « une dissolution du gouvernement ». Le Québec se retrouve, par conséquent, dans une situation de « souveraineté de fait ». La passivité, ou à tout le moins le manque de vigueur, dont ont fait preuve les gouvernements successifs du Québec n'invalide en rien le fait que le caractère illégitime des changements intervenus confère au peuple un droit de

résistance. On notera que cet usage de Locke, pour imaginaire qu'il soit, repose toutefois sur la lecture purement profane d'un argument dont la force tenait en partie à ce que l'usurpation qu'il dénonçait impliquait un forçement de la conscience religieuse.

Il est ironique de constater qu'à peu près au même moment, James Tully recourait au *même* argument lockien pour soutenir cette fois non pas les droits du Québec mais ceux des nations autochtones du Canada. La manœuvre de Tully était particulièrement audacieuse, en ce que deux des principaux concepts définis par Locke, ceux de société politique et de propriété, ont justement été forgés par contraste avec l'image qu'on se faisait au XVII^e siècle des sociétés amérindiennes et leur mode d'occupation de la terre. Pour Locke, les Amérindiens constituaient plutôt un exemple vivant de ce que pouvait être l'état de nature. Plusieurs des idéologues qui ont justifié la subjugation et la dépossession de ces peuples se sont précisément appuyés sur les définitions lockiennes des concepts de société politique et de propriété. Il est toutefois un autre pan de la pensée de Locke qui conduit à des conclusions radicalement différentes. En effet, si, tel que l'énoncent la Proclamation royale de 1763 et divers jugements, les peuples amérindiens constituent des nations occupant des territoires et n'ayant jamais renoncé à leur autogouvernement, on doit alors admettre qu'ils ont subi une longue série d'injustices et d'abus. La théorie du gouvernement énoncée dans le *Second traité*, celle qu'invoquait justement Laforest en faveur du Québec, établit que cette violation continue fonde non seulement un droit de résistance de la part du peuple qui en est victime, mais autorise tout citoyen à soutenir, par les armes si nécessaire, la lutte constitutionnelle des premières nations contre l'arbitraire gouvernemental, notamment celui du gouvernement du Québec (Tully, 1993 : 175).

Même si l'usage *pro domo* des classiques peut prêter flanc à la contestation, l'histoire des idées politiques n'en garde pas moins une pertinence indéniable. Les concepts politiques qui sont aujourd'hui les nôtres ont une histoire et leur compréhension suppose que l'on fasse cette histoire. L'ouvrage de Richard Tuck sur les théories des droits naturels constitue une exemplification de cette façon de faire, ainsi que de la thèse de Skinner suivant laquelle le contexte historique constitue la cour d'appel autorisée à trancher des interprétations rivales. Tuck part du contraste frappant entre l'inflation du discours sur les droits dans l'arène politique depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale et le désintérêt concomitant des philosophes à l'égard du concept de droit. L'argument benthamien (dont la paternité revient toutefois,

selon Tuck, à Pufendorf) suivant lequel tout droit n'est que le corrélat d'un devoir le dépouille, en effet, de toute consistance propre : toute proposition ayant trait aux droits peut être directement reformulée en une proposition ayant trait aux devoirs (Tuck, 1980 : 1). L'apparente vacuité philosophique des droits rend toutefois mal compte du puissant attrait qu'ils exercent. Le pari de Tuck est qu'un examen historique du langage des droits peut éclairer ce paradoxe. Le lien entre histoire et philosophie est ici dans une relation inverse de celle postulée par les straussiens : loin d'être servante de la philosophie, l'histoire peut être ici une source d'illumination et ce, d'autant plus que les idées (celle de droits fondés en nature, par exemple) n'existent pas indépendamment d'agents qui les articulent dans des contextes donnés afin de résoudre des problèmes particuliers.

Un travail du même ordre pourrait être fait à propos de la tolérance, une valeur sur laquelle, aujourd'hui, nul ne saurait émettre de doutes sans s'exposer à l'invective. En quoi la notion de tolérance telle qu'elle s'incarne dans divers discours, textes légaux et revendications recoupe-t-elle celle qui a pris corps dans les précaires (et à nos yeux bien imparfaits) arrangements consécutifs aux guerres de religion des XVI^e et XVII^e siècles ? Comment penser le contraste entre l'importance cruciale de la conviction personnelle, sur laquelle repose un texte comme l'*Epistolia de Tolerantia* de Locke, et le relativisme sceptique qui fonde aujourd'hui la tolérance sur la reconnaissance d'une égale valeur à tous les choix ? Que penser de l'incongruité, soulignée par certains philosophes, consistant à appliquer les mots de tolérance et d'« intolérance » pour désigner tout à la fois des comportements et des attitudes suscités par des caractéristiques susceptibles de changement (un vêtement, une croyance religieuse) et des réactions à l'endroit de caractéristiques inaltérables (la couleur de la peau) ? Seule une approche historique de l'idée de tolérance, c'est-à-dire une approche qui prenne en compte les usages du mot «tolérance» dans divers contextes et tente de comprendre les mutations qu'il a subies en fonction des changements contextuels, serait susceptible de jeter quelque lumière sur ces énigmes. Sur cette question comme sur plusieurs autres, que peut-on attendre de l'histoire des idées politiques ? Plutôt que des recettes permettant de «régler les problèmes du présent», elle peut nous offrir un bénéfice modeste, mais des plus estimable : un regard un peu moins condescendant sur nos prédécesseurs et, sur nous-mêmes, un peu plus sobre.

BIBLIOGRAPHIE

- ADAIR, Douglass (1974). *Fame and the Founding Fathers*, New York, W.W. Norton, 1974.
- ALTHUSSER, Louis (1964). *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, Presses universitaires de France, 119 p.
- ARENDT, Hannah (1967). *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 475 p.
- (1972). «La tradition et l'âge moderne », dans *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, p. 28-57.
- ASHCRAFT, Richard (1986). *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton, Princeton University Press, 613 p.
- (1987). *Locke's Two Treatises of Government*, London, Allen & Unwin, 316 p.
- BAILYN, Bernard (1969). *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 335 p.
- BECKER, Carl (1958). *The Declaration of Independence. A Study in the History of Political Ideas*, New York, Vintage Books, 286 p.
- BEARD, Charles (1965). *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*, New York, The Free Press, 330 p.
- BERLIN, Isaiah (1980). «The Originality of Machiavelli », dans *Against the Current*, New York, Viking Press, p. 25-79.
- BLOOM, Allan (1977). « Response to Hall », *Political Theory*, vol. 5, n° 3, 1977, p. 293-330.

- (1980). «The Study of Texts», dans RICHTER, Melvin (dir.), *Political Theory and Political Education*, Princeton, Princeton University Press, p. 113-138.
- (1987). *L'âme désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale*, Montréal, Guérin littérature, 332 p.
- (1991). *The Republic of Plato*. Translated, with notes, an interpretive essay, and a new introduction, New York, Basic Books, 487 p.
- BORALEVI, Lea Campos (1987). «Utilitarianism and Feminism», dans KENNEDY, Ellen et Susan MENDUS (dir.), *Women in Western Political Philosophy. Kant to Nietzsche*, Brighton, Wheatsheaf Books, p. 159-178.
- BOUDON, Raymond (1992). *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, Paris, Seuil, 458 p.
- BRENNER, Robert (1993). *Merchants and Revolution. Commercial Change, Political Conflict, and London's Overseas Traders, 1550-1653*, Princeton, Princeton University Press, 734 p.
- BROWN, Robert E. (1956). *Charles Beard and the Constitution. A Critical Analysis of «An Economic Interpretation of the Constitution of the United States»*, New York, Norton, 219 p.
- BRUNTON, Douglas et D.H. PENNINGTON (1954). *Members of the Long Parliament*, Cambridge, Harvard University Press, 256 p.
- BURNEYEAT, M.F. (1985). «Sphinx Without a Secret», *The New York Review of Books*, 30 mai, p. 30-36.
- CARRIRER, Ernst (1993). *Le mythe de l'État*, Paris, Gallimard, 402 p.
- CHALMERS, Alan (1991). *La fabrication de la science*, Paris, La Découverte, 167 p.
- CLARK, Jonathan C.D. (1986). *Revolution and Rebellion : State and Society in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 182 p.
- COX, Richard H. (1960). *Locke on War and Peace*, Oxford, Clarendon Press, 220 p.
- DE STE. CROIX, Geoffrey Ernest Maurice (1981). *The Class Struggle in the Ancient Greek World : From the Archaic Age to the Arab Conquests*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 732 p.

- DIAMOND, Martin (1977). «Ethics and Politics : The American Way», dans HORWITZ, Robert H. (dir.), *The Moral Foundations of the American Republic*, Charlottesville, University Press of Virginia, p. 39-72.
- DICKEY, Lawrence (1987). *Hegel. Religion, Economics and the Politics of Spirit 1770-1807*, Cambridge, Cambridge University Press, 459 p.
- DIGGINS, John P. (1984). *The Lost Soul of American Politics. Virtue, Self-Interest and the Foundations of Liberalism*, New York, Basic Books, 409 p.
- DION, Stéphane (1986). « Libéralisme et démocratie : plaidoyer pour une idéologie dominante », *Politique*, n° 9, p. 5-38.
- DRURY, Shadia (1991). «Review of Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Rationalism : Essays and Lectures* », *Political Theory*, vol. 19, n° 4, p. 671-674.
- DUNN, John (1969). «The Politics of Locke in England and America in the Eighteenth Century», dans YOLTON, J.W. (dir.), *John Locke : Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 45-80.
- (1988). «Review of Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*», *The Journal of Modern History*, vol. 60, n° 2, p. 366-368.
- (1991). *La pensée politique de John Locke*, Paris, Presses universitaires de France, 286 p.
- EAST, John P. (1988). «Leo Strauss and American Conservatism », dans PANICHAS, George A. (dir.), *Modern Age. The First Twenty-Five Years*, Indianapolis, Liberty Press, p. 257-276.
- EDMOND, Michel-Pierre (1972). *Philosophie politique*, Paris, Masson et Cie, 198 p.
- (1982). «Introduction» à STRAUSS, Leo. *Pensées sur Machiavel*, Paris, Payot, p. 9-38.
- ELKINS, Stanley et Eric MCKITRICK (1993). *The Age of Federalism. The Early American Republic 1788-1800*, New York/Oxford, Oxford University Press, 925 p.
- ELSHTAIN, Jean Bethke (1981). *Public Man, Private Woman. Women in Social and Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 390 p.

- ELSHTAIN, Jean Bethke (dir.) (1982). *The Family in Political Thought*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 354 p.
- ELSTER, John (1989). *Karl Marx : une lecture analytique*, Paris, Presses universitaires de France, 747 p.
- FEMIA, Victor F. (1988). «An Historicist Critique of "Revisionist" Methods for Studying the History of Ideas », dans TULLY, James (dir.), *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, Princeton University Press, p. 156-175.
- FRANKLIN, Julian H. (1978). *John Locke and the Theory of Sovereignty : Mixed Monarchy and the Right of Resistance in the Political Thought of the English Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 148 p.
- FRIEDMAN, Jeffrey (1988). « Locke as Politician », *Critical Review*, vol. 2, n^{os} 2-3, p. 64-101.
- GAUTHIER, David (1969). *The Logic of Leviathan : The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 217 p.
- GERMINO, Dante (1966). «Second Thoughts on Leo Strauss's Machiavelli », *The Journal of Politics*, vol. 28, p. 794-817.
- GOLDMANN, Lucien (1959). *Le dieu caché*, Paris, Gallimard, 454 p.
- GOYARD-FABRE, Simone (1987). *Philosophie politique XVI^e-XX^e siècles*, Paris, Presses universitaires de France, 543 p.
- (1992). «Introduction» à LOCKE, John. *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, p. 13-128.
- GUÉRIN, Daniel (1973). *Bourgeois et bras nus 1793-1795*, Paris, Gallimard, 313 p.
- GUNNELL, John (1979). *Political Theory : Tradition and Interpretation*, Cambridge (Mass.), Winthrop Publishers, 170 p.
- HALL, Dale (1977). «The Republic and the Limits of Politics », *Political Theory*, vol. 5, n^o 3, p. 293-314.
- HARTZ, Louis (1955). *The Liberal Tradition in America*, New York, Harcourt, Brace & World, 329 p.
- HIGONNET, Patrice (1985). «The Social and Cultural Antecedents of Revolutionary Discontinuity : Girondins and Montagnards », *English Historical Review*, vol. 100, n^o 396, p. 513-544.

- HILL, Christopher (1968). *Puritanism and Revolution*, London, Penguin, 384 p.
(1972). *The World Turned Upside Down : Radical Ideas during the English Revolution*, New York, Viking Press, 351 p.
- HOBBSBOWM, Eric (1988). *The Age of Revolution*, London, Cardinal, 413 p.
- JAFFA, Harry V. (1982). *Crisis of the House Divided : An Interpretation of the Issues in the Lincoln-Douglas Debates*, Chicago, The University of Chicago Press, 451 p.
- JOHNSON, Merwyn S. (1982). «Review of James Tully, *A Discourse on Property : John Locke and his Adversaries* », *Philosophical Books*, vol. 23, n° 3, p. 153-155.
- KAUFMANN, Walter (1965). *Hegel. Reinterpretation, Texts, and Commentary*, London, Weidenfeld and Nicolson, 499 p.
- KENNEDY, Ellen et Susan MENDUS (dir.) (1987). *Women in Western Political Philosophy. Kant to Nietzsche*, Brighton, Wheatsheaf Books, 215 p.
- KING, Preston (1983). «The Theory of Context and the Case of Hobbes », in KING, Preston (dir.), *The History of Ideas*, London et Canberra, Croom Helm, p. 285-315.
- KIRBY, Chester H. (1969). « Review of John Dunn, *The Political Thought of John Locke* », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 385, p. 216-217.
- KLOSKO, George (1981). «Implementing the Ideal State », *The Journal of Politics*, vol. 43, p. 365-389.
- KRAMNICK, Isaac (1990). *Republicanism and Bourgeois Radicalism : Political Ideology in Late Eighteenth-Century England and America*, Ithaca, Cornell University Press, 304 p.
- LAFORREST, Guy (1988). «Démocratie et libéralisme : pour une approche historico-théorique », *Politique*, n° 13, p. 87-109.
—(1992). *Trudeau et la fin d'un rêve canadien*, Sillery, Septentrion, 265 p.
- LASKI, Harold J. (1962). *The Rise of European Liberalism*, London, Unwin, 192 p.
- LASLETT, Peter (1956). «The English Revolution and Locke's *Two Treatises on Government* », *The Cambridge Historical Journal*, vol. 12, p. 40-55.

- (1964). «Market Society and Political Theory», *The Historical Journal*, vol. VII, n° 1, p. 150-154.
- (1988). «Introduction» à LOCKE, John. *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-133.
- LIEBICH, André (1979). *Between Ideology and Utopia. The Politics and Philosophy of August Cieszkowski*, Dordrecht, D. Reidel, 390 p.
- (1985). *Le libéralisme classique*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 625 p.
- LOSURDO, Domenico (1992). *Hegel et les libéraux*, Paris, Presses universitaires de France, 222 p.
- (1993). *Autocensure et compromis dans la pensée politique de Kant*, Lille, Presses universitaires de Lille, 248 p.
- LUKACS, Georges (1981a). *Le jeune Hegel. Vol. 1*, Paris, Gallimard, 446 p. (1981b). *Le jeune Hegel. Vol. 11*, Paris, Gallimard, 394 p.
- MACDONALD, Forrest W. (1979). *E Pluribus Unum : The Creation of the American Republic*, Indianapolis, Liberty Press, 384 p.
- (1992). *We The People : The Economic Origins of the Constitution*, New Brunswick et London, Transaction Publishers, 436 p.
- MACKENZIE, Donald (1981). *Statistics in Britain 1865-1930*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 306 p.
- MACKIE, J.L. (1982). « Review of James Tully, *A Discourse on Property : John Locke and his Adversaries* », *The Philosophical Quarterly*, vol. 32, n° 126, p. 91-94.
- MACPHERSON, Crawford Brough (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 310 p.
- (1973). « Servants and Labourers in Seventeenth-Century England », dans *Democratic Theory*, Oxford, Oxford University Press, p. 207-223.
- MANENT, Pierre (1982). *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Julliard, 181 p.
- (1986a). *Les libéraux. Vol. 1*, Paris, Hachette, 378 p. (1986b). *Les libéraux. Vol. II*, Paris, Hachette, 515 p.
- (1987). *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 250 p.

- MANIN, Bernard (1985). «Montesquieu et la politique moderne », *Cahiers de philosophie politique*, nos 2-3, p. 157-229.
- MANSFIELD, Harvey C. Jr. (1975a). « Strauss's Machiavelli », *Political Theory*, vol. 3, n° 4, p. 372-384.
- (1975b). «Reply to Pocock», *Political Theory*, vol. 3, n° 4, p. 401-405.
- (1979). *Machiavelli's New Modes and Orders. A Study of the Discourses on Livy*, Ithaca, Cornell University Press, 460 p.
- MARSHALL, Terence (1989). « Étude critique : John Locke et la philosophie constitutionnelle », dans *Classicisme et modernité*, Nanterre, Editions Érasme, p. 189-203.
- MARX, Karl (1974). *Théories sur la plus-value*, vol. I, Paris, Éditions sociales, 510 p.
- MOORE, Barrington (1969). *Les origines sociales de la dictature et de la démocratie*, Paris, Maspero, 431 p.
- NEGRI, Antonio (1982). *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, Presses universitaires de France, 348 p.
- NELSON, John S. (dir.) (1986). *Tradition, Interpretation and Science. Political Theory in the American Academy*, New York, State University of New York Press, 372 p.
- OKIN, Susan Moller (1978). *Women in Western Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 371 p.
- (1982). «Philosopher Queens and Private Wives : Plato on Women and the Family », dans ELSHTAIN, Jean Bethke (dir.), *The Family in Political Thought*, Amherst, The University of Massachusetts Press, p. 31-50.
- PANGLE, Thomas (1973). *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, Chicago, The University of Chicago Press, 336 p.
- (1980). *The Laws of Plato*. Translated, with notes, and an interpretive essay, New York, Basic Books, 562 p.
- PITKIN, Hanna Fenichel (1984). *Fortune Is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli*, Berkeley, University of California Press, 354 p.
- POCOCK, John Greville Agard (1971). «Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes », dans *Politics, Language, and Time*, New York, Atheneum, p. 148-201.

- (1975a). *The Machiavellian Moment : Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 602 p.
- (1975b). «Prophet and Inquisitor : Or, A Church Built Upon Bayonets Cannot Stand : A Comment on Mansfield's "Strauss's Machiavelli"», *Political Theory*, vol. 3, n° 4, p. 385-400.
- (1980). « Political Ideas as Historical Events : Political Philosophers as Historical Actors », dans RICHTER, Melvin (dir.), *Political Theory and Political Education*, Princeton, Princeton University Press, p. 139-158.
- (1981). «*The Machiavellian Moment Revisited : A Study in History and Ideology* », *Journal of Modern History*, vol. 53, p. 49-72.
- (1985). *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 321 p.
- PRINTZ, A. (1969). «Background and ulterior motives of Marx's "Preface" of 1859 », *Journal of the History of Ideas*, vol. 30, p. 437-50.
- RENDALL, Jane (1987). « Virtue and Commerce : Women in the Making of Adam Smith's Political Economy », dans KENNEDY, Ellen et Susan MENDUS (dir.), *Women in Western Political Philosophy. Kant to Nietzsche*, Brighton, Wheatsheaf Books, p. 44-77.
- ROTHBARD, Murray N. (1979). *Conceived in Liberty. Vol. Iv : The Revolutionary War 1775-1784*, New Rochelle (N.Y.), Arlington House Publishers, 470 p.
- RUSSELL, Conrad (1990). *The Causes of the English Civil War*, Oxford, Clarendon Press, 236 p.
- SABINE, George H. (1950). *A History of Political Theory*, New York, Henry Holt and Co., 943 p.
- SAUNDERS, Trevor (1976). « Review of Leo Strauss, *The Argument and Action of Plato's Laws* », *Political Theory*, vol. 4, n° 2, p. 239-242.
- SANDEL, Michael J. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 190 p.
- SAXONHOUSE, Arlene W. (1985). *Women in the History of Political Thought. Ancient Greece to Machiavelli*, New York, Praeger, 210 p.
- SHANLEY, Mary Lyndon (1982). «Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth-Century Political Thought », dans ELSHTAIN, Jean Bethke (dir.), *The Family in Political Thought*, Amherst, The University of Massachusetts Press, p. 80-95.

- SHANLEY, Mary Lyndon et Peter G. STILLMAN (1982). « Political and Marital Despotism : Montesquieu's *Persian Letters* », dans ELSHTAIN, Jean Bethke (dir.), *The Family in Political Thought*, Amherst, The University of Massachusetts Press, p. 66-79.
- SHAPIRO, Ian (1990). « J.G.A. Pocock's Republicanism and Political Theory : A Critique and Interpretation », *Critical Review*, vol. 4, n° 3, p. 433-471.
- SHKLAR, Judith (1978). « Review of J.G.A. Pocock, *The Political Works of James Harrington* », *Political Theory*, vol. 6, n° 4, p. 558-561.
- SKINNER, Quentin (1966). « The Ideological Context of Hobbes's Political Thought », *The Historical Journal*, vol. 9, n° 3, p. 286-317.
- (1973). « Thomas Hobbes et la défense du pouvoir "de facto" », *Revue philosophique*, vol. 98, p. 131-154.
- (1978a). *The Foundations of Modern Political Thought. Vol. I : The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 305 p.
- (1978b). *The Foundations of Modern Political Thought. Vol. II : The Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 405 p.
- (1984). « The Idea of Negative Liberty : Philosophical and Historical Perspectives », dans RORTY, Richard (dir.), *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 193-221.
- (1985). « Ms. Machiavelli », *The New York Review of Books*, 14 mars, p. 29-30.
- (1988a). « Meaning and Understanding in the History of Ideas », dans TULLY, James (dir.), *Meaning and Context : Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, Princeton University Press, p. 29-67.
- (1988b). « Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action », *ibid.*, p. 97-118.
- (1988c). « A Reply to my Critics », *ibid.*, p. 231-288.
- SELIGER, Martin (1970). « Review of John Dunn, *The Political Thought of John Locke* », *The American Political Science Review*, vol. 64, p. 937-939.
- SMITH, Jennifer (1994). « Review of Lorraine and Thomas Pangle, *The Learning of Liberty : The Educational Ideas of the American Founders* », *The Canadian Journal of Political Science*, vol. 28, n° 2, p. 193-194.

- SOBOUL, Albert (1962a). *La Révolution française. Vol. 1 : De la Bastille à la Gironde*, Paris, Gallimard, 377 p.
- (1962b). *La Révolution française. Vol. n : De la Montagne à Brumaire*, Paris, Gallimard, 378 p.
- STRAUSS, Leo (1954). *De la tyrannie*, Paris, Plon, 344 p.
- (1982). *Pensées sur Machiavel*, Paris, Payot, 369 p.
- (1986). *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 324 p.
- (1987). *La cité et l'homme*, Paris, Presses Pocket, 303 p. (1989a). *La persécution et l'art d'écrire*, Paris, Presses Pocket, 330 p.
- (1989b). *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago, The University of Chicago Press, 285 p.
- (1992). *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, Paris, Presses universitaires de France, 296 p.
- STRAUSS, Leo et Joseph CROUSEY (dir.) (1987). *History of Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 966 p.
- SULLIVAN, William M. (1986). *Reconstructing Public Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 238 p.
- TARCOV, Nathan (1986). «Philosophy and History : John Gunnell and Leo Strauss on Tradition and Interpretation », in NELSON, John S. (dir.), *Tradition, Interpretation and Science. Political Theory in the American Academy*, New York, State University of New York Press, p. 69-112.
- (1988). «Quentin Skinner's Method and Machiavelli's Prince», dans TULLY, James (dir.), *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, Princeton University Press, p. 194-203.
- TARCOV, Nathan et Thomas PANGLE (1987). «Epilogue : Leo Strauss and the History of Political Philosophy», dans STRAUSS, Leo et Joseph CROUSEY (dir.), *History of Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 907-938.
- TARLTON, Charles D. (1985). «“The Rulers Now on Earth” : Locke's *Two Treatises* and the Revolution of 1688 », *The Historical Journal*, vol. 28, p. 279-298.

- (1988). «Review of Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government* », *Political Theory*, vol. 16, n° 2, p. 335-339.
- TUCK, Richard (1980). *Natural Rights Theories : Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 185 p.
- TULLY, James (1992). *John Locke. Droit naturel et propriété*, Paris, Presses universitaires de France, 264 p.
- (1993). *An Approach to Political Philosophy : Locke in Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 333 p.
- TULLY, James (dir.) (1988). *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, Princeton University Press, 353 p.
- VACHET, André (1988). *L'idéologie libérale. L'individu et sa propriété*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 567 p.
- VAUGHN, Karen I. (1982). «Review of James Tully, *A Discourse on Property : John Locke and his Adversaries* », *History of Political Economy*, vol. 14, n° 3, p. 441-444.
- WATKINS, Frederick M. (1948). *The Political Tradition of the West : A Study in the Development of Modern Liberalism*, Cambridge, Harvard University Press, 368 p.
- WIENER, Jonathan M. (1974). «Quentin Skinner's Hobbes», *Political Theory*, vol. 2, n° 3, p. 251-260.
- WILLS, Gary (1978). *Inventing America : Jefferson's Declaration of Independence*, New York, Doubleday, 398 p.
- WINCH, Donald (1980). *Adam Smith's Politics. An Essay in Historiographic Revision*, Cambridge, Cambridge University Press, 206 p.
- WOOD, Gordon S. (1988). «The Fundamentalists and the Constitution», *The New York Review of Books*, 28 février, p. 33-40.
- (1991). *La création de la république américaine*, Paris, Belin, 767 p.
- (1992). *The Radicalism of the American Revolution*, New York, Alfred A. Knopf, 447 p.
- WOOD, Ellen Meiskins (1988). *Peasant-Citizen and Slave*, London, Verso, 210 p.

- WOOD, Ellen Meiskins et Neal WOOD (1978). *Class Ideology and Ancient Political Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 275 p.
- WOOD, Neal (1972). «Review of L. Strauss and J. Cropsey, *History of Political Philosophy* », *Political Theory*, vol. 1, n° 3, p. 341-3.
- (1974). « Socrates as Political Partisan », *Canadian Journal of Political Science*, vol. 7, n° 1, p. 3-31.
- (1978). «The Social History of Political Theory », *Political Theory*, vol. 6, n° 3, p. 345-367.
- (1983). *The Politics of Locke's Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 241 p.
- (1984). *John Locke and Agrarian Capitalism*, Berkeley, University of California Press, 161 p.
- (1985). «African Peasant Terrorism and Augustine's Political Thought», dans KRANTZ, Frederick (dir.), *History from Below : Studies in Popular Protest and Popular Ideology in Honour of George Rudé*, Montréal, Concordia University, p. 279-299.
- (1988). *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley, University of California Press, 288 p.



• Cap-Saint-Ignace
• Sainte-Marie (Beauce)
Québec, Canada
1995

«L'IMPRIMEUR»