

THÈSE DE MAÎTRISE

Université d'Ottawa
Département de philosophie

Présenté par

Sophie Marcotte Chénard

**Lectures contemporaines de Machiavel : la question de l'interprétation
chez Leo Strauss, Quentin Skinner et Claude Lefort**

Juin 2011

Directeur de thèse :

M. Daniel Tanguay

Membres du comité :

M. Gilles Labelle
Mme Isabelle Thomas-Fogiel

© **Sophie Marcotte Chénard, Ottawa, Canada, 2011**

RÉSUMÉ

Dans cette thèse, nous cherchons à penser les enjeux philosophiques de l'application de méthodes herméneutiques en histoire de la philosophie politique. À partir d'une étude comparative des interprétations de l'œuvre de Nicolas Machiavel offertes par Leo Strauss, Quentin Skinner et Claude Lefort, nous interrogeons le rapport que l'interprète institue avec le texte qu'il étudie. Nous montrons qu'il y a dans les trois cas un écart entre l'exposition théorique des principes herméneutiques et l'application effective de ces derniers. Nous soutenons que les divergences fondamentales entre les trois lectures des écrits machiavéliens ne trouvent pas leur fondement dans la différence des méthodes employées, mais proviennent en dernier lieu de la compréhension particulière qu'ils ont du rôle et du statut de la pensée de Machiavel. Autrement dit, nous cherchons à montrer que l'intérêt pour la signification de l'œuvre machiavélienne dépasse la simple analyse des écrits d'un auteur du passé; les trois interprètes entretiennent un rapport singulier à la pensée du secrétaire florentin. En ce sens, l'étude des herméneutiques de Strauss, Skinner et Lefort appliquées à Machiavel est indissociable d'une interrogation sur l'articulation entre interprétation et politique.

Comment le comprendrait-on ? Il écrit contre les bons sentiments en politique, mais il est aussi contre la violence. Il déconcerte les croyants du Droit comme ceux de la Raison d'État, puisqu'il a l'audace de parler de vertu au moment où il blesse durement la morale ordinaire. C'est qu'il décrit ce nœud de la vie collective où la morale pure peut être cruelle et où la politique pure exige quelque chose comme une morale. On s'accommoderait d'un cynique qui nie les valeurs ou d'un naïf qui sacrifie l'action. On n'aime pas ce penseur difficile et sans idole.

- Maurice Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel », *Signes*, p. 343.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	6
CHAPITRE 1. UN MACHIAVEL PHILOSOPHE ? L'INTERPRÉTATION STRAUSSIENNE DE L'ENSEIGNEMENT MACHIAVÉLIEN	15
1.1. Introduction : Leo Strauss et les <i>Pensées sur Machiavel</i>	15
1.2. La question du dessein de Machiavel	17
1.2.1. Le point de départ : la relation entre opinion et connaissance	17
1.2.2. Machiavel et l'avènement de la modernité	21
1.3. La redécouverte de l'art d'écrire ésotérique	23
1.4. L'analyse straussienne du Prince et des Discours sur la première décade de Tite-Live	29
1.4.1. L'organisation des chapitres dans les <i>Pensées sur Machiavel</i>	30
1.4.2. La surface et le contenu ou le rapport entre exotérique et ésotérique	32
1.4.3. L'ambiguïté des concepts de Fortune et de <i>virtù</i>	35
1.5. La question du rapport de Machiavel à la philosophie	43
CHAPITRE 2. QUENTIN SKINNER ET L'APPROCHE CONTEXTUALISTE : UNE LECTURE « HISTORIQUE » DE LA PENSÉE MACHIAVÉLIENNE	52
2.1. Introduction : Quentin Skinner et la fondation de l'École de Cambridge	52
2.2. Les principes de l'herméneutique skinnérienne	56
2.2.1. La critique des « mythologies » historiques	56
2.2.2. Les influences majeures : Wittgenstein et Collingwood	64
2.2.3. Le concept d'intentionnalité et la tâche de l'interprète	69
2.3. Machiavel : l'acteur politique et le penseur de la liberté	75
2.3.1. L'héritage humaniste de Machiavel et la conception de la Fortune : une lecture contextualiste de l'œuvre	76
2.3.2. Divergences entre méthode et interprétation : l'analyse du concept de <i>virtù</i>	81
2.3.3. L'interprète-historien et le rapport au passé : Machiavel et le républicanisme	85
2.4. Conclusions : la posture intellectuelle de Skinner entre théorie et politique	94
CHAPITRE 3. LE STATUT DE LA PAROLE INTERPRÉTATIVE CHEZ CLAUDE LEFORT : DE L'ŒUVRE À LA POLITIQUE	97
3.1. Introduction : interprétation et politique dans la pensée de Claude Lefort	97
3.2. Une triple énigme : l'« espace » de l'œuvre, la présence de l'auteur et la position de l'interprète	100
3.2.1. La critique lefortienne des leurres de l'interprétation	100
3.2.2. La question de l'œuvre	103
3.2.3. La position de l'interprète : l'interrogation comme mode d'être	110

3.3. Interprétation et politique : réversibilité et entrecroisement	115
3.4. L'analyse de l'œuvre de Machiavel : la division entre les Grands et le peuple et la nécessité de la représentation	118
3.4.1. La division originaire et le désir du peuple comme fondement de la loi	118
3.4.2. L'image du Prince : le lieu du pouvoir comme représentation symbolique	125
3.4.3. La relation entre le travail de l'œuvre et la tâche politique : entre analogie et identité	131
3.5. Claude Lefort, lecteur de Strauss	136
CONCLUSION	146
BIBLIOGRAPHIE	157

INTRODUCTION¹

Tout interprète qui se donne pour tâche de penser l'histoire de la philosophie politique est nécessairement confronté à la question de l'interprétation. En effet, les tentatives de reconstruction d'un canon de textes et d'auteurs de la grande tradition, qu'elles se veulent partielles ou bien qu'elles se prétendent totales, forment en quelque sorte une « histoire » des différentes histoires de la pensée politique, qui est indissociable d'une interrogation plus générale sur les critères de sélection des éléments de cette reconstruction, sur la méthode d'exposition choisie et sur le but ultime que vise cette dernière. Sur ce point, comme l'explique David Boucher, l'interprète possède toujours une vision particulière de l'organisation du passé et aura, de manière concomitante, une idée quant à la manière la plus appropriée de parvenir à connaître cette organisation².

Ce qui nous intéresse plus particulièrement ici, ce sont les enjeux interprétatifs qui sous-tendent les différentes « histoires » proposées par des interprètes contemporains qui cherchent à mettre en cause les visions plus orthodoxes de l'histoire de la philosophie politique et qui proposent, par le fait même, de repenser en des termes neufs ce que signifie la tâche de donner un sens aux textes du passé. Trois pensées critiques à l'égard des méthodes traditionnelles retiendront notre attention ici : celles de Leo Strauss, de Quentin Skinner et de Claude Lefort.

Bien que ces trois voies interprétatives soient dans les faits assez éloignées – Strauss est un philosophe allemand qui émigre aux États-Unis, Skinner un historien de Cambridge,

¹ Je tiens à remercier tout particulièrement M. Daniel Tanguay pour son soutien et sa présence tout au long de l'élaboration de ce travail, et surtout pour ses lectures et relectures des chapitres ainsi que pour les discussions et les réflexions fructueuses qui en ont résultées. J'aimerais aussi remercier M. Gilles Labelle et Mme Isabelle Thomas-Fogiel pour leurs précieux commentaires lors de la soutenance du projet de thèse.

² David Boucher, *Texts in Context. Revisionist Methods of Studying the History of Ideas*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1985, p. 10.

et Lefort un penseur politique français nourri par la phénoménologie –, elles possèdent néanmoins en partage la remise en question des méthodes traditionnelles en histoire des idées. Plus encore, Strauss, Skinner et Lefort proposent une relecture originale d'un auteur de la tradition qui illustre de la manière la plus vive qui soit le conflit qui oppose les différentes méthodes d'interprétation: Nicolas Machiavel.

En effet, dans la majorité des « histoires » de la philosophie politique, la pensée du secrétaire florentin se trouve à occuper une place centrale. Car Machiavel semble constituer un point incontournable de la tradition; il apparaît le plus souvent comme l'instigateur d'une rupture dans la tradition de la philosophie politique, et d'une rupture qui n'est rien de moins que fondamentale. Il se présente à nous, modernes, accompagné d'un arsenal de commentaires et de critiques qui viennent renforcer la conception d'un Machiavel comme point de discontinuité entre l'Antiquité et la Modernité, comme initiateur de l'avènement d'un ordre nouveau. Et cette représentation de la figure machiavélienne, bien loin de s'effacer, semble au contraire former une matrice idéelle inépuisable. La polémique entourant l'œuvre de Machiavel depuis déjà cinq siècles ne semble donc pas porter sur l'importance de son rôle, mais plutôt sur la signification à donner à cet ordre nouveau dont il serait la cause : quelle est la nature de la rupture – se demandera-t-on – qu'auraient provoqué ses écrits ?

L'opinion généralement répandue et admise, souvent enseignée dans les salles de classe, érige Machiavel en fondateur d'une science nouvelle du politique, entendue comme analyse neutre, dépourvue de jugement de valeur, des rapports de pouvoir. Pour dire les choses simplement, le secrétaire florentin serait le premier véritable technicien du pouvoir. L'autre opinion qui circule, celle-ci moins dans les milieux académiques que dans le langage courant, associe Machiavel à la doctrine du machiavélisme, souvent définie par la

maxime suivant laquelle la fin justifie les moyens et par l'idée que la politique est une arène où triomphe finalement celui qui parvient à être le plus rusé et le plus immoral. Cette manière de concevoir l'apport machiavélien identifie donc le plus souvent la politique à un mouvement qui substitue aux normes morales l'absence de règle dans le calcul des moyens à utiliser pour acquérir le pouvoir. L'utilisation courante du terme « machiavélique » nous montre en ce sens jusqu'à quel point cette doctrine a imprégné le langage commun.

Machiavel fait ainsi partie de ces grands auteurs de la tradition de la pensée politique, paradoxalement peu lus, souvent cités à tort et à travers et dont on ne retient généralement que le nom et l'image qui s'y rattache. Dans la seconde moitié du vingtième siècle, certains interprètes, dont Strauss, Skinner et Lefort, ont ainsi cherché à interroger à nouveaux frais la signification de l'intention de Machiavel afin de remettre en question les conceptions traditionnelles, et parfois réductrices, de l'œuvre qui associent Machiavel à la fondation de la science politique, en rupture avec la philosophie politique classique, ou à la doctrine souvent grossièrement présentée du machiavélisme³.

Les trois interprètes que nous nous proposons d'étudier ont ainsi en commun de juger que la question du sens de l'œuvre machiavélienne, loin d'être épuisée, demande à être posée à nouveau et ce, à partir de nouvelles prémisses interprétatives. À cet égard, si Strauss, Skinner et Lefort poursuivent un même objectif, c'est parce qu'ils considèrent tous, quoiqu'à différents degrés, à la fois qu'il est possible de recouvrer la signification originale de son intention et que cette recherche pourrait permettre, d'une certaine manière, de mettre en lumière des questions qui sont demeurées inexplorées par la modernité. Et cette première

³ Ces deux lieux communs, soit la représentation de Machiavel comme fondateur d'une science nouvelle du politique et l'association de la figure machiavélienne à la doctrine du machiavélisme, sont exposés et critiqués par les trois interprètes. À ce sujet, voir Leo Strauss, « Introduction » dans *Pensées sur Machiavel*, Paris, Payot, 2007, p. 41-46; Quentin Skinner « L'historien de Florence », dans *Machiavel*, Paris, Seuil, 1989, p. 121-134; Claude Lefort, « Le concept de machiavélisme » dans *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 2008, p. 73-92.

croissance est soutenue par une autre, soit qu'il existe certains principes herméneutiques plus efficaces que d'autres pour parvenir à cette fin.

Ainsi, en tant qu'interprètes de Machiavel, ils partagent une même interrogation première: *comment lire Machiavel ?* À leur suite, nous poserons la question suivante, qui orientera et délimitera la problématique de notre thèse : comment, selon les trois auteurs, doit-on se faire lecteur d'une œuvre du passé ? Quel est le rapport que l'interprète doit instituer avec le texte qu'il étudie ? Il est essentiel, sur ce point, de clarifier la nature de notre question de recherche : il ne s'agit pas ici de juger les mérites et les lacunes des interprétations de Machiavel proposées par nos auteurs, mais plutôt de voir comment l'étude de la pensée machiavélienne par Strauss, Skinner et Lefort nous permet de penser la nature du travail interprétatif.

Notre objectif sera donc de réfléchir sur les présupposés herméneutiques de chacune de ces trois pensées à partir d'une analyse du rapport à trois termes entre l'auteur, l'œuvre et le lecteur qui soutient, de manière explicite ou implicite, les méthodes interprétatives développées par Strauss, Skinner et Lefort. Nous nous pencherons sur leur lecture respective de l'œuvre de Machiavel, révélatrice à plusieurs égards des difficultés et des ambiguïtés de l'élaboration d'une méthode d'interprétation qui se veut applicable à l'ensemble de l'histoire de la philosophie politique. Deux problèmes principaux, que nous nous proposons d'explorer, semblent surgir de cette interrogation sur les présupposés herméneutiques des approches straussienne, skinnérienne et lefortienne.

En premier lieu, il paraît y avoir un écart irréductible entre l'exposition théorique des critères méthodologiques et l'acte interprétatif lui-même. En d'autres termes, si la méthode d'un Strauss, d'un Skinner ou d'un Lefort prescrit un ensemble de règles ou de lignes directrices qui promet un certain résultat, l'application effective de ces dernières nous laisse

souvent déçus, ou à tout le moins, ne remplit pas entièrement ses promesses. Nous tenterons de penser quel est le statut de cet écart de l'interprétation : est-il constitutif de l'acte herméneutique lui-même ou bien peut-il être évité par une prise de conscience réflexive de l'interprète par rapport à son propre travail ? De quelle manière la comparaison entre la méthodologie exposée de manière théorique et le processus effectif de lecture de l'œuvre tel qu'il se déploie dans l'analyse des écrits du secrétaire florentin peut-elle nous renseigner sur la tâche interprétative ? Cette première interrogation nous mènera ainsi à une évaluation de ce que promettent et de ce que produisent les trois méthodes, qui prennent chacune appui sur des présupposés philosophiques différents.

Notre second questionnement portera sur la posture philosophique et politique de l'interprète. Les méthodes herméneutiques qui ont pour visée fondamentale la reconstruction d'une histoire de la philosophie politique s'accompagnent inévitablement d'une conception de ce que sont, ou de ce que doivent être, les définitions du politique et de la philosophie. En ce sens, la démarche interprétative de Strauss, de Skinner ou de Lefort est indissociable d'une interrogation sur le sens à donner à leur objet d'étude, soit la philosophie politique ou la pensée politique de manière plus générale. Ainsi, la question de l'intention de Machiavel, dans le cas de Strauss et de Skinner, ou bien la question du sens de son œuvre, dans le cas de Lefort, est inextricablement liée à une pensée du politique qui se doit dès lors d'être intégrée à notre réflexion sur la tâche interprétative.

Afin de cerner les enjeux liés à ces deux éléments principaux, soit l'écart entre l'élaboration théorique d'une méthode interprétative et son application effective ainsi que la posture philosophique endossée par l'interprète, nous avons divisé notre recherche en trois chapitres, le premier étant consacré à Strauss, le second à la pensée skinnérienne, et le troisième et dernier à Lefort.

L'organisation interne des chapitres est la même dans les trois cas. La première partie sera réservée à l'étude de leur conception de l'interprétation, en insistant principalement sur la signification que donne chacun d'eux du rapport entre l'auteur, l'œuvre et le lecteur. Dans la seconde section des chapitres, il s'agira d'atteindre au cœur de leur lecture respective de l'œuvre de Machiavel, en s'appuyant sur un exemple précis et révélateur de leur interprétation, celui de la définition des termes de *virtù* et de Fortune. Dans la troisième section, il s'agira d'offrir une évaluation critique de chacune des manières de lire Machiavel, en mettant en lumière et en comparant les présupposés philosophiques sur lesquels s'appuient leur discours interprétatif.

Il convient d'esquisser un bref survol du contenu de chacun des chapitres. Nous nous intéresserons d'abord à Leo Strauss, qui publie en 1958 un ouvrage substantiel dédié à l'étude des écrits du secrétaire florentin, les *Pensées sur Machiavel*. L'ouvrage, qui nous introduit à « l'art de lire » – et même à l'art d'écrire – de Strauss à son sommet, constitue un incontournable de la littérature contemporaine sur Machiavel. Comme nous tâcherons de le montrer, la lecture straussienne de l'œuvre machiavélienne pose le problème du rapport entre la vérité et l'opinion, entre le petit nombre des philosophes et le vulgaire, et plus encore, nous mène à nous interroger sur la relation trouble entre le contenu ésotérique des écrits machiavéliens et leur part exotérique. En d'autres mots, nous chercherons à comprendre ce à quoi engage la lecture straussienne des écrits de Machiavel, qui fait de ce dernier à la fois un philosophe issu de la plus haute tradition et le destructeur même de la pratique philosophique.

Le second chapitre portera sur Quentin Skinner, considéré comme l'un des fondateurs et le chef de file de l'« école de Cambridge ». L'historien britannique cherchera, à partir des années 1960, à mettre en cause la définition orthodoxe de la recherche historique et

proposera une toute nouvelle méthode de lecture des textes du passé. La raison principale pour laquelle l'analyse de la pensée de Skinner arrive, dans cette recherche, à la suite du chapitre sur Strauss, est simple : l'approche historiographique qu'il élabore affronte, entre autres, les présupposés herméneutiques straussiens. Il n'a toutefois pas comme seul objectif de s'en prendre à l'interprétation de Strauss; Skinner critique d'abord et avant tout les pratiques dominantes de l'histoire de la philosophie politique, en se donnant comme tâche de mettre en lumière les différentes « mythologies » qui contaminent l'histoire des idées.

Toutefois, la dénonciation de ces « mythologies » ne vise pas que la pratique interprétative; Skinner cherche aussi à mettre au jour des « mythologies » politiques. Son intérêt manifeste pour une conception oubliée du républicanisme, portée par les théories néo-romaines de la liberté dont celle de Machiavel, nous pousse ainsi à nous questionner sur le statut de son propre discours en tant qu'interprète : peut-on concilier d'une part une méthode historique qui se veut détachée des considérations politiques du présent, et d'autre part une défense explicite d'un républicanisme renouvelé, en réponse aux conceptions contemporaines prédominantes du politique, notamment développées par les théories de la justice ? Sur ce point, nous chercherons à éclairer l'écart entre une méthode herméneutique qui, en récusant l'existence de problèmes permanents en philosophie politique, interdit de généraliser le discours machiavélien, et une posture intellectuelle qui vise plutôt à s'engager dans un débat sur les problèmes politiques du présent.

Le troisième et dernier chapitre de notre recherche portera sur Claude Lefort, penseur politique français né en 1924 et décédé le 3 octobre 2010, qui a commencé à publier au milieu des années quarante et a œuvré à la restauration. Il intervient en dernier dans notre recherche dans la mesure où il développe une démarche interprétative qui, nous semble-t-il, cherche à éviter les apories à la fois de l'« art de lire » straussien, fondé sur des prémisses

philosophiques qui situent l'interprète hors du champ de l'oeuvre, et de la méthode « contextualiste » skinnérienne qui insiste trop sur l'aspect historique des écrits machiavéliens.

Toutefois, dans le cas de la pensée lefortienne, le problème est d'autant plus complexe qu'interprétation et politique se voient constitutivement liées par l'intermédiaire de « l'oeuvre Machiavel » elle-même. En effet, l'« espace » créé par l'oeuvre dévoile à la fois ce qui se trouve au fondement de l'exercice herméneutique et de la politique. Il semble donc que l'objectif principal poursuivi par Lefort est de restituer une conception oubliée, ou du moins recouverte par la tradition, de ce qu'est le politique, qui serait soutenue par une étude du statut de l'oeuvre de pensée. Cette manière alternative de penser le politique et l'interprétation présentée par Lefort s'accompagne d'une critique des approches interprétatives plus « philosophiques », et notamment de la démarche straussienne. En ce sens, nous chercherons à éclairer la tension, dans la position lefortienne, entre l'exigence politique et l'exigence philosophique, à partir de sa discussion de l'interprétation développée par Strauss.

Bref, en mettant l'accent d'une part sur le contexte d'émergence des trois méthodes d'interprétation ainsi que sur les sources d'influences auxquelles elles puisent d'une part, et sur la question proprement dite du rapport entre l'auteur, l'oeuvre et le lecteur d'autre part, nous chercherons à penser les fondements qui définissent la mise en application des discours interprétatifs de Leo Strauss, Quentin Skinner et Claude Lefort.

Ce questionnement sur le rapport entre l'auteur, l'oeuvre et l'interprète présenté par chacun de nos trois auteurs, est soutenu par une idée plus générale qui porte sur le double statut de la figure machiavélienne. D'un côté, l'analyse des écrits de Machiavel constitue chez nos trois auteurs la démonstration de la mise en oeuvre d'une méthode, ou plus

généralement d'une voie directrice, d'interprétation de l'histoire de la philosophie politique. À ce titre, l'étude de l'œuvre de Machiavel participe du dévoilement de présupposés plus généraux concernant le statut du discours herméneutique. Autrement dit, l'œuvre se présente comme une voie possible afin de dégager les fondements des méthodes interprétatives de Strauss, Skinner et Lefort. En ce sens, l'un des buts principaux de notre recherche consistera à faire ressortir de l'exégèse des écrits du Florentin les conditions de possibilité d'une interprétation valable des grands philosophes politiques du passé, en évaluant de manière comparative les possibilités et les limites du discours interprétatif de chacun de nos trois auteurs.

D'un autre côté, il nous a semblé que le rapport de Strauss, Skinner ou Lefort à la pensée machiavélienne n'est pas de nature strictement interprétative : leur intérêt pour la signification de l'œuvre de Machiavel dépasse en effet la simple analyse des écrits d'un auteur du passé. Autrement dit, chacun d'eux entretient un rapport singulier aux écrits du Florentin. Notre présupposé premier, à cet égard, est qu'il y a impossibilité, dans le cas des lectures de Machiavel que proposent nos trois herméneutes, de séparer interprétation et politique. Pour dire les choses simplement, de manière latente ou patente, l'enjeu de l'interprétation de Machiavel se pense aussi au présent. Dans cette perspective, nous chercherons à éclairer la relation entre la démarche interprétative générale que chacun présente et les thèses sur l'intention machiavélienne que chacun défend.

Bref, nous chercherons, au moyen d'une étude comparative de nos trois auteurs, à situer leur position en tant qu'interprète de l'œuvre de Machiavel, dans le but de mettre en lumière les exigences interprétatives et philosophiques inhérentes à la position de celui qui se fait lecteur des textes du passé.

1. UN MACHIAVEL PHILOSOPHE ? L'INTERPRÉTATION STRAUSSIENNE DE L'ENSEIGNEMENT MACHIAVÉLIEN

1.1. Introduction : Leo Strauss et les *Pensées sur Machiavel*

En 1958, Leo Strauss publie un ouvrage auquel il donnera le titre de *Pensées sur Machiavel*. Au premier abord, une telle publication ne constitue rien de bien original: Strauss ne fait que s'ajouter au nombre déjà significatif de penseurs politiques, d'historiens, de théoriciens et de politologues qui se sont attelés à cette tâche difficile d'étudier l'œuvre machiavélique. Déjà, au début des années 1930, Achille Norsa dénombrait, sur une période d'environ 200 ans, 2113 commentaires critiques de la pensée du secrétaire florentin¹, et la bibliographie annotée de Silvia Ruffo Fiore, couvrant les années 1935 à 1988, compte environ 1000 notices².

Néanmoins, bien que l'ouvrage de Strauss sur Machiavel ne soit pas le seul dans sa catégorie, on ne peut manquer de remarquer ce qui le distingue : l'originalité et la nouveauté radicale de son propos et de la thèse qui y est présentée. Le titre intrigue d'emblée: *Pensées sur Machiavel*. L'utilisation du terme « pensées » semble laisser au lecteur l'image du caractère non-systématique et non-définitif du livre. Ainsi que le souligne Harvey C. Mansfield, un disciple de Strauss, « something of incompleteness might also be inferred from the title of the book, which promises neither an order nor a whole³ ». Strauss proposerait ainsi l'ébauche d'un portrait, le rassemblement de pensées éparses qui n'aurait rien d'un tout clos sur lui-même. Cela ne signifie pas pour autant qu'il s'agit d'un livre inachevé. Bien au contraire, l'interprétation straussienne atteint une rigueur inégalée,

¹ Voir la bibliographie d'Achille Norsa, qui recense tous les commentaires critiques de l'œuvre de Machiavel entre 1740 et 1936 (Achille Norsa, *Il principio della forza nel pensiero politico di Niccolò Machiavelli*, Milan, Hoepli, 1936).

² Silvia Ruffo Fiore, *Niccolò Machiavelli. An annotated bibliography of modern criticism and scholarship*, New York, Greenwood, 1990.

³ Harvey C. Mansfield, « Strauss's Machiavelli », *Political Theory*, vol. 3, no. 4 (1975), p. 372.

tant sur le plan de l'analyse, minutieuse et détaillée, de l'usage que fait Machiavel du langage que sur le plan plus général de l'étude de la structure de l'œuvre machiavélienne.

Notre recherche portera sur l'herméneutique que développe Strauss à partir de la redécouverte de l'art d'écrire, ainsi que sur l'application de sa méthode interprétative aux écrits machiavéliens. Il s'agira principalement de chercher à rendre compte du rapport qu'entretient Strauss à Machiavel : par le biais d'une approche particulière dont il déploie les différents ressorts dans *Pensées sur Machiavel*, il suggère au lecteur une manière de concevoir la figure machiavélienne et son rôle dans la tradition de la philosophie politique qui se doit d'être éclairée.

Deux interrogations indissociables nous guideront dans cette recherche. Premièrement, comment doit-on, à la lumière de la redécouverte de l'art d'écrire, se faire lecteur de Machiavel ? Autrement dit, comment la méthode herméneutique straussienne s'applique-t-elle à la lecture du *Prince* et des *Discours sur la Première décade de Tite-live* ? Deuxièmement, quel est, aux yeux de Strauss, le statut véritable de l'œuvre machiavélienne et quel rôle cette dernière joue-t-elle dans l'histoire de la philosophie politique ?

Il faut préciser ici que ces deux questions reposent sur l'hypothèse de départ suivant laquelle l'œuvre de Machiavel occupe une place particulière dans la pensée de Strauss et permet d'éclairer à la fois les ressorts de son herméneutique et sa conception de la philosophie politique. Plus encore, nous chercherons à montrer le rapport trouble – fait de fascination et de rejet – qu'entretient Strauss avec la pensée du Florentin, particulièrement à propos du rapport à la philosophie, et qui oriente toute son interprétation.

Pour ce faire, notre analyse sera divisée en trois parties distinctes. Il s'agira tout d'abord de présenter sommairement l'essentiel de la thèse straussienne sur Machiavel afin d'en faire ressortir les principaux éléments. Dans un second temps, nous chercherons à

montrer de quelle manière la lecture que propose Strauss de l'œuvre machiavélienne se fonde sur l'« art d'écrire ésotérique » qu'il aurait redécouvert. Il s'agira sur ce point d'éclairer l'usage de ces règles et leurs implications philosophiques dans l'interprétation de l'intention de Machiavel. Dans la troisième et dernière section, nous tenterons d'exposer les ambiguïtés et les tensions de la position de Strauss à l'égard du rôle de Machiavel dans l'avènement de la philosophie politique moderne, en insistant sur la querelle entre Anciens et Modernes, qui constitue en quelque sorte le fondement de l'interprétation straussienne.

1.2. La question du dessein de Machiavel

1.2.1. Le point de départ : la relation entre opinion et connaissance

Il est difficile, avec la pensée straussienne, de savoir par où débiter. De manière prudente, nous avons décidé de commencer par le commencement : l'« Introduction » des *Pensées sur Machiavel*. Bien qu'elle soit brève – à peine quelques pages –, elle est néanmoins révélatrice du point de départ de Strauss et essentielle à la compréhension de sa démarche.

Dès les premières lignes de l'ouvrage, il s'en prend à ceux qu'il nomme les « spécialistes » : une catégorie assez large qui semble regrouper de manière générale tous ceux qui font partie des milieux académiques, bien que Strauss ne désigne jamais précisément les cibles qu'il vise. Il semblerait que tous ces « spécialistes » se soient jusqu'à présent mépris sur le sens à donner à l'intention machiavélienne. La source de cette méprise proviendrait, selon Strauss, de deux croyances aussi fausses que répandues qui feraient de Machiavel soit un ardent patriote, soit un penseur qui se consacre à l'analyse scientifique de la société, ou encore les deux à la fois⁴. D'emblée Strauss rejette ces deux conceptions : si Machiavel est un patriote, ce n'est que dans le sens de la mise en avant d'un égoïsme

⁴ Leo Strauss, *Pensées sur Machiavel*, Paris, Payot, 2007 [1958], p. 42-43

collectif⁵, et le tenir pour un penseur « scientifique » reviendrait à occulter toute distinction morale que peut contenir son propos⁶. Si Strauss doit trouver la voie lui permettant l'entrée dans la pensée machiavélienne, ce ne sera donc pas par le biais des interprétations à la mode dans les milieux académiques. Il choisira plutôt comme point de départ l'opinion; notre tâche sera ici d'éclairer ce choix.

Deux raisons principales semblent soutenir l'introduction, dans la démarche herméneutique, du rôle de l'opinion : l'incapacité dans laquelle se trouvent les experts du milieu universitaire de rompre avec le point de vue moderne qui est le leur et la présence d'un lien étroit, souvent oblitéré, entre l'opinion et la connaissance dans la pratique de la philosophie politique.

Comme nous l'avons mentionné, on ne peut se fier aux conceptions des « spécialistes » dans la mesure où ces derniers ont été soumis, bien inconsciemment, à la « machiavélisation de la pensée occidentale⁷ ». Autrement dit, ils sont bien malgré eux les « héritiers de la tradition machiavélienne⁸ »; la pensée du Florentin ne peut leur apparaître telle qu'elle est réellement parce qu'ils participent du mouvement moderne dont Machiavel fut l'instigateur. Pour cette raison, l'opinion consacrée par la tradition concernant la figure machiavélienne, bien qu'elle soit à maints égards insuffisante, parviendrait à éviter les écueils des points de vue plus sophistiqués qui mènent le plus souvent à des erreurs grossières.

⁵ Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 72-73.

⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁷ Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 47.

⁸ Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 44.

Cette opinion, bien connue de tous, consiste à faire de Machiavel un apôtre du mal⁹. Il faut être prudent ici : beaucoup ont conclu rapidement qu'il s'agissait là de la thèse straussienne. Pourtant, Strauss précise tout de suite après : « Si nous y souscrivons, nous ne choquerons personne; nous courrons seulement le risque d'un certain ridicule, à la fois simplet et inoffensif¹⁰ ». Malgré tout, il semble que de considérer Machiavel comme un « professeur des ténèbres » constitue un bien meilleur point de départ que les thèses alambiquées avancées par les historiens et les interprètes modernes.

Sur ce point, il semble que le choix de commencer par l'examen de l'opinion commune sur Machiavel provienne du raisonnement suivant : la philosophie politique repose sur une distinction entre opinion et connaissance. Le but poursuivi par la philosophie politique est de remplacer les opinions concernant la nature des choses politiques par une connaissance sur la nature des choses politiques¹¹. De cette affirmation, on peut conclure que toute recherche de la connaissance concernant les choses politiques doit prendre comme point de départ l'opinion. Suivant cela, il faut, dans le cas qui nous occupe, partir des opinions généralement admises sur Machiavel, si l'on désire atteindre une connaissance véritable de son intention. Il semble que ce soit en vertu de ce raisonnement que Strauss affirme que « l'opinion courante sur Machiavel nous paraît, en dépit de son insuffisance, nettement supérieure aux points de vue sophistiqués qui prévalent de nos jours¹² ».

Pourtant, si les « spécialistes » refusent de considérer Machiavel comme un « apôtre du mal », ce n'est pas parce qu'ils sont horrifiés par cette proposition; c'est surtout qu'ils ne

⁹ Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 41. (Il s'agit de la première phrase de l'ouvrage).

¹⁰ *Ibid.*, p. 41.

¹¹ Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, p. 17.

¹² Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 44.

la prennent pas au sérieux. Pour Strauss, le problème principal lié à la conception d'un Machiavel comme « prince des ténèbres » est que cette affirmation ne surprend pas. Comme l'indique Mansfield, personne, parmi les experts, ne fut choqué, « soit parce qu'ils avaient tous connaissance de cette vieille opinion, ou parce qu'il n'est plus considéré comme choquant d'être un professeur du mal, ou les deux¹³ ». En ce sens, le retour de Strauss à l'opinion courante sur Machiavel a pour but à la fois de faire prendre conscience du caractère radical et nouveau que revêt l'œuvre et d'amener les lecteurs à prendre au sérieux le propos machiavélien. Si l'on accueille ce point de vue commun, si on lui accorde une certaine valeur, « on découvre ainsi un Machiavel à la fois inattendu et surprenant, étrange et nouveau¹⁴ », nous dit Strauss. L'erreur à éviter est de faire du secrétaire florentin l'un des nôtres : il nous apparaîtra inévitablement comme presque « bon¹⁵ ».

Machiavel, considéré selon la perspective de l'opinion commune, est donc perçu comme un personnage malfaisant qui se rapproche plus d'un « gangster » que d'un saint¹⁶. Il se trouve dans cette affirmation une certaine vérité, du moins une vérité en puissance : il y a moins de chances, selon Strauss, d'emprunter un mauvais chemin en débutant par ces préjugés – parfois erronés – qu'en faisant crédit aux affirmations sophistiquées des spécialistes. Cela est intimement lié à l'idée qu'il faut au départ ne rien tenir pour acquis, même ce qui semble le plus obvie. Nathan Tarcov insiste sur l'importance de cette capacité de s'étonner devant le texte¹⁷ : seul cet étonnement premier permet de considérer sérieusement l'opinion consacrée par la tradition et pousse à constater l'étrangeté et la

¹³ Mansfield, « Strauss's Machiavelli », p. 373-374 (ma traduction).

¹⁴ Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 44.

¹⁵ *Ibid.*, p. 44.

¹⁶ Le terme de « ganster » revient à plusieurs reprises pour qualifier la figure machiavélienne (voir, entre autres, Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 42 et 282)

¹⁷ Nathan Tarcov, « Philosophy & History : Tradition and Interpretation in the Work of Leo Strauss », *Polity*, vol. 16, no.1 (1983), p. 21.

radicalité de l'entreprise machiavélienne, condition selon Strauss nécessaire à la compréhension de son fondement. Mais ce retournement du regard est essentiel par rapport à un élément encore plus crucial : il permet de poser la question oubliée de la responsabilité de Machiavel dans l'émergence de la modernité.

1.2.2. *Machiavel et l'avènement de la modernité*

La thèse de Strauss sur l'intention de Machiavel, esquissée pour l'instant à grands traits, consiste à dire que ce dernier serait l'instigateur d'une rupture avec l'Antiquité et le responsable de l'avènement de la Modernité. Nul besoin de préciser que ce verdict sans appel comporte une dimension fortement critique : pour Strauss, cette rupture est foncièrement négative. Et l'essence de cette disjonction entre Anciens et Modernes, ce retournement des Lumières en Obscurcissement¹⁸, provient de la destitution par Machiavel de la philosophie politique classique par une subversion de la parole philosophique. Précisons ce que cela signifie.

Machiavel, nous explique Strauss, dit avoir découvert de « nouvelles ordonnances et coutumes »; découverte presque dangereuse dont le dévoilement peut être risqué. En effet, les *Discours sur la première décade de Tite-Live* s'ouvrent sur cette phrase : « Je n'ignore pas que le naturel envieux des hommes si prompts à blâmer, si lents à louer les actions d'autrui, rend toute découverte aussi périlleuse pour son auteur que l'est, pour le navigateur, la recherche des mers et des terres inconnues »¹⁹. D'après Strauss, par cette affirmation, Machiavel allègue d'une part que ce qu'il a découvert ne peut être dévoilé directement et nécessite un art d'écrire, et d'autre part qu'il est à l'image d'un Colomb qui

¹⁸ Strauss fait référence à l'Obscurcissement que constituerait la Modernité à partir de Machiavel à la fin du chapitre III. Il énonce : « Machiavel rompt avec la Grande Tradition et inaugure les Lumières. Nous aurons à considérer si ces Lumières méritent ici leur nom ou si au contraire ce n'est pas celui d'Obscurcissement qui leur convient le mieux » (Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 193).

¹⁹ Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-live*, Paris, Berger-Levrault, 1980, p. 33.

s'aventure en des lieux inconnus de tous jusqu'ici. Cette double affirmation ne doit pas être prise à la légère; Machiavel prétend dire quelque chose de radicalement nouveau sur la nature de l'homme, et doit pour cela user de ruses, de stratégies.

L'affirmation de cette « découverte » est celle de l'éradication du devoir-être au nom de la « vérité effective de la chose »²⁰; Machiavel aurait procédé à l'effacement de la distinction entre vice et vertu et, partant, à la destruction de la Vérité et de l'idéal de l'« homme de bien », à partir du constat qu'il n'existe rien de plus que la manière dont les hommes vivent réellement en ce monde. Cependant, Strauss précise que la radicalité et la nouveauté de Machiavel ne se situent pas tant dans le contenu de cette découverte – Strauss fait bien remarquer que Machiavel n'a pas mis au jour un seul phénomène politique qui ne soit connu des Anciens²¹ - mais dans le fait qu'il endosse, en son propre nom et de manière publique, ce qu'il était impensable de dire sur la nature de l'homme et sur la fondation de la cité. Comme le souligne Strauss, « Machiavel consacre ouvertement une théorie perverse que les Anciens enseignaient à mots couverts ou du moins en donnant les signes de la plus grande défiance²² ».

Plus encore, ce que vise Machiavel par l'intermédiaire de la contestation de la distinction entre être et devoir-être, c'est un bouleversement de l'éthique du langage qui conduit à destituer subtilement mais totalement l'autorité biblique d'abord, puis celle des Anciens et enfin le concept même d'autorité, afin qu'il ne demeure rien d'autre que le pouvoir de la raison. Ainsi que le note Mansfield, ce renversement de l'ordre établi se fonde sur la remise en question de la scission entre le sérieux et le jeu, entre gravité et

²⁰ Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 282.

²¹ *Ibid.*, p. 318.

²² *Ibid.*, p. 42.

légèreté; en confondant les ordres de langage, Machiavel banalise en quelque sorte le mal²³. Il dit tout haut ce qu'il fallait taire. Cela constitue une trahison de haut rang; Strauss nous rappelle que le diable est au départ un ange déchu²⁴.

Strauss se rapproche en ce sens de l'opinion traditionnelle, en quelque sorte moins « contaminée » par la perspective moderne : l'enseignement de Machiavel, selon ses dires, serait au fond immoral et irreligieux²⁵. Mais pour comprendre l'ampleur d'une telle affirmation, et plus encore pour saisir réellement quel est l'objet de cette trahison, il est essentiel d'examiner ce qu'aurait subverti Machiavel : l'art ésotérique d'écrire.

1.3. La redécouverte de l'art d'écrire ésotérique

Le jugement straussien sur le rôle de Machiavel dans l'avènement de la modernité, présenté aussi succinctement, apparaît dans toute sa radicalité. Mais il ne peut se laisser saisir dans toute sa complexité que si l'on considère l'intervention, dans l'herméneutique straussienne, de la redécouverte d'un art que Machiavel connaît et dont il fait usage : l'« art ésotérique d'écrire »²⁶. Cet art se fonde sur l'expression « écrire entre les lignes²⁷ », entendue ici, bien sûr, dans son sens métaphorique²⁸. Cela signifie que l'intention première de Machiavel est à rechercher au cœur même de l'écriture, parfois dans les interstices de la parole ou dans les silences éloquents, parfois de manière plus surprenante dans le manifeste, le visible. Ainsi qu'il l'affirme lui-même au début de son ouvrage sur

²³ Voir Harvey C. Mansfield, *Machiavelli's New Modes and Orders. A Study of the Discourses on Livy*, Londres, Cornell University Press, 1979, p. 10-12.

²⁴ Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 44.

²⁵ *Ibid.*, p. 43.

²⁶ Strauss expose cette idée de l'existence, dans la philosophie, d'un art ésotérique d'écrire dans son ouvrage intitulé *La persécution et l'Art d'écrire*. Il revient sur cette découverte dans les *Pensées sur Machiavel*.

²⁷ Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, Paris-Tel-Aviv, Gallimard, 2003 [1952], p. 53.

²⁸ *Ibid.*, p. 53.

Machiavel : « C'est à la surface des choses, et là seulement, que se posent les problèmes qui sont au cœur des choses »²⁹.

Ce qu'il s'agit de restituer, pour parvenir au cœur même de l'enseignement que cherchait à transmettre Machiavel, c'est cette espèce d'étonnement devant l'étrangeté de son projet : son entreprise est à un tel point inouïe que son ampleur risque de passer inaperçue aux yeux de celui qui ne recherche pas cet exercice de mise en suspens des préjugés modernes. La véritable leçon de Machiavel ne se dévoile donc pas uniquement « entre les lignes », mais peut être partiellement saisie à partir du moment où l'on décide de prendre au sérieux ce qu'il affirme.

Il est important de noter que l'usage de cette forme d'écriture présuppose deux choses : d'une part que l'auteur se trouve dans une époque de persécution, c'est-à-dire qu'il n'est pas possible pour lui de livrer sa pensée ouvertement, et d'autre part qu'il soit un écrivain habile. On peut ainsi reconnaître qu'un auteur fait usage d'une écriture « entre les lignes » s'il admet l'opinion orthodoxe à plusieurs reprises, mais qu'il la contredit discrètement – même une seule fois –, et surtout, comme le souligne Strauss, s'il mentionne lui-même que certaines choses peuvent être cachées³⁰.

Ce serait selon Strauss le cas de Machiavel. On retrouve effectivement dans *Le Prince* et les *Discours sur la Première décade de Tite-Live*, les deux ouvrages principaux de Machiavel auxquels s'intéresse Strauss, des cas d'erreurs ou d'omissions, qui seraient non pas accidentelles mais voulues. Évoquant les « faux-pas » dans l'écriture de Machiavel, Strauss affirme qu'il « est raisonnable de supposer qu'ils sont intentionnels, surtout si l'auteur envisage, ne serait-ce qu'en passant, la possibilité de faux pas intentionnels dans

²⁹ Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 45.

³⁰ Strauss, *La Persécution et l'Art d'écrire*, p. 63-64.

l'écriture³¹ ». Par exemple, Machiavel laisserait entendre subrepticement au lecteur ce qu'il ne peut affirmer ouvertement en empruntant le détour d'une discussion sur les tactiques militaires. Alors qu'il affirme, dans *Les Discours*, que les fautes manifestes d'un chef d'armée cachent toujours quelque tromperie, il soutient ensuite le contraire, en donnant l'exemple d'un ennemi qui commet une bévue sans intention dissimulée³². Contredisant sa propre règle, il nous indique sa tactique intellectuelle : selon Strauss, « en commettant une erreur grossière quand il affirme que des erreurs de cette sorte cachent un piège, il nous laisse entendre qu'il y a quelque malice derrière les siennes ou qu'elles sont intentionnelles : elles suggèrent son dessein³³ ».

On retrouverait par conséquent dans l'œuvre de Machiavel une superposition des ordres de discours, c'est-à-dire une tension entre des affirmations premières et des affirmations secondes. D'un côté, il y aurait un enseignement exotérique, c'est-à-dire un discours destiné au grand nombre – le plus souvent la répétition ou l'imitation d'opinions généralement admises –, et de l'autre, un enseignement ésotérique qui ne peut être dégagé que si l'on sait « lire entre les lignes ».

C'est ce jeu, cette alternance des registres de discours, qui est le propre de l'art d'écrire dont font usage les plus grands philosophes. Et le pari que fait Strauss de retrouver dans l'œuvre de Machiavel cette pratique, c'est en même temps le pari de l'existence d'une intention de l'auteur. En effet, si Strauss parle d'« enseignement³⁴ », c'est que Machiavel poursuit un but; et c'est en déchiffrant les signes de l'art d'écrire dans son oeuvre que Strauss pourra montrer que ce dernier veut effectivement transmettre un savoir. La thèse

³¹ Strauss, *La Persécution et l'Art d'écrire*, p. 61.

³² Voir Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Paris, Gallimard, 2004, Livre III, 48, p. 532-533.

³³ Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 64.

³⁴ Le terme d'« enseignement » se retrouve en tête des chapitres I et IV.

d'une intention machiavélienne n'est cependant pas prouvée; il s'agit comme dirait Strauss d'y « croire³⁵ ». Il semble que l'attitude herméneutique à adopter face à l'œuvre du Florentin soit celle d'une ouverture. Strauss précise que « croire » signifie « supposer provisoirement³⁶ » : par conséquent, « la moindre des prudences serait de “croire” à une intention dissimulée derrière ces erreurs et d'en rechercher chaque fois le sens caché³⁷ ».

Outre ce principe général d'une attention minutieuse portée à l'œuvre, il est difficile de proposer une liste de règles à suivre pour détecter ces signes et comprendre un auteur ésotérique. Strauss ne propose pas une herméneutique fondée sur des critères fixes; les règles qu'il énumère dans *La Persécution et l'Art d'écrire* n'ont pas pour but de fournir une méthode de lecture infaillible. Au contraire, il faut toujours considérer que l'acte de lecture implique des conditions particulières et n'est par conséquent jamais applicable de la même manière à toutes les œuvres. En ce sens, il s'agit plutôt chaque fois d'exercer ce que Gérard Sfez nommait un « jugement singulier et réfléchissant³⁸ ». De fait, l'étude minutieuse de l'ouvrage d'un grand écrivain demande du lecteur la mise en œuvre d'un « art de lire » dont la principale ligne directrice est la conscience toujours vive de l'importance de chaque affirmation, de chaque détail des marques de l'écriture qui pourrait révéler le dessein de l'auteur.

Il est possible, malgré tout, de dégager des règles plus générales de cette herméneutique, tout en ayant bien conscience de leur caractère flexible. Première règle, premier dispositif de la méthode straussienne : expliquer un auteur par lui-même, et non en fonction de circonstances ou d'éléments externes. Les mots sont là, les phrases ont été

³⁵ Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 64.

³⁶ *Ibid.*, p. 64.

³⁷ *Ibid.*, p. 65 (nous soulignons).

³⁸ Gérard Sfez, *Léo Strauss, lecteur de Machiavel. La modernité du mal*, Poitiers, Polis – Petits essais d'éthique et de politique (Ellipses), 2003, p. 15.

formulées selon une volonté particulière : nul besoin de recourir à l'explication externe ou de taxer l'écrivain d'incohérence avant d'avoir épuisé toutes les possibilités d'éclairer le texte tel qu'il est³⁹. Seconde règle : la lecture attentive d'une œuvre suppose de porter une attention plus grande à ce qui est rarement mentionné. Comme le souligne à juste titre Sfez, il y a toujours « primauté du latent sur le manifeste⁴⁰ ». Autrement dit, si l'auteur souscrit souvent à l'avis des thèses orthodoxes, cela ne veut pas nécessairement dire qu'il s'agit de son opinion réelle. Troisième règle, condition même de l'existence de cette littérature ésotérique : « les hommes irréfléchis sont des lecteurs inattentifs, et seuls des hommes réfléchis sont des lecteurs attentifs⁴¹ ». Ce n'est que dans la mesure où l'on s'éduque aux plus grands livres des plus grands esprits qu'il est possible d'être un lecteur attentif⁴²; et seul ce dernier peut parvenir à déceler les signes de l'écriture ésotérique.

L'analyse straussienne du dessein de Machiavel ne se laisse ainsi comprendre qu'à l'aune d'une connaissance précise à la fois de l'application, au sens technique, de cet art d'écrire et de ses présupposés philosophiques. Nous avons d'ailleurs négligé jusqu'à présent ce qui constitue selon nous le présupposé philosophique fondamental de Strauss concernant l'écriture ésotérique : seuls les plus grands philosophes sont les dépositaires de ce savoir et de cette pratique.

Examinons l'argument de Strauss à ce sujet. Dans l'introduction de *La Persécution et l'Art d'écrire*, il nous présente la sociologie de la connaissance comme l'étude de la

³⁹ Strauss énumère ces règles dans le deuxième chapitre de *La Persécution et l'art d'écrire*, p. 60-61.

⁴⁰ Gérard Sfez, *Léo Strauss, lecteur de Machiavel. La modernité du mal*, p. 13.

⁴¹ Strauss, *La Persécution et l'Art d'écrire*, p. 55.

⁴² Voir Leo Strauss, « Qu'est-ce que l'éducation libérale ? » dans *Le libéralisme antique et moderne* Paris, Presses Universitaires de France, 1990. Strauss explique que la finalité de l'éducation libérale est le développement des plus hautes facultés de l'homme, c'est-à-dire la production d'êtres cultivés et réfléchis. Cela n'est possible que par l'étude des plus grands livres dont on a hérité des plus grands esprits. L'éducation libérale est donc l'éducation à la chose écrite : devenir un homme réfléchi, en ce sens, va de pair avec la lecture attentive (p. 13-19).

connaissance en général. On peut dès lors inclure sous cette acception l'étude de la philosophie. Par conséquent, il devrait exister un sous-domaine de la sociologie de la connaissance, qui se trouverait à être la sociologie de la philosophie. Pourtant, d'après Strauss, une telle discipline n'est pas venue au jour, en grande partie à cause d'un jugement erroné de la sociologie en ce qui a trait au statut du philosophe.

En effet, la sociologie de la connaissance telle qu'elle se pratique à l'époque moderne a considéré la philosophie propre à chaque époque comme l'expression d'un contexte social particulier. Selon Strauss, « elle n'a pas envisagé 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-philosophes⁴³ ». En ce sens, une véritable sociologie de la philosophie ne devrait pas considérer les philosophes comme faisant partie d'un groupe d'« intellectuels⁴⁴ » d'une époque donnée, mais plutôt comme des membres d'une classe à part qui poursuivent des intérêts de connaissance qui leur sont propres. Plus encore, l'appartenance à cette classe particulière surpasserait en importance tout autre déterminant, qu'il soit national, social, ethnique⁴⁵. Autrement dit, l'intérêt commun qui engendre l'existence d'un tel groupement est transhistorique : il s'agit rien de moins que de la recherche de la vérité. Pour comprendre l'œuvre d'un philosophe, l'interprète doit donc tenir compte de ce facteur crucial, soit que la pensée de ce dernier possède l'ambition de transcender son époque et de prétendre à une validité universelle.

La compréhension de l'argumentation présentée par Strauss dans les *Pensées sur Machiavel* requiert ainsi de considérer Machiavel comme membre à part entière de cette

⁴³ Strauss, *La Persécution et l'Art d'écrire*, p. 32.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 32.

classe. Ainsi que le souligne Sfez, « Léo Strauss tient Machiavel pour un philosophe, c'est-à-dire un penseur qui a statué universellement sur la vie bonne⁴⁶ ». L'apposition du qualificatif de « philosophe » à la figure machiavélienne donne toutes les apparences d'un défi que se lance – et que nous lance – Strauss, dans la mesure où, d'une part, cela ne correspond pas à la vision orthodoxe de la pensée du secrétaire florentin, et d'autre part parce que rien n'indique explicitement que Machiavel use d'un art d'écrire ésotérique. Ainsi, l'exercice auquel se soumet Strauss consiste à retracer les marques de cette utilisation de l'écriture ésotérique; à ses yeux, il s'agit de la seule manière de comprendre véritablement l'ampleur de l'entreprise de Machiavel et surtout, ce qui la fonde.

1.4. L'analyse straussienne du *Prince* et des *Discours sur la première décade de Tite-Live*

Comme nous l'avons mentionné, il s'agit d'accorder crédit au présupposé selon lequel Machiavel est au nombre de ces grands philosophes passés maîtres dans l'art d'écrire; il faut du moins « croire » à, ou *supposer provisoirement*, cette thèse sous-jacente afin de voir où nous mènera l'interprétation straussienne.

Le rapport de Machiavel à la philosophie, nous le verrons, se trouve au cœur de la lecture straussienne et en constitue en quelque sorte le nœud problématique. L'essentiel de ce qui suit aura pour objectif d'éclairer l'ambiguïté inhérente au jugement de Strauss quant à la relation entre le destin de la philosophie politique moderne et la rupture instituée par Machiavel. Cette ambiguïté tire sa source de l'accusation straussienne dirigée contre l'enseignement machiavélien : Strauss affirme en effet que la découverte et la divulgation par Machiavel des « nouvelles ordonnances et coutumes » aurait mené à la ruine de la philosophie.

⁴⁶ Sfez, *Léo Strauss, lecteur de Machiavel. La modernité du mal*, p. 70.

Sur ce point, comment peut-on réconcilier l'affirmation suivant laquelle le Florentin serait à l'origine d'une transformation – au sens négatif du terme – du sens même de la philosophie, avec celle qui soutient au contraire qu'il aurait fait partie des plus grands philosophes ? Afin de répondre à cette question, la tâche qui nous est échue est de rechercher les fondements de la tension ressentie dans l'interprétation straussienne, où celui qui est considéré comme le premier moderne, c'est-à-dire comme le destructeur de la philosophie, est en même temps l'héritier de la tradition la plus élevée, celle des grands philosophes.

En d'autres mots, nous chercherons à éclairer, dans les *Pensées sur Machiavel*, la signification du retournement de l'art d'écrire dont Machiavel serait le responsable, et qui aurait occasionné un bouleversement de la pratique de la philosophie elle-même. Il s'agit pour ainsi dire d'évaluer la position de Strauss quant à l'apport machiavélien, qui demeure pour l'instant trouble, afin d'en éclairer les angles et recoins obscurs, ou à tout le moins pour être en mesure de les repérer.

1.4.1. *L'organisation des chapitres dans les Pensées sur Machiavel*

Nous l'avons maintenant constaté, la recherche du dessein fondamental de Machiavel ne se laisse saisir que par l'étude des marques signifiantes du jeu entre l'exotérique et l'ésotérique dans ses écrits, et par l'analyse du tout que constitue son œuvre. Partant, l'intention de Strauss dans le dévoilement de l'entreprise machiavélienne ne peut être mise au jour que si l'on porte attention à la complexité de son analyse. Et quoique rien n'indique précisément que Strauss applique lui-même ces règles de l'art d'écrire dont il trouve les traces chez Machiavel, on peut néanmoins supposer provisoirement, aux fins d'une exégèse plus juste, qu'il reprend à son propre compte l'idée suivant laquelle la structure d'un

ouvrage – la forme qu’il revêt - est révélatrice de son contenu⁴⁷. Plus encore, on pourrait croire, et il s’agirait de la moindre des prudences, que Strauss écrit de manière ésotérique sur des textes ésotériques⁴⁸. Par conséquent, le premier travail de débroussaillage que nous avons effectué porte sur l’organisation des *Pensées sur Machiavel*, suivant l’idée que l’interprétation straussienne se développe selon un ordre particulier qui est loin d’être arbitraire.

L’ouvrage est divisé en quatre chapitres, qui constituent les quatre parties d’une série de conférences⁴⁹. Le premier, intitulé *La double dimension de l’enseignement de Machiavel*, semble nous présenter des affirmations « premières » quant au but poursuivi par le secrétaire florentin. Strauss, à ce stade, organise la mise en scène de la démonstration qu’il offrira au lecteur, un peu comme « un maître qui prépare son public à une découverte », pour reprendre les mots de Claude Lefort⁵⁰. Autrement dit, il prépare le terrain pour un travail interprétatif visant à découvrir le dessein fondamental de Machiavel. Le second chapitre porte sur *Le Prince*, qui constitue, avec les *Discours*, le lieu où Machiavel expose tout ce qu’il sait⁵¹. Vient ensuite le troisième chapitre, plus substantiel, où l’on retrouve une analyse des *Discours* à partir des questions laissées en suspens par l’analyse du *Prince*. La quatrième et dernière partie de l’ouvrage surprend : il s’agit encore une fois d’une discussion sur l’enseignement de Machiavel⁵². Retour au point de départ, semble-t-il, mais à la lumière de nouveaux renseignements : nous aurons à chercher quelles modifications se

⁴⁷ Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 55.

⁴⁸ C’est ce que laisse entendre Claude Lefort, lorsqu’il affirme que Strauss reprendrait à son propre compte la stratégie qu’il prête à Machiavel (Claude Lefort, « Machiavel jugé par la tradition classique, *Archives européennes de sociologie*, p. 162).

⁴⁹ L’ouvrage *Pensées sur Machiavel* reprend et élabore quatre conférences données à l’Université de Chicago à l’automne 1953 (voir Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 39).

⁵⁰ Claude Lefort, *Le travail de l’œuvre Machiavel*, p. 265.

⁵¹ Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 49.

⁵² Le quatrième chapitre s’intitule en effet *L’enseignement de Machiavel*.

sont introduites entre le premier et le quatrième chapitres, qui portent tous deux sur le même sujet, soit l'enseignement transmis par Machiavel.

La saisie et le déchiffrement des signes laissés par le Florentin constituent le principal objectif de Strauss. Citations tronquées, contradictions entre des affirmations, omissions⁵³, incohérences apparentes, ambiguïté des termes⁵⁴, choix méticuleux des exemples⁵⁵, ton ironique, stratégies pédagogiques⁵⁶, silences significatifs⁵⁷, confusion des registres de langage⁵⁸ : les « indices » se multiplient pour indiquer ce tout que constitue le dessein machiavélien. Notre but n'est pas de procéder à l'inventaire complet des signes que décèle Strauss; il nous suffira d'insister sur les exemples qui nous renseignent le mieux sur l'effet corrompateur de l'art d'écrire ésotérique machiavélien et, suivant cela, sur les causes de la ruine de la philosophie politique classique dont il serait le responsable. Nous nous concentrerons sur deux éléments principaux : le rapport entre la forme et le contenu dans *Le Prince* et *Les Discours* et l'ambiguïté du concept de *virtù* dans la pensée machiavélienne.

1.4.2. *La surface et le contenu ou le rapport entre exotérique et ésotérique*

Strauss explique, au tout début du premier chapitre, que « l'apparence qu'un auteur a voulu donner à son livre – la surface – est aussi significative que son contenu⁵⁹ ». Cette tension se manifeste de la manière la plus révélatrice dans *Le Prince*. Un premier regard sur l'ouvrage nous porte en effet à le considérer comme un traité dont l'argumentation se déploie de manière linéaire. Plus encore, il posséderait les traits d'un traité scolastique⁶⁰.

⁵³ Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 90.

⁵⁴ À cet égard, voir *ibid.*, p. 75-76.

⁵⁵ Voir, par exemple, *ibid.*, p. 73.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 106.

⁵⁷ Voir, par exemple, *ibid.*, p. 61

⁵⁸ *Ibid.*, p. 68.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 55.

⁶⁰ Leo Strauss, « Machiavelli's intention: *The Prince* », *The American Political Science Review*, vol. 51, no. 1, 1957, p. 14.

Cependant, le dernier chapitre, le très célèbre chapitre XXVI qui en appelle à la libération de l'Italie, est hautement rhétorique et se rapproche plus d'un tract politique que d'un traité.

Selon la première manière de concevoir *Le Prince*, Machiavel serait en quelque sorte un professeur ou un enquêteur; suivant la seconde, il adopterait plutôt la posture du conseiller et même du prophète⁶¹. Déjà, la logique interne de l'ouvrage, soit la combinaison étrange du traité qui prétend énoncer des vérités valables de tout temps et du texte militant qui s'applique à des conditions historiques particulières, pose problème et ne nous permet pas de trancher quant à l'intention fondamentale de Machiavel.

Une deuxième ambivalence vient s'ajouter : l'ouvrage conjugue un extérieur traditionnel et un contenu révolutionnaire. La forme du livre est courante; *Le Prince* appartient à un genre littéraire particulier de l'époque, les « Miroirs princiers », souvent adressés aux héritiers de la Couronne ou aux princes au pouvoir. Comme nous l'apprend l'Épître dédicatoire, Machiavel offre à Laurent de Médicis des conseils sur les règles que tout bon prince doit respecter et appliquer⁶². Pourtant, on constate un écart entre ce que l'on croirait y retrouver et ce qui s'y trouve réellement : le véritable propos du *Prince* est destiné au fondateur, et concerne l'introduction de « nouvelles ordonnances et coutumes ». Proposer de fonder un ordre nouveau et inédit n'est pas chose aisée. Il s'agit d'un enseignement qui risque de susciter méfiance et hostilité : sa divulgation doit par conséquent se faire prudemment.

Ainsi, quoi qu'il en soit de la forme traditionnelle que revêt le propos de l'ouvrage, Machiavel n'en demeure pas moins un révolutionnaire, c'est-à-dire « un homme qui s'empare de la loi comme un tout et la brise pour lui substituer une nouvelle loi qui semble

⁶¹ *Ibid.*, p. 14.

⁶² Machiavel, *Le Prince et autres textes*, Saint-Amand, Gallimard, 1980. p. 37-38.

meilleure⁶³ ». Cette définition implique la substitution totale : le fondateur ne doit rien conserver de l'ancien.

Par un procédé de simulation et de dissimulation, Machiavel parvient ainsi à transmettre un enseignement révolutionnaire sous le couvert de l'orthodoxie. Le considérer comme un révolutionnaire est crucial dans la perspective straussienne : le secrétaire florentin vise consciemment le rejet total de l'ordre établi. La nature radicale de cet enseignement se mesure encore mieux si l'on analyse, à partir de cette tension entre forme et contenu, la nature du lien entre les deux ouvrages majeurs de Machiavel, soit *Le Prince* et *Les Discours sur la première décade de Tite-Live*.

Comme nous l'avons précédemment évoqué, Machiavel affirme, dans les Épîtres dédicatoires des deux livres, que ces derniers contiennent « tout ce qu'il a appris⁶⁴ ». Il faut par conséquent que les deux ouvrages soient en eux-mêmes complets et suffisants. Cependant, cela signifie aussi que les enseignements que l'un et l'autre présentent doivent concorder.

À première vue, la distinction entre les deux ouvrages, de par leur apparence, semble être que *Le Prince* traite des principautés et *Les Discours*, des républiques. À y regarder de plus près, il apparaît que le premier s'adresse aux princes régnants, et le second, aux princes en puissance⁶⁵ : le destinataire du *Prince* est Laurent de Médicis, et les destinataires des *Discours* sont plutôt les hommes qui, bien que n'ayant pas accès au pouvoir, possèdent néanmoins toutes les qualités que requiert le fait d'être un « nouveau prince⁶⁶ ».

⁶³ Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 89.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 219.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁶⁶ (*Ibid.*, p. 96). Strauss utilise l'expression « nouveau prince » à la fois pour qualifier le chef d'une « entreprise nouvelle », c'est-à-dire le prince nouveau dans un État nouveau, mais aussi en parlant de ceux à qui sont adressés *Les Discours*, soit Zanobi Buondelmonti et Cosimo Rucellai (voir Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live, Épître dédicatoire*, p. 45).

Le schéma se complexifie encore lorsque Strauss affirme que *Le Prince*, contrairement à ce qu'il prétend d'abord livrer comme enseignement, porte plutôt sur la fondation, c'est-à-dire l'introduction des nouvelles « ordonnances et coutumes⁶⁷ », alors que *Les Discours*, pour leur part, visent plutôt à expliquer leur conservation et leur maintien dans la cité. Autrement dit, le premier ouvrage est destiné à un seul homme, le prince, et le second à la multitude, au peuple considéré comme dépositaire de ces nouvelles lois⁶⁸.

S'éloignant encore plus de la surface des deux livres pour scruter leur contenu véritable, Strauss finira par soutenir que l'un se consacre à la critique des cités imaginaires et de l'idéal de la bonne société, et que l'autre est une critique du principe même d'autorité⁶⁹. Pour comprendre de quelle manière s'y prend Machiavel afin d'actualiser cette destitution, il faut maintenant examiner la façon dont il fait usage des termes de Fortune et de *virtù*.

1.4.3. L'ambiguïté des concepts de Fortune et de *virtù*

Dans le premier chapitre, Strauss nous indique que, considérant la « précaution extrême » de la démarche machiavélienne, il est nécessaire de supposer que le choix du vocabulaire employé n'est jamais arbitraire; il résulte d'une réflexion approfondie soutenue par une intention consciente⁷⁰. De surcroît, l'écart entre le philosophe d'envergure qu'est Machiavel et l'interprète qu'est Strauss est, selon les dires de ce dernier, quasi-insurmontable, ce qui signifie qu'il est vraisemblablement impossible de faire preuve d'une discipline aussi grande que celle du Florentin. Toutefois, bien que l'interprète ne puisse jamais se mesurer au philosophe du passé dont il étudie les textes, c'est-à-dire qu'il ne sera

⁶⁷ Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 138-139

⁶⁸ À cet égard, voir *ibid.*, p. 151 et 153.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 146-148.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 75.

jamais en mesure de restituer entièrement l'intention fondamentale de celui-ci, il est néanmoins essentiel de garder à l'esprit cette règle selon laquelle il faut chercher le plus possible à rendre compte de cette omniscience de l'écrivain. Dans cette optique, la tâche de l'interprète consiste à examiner le plus minutieusement et le plus fidèlement possible l'emploi des termes ambigus dans les écrits de Machiavel.

Ainsi que le note Strauss, « l'ambiguïté du mot "vertu" est bien connue⁷¹ ». En effet, dans la pensée machiavélique, ce concept possède plus d'un sens et demande à lui seul un travail d'interprétation considérable. À cet égard, l'analyse straussienne montre que Machiavel emploie le terme de *virtù* en trois sens distincts. Selon une première acception, il s'agit de la vertu au sens moral et plus particulièrement religieux : Machiavel l'associe à la bonté humaine, à la charité, c'est-à-dire aux vertus spécifiquement chrétiennes. À d'autres endroits du *Prince* et des *Discours*, Machiavel semble lui attribuer une signification politique, inspirée de l'humanisme classique: il s'agirait en quelque sorte d'un alliage de courage et d'intelligence, ou plutôt de la somme des qualités nécessaires afin d'être un bon patriote. Autrement dit, on constate déjà que Machiavel passe d'une définition à l'autre sans en avertir le lecteur : « Dans de nombreux cas, il est impossible de savoir de quel genre de vertu il s'agit. Cette obscurité est essentielle à la manière dont Machiavel présente son enseignement⁷² ».

Dans la perspective straussienne, l'élément important à retenir est le lien étroit entre l'utilisation par Machiavel de la notion de *virtù* et la critique indirecte du christianisme. En effet, selon Strauss, il y a une troisième définition de la *virtù*, cette fois développée par Machiavel lui-même. Et cette définition nouvelle de la « vertu » servirait le dessein

⁷¹ Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 75.

⁷² *Ibid.*, p. 75.

fondamental du Florentin, soit la destruction en règle des principes du christianisme. La quasi-totalité du chapitre IV des *Pensées sur Machiavel* est d'ailleurs consacrée à cette discussion, quoique Strauss affirme à plusieurs reprises qu'il est difficile de trouver un seul passage où Machiavel exprime sans ambivalence sa séparation de la tradition chrétienne⁷³. La destitution de l'autorité du christianisme s'est donc opérée par une voie oblique; Strauss n'affirme-t-il pas que le lieu propice pour discourir d'une « matière trop longue et trop difficile⁷⁴ » se situe dans cet interstice impalpable entre la parole et le silence, c'est-à-dire dans le dédoublement et le retournement du sens des mots, dans les allusions que ceux-ci dissimulent ?

En jouant sur la signification du terme de *virtù*, Machiavel aurait laissé savoir au lecteur averti ce qu'il en est réellement des effets du christianisme sur la conduite des hommes. Les principes chrétiens auraient en effet à tel point amolli l'homme que ce dernier n'est plus en mesure de savoir ce que veut réellement dire la vertu au sens politique. Comme le suggère Strauss, le secrétaire florentin conçoit le christianisme comme une « entreprise de dévalorisation de la gloire du monde terrestre, ou encore, comme Machiavel le dit plus loin, une religion qui place le bien suprême dans l'humilité, dans l'abjection, le mépris des choses humaines⁷⁵ ». Par conséquent, l'inaction, le désinvestissement du monde d'ici-bas, est le corollaire de la vertu comprise en son sens chrétien.

Contre cette vision chrétienne de la vertu qui rend les hommes incapables d'agir, Machiavel affirme qu'il est essentiel de revenir à la vertu antique en imitant l'exemple de la Rome antique. Il serait, selon lui, possible de s'y s'éduquer; car l'absence de foi dans notre

⁷³ « Il est très difficile de trouver un seul passage dans *Le Prince* ou dans les *Discours* qui nous montrerait sans ambiguïté la rupture complète de Machiavel avec la tradition Biblique » (*Pensées sur Machiavel*, p. 162).

⁷⁴ Strauss reprend l'expression de Machiavel (*Pensées sur Machiavel*, p. 128).

⁷⁵ Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 199.

capacité à réactualiser cette « vertu » propre aux Anciens proviendrait essentiellement des effets corrupteurs du christianisme. Machiavel a donc pour but de présenter une alternative possible à la vertu chrétienne. Au chapitre III, Strauss nous explique, de manière pour le moins surprenante, que les « nouvelles ordonnances et coutumes » présentées par Machiavel sont en réalité issues de l'Antiquité, en l'occurrence celles de la Rome antique⁷⁶.

Ce qu'il s'agit donc d'imiter, c'est la *virtù* telle que les humanistes l'ont définie, soit l'ensemble des qualités – souvent proprement politiques – que doit posséder celui qui aspire au pouvoir. Strauss note à cet égard que la vertu entendue au sens classique peut aussi être comprise à partir d'une perspective aristotélicienne : l'attitude du prince, régnant ou en puissance, doit être la voie moyenne entre deux vices, entre un trop et un trop-peu. Par exemple, l'homme véritablement courageux sera celui qui n'est ni trop lâche, ni trop téméraire, mais qui sait quelle est l'attitude modérée à adopter.

Strauss nous laisse croire pendant un certain temps que Machiavel reprend à son propre compte cette double définition de la vertu antique orientée vers l'action contre la vertu morale chrétienne qui engage à contempler le royaume de Dieu plutôt qu'à s'engager dans celui des hommes. Cependant, par un procédé subtil, Machiavel, qui au départ paraissait aller dans le sens de Tite-Live et semblait vouloir remplacer la Bible par l'enseignement de ce dernier, finit par critiquer son autorité en tant qu'auteur, et révoque dès lors la définition humaniste républicaine de la *virtù*, puis celle d'Aristote⁷⁷. En d'autres termes, en remplaçant l'autorité de la Bible par celle de Tite-live, et en récusant finalement

⁷⁶ Voir *ibid.*, p. 109.

⁷⁷ Strauss affirmait au départ que Tite-Live était « la Bible de Machiavel » (Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 117). Un peu plus loin dans son argumentation, il montre cependant que la critique machiavélique de Tite-Live est plus généralement une critique de l'autorité et de l'équivalence entre le bon et l'ancien.

le propos de ce dernier par une écriture « entre les lignes », Machiavel s'en serait pris à la fois à la tradition chrétienne et à la tradition antique.

La conception proprement machiavélienne de la *virtù* est en ce sens entièrement nouvelle : la véritable voie que doit emprunter le prince-fondateur se situe entre humanité et inhumanité, dans un passage calculé entre le vice et la vertu. Ce qui se trouve au fondement de cette définition, c'est l'idée que la « vertu extraordinaire⁷⁸ », la *virtù* authentique, est donnée non pas par les coutumes ou les conventions, c'est-à-dire par la morale, mais bien par la nature. Strauss nous explique :

La vraie voie est celle qui imite la nature. Mais la nature est variation incessante, tandis que la vertu est stable. Aussi la véritable voie consiste-t-elle en un passage perpétuel du vice à la vertu : passage sans interruption de la gravité (c'est-à-dire le dévouement aux grandes entreprises) à la légèreté, de l'inconstance à la constance, de la chasteté à la luxure, et ainsi de suite⁷⁹.

Définie ainsi, la *virtù* ne renvoie plus à la stabilité d'un juste milieu, mais bien à l'adaptation au caractère variable, imprévisible et changeant de la nature. C'est l'idée d'une nécessité naturelle qui fait en sorte qu'on ne peut toujours obéir à la loi morale : s'il faut se soumettre à la nécessité, cela peut tout aussi bien être la nécessité de l'immoralité⁸⁰. C'est de cette manière que l'on parvient à voir le caractère à la fois mesuré et diabolique de sa pensée⁸¹ : Machiavel ne ruine pas la distinction entre vice et vertu, mais lui retire son caractère « moral ». Son habileté, son art d'écrire presque « machiavélique », consiste justement en cette capacité de banaliser le terme de *virtù* en introduisant une confusion entre son sens classique aristotélicien, sa signification chrétienne et le sens que Machiavel lui-même lui prête. Comment ne pas penser qu'il subvertit la signification du terme de

⁷⁸ Voir Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 268.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 263.

⁸⁰ À ce sujet, voir *ibid.*, p. 257.

⁸¹ Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 264.

virtù, si l'on considère avec sérieux l'affirmation selon laquelle Brutus, qui ordonna l'exécution de ses fils et fut présent à leur mort, fut plus « vertueux » que Soderini qui ne prit pas la décision de l'action violente et opta plutôt pour la bonté et la patience⁸². Comme l'indique Strauss, dans *History of Political Philosophy*: «He amuses himself and, I believe, some of his readers by using the word ‘virtue’ in both the traditional sense and his sense⁸³ ».

En subvertissant la signification du terme de *virtù*, Machiavel l'arrache à une définition qui dépasse la mesure humaine; n'étant plus issue d'un « dehors », elle devient un pouvoir propre à l'homme. Et l'homme qui détient cette « vertu extraordinaire », c'est celui qui réalise que la Fortune peut être contrôlée, et demande à l'être par qui sait l'amadouer. D'une puissance aveugle liée au hasard⁸⁴, la Fortune devient l'objet d'une saisie par l'homme; et bien qu'elle ne puisse être entièrement éradiquée, il est désormais possible de la dominer. Pour l'homme « vertueux », le risque calculé et la capacité de s'adapter au caractère changeant de toute chose se substituent à la force du hasard.

Dans cette perspective, le rapport entre la Fortune et la *virtù* se trouve inversé dans la pensée machiavélienne. Car, dans la tradition humaniste, s'il est possible de séduire la Fortune, l'homme est néanmoins soumis à la nécessité. Et dans le cas de la tradition chrétienne, elle constitue, nous l'avons dit, une force aveugle sur laquelle l'homme n'a aucune prise réelle. Pour Machiavel, l'homme peut finalement vaincre, par la raison, le pouvoir de la Fortune.

⁸² Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, p. 398-400. Le chapitre s'intitule *Qu'il est nécessaire, pour maintenir une liberté nouvellement acquise, de tuer les fils de Brutus*.

⁸³ Leo Strauss, « Niccolò Machiavelli », dans Leo Strauss et Joseph Cropsey (dir.), *History of Political Philosophy*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1987, p. 301.

⁸⁴ C'est souvent de cette manière qu'elle est comprise par les humanistes (Voir Quentin Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2009).

Ce retournement du sens des termes de *virtù* et de Fortune témoigne de la corruption de l'art d'écrire par Machiavel : il met cet art au service de la divulgation de vérités sur l'homme qui ne doivent pas nécessairement être énoncées. En effet, sa conception de l'homme *virtuoso* montre que l'attitude que l'on considère comme « morale » n'est souvent pas la meilleure voie à suivre. Suivant cela, il semble que la moralité, le monde des conventions et des lois, n'existe que parce que sont créées au départ les conditions de sa possibilité qui elles, sont amORALES.

Strauss rend compte de cette conception de la cité dans une formule radicale : « La morale est telle une île artificielle qui ne doit sa survie qu'à l'immoralité qui la cerne de toutes parts⁸⁵ ». En d'autres termes, il y a au coeur de la fondation, non pas l'amour, comme l'affirmait le christianisme, mais la terreur primordiale⁸⁶. Le retour au commencement, c'est-à-dire la fondation de « nouvelles ordonnances et coutumes », signifie le retour à la violence du commencement, à l'immoralité d'où s'engendre la société, dans la mesure où la *virtù*, c'est-à-dire l'attitude que doit adopter l'homme qui cherche à inscrire son action dans le monde d'ici-bas, est dépouillée de toute considération morale.

On comprend dès lors dans toute son ampleur et sa radicalité la thèse de Strauss suivant laquelle le secrétaire florentin aurait détourné l'art d'écrire de son but premier : comme l'illustre bien l'analyse de l'utilisation de la notion de *virtù*, Machiavel ne nie pas l'usage de cette forme d'écriture, mais la destitue de son but premier – la vérité – en la poussant à sa limite extrême. Plus encore, en utilisant une voie oblique, il rend le lecteur complice de sa découverte, par le fait même que ce dernier est en quelque sorte amené par lui-même à

⁸⁵ Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 278.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 186.

découvrir, sous les illusions du christianisme et de la tradition antique, la véritable nature de l'homme et de la fondation des sociétés.

Il est légitime de s'interroger, arrivés à ce stade de l'argumentation straussienne, sur les raisons pour lesquelles ce dernier considère que la critique machiavélienne du christianisme est en même temps une critique de la philosophie. Il va en effet assez loin dans ce jugement: il soutient que l'enseignement de Machiavel «bouleverse non seulement l'enseignement de la religion mais toute la tradition philosophique en tant que telle⁸⁷». En détruisant les principes mêmes du christianisme par la destitution de l'autorité de la Bible, et ensuite par la destitution de l'autorité de Tite-Live, il en vient à tout raser sur son passage : l'autorité elle-même, et plus encore l'équation entre le bon et l'ancien, y passent aussi. Ce n'est pas pour rien que Strauss qualifie Machiavel de « révolutionnaire ».

Sur ce point, la raison pour laquelle la philosophie politique classique s'en trouve ébranlée dans ses fondements tient à la racine commune de la philosophie et du christianisme : tous deux s'orientent en vue d'un devoir-être, d'une verticalité qui dessine les virtualités du réel. Si l'on ruine l'idée même que quelque chose puisse faire autorité sur les hommes, qu'un principe plus élevé puisse les encadrer et les dépasser, c'est à la fois le principe divin et l'horizon d'une cité idéale qui ne peuvent plus trouver de « lieu » où séjourner. Autrement dit, il se trouve à la racine du projet moderne un refus du devoir-être, qu'il soit issu de la philosophie politique ou du monde chrétien. Pierre Manent, dans un article consacré à Strauss, cible bien le nœud problématique de la relation entre le christianisme et la philosophie politique dans la critique machiavélienne :

C'est un projet polémique. Contre quel ennemi? Contre le christianisme? Contre la philosophie antique? Strauss suggère tantôt l'un, tantôt l'autre. Ce qui est sûr, c'est que le projet est dirigé

⁸⁷ Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 254.

contre ce qui est commun à l'un et à l'autre : il s'agit de renoncer à la quête vaine et corruptrice des cités imaginaires qu'on rêvées la philosophie aussi bien que la religion⁸⁸.

Dans cette perspective, *Le Prince* et les *Discours* constitueraient une tromperie du langage par laquelle Machiavel aurait procédé à la destitution totale du christianisme et, partant, de la tradition de la philosophie politique.

Et cette destruction ouvre la voie à la Modernité, comprise comme l'avènement d'un monde qui trouve ses justifications en lui-même. Michel-Pierre Edmond suggère ainsi que « la "Modernité" apparaît à partir du moment où la société peut d'autant moins se situer par rapport à la morale qu'elle en devient la source : racine du fantasme moderne de l'émancipation⁸⁹ ». Ainsi donc, pour Strauss, la critique machiavélienne du christianisme, parce qu'elle possède en dernier lieu une portée beaucoup plus vaste et touche à la critique du concept même d'autorité, rend possible l'idée proprement moderne que le seul pouvoir véritable est celui que l'on se donne soi-même en se fondant uniquement sur la raison.

1.5. La question du rapport de Machiavel à la philosophie

Comment doit-on comprendre cette double évaluation de la figure machiavélienne, c'est-à-dire la tension entre le présupposé herméneutique selon lequel Machiavel fait partie de la « classe » des philosophes, et la condamnation radicale de celui qui est présenté comme le destructeur de la philosophie ? Strauss lui-même semble conscient de ce paradoxe :

Un fait que nous rencontrons sans cesse nous désoriente : l'homme qui, plus que tout autre, est responsable de la rupture avec la Grande Tradition nous montre, dans l'acte même où il rompt, à quel point il est l'héritier tout à fait digne d'éloges de ce suprême art d'écrire que la tradition manifeste à ses sommets⁹⁰.

⁸⁸ Pierre Manent « Strauss et Nietzsche », dans *La revue de métaphysique et de morale*, 94^e année, no. 3 (juillet-septembre 1989), p. 341.

⁸⁹ Michel-Pierre Edmond, « Présentation » dans Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 32.

⁹⁰ Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 142.

Strauss n'est pas le seul à être désorienté : le lecteur des *Pensées sur Machiavel* ne peut manquer d'être déconcerté lorsqu'il s'agit de rendre un jugement final sur le rapport de Strauss à Machiavel. D'un côté, il est celui qui rend la plus grande justice à la pensée machiavélienne : il en fait l'un des plus grands philosophes et parvient à montrer toute la richesse et la complexité de son écriture. D'un autre côté, il lui attribue la responsabilité quasi-complète pour l'avènement de la modernité, c'est-à-dire qu'il présente Machiavel comme celui qui rend possible et prépare l'émergence de la philosophie politique moderne. Plus encore, la fin du chapitre IV dévoile une condamnation irrévocable de celui qui ose rendre dérisoire la recherche proprement philosophique⁹¹. Par quoi sont motivées ces deux attitudes contraires ?

L'interprétation straussienne semble toujours osciller entre mépris et admiration pour l'entreprise machiavélienne. À certains endroits des *Pensées*, Strauss ne peut s'empêcher de louer « l'audace de sa pensée, la grandeur de sa vision, l'élégance subtile de son écriture⁹² ». Car Machiavel est parfois présentée par Strauss comme le digne héritier de la tradition la plus haute. Il ne faut cependant pas se méprendre sur le sens de la démarche straussienne. Car il ne s'agit pas seulement de reconnaître la nature élevée de la pensée machiavélienne; c'est qu'il est essentiel à la thèse straussienne que Machiavel soit un philosophe. Comme il l'affirme dans *History of Political Philosophy* : « This means that his

⁹¹ Nous pouvons lire, à la toute fin des *Pensées sur Machiavel*, une condamnation de la pensée machiavélienne, que nous transcrivons partiellement ici : « Alors que ce qui est au-delà du politique est sans cesse présent, partout et agissant dans la pensée de Machiavel, il analyse la politique comme si elle n'avait aucun rapport à un ordre supra-politique, ou encore comme si un tel ordre n'existait pas. Il en résulte une simplification stupéfiante, et par-dessus tout l'apparence de la découverte d'un continent jusqu'ici entièrement insoupçonné. En réalité, Machiavel n'a pas mis au jour un seul phénomène politique de quelque importance décisive qui n'ait été pleinement connu des classiques. Le semblant de découverte qui est la sienne n'est que le revers de l'oubli de ce qu'il y a de plus essentiel : tout apparaît nécessairement dans une nouvelle lumière, si les choses sont pour la première fois vues dans une lumière particulièrement trouble. Un horizon incroyablement étriqué apparaît à Machiavel comme à ses successeurs comme un horizon merveilleusement élargi » (Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 319).

⁹² Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 45.

achievement, detestable or admirable, cannot be understood in terms of politics itself, or of the history of politics – say, in terms of the Italian Renaissance – but only in terms of political thought, of political philosophy, of the history of political philosophy⁹³ ». Selon Strauss, non seulement Machiavel est un philosophe au sens où il maîtrise l' « art d'écrire ésotérique », mais son intention fondamentale est en elle-même proprement philosophique : Machiavel cherche en dernier lieu à proposer une définition de la nature humaine, quoique ce dessein soit dissimulé par l'auteur. Dans ces circonstances, tout se passe comme si Strauss tenait à faire de Machiavel l'un des plus grands philosophes politiques, compte tenu de la lourde charge qu'il fait porter sur les épaules du secrétaire d'État florentin. En d'autres mots, puisqu'il s'agit de la plus vaste entreprise de corruption de la pensée classique, elle doit nécessairement être l'œuvre d'un philosophe.

Sur ce point, le projet destructeur machiavélien, pour être véritablement saisi dans sa radicalité, doit être compris à partir de la querelle entre les Anciens et les Modernes. En effet, pour Strauss la prise de conscience de l'existence d'une querelle entre Antiquité et Modernité révèle le mode d'intelligibilité du projet moderne et sa nature intentionnelle. L'interprétation straussienne de Machiavel, au-delà de ce fil conducteur que constitue l'art ésotérique d'écrire, est aussi conditionnée par l'opposition entre la conception antique du rapport entre la cité et le philosophe et celle qu'avance Machiavel. En d'autres mots, la lecture straussienne des écrits du Florentin tient à une vision de la relation entre la philosophie et la cité, entre la connaissance et l'opinion, qui trouve son fondement dans la pensée classique, contre la perspective moderne⁹⁴.

⁹³ Strauss, « Niccolò Machiavelli », dans *History of Political Philosophy*, p. 297.

⁹⁴ À ce sujet, voir Claude Lefort, « La restauration et la perversion de l'enseignement classique ou la naissance de la pensée politique moderne. Une interprétation de Leo Strauss », dans *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 259-305. Lefort affirme que le changement institué par Machiavel ne se comprend, dans

Strauss a bien fait comprendre que la mise en cause, par le philosophe, de la loi, de la tradition, c'est-à-dire de ce qui constitue le socle d'une société, est une entreprise dangereuse : les Anciens, qui selon Strauss avaient entièrement conscience du fossé infranchissable entre la philosophie, l'apanage du petit nombre, et l'opinion, l'« élément de la société⁹⁵ », savaient pertinemment que certaines vérités, pour le bien de la société et pour son harmonie, ne pouvaient être partagées que dans le domaine privé, que dans le cercle des philosophes, sans qu'il ne soit souhaitable de les communiquer à l'ensemble de la cité.

Strauss s'engage assez loin dans cette voie : il affirme que les Anciens, contrairement aux Modernes, « pensaient que l'abîme qui sépare les ‘sages’ du ‘vulgaire’ était un fait fondamental de la nature humaine⁹⁶ ». Les Modernes, pour leur part, se distinguent par une compréhension toute différente du « noble mensonge » : tout lecteur moderne, comme le souligne Strauss, ne peut qu'être choqué à l'idée qu'un grand penseur ait voulu sciemment tromper le grand nombre⁹⁷. La particularité de la perspective pré-moderne est en ce sens l'acceptation fondamentale d'une scission irréductible entre le philosophe et la cité, entre le lieu du savoir et celui de l'opinion.

La corruption de l'art d'écrire de Machiavel est le retournement de cette logique. En effet, la perversion de cet art est intimement liée au changement de statut de l'opinion et marque le début de la philosophie politique moderne. Machiavel ose rendre « public » ce qui doit demeurer privé, il se risque à partager ouvertement sa découverte de « nouvelles ordonnances et coutumes », découverte qui ruine la séparation autrefois irrévocable entre le

l'interprétation straussienne, qu'à la lumière de la pensée classique. À cet égard, il explique que « la possibilité de lire Machiavel est commandée par sa connaissance de la philosophie classique ou, à plus rigoureusement parler, par le savoir qu'il détient en raison de son adhésion aux principes de la philosophie classique » (Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 267).

⁹⁵ Leo Strauss, « On a Forgotten Kind of Writing » dans *Chicago Review*, vol. 8, no. 1 (1954), p. 64.

⁹⁶ Strauss, *La Persécution et l'Art d'écrire*, p. 66.

⁹⁷ Voir *ibid.*, p. 67.

philosophe et la cité. Il s'ensuit une absorption de la philosophie; elle tend à se dissoudre dans l'opinion, dans la mesure où elle n'a plus de lieu où résider. Autrement dit, il ne reste que la « caverne⁹⁸ ». Et aucune philosophie authentique ne peut s'y exprimer, étant donnée que la condition nécessaire de son existence est son caractère privé; elle ne peut s'exercer que dans la séparation, dans l'antinomie essentielle qui lui donne corps.

La conception machiavélienne de la nature de l'homme, ainsi que son affirmation selon laquelle l'idée que l'horizon d'un idéal, la Vérité du philosophe, n'existe pas et qu'il n'y a que la « vérité effective », brouillent la distinction entre politique et philosophie. Nous dirons même plus : pour Strauss, elle ruine tout simplement la possibilité de la philosophie. Là réside toute l'audace du projet machiavélien; on se trouve, comme dirait Strauss, en présence « d'une évaluation radicalement neuve de ce que 'public' veut dire, ce qui à son tour engage une évaluation radicalement autre de ce qui est humain⁹⁹ ». Pour Strauss, il semble qu'il soit de la nature même de la pratique philosophique de se détacher de la société qui la voit naître, dans la mesure où il y a entre les deux une tension permanente. La spécificité moderne introduite par Machiavel, l'« Obscurcissement » dont nous parle Strauss, c'est donc l'effacement de cette distinction, la confusion du public et du privé, du politique et de la philosophie.

La pensée de Machiavel, la première à mettre en cause les prémisses « aristocratiques » de la philosophie politique classique au nom de la multitude, est tout simplement fermée à la philosophie véritable : nous croyons y voir plus clair sur la nature de l'homme, mais

⁹⁸ Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 320.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 257.

notre vision n'est que plus embrouillée; nous croyons avoir abordé un continent inconnu, un horizon infini qui n'est finalement qu'un « horizon incroyablement étriqué¹⁰⁰ ».

En parlant de Machiavel, Edmond souligne le paradoxe que nous avons bien relevé dans les *Pensées sur Machiavel*, soit que Strauss fait de ce dernier l'un des maîtres de cet art d'écrire ésotérique, en même temps qu'il affirme que Machiavel clame tout haut ce qui ne doit pas être dit, c'est-à-dire ce que les Anciens savaient taire, ou faisaient entendre de la bouche de personnages peu recommandables. Comme le mentionne Edmond : « Il divulgue ce que les Anciens écrivaient avec beaucoup de précautions, presque sous le boisseau. Paradoxe : cet art d'écrire dissimulait; avec Machiavel, il divulgue. Si Machiavel y dit tout, pourquoi alors un art d'écrire secret ?¹⁰¹ ».

Ce que Machiavel aurait caché en divulguant, c'est le retournement de la théorie en pratique, ou bien pour dire les choses autrement l'effacement de la frontière entre le contemplatif théorique et la vie pratique. En ce sens, il y aurait en quelque sorte un double niveau du rapport entre l'exotérique et de l'ésotérique chez Machiavel : Strauss semble tout d'abord nous dire que l'ésotérique devient exotérique, se fond en lui, par la « publicisation » d'affirmations présentées ouvertement comme la vérité sur l'homme. Le second niveau est celui où il y aurait une autre dissimulation, celle du principe même de divulgation. Il s'agit de faire croire qu'il n'existe rien d'autre que la « vérité effective de la chose », alors que le point de vue machiavélien prescrit une conception de la nature de l'homme qui vient contredire le point de vue antique. Cet élément est central : même si Machiavel, au chapitre XV du *Prince*, oppose « la vérité effective de la chose » aux cités

¹⁰⁰ Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 319.

¹⁰¹ Michel-Pierre Edmond, « Machiavel et la question de la nature » dans *La revue de métaphysique et de morale*, 94^e année, no. 3 (juillet-septembre 1989), p. 348.

imaginaires créées par les philosophes, lui aussi avance une vision normative de la société, et plus encore défend une conception particulière de la nature humaine, dont la charge philosophique n'est tout simplement pas assumée¹⁰².

Lire Machiavel à partir de la pensée classique produit des effets singuliers, dont celui, nous le verrons, de donner à Machiavel un rôle d'une importance presque démesurée. De surcroît, considérer son intention à partir de la querelle entre les Anciens et les Modernes, en suggérant que l'interprète doit se situer dans une perspective pré-moderne, mène aussi à une manière particulière de concevoir le rôle de Machiavel dans l'histoire de la philosophie politique. Parce que Strauss conçoit la figure machiavélienne comme essentiellement une figure de rupture, il doit l'insérer dans une trame plus générale dont il s'agit de comprendre les ressorts. Nous en arrivons ainsi à l'intention fondamentale de Strauss dans le déploiement de son argumentation sur l'intention fondamentale de Machiavel.

Selon Edmond, le livre *Pensées sur Machiavel* constitue un appel à raviver les tensions permanentes de la philosophie, qui même si elles la menacent, permettent en même temps de la faire vivre. Lorsque Strauss affirme, en fin d'« Introduction », que son objectif principal est de « contribuer à la redécouverte des problèmes permanents¹⁰³ », cela signifie rendre possible à nouveau le débat sur les « alternatives fondamentales » de la philosophie. En d'autres termes, il s'agit, pour Strauss, de remettre le débat à l'ordre du jour, de rouvrir la querelle avec Machiavel, de montrer qu'un désaccord est encore possible. Finalement, le principal talent de Machiavel aura été d'éliminer tous ses ennemis, et par là même de rabaisser le statut de la philosophie à un discours parmi d'autres. La philosophie, avec

¹⁰² Concernant l'analyse du passage du *Prince* où Machiavel critique les cités imaginaires inventées par les philosophes, voir Pierre Manent, « Machiavel critique de la philosophie », dans *L'enjeu Machiavel*, p. 199-201. Quant à l'idée que la pensée machiavélienne recèle un niveau supra-politique inavoué, voir Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 318.

¹⁰³ Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 46.

Machiavel, devient en quelque sorte un discours sans objet, qui ne possède plus de raison d'être.

À cet égard, Strauss veut déjouer la ruse machiavélienne qui nous fait croire à l'impossibilité d'un retour aux Anciens : son intention première, nous semble-t-il, est de convaincre le lecteur que l'entreprise machiavélienne provient d'une volonté consciente, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un *projet* moderne, et non de la suite logique de l'histoire. Machiavel n'était donc pas un passage inévitable : les Grecs, comme le soutient Strauss, avaient fait le choix de taire ce que Machiavel affirme ouvertement. Dans la perspective straussienne, Machiavel décide consciemment de ruiner la distinction entre le philosophe et la cité, de rapprocher les deux rives d'un fossé qui était la condition même de l'existence de la philosophie au sens véritable du terme.

Il est cependant peu aisé de considérer l'émergence de la modernité comme étant issue d'une intention consciente : Machiavel peut-il véritablement être à lui seul responsable de la fin de la philosophie et de la naissance de la modernité ? Cette sorte d'omniscience totale attribuée par Strauss au philosophe est un présupposé difficile à accepter. On peut tout d'abord demeurer sceptique à l'idée que Machiavel est véritablement un philosophe. Il est plus difficile encore de croire qu'il a consciemment mis en place les fondements d'une pensée dont le but principal aurait été la ruine de la philosophie. Cette responsabilité de Machiavel poussée à l'extrême conduit à accepter l'idée que ce dernier voyait comme par-devant lui ce qui allait suivre, qu'il savait qu'il ouvrait la voie à « ses semblables¹⁰⁴ ». Par là même, Strauss suggère indirectement que les Anciens aussi pouvaient pour ainsi dire voir par-delà leur époque et décider par conséquent de refuser, avant même que la possibilité se présente, la conception machiavélienne de la nature de l'homme et de la cité.

¹⁰⁴ Voir Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 129-130.

Le lecteur peut parfois en venir à être irrité par l'ambiguïté de la lecture straussienne de l'écriture machiavélienne. Car nous oscillons sans cesse entre les deux points de vue endossés par Strauss : à partir de la redécouverte de l'art d'écrire, Machiavel s'inscrit dans la tradition des plus grands philosophes. À partir du schéma de la querelle entre Antiquité et Modernité, il apparaît plutôt comme celui qui pervertit l'usage de la philosophie. Peut-il vraiment être les deux à la fois ? Si Machiavel procède à la corruption de l'art d'écrire et à la destitution de l'autorité de la philosophie politique antique, ne serait-il pas plutôt l'image même de l'anti-philosophie ?

Toute l'interprétation straussienne repose sur une conception philosophique de l'intention machiavélienne. Mais pourquoi, s'il trahit la noblesse de l'écriture ésotérique, ne serait-il pas plutôt un sophiste ? Seul un philosophe, pour Strauss, est en mesure de s'en prendre réellement aux fondements de la pratique philosophique; mais à l'issue de cette destruction, Machiavel peut-il conserver le titre de « philosophe » ? Certes, le diable est au départ un ange déchu, mais on en vient néanmoins à croire, au terme de la lecture des *Pensées sur Machiavel*, que cette conversion est irréversible et signe, pour Strauss, la rupture d'avec la philosophie véritable.

2. QUENTIN SKINNER ET L'APPROCHE CONTEXTUALISTE : UNE LECTURE « HISTORIQUE » DE LA PENSÉE MACHIAVÉLIENNE

2.1. Introduction : Quentin Skinner et la fondation de l'École de Cambridge

L'étude de la pensée de Quentin Skinner nous mène à changer de paradigmes interprétatifs : nous nous trouvons transportés sur un tout autre continent, soit celui de l'histoire. À première vue, l'historien de Cambridge propose une méthode qui se trouve aux antipodes de l'herméneutique développée par Strauss. Il offre en effet une reconstruction de l'histoire de la philosophie politique à partir d'une lecture contextualiste des auteurs du passé qui a pour résultat de présenter une histoire dont la seule unité semble de prime abord constituée par l'ensemble des discontinuités qui la compose. Toutefois, bien que l'approche skinnérienne s'oppose explicitement à la démarche straussienne, les deux ont néanmoins en commun le rejet des méthodes orthodoxes d'interprétation en histoire des idées et la volonté de repenser la tâche de l'interprète qui s'attache à recouvrer l'intention d'un auteur du passé

En effet, comme l'indique David Boucher, alors qu'une première vague critique à l'égard des méthodes traditionnelles d'interprétation est portée entre autres par Strauss¹, qui s'en prend à l'historicisme de la pensée politique moderne, nous pouvons considérer qu'une seconde vague advient au début des années 1960 avec l'émergence de l'École de Cambridge. Cette « école », fondée par Skinner, avec J.G.A. Pocock, John Dunn et William Howard Greenleaf, cherche à rompre avec les méthodes historiques orthodoxes, en dénonçant les anachronismes auxquelles elles donnent lieu et en développant une nouvelle

¹ David Boucher fait aussi référence à David Easton (David Boucher, *Texts in Context. Revisionist Methods of Studying the History of Ideas*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1985, p. 92.

méthode d'interprétation des textes du passé qui passe par la redéfinition de la discipline historique².

Nous nous intéresserons à la pensée de Skinner en particulier, puisqu'il s'est présenté comme le principal défenseur de cette nouvelle manière de lire les textes du passé. Si nous voulons résumer brièvement sa démarche interprétative, nous pourrions dire qu'elle procède d'une analyse et d'une mise en relation des contextes de signification des termes qu'emploie un auteur du passé, dont la visée est de retracer à la fois les continuités et les changements conceptuels d'une époque particulière. En ce sens, c'est par l'intermédiaire de l'attirail conceptuel que Skinner déploie autour de la notion clé de « contextualisme » que nous chercherons à éclairer à la fois sa conception de l'intention d'un auteur du passé et de son rapport avec l'interprète, et la mise en application de cette approche à la figure machiavéienne.

La question qui anime notre analyse de la pensée de Skinner est la suivante : comment doit-on lire les auteurs du passé? Cette question assez vaste sert en quelque sorte de tremplin à une interrogation plus précise, qui guidera notre démonstration : comment, selon Skinner, doit-on lire Machiavel ? Si l'on survole les quelques articles théoriques centraux portant sur sa méthode, une réponse à cette question vient immédiatement à l'esprit: pour restituer l'intention de Machiavel, il faut se pencher sur l'étude du contexte dans lequel s'élabore sa pensée, en analysant notamment les aspects sociaux, politiques et intellectuels de la Renaissance italienne. Plus encore, il est nécessaire de prendre en considération l'histoire de Florence, ville natale de Machiavel, dans la mesure où elle permet à l'interprète de comprendre la signification véritable des termes clés dont le secrétaire

² Boucher, *Texts in Context. Revisionist Methods of Studying the History of Ideas*, p. 87 et 92.

florentin fait usage dans ses ouvrages majeurs. Autrement dit, l'intention fondamentale de Machiavel serait à rechercher non pas dans la lecture et relecture du *Prince* ou des *Discours*, comme le prescrivait Strauss, mais dans des éléments exogènes liés au lexique culturel et politique d'une époque particulière, notamment par l'intermédiaire d'une recherche historique portant sur la tradition humaniste au 15^e siècle et sur les moralistes latins de la Rome antique.

Il ne faut pourtant pas s'arrêter à ce portrait simplifié : Skinner propose une lecture historique fondée sur une compréhension bien particulière à la fois de l'intentionnalité de l'auteur et du rôle de l'interprète de l'histoire des idées. Notre but sera donc de chercher à comprendre le sens et l'originalité de la lecture dite « historique » qu'il propose. Il s'agira plus précisément pour nous de cerner l'ambiguïté du projet skinnérien à l'égard de ce qu'il désigne comme la pratique de l'histoire de la philosophie politique dite « traditionnelle³ ».

Selon Skinner, cette pratique « traditionnelle » se fonde sur la croyance en l'existence de problèmes permanents. Comme nous le verrons, il récuse entièrement cette idée qui, d'après lui, mène l'interprète vers des anachronismes. Une équivoque vient cependant brouiller sa critique. En effet, bien qu'il défende une herméneutique contextualiste insistant sur la particularité historique, on peut néanmoins voir, à la lumière de son interprétation de Machiavel, la présence d'une véritable continuité historique, fondée sur le concept de liberté et sur le développement du républicanisme. Nous chercherons à montrer que son

³ Skinner, dans une entrevue accordée en 2001, nous explique bien ce qu'il entend par philosophie politique traditionnelle: « Philosophy was conceived as a discipline characterised by its preoccupation with a particular range of questions, and political philosophy was characterised (as Isaiah Berlin put it at the time) as a subdiscipline concerned with the question of 'Why should I obey the state?' The history of political philosophy was accordingly taken to consist of a series of texts in which this particular question had been addressed, and various competing answers had been given to it. » (Petri Koikkalainen and Sami Syrjämäki « On Encountering the Past. An Interview with Quentin Skinner », *Finnish Yearbook of Political Thought* 6, 2002, (date de l'entrevue : 4 octobre 2001), p. 43)

attachement à la tradition républicaine néo-romaine, qui d'après lui met de l'avant une autre conception de la liberté, signale une contradiction, ou à tout le moins un décalage, entre les assises conceptuelles de la méthode historique qu'il développe et son interprétation de Machiavel.

C'est cette relation trouble entre sa théorie interprétative d'une part et sa présentation d'une histoire résolument normative fondée sur la redéfinition du concept de liberté et du républicanisme d'autre part, qu'il s'agira d'explorer. Cela nous permettra à la fois de complexifier le portrait d'une méthode souvent réduite et simplifiée à la notion de contextualisme, et de montrer les convergences inattendues entre son interprétation de Machiavel et la lecture qu'en fait Strauss.

Nous procéderons en trois temps. Tout d'abord, il s'agit de prendre Skinner au sérieux lorsqu'il affirme se dédier à l'histoire des idées à partir d'une méthode qui refuse l'aspect plus substantiel des questions fondamentales philosophiques. La première partie de ce chapitre sera ainsi consacrée à poser les jalons de la méthode de Skinner, en insistant d'une part sur les « mythologies » auxquelles il s'attaque, et d'autre part sur la conception de l'intentionnalité de l'auteur qui se trouve au centre de son contextualisme. Par un examen minutieux des prémisses de sa méthode, nous chercherons à rendre le plus fidèlement possible le fond de son argumentation.

Dans un second temps, nous nous intéresserons à l'application de sa méthode à l'oeuvre de Machiavel; il s'agira de mettre en lumière à la fois les résultats auxquels mène son herméneutique et les écarts entre les principes méthodologiques qu'il énonce et leur application effective. L'exercice auquel nous nous livrerons sera en quelque sorte de faire comparaître la méthode devant l'interprétation, dans la mesure où il semble y avoir un écart entre son projet théorique et son interprétation de Machiavel.

Dans la dernière section, nous tirerons les conclusions de cette tension entre ce qu'il dit faire et ce qu'il fait réellement, qui tient au double objectif poursuivi par Skinner : l'approche qu'il développe a pour but d'éviter des erreurs méthodologiques, mais aussi des mythologies politiques. Personne ne sera surpris que l'on affirme que Skinner possède une intention politique : *la question est plutôt de savoir si cette dernière est compatible avec ses visées méthodologiques.*

2.2. Les principes de l'herméneutique skinnérienne

2.2.1. La critique des « mythologies » historiques

Afin de comprendre les motifs qui sous-tendent le développement de la méthode contextualiste de Skinner, il nous a semblé essentiel de revenir d'abord sur ce à quoi cette dernière répond. Autrement dit, il s'agit de mettre en lumière les raisons pour lesquelles Skinner juge que la recherche historique requiert impérativement une nouvelle méthode. De manière schématique, nous pouvons affirmer qu'il mène son combat sur trois fronts principaux: contre les thèses empiristes, contre les téléologies historicistes et finalement contre les différentes formes de décontextualisation⁴.

Nous passerons rapidement sur la critique skinnérienne des thèses empiristes. Car bien qu'il ait consacré de nombreux articles à cette question, l'empirisme dans les sciences sociales n'est plus, comme c'était le cas au début des années 1960, son adversaire principal. Si le débat méthodologique entre Skinner et les tenants d'une approche empiriste nous intéresse, c'est essentiellement afin de situer l'émergence de la pensée skinnérienne.

De manière assez brève, on peut dire que l'empirisme tel qu'il le décrit renvoie à l'idée que la vérité des croyances dans l'entreprise de la réflexion historique se rapporte aux faits

⁴ Contre les thèses empiristes, voir Quentin Skinner, « Seeing Things their Way » et « The Practice of History and the Cult of Fact », dans *Visions of Politics I: Regarding Methods*, p. 1-26; contre les téléologies historicistes et les différentes formes de « mythologies » décontextualistes, voir Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas » dans *Visions of Politics I: Regarding Methods*, p. 57-89.

observables⁵. Cette tendance, qui prédomine dans les sciences sociales au début des années 1960 en Angleterre, puise entre autres sa source, selon Skinner, dans la philosophie positiviste du langage où les affirmations significatives doivent se rapporter à un savoir empirique objectif et indépendant de notre jugement⁶. Ce mythe du « donné », soit la croyance en l'existence de « sense data » indépendants de la perception du sujet, a pour conséquence l'association de la tâche de l'interprète à une prétention à l'objectivité. Skinner donne en exemple l'ouvrage de Geoffrey Elton, *The Practice of History*, où ce dernier soutient que le travail historique consiste à faire dériver les conséquences objectives d'un événement à partir d'un enchaînement logique des faits⁷.

Skinner, dans ses premiers articles, cherche à prendre ses distances par rapport à cette tradition pour laquelle la conception de la rationalité des agents repose sur un critère externe et objectif, celui de la vérité des faits⁸. Pour ce faire, il propose trois préceptes essentiels: tout d'abord, l'historien des idées doit établir une convention de validité parmi les agents dont il cherche à expliquer les croyances. En d'autres termes, il faut accorder crédit à la notion de croyance et non pas considérer uniquement les faits comme étant pertinents pour la recherche historique. Ensuite, il faut, du moins temporairement, considérer ces croyances, si étranges soient-elles, comme des valeurs. En d'autres mots, il faut rendre le plus rationnel possible l'agent qui les défend. Et finalement, l'historien des

⁵ Skinner critique cette tendance pour la première fois dans son tout premier article intitulé « The Limits of Historical Explanation » (Quentin Skinner, « The Limits of Historical Explanations », *Philosophy*, vol. 41, no. 157 (1966), p. 199-215).

⁶ Voir à ce sujet, Quentin Skinner, « Introduction : Seeing Things Their Way », dans *Visions of Politics I: Regarding Methods*, p. 1; Quentin Skinner, « Hermeneutics and the Role of History », *New Literary History*, vol. 7, no. 1 (1975), p. 209.

⁷ Skinner, « The Practice of History and the Cult of Fact », dans *Visions of Politics. Volume I: Regarding Methods*, p. 9.

⁸ À cet égard, voir Quentin Skinner, « The Limits of Historical Explanations », *Philosophy*, vol. 41, no. 157 (1966), p. 199-215.

idées doit prendre en compte le contexte intellectuel, social et politique qui supporte ces croyances⁹. À cet égard, sa critique de l'empirisme établit déjà les fondements de la méthode qu'il développera à partir de la fin des années 1960.

Sa seconde ligne d'attaque concerne ce que l'on désignera comme les téléologies historicistes. Comme le souligne Kari Palonen ainsi que plusieurs autres commentateurs¹⁰, la pensée de Skinner ne se laisse comprendre que si on la resitue dans le contexte de la prédominance, dans les années 1950, de théories marxistes-léninistes et d'une conception « whig » du progrès qui promettent une fin de l'histoire heureuse¹¹. Bien que les premières insistent sur la critique du libéralisme et que la seconde le glorifie, les deux types de théorie ont en commun la recherche d'invariants, de régularités, de structures immuables¹²; les notions clés – les classes sociales, le progrès de l'humanité – sont pensées comme des unités homogènes qui supposent la permanence de structures fondamentales.

C'est entre autres en raison de la prépondérance de ces théories, c'est-à-dire des approches sociologiques en général, que Laslett proclamera la « fin de la philosophie¹³ ». C'est justement en réaction à ces tendances totalisantes que Skinner développera une méthode fondée sur la recherche historique. D'où l'impression souvent laissée au lecteur que Skinner présente une histoire « discontinuiste » des idées politiques : toutefois, il faut se rappeler qu'il cherche à aller à contre-courant d'une tendance qui ramène l'histoire de la philosophie politique à des invariants.

⁹ Skinner, « Interpretation, rationality and truth », dans *Visions of Politics. Volume I: Regarding Methods* p. 41-42.

¹⁰ Voir, entre autres, Émile Perreau-Saussine, « Quentin Skinner in Context », *The Review of Politics*, vol. 69, no. 1 (2007), p. 106-122.

¹¹ Perreau-Saussine, « Quentin Skinner in Context », *The Review of Politics*, p. 109.

¹² Kari Palonen, *Quentin Skinner. History, Politics, Rhetoric*, Cambridge, Polity Press, 2003, p. 29.

¹³ Peter Laslett, *The World We Have Lost: England Before the Industrial Age* (1965), cité dans Palonen, *Quentin Skinner. History, Politics, Rhetoric*, p. 12.

Ainsi donc, selon Skinner, l'impasse dans laquelle les approches sociologiques ont laissé la recherche historique nécessite de repenser en termes neufs la manière dont l'interprète doit faire de l'histoire de la philosophie politique. Pour cette raison, Skinner cherche plutôt à composer avec l'idée de contingence et de résultats non-anticipés plutôt que de compter sur des invariants anhistoriques¹⁴.

Le troisième élément, et certainement le plus déterminant, de sa critique des méthodes orthodoxes porte sur les diverses formes de décontextualisation et leurs dérives méthodologiques. À ce sujet, s'il est un article qui nous montre à la fois la force avec laquelle Skinner s'en prend aux tendances dominantes dans les milieux académiques et la volonté qui l'anime d'y substituer une nouvelle méthode, c'est dans « *Meaning and Understanding in the History of Ideas*¹⁵ », qui, à sa parution en 1969, fut accueilli avec fracas dans les cercles universitaires britanniques. Violent, tranché, direct, l'article met en scène un Skinner qui démantèle les « mythologies » qui contaminent l'histoire des idées. Le moins que l'on puisse dire, c'est que la publication de l'article provoque tout un débat; et même si Skinner dira plus tard s'être rétracté quant à certaines de ses affirmations plus provocantes¹⁶, il n'en reste pas moins que l'article jette les bases de sa théorie et trace le chemin qu'empruntera Skinner tout au long de son parcours intellectuel.

Dans ce célèbre article, Skinner commence en exposant de manière générale le point de vue auquel il s'attaque: celui des historiens des idées qui soutiennent que la tâche qui leur incombe est d'étudier et d'interpréter un canon de textes classiques dans le but de faire

¹⁴ Sur l'apport de la théorie wébérienne à la méthode de Skinner, voir Palonen, *Quentin Skinner. History, Politics, Rhetoric*, p. 2-4.

¹⁵ L'article, écrit entre 1966 et 1968, alors que Skinner est dans la fin de la vingtaine, est publié dans la revue *History and Theory*, vol. 8 no. 1 en 1969. Fait intéressant, l'article était intitulé au départ « *The Unimportance of Great Texts* » (tiré de Koikkalainen et Syrjämäki « *On Encountering the Past. An Interview with Quentin Skinner* »).

¹⁶ Voir à ce sujet, Koikkalainen et Syrjämäki « *On Encountering the Past. An Interview with Quentin Skinner* ».

ressortir la sagesse intemporelle d'idées universelles que partageraient tous les philosophes politiques du passé¹⁷. Selon cette approche, tous les grands penseurs de la tradition ont en commun de chercher à répondre aux « problèmes permanents » qui animent la philosophie politique. Skinner indique que, selon cette perspective, il n'est possible d'arriver à cette finalité dernière, soit la découverte des « problèmes permanents », que par l'intermédiaire du « textualisme », c'est-à-dire par une méthode qui commande de « lire et relire¹⁸ » les textes du passé.

D'après Skinner, l'idée suivant laquelle il est possible de dégager des thèmes fondamentaux traités par tous les textes classiques mène à une série d'absurdités et de confusions méthodologiques dont la principale forme est ce qu'il désigne comme la « familiarité¹⁹ ». Il entend par là à la fois l'idée faussement répandue selon laquelle on retrouverait, disséminées dans l'histoire de la philosophie politique, des ressemblances de famille qu'il s'agirait de définir et de distinguer pour faire entrer la pensée des différents auteurs sous des thèmes généraux communs à tous, et l'idée même de « familiarité » entre les auteurs du passé et l'interprète, c'est-à-dire une abolition de la distance d'avec le présent qui vient contaminer l'examen de l'histoire²⁰. Suivant cela, il y aurait quatre types d'absurdités historiques, qui relèveraient non pas de l'histoire en tant que telle, mais de « mythologies²¹ » : celles des doctrines, de la cohérence, de la *prolepsis* et du provincialisme, qui agissent comme autant de formes de décontextualisation de l'histoire des idées.

¹⁷Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », p. 57.

¹⁸Quentin Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2009, p. 12.

¹⁹ Le terme utilisé par Skinner est « familiarity », qui pourrait aussi se traduire par « parenté » (Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », p. 59).

²⁰Voir, à cet égard, Skinner « Meaning and Understanding in the History of Ideas », section I, p. 57-59.

²¹Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », p. 59.

La première est la « mythologie » des doctrines, qui consiste à retrouver des doctrines présentes chez tous les auteurs classiques. Skinner en distingue deux formes différentes : il s'agit soit de prendre des remarques accidentelles d'un auteur sur un sujet donné pour une doctrine sur ce même sujet, ou bien de se fonder sur un idéaltype d'une doctrine particulière – il donne en exemple l'égalité, le progrès, la raison d'État - et de faire du propos de l'auteur une part intégrante de cet idéaltype.

Dans le premier cas, le danger principal est celui de l'anachronisme. L'erreur consisterait, par exemple, à insérer certaines affirmations de Marsile de Padoue dans le débat sur la séparation des pouvoirs, alors que ce dernier n'a pas pu y contribuer dans la mesure où ces termes ne lui étaient pas disponibles²². On se retrouve dans ce cas à attribuer la paternité de doctrines à des auteurs qui ne les mettaient pas de l'avant.

Dans le second cas, la conséquence principale est de faire disparaître l'auteur au profit de la doctrine elle-même en autonomisant entièrement cette dernière. Comme le signale Skinner, « the fact that ideas presuppose agents readily disappears as the ideas get up to do battle on their own behalf²³ ». Cette réification des idées à partir d'un idéaltype qui évacue l'auteur donne lieu à deux absurdités historiques. La première consiste à anticiper à tort des doctrines qui arrivent chronologiquement après. Il s'agirait d'affirmer, par exemple, que Machiavel préfigure Hobbes qui préfigure Locke et ainsi de suite. La seconde incohérence consisterait à comparer l'œuvre à l'idéaltype et à juger qu'une idée est « presque présente » dans l'œuvre, mais qu'elle est « peu développée » ou « mal articulée »²⁴. L'erreur méthodologique commise, dans ce cas, est de blâmer ou louer un théoricien classique pour avoir réussi ou non dans sa propre tâche à bien rendre la doctrine en question.

²² Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », p. 60.

²³ *Ibid.*, p. 62.

²⁴ *Ibid.*, p. 62.

La seconde « mythologie » est celle de la cohérence : il s'agit de l'idée selon laquelle le rôle de l'historien serait de résoudre les contradictions apparentes d'un texte, dans la mesure où celui-ci est d'emblée conçu comme le portrait cohérent, systématique et complet d'une idée ou d'une doctrine²⁵. Cette « mythologie » a pour conséquence de faire apparaître les œuvres comme des systèmes de pensée clos sur eux-mêmes, c'est-à-dire comme un rassemblement de tous les écrits en un seul corps articulé autour d'une idée centrale.

Selon l'historien de Cambridge, il existe deux voies dites « métaphysiques²⁶ », au sens le plus péjoratif du terme, du développement de la « mythologie » de la cohérence. La première tendance consiste à ignorer certains passages d'une œuvre, ou même des écrits entiers, afin de parvenir à extraire une seule et unique intention fondamentale qui soit du plus haut degré de cohérence. La seconde tendance est de postuler une cohérence interne de l'œuvre qu'il s'agirait pour l'interprète de révéler, et où les contradictions ne seraient qu'apparentes. Selon Skinner, le défenseur explicite d'une telle manière de faire de l'histoire de la philosophie politique est bien entendu Leo Strauss.

Pour Skinner, le problème de la méthode straussienne, qui mise sur la « mythologie » de la cohérence, est qu'elle repose sur deux postulats *a priori* erronés, soit qu'être original signifie être subversif, et que ce qui distingue le lecteur attentif des lecteurs inattentifs est la capacité de pouvoir « lire entre les lignes » d'une œuvre afin d'en résoudre les contradictions.

Ces deux présupposés reposeraient à leur tour sur une idée fautive, productrice de méprises historiques, soit que l'auteur en question – dans le cas qui nous occupe, Machiavel – maîtriserait entièrement le langage, c'est-à-dire les termes dont il fait usage;

²⁵ Voir Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », section III, p. 67-72.

²⁶ *Ibid.*, p. 69.

cela mène alors l'interprète à concevoir l'écrivain comme étant complètement détaché de son environnement, de son époque, bref, du contexte dans lequel il écrit. En ce sens, Strauss se rendrait coupable de la forme la plus exacerbée de décontextualisation de la pensée des auteurs. Nous verrons plus loin à quel point la conception de l'intentionnalité de l'auteur chez Skinner diffère de celle proposée par Strauss. Il suffit de mentionner ici que, selon l'historien britannique, l'auteur, au moment où il produit une œuvre, s'applique à un exercice difficile de la pensée qui entre en contradiction directe avec l'idée d'une maîtrise de l'expression écrite.

Nous passerons plus rapidement sur les deux dernières « mythologies » dénoncées par Skinner, qui se pensent ensemble. La première, l'erreur de la *prolepsis*, advient lorsque nous sommes, nous dit-il, « more interested in the retrospective significance of a given episode than in its meaning for the agent at the time²⁷ ». Cela renvoie à l'idée d'imputer une responsabilité aux auteurs classiques pour des événements futurs. Encore une fois, Strauss se trouve à être une des cibles privilégiées de cette attaque : par exemple, puisque celui-ci considère que Machiavel est le premier moderne, il recherche dans son œuvre des éléments proprement modernes et le rend responsable pour l'émergence de ces derniers.

Cela donne lieu à un certain « provincialisme » (*parochialism*) dans l'histoire des idées : par provincialisme, Skinner entend l'insertion par l'interprète d'éléments étrangers à l'époque de l'auteur. Cela peut être à la fois l'intervention d'éléments provenant des paradigmes de l'époque de l'interprète, ou bien d'une période historique autre que celle de l'auteur étudié. Il suffit de donner en exemple l'historien qui trace un lien entre deux penseurs d'époques différentes, et affirme qu'il y a eu influence du second sur le premier. Pour Skinner, cette conception de l'influence qui se situe par-delà les époques constitue une

²⁷Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », p. 73.

erreur historique; il n'existe rien de tel qu'un dialogue institué entre les grands auteurs de la tradition²⁸. Ridiculisant cette manière de faire de l'histoire des idées, il montre l'absurdité de cette logique poussée à sa limite :

Bolingbroke himself is said to have written under the influence of Locke. Locke in turn is said either to have been influenced by Hobbes, who he must 'really' have had in mind in the *Two Treatises*, or else to be concerned to counter Hobbes's influence. And Hobbes in turn is said to have been influenced by Machiavelli, by whom everyone was apparently influenced²⁹.

Bien entendu, la manière dont Skinner présente ces quatre « mythologies » en histoire des idées ainsi que leurs variantes rend parfois ces dernières si évidentes que l'on pourrait répondre à Skinner qu'une certaine minutie ainsi qu'une plus grande attention nous permettraient aisément de les éviter. Toutefois, Skinner répondrait que le problème qui sous-tend ces erreurs méthodologiques est beaucoup plus fondamental et réside dans la manière dont on considère l'acte d'écriture de l'auteur et son intention.

2.2.2. *Les influences majeures : Wittgenstein et Collingwood*

Déjà, on retrouve dans « *Meaning and Understanding in the History of Ideas* » les premiers développements de l'herméneutique skinnérienne, et plus encore la thèse centrale sur laquelle il n'aura de cesse de revenir par la suite, en la complexifiant et l'enrichissant: il ne faut pas, en lisant un auteur, examiner uniquement ce qui est dit, mais surtout *ce que l'auteur a voulu dire en disant ce qu'il a dit, en écrivant comme il a écrit*. Cette affirmation constitue le cœur du contextualisme skinnérien et partant, de sa conception de l'intentionnalité de l'auteur du passé. Celle-ci est d'ailleurs redevable à deux traditions qui ont eu un impact considérable sur le développement de sa méthode herméneutique, soit la philosophie du langage wittgensteinienne et sa reprise par Austin d'une part, et l'idéalisme

²⁸À ce sujet, voir l'article intitulé « *The limits of historical explanation* », où Skinner s'attaque à la notion d'influence telle qu'elle est généralement admise par les historiens des idées.

²⁹Skinner, « *Meaning and Understanding in the History of Ideas* », p. 75.

britannique, notamment certains principes de la philosophie de R.G. Collingwood d'autre part.

Afin de bien saisir la reprise et l'utilisation de la philosophie du langage de Wittgenstein, il faut tout d'abord comprendre les effets déterminants de la philosophie analytique sur « l'École de Cambridge ». Comme l'explique Skinner dans une entrevue donnée en 2001, « like many of my generation at Cambridge, I was immensely attracted by the figure — or rather the aura — of Wittgenstein. He was our image of philosophical genius, and there was a time when I knew most of the anecdotes in Malcolm's biography by heart³⁰ ». Et comme le souligne Urbinati, pour comprendre ce que beaucoup ont désigné comme la « révolution skinnérienne », il faut se rattacher au contexte théorique central que constitue la tradition britannique de philosophie du langage³¹.

Ne se prétendant pas un spécialiste de la philosophie du langage, mais plutôt un historien, Skinner pressentait tout de même que l'affirmation wittgensteinienne selon laquelle l'interrogation sur la « signification » (*meaning*) des mots passe par un questionnement sur leur usage dans différents jeux de langage, possédait une portée conceptuelle qui débordait le cadre de l'étude du langage proprement dit pour s'appliquer à d'autres disciplines³². Plus précisément, la lecture des *Recherches philosophiques* a été pour lui une révélation en ce qui a trait à l'idée que l'intention, qu'elle soit manifestée par une affirmation (*utterance*) ou par une action, est toujours en quelque sorte publique, et ne doit pas être comprise à partir d'une tentative de « voir dans la tête » des acteurs du passé, mais plutôt à partir d'une observation des « formes de vie » dans lesquelles ces acteurs

³⁰ Koikkalainen et Syrjämäki « On Encountering the Past. An Interview with Quentin Skinner », *Finnish Yearbook of Political Thought* 6, p. 46.

³¹ Nadia Urbinati, « The Historian and the Ideologist », *Political Theory*, vol. 33, no. 89 (2005), p. 89.

³² Cette idée renvoie à la célèbre phrase de Wittgenstein, la plus citée des *Philosophische Untersuchungen* par Skinner: « Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache » (Palonen, *Quentin Skinner. History, Politics, Rhetoric*, p. 135).

évoluent³³. Pour dire les choses plus simplement, Skinner, tout comme Wittgenstein, s'oppose à l'idée d'un langage privé, dans la mesure où on ne peut parler que de ce à quoi nous avons accès.

Cependant, ce n'est qu'avec la découverte de la pensée d'Austin, considéré par Skinner comme le plus grand philosophe analytique britannique des années 1960, que se dessinent de manière plus précise les contours conceptuels de sa méthode contextualiste. En effet, l'ouvrage d'Austin publié de manière posthume en 1962, intitulé *How to Do Things with Words*, permettra à l'historien de Cambridge d'intégrer la conception wittgensteinienne de la signification à une théorie de l'action linguistique. En effet, Austin présente une théorie des « actes de langage » (*speech acts*) qui insiste sur l'idée que le discours est simultanément une action. Plus précisément, dès que l'on entre dans un rapport de communication avec autrui, nous *faisons* toujours quelque chose en nous exprimant. Cette théorie se fonde ainsi sur une distinction dans l'acte de parole : il y a d'un côté la dimension externe du langage, qui est constituée par les mots qui sont énoncés, et de l'autre une dimension interne qu'Austin nomme l'acte illocutoire.

Pour dire les choses simplement, si par exemple quelqu'un affirme qu'il est dangereux de traverser un pont, il énonce une mise en garde que l'interlocuteur devrait comprendre. Toutefois, il n'est jamais dit explicitement qu'il s'agit d'un avertissement. L'acte illocutoire est justement ce qui se déduit du propos lui-même et révèle l'intention de l'agent qui s'exprime, mais qui ne se trouve jamais dans les mots énoncés.

Nous reviendrons sur l'importance de la théorie du *speech act*, lorsqu'il s'agira d'exposer la conception skinnérienne de l'intentionnalité. Car il faut auparavant considérer

³³Skinner réfère à l'attrait qu'a eu pour lui cette conception de la signification dans l'entrevue « On Encountering the Past », p. 46.

l'influence décisive de l'idéalisme britannique, et plus précisément de la philosophie de Collingwood, sur le développement de la méthode historique de l'« école de Cambridge »³⁴. Comme nous l'explique David Boucher, deux idées sont importées d'Allemagne par l'idéalisme britannique³⁵. La première consiste à dire que les différents éléments d'une idée ou d'un événement ne peuvent jamais être pris isolément dans la mesure où ils entretiennent toujours des relations essentielles. La seconde idée principale est que l'histoire ne doit pas être conçue comme une discipline neutre exposant des faits, mais plutôt comme une manière d'expliquer ces mêmes faits. Autrement dit, il faut considérer que l'histoire recèle une force explicative. Selon Skinner, c'est Collingwood qui est le premier à développer cette thèse, en abandonnant la philosophie spéculative et en faisant de l'histoire le mode de compréhension privilégié du réel. Disposer au cœur du processus interprétatif la discipline historique signifie alors que le statut de la vérité est relatif au monde d'idées auquel le texte appartient. Par exemple, le même énoncé, retrouvé chez deux penseurs de deux époques différentes, possède un sens distinct, en fonction justement des univers de discours auxquels il est lié.

Plus encore, la pratique historique telle qu'elle est pensée par l'idéalisme britannique vient changer la relation entre l'homme et son environnement : il n'y a jamais isolement de l'auteur, puisque ce dernier est toujours lié à un ensemble de références, c'est-à-dire à un système culturel³⁶. Ainsi que l'affirme Boucher, « the individual, to a great extent, becomes dissolved into the social in idealist thought »³⁷. Sur ce point, nous verrons plus loin à quel

³⁴ David Boucher explique bien, dans le premier chapitre de son livre, l'influence de l'idéalisme britannique sur les débats méthodologiques en histoire des idées dans les années 1960 (Boucher, *Texts in Context. Revisionist Methods of Studying the History of Ideas*, p. 39-66).

³⁵ Boucher, *Texts in Context. Revisionist Methods of Studying the History of Ideas*, p. 39.

³⁶ *Ibid.*, p. 44.

³⁷ *Ibid.*, p. 44-45.

point la démarche skinnérienne cherche justement à réintégrer les penseurs de la tradition à un contexte particulier.

Il est évident que Skinner possède une sensibilité historique très près de celle de l'idéalisme britannique, et surtout de Collingwood. En effet, à la lecture de l'ouvrage de ce dernier intitulé *An Autobiography*³⁸, Skinner en retire deux idées essentielles qui constitueront les principes de sa méthode interprétative. Tout d'abord, il faut concevoir les textes du passé à partir d'une logique « question-réponse ». Autrement dit, dans la lecture d'une œuvre du passé, il faut toujours chercher à retrouver les questions pour lesquelles le texte étudié se voulait une réponse.

Nous pouvons dès lors comprendre pour quelle raison Skinner récuse l'idée de problèmes permanents en philosophie politique. En effet, si les textes étudiés ne sont toujours que des réponses particulières à des problèmes particuliers, et que les concepts utilisés par les auteurs n'ont de sens que dans des circonstances historiques uniques, on voit bien que l'idée même de l'existence de significations universelles se trouve contestée : car la signification des concepts provient uniquement de leur usage spécifique dans un contexte spécifique. C'est pour cette raison que Skinner, à la suite de Collingwood, disposera au centre de sa méthode herméneutique l'étude du contexte linguistique.

La seconde idée que Skinner reprend est intimement liée à la première. Dans cette logique de « question-réponse » qui constitue le cadre du processus interprétatif, il faut concevoir les réponses comme les différentes parties d'un dialogue continu entre des auteurs d'une même époque, que ce soit sous le mode du développement, de la critique, ou du rejet des positions précédentes.

³⁸ Lorsqu'il discute de l'impact de la philosophie de Collingwood sur sa propre pensée, Skinner fait toujours référence à cet ouvrage (R.G. Collingwood, *An Autobiography*, Oxford, Oxford University Press, 1939).

On pourrait de manière légitime questionner cet amalgame pour le moins étrange de philosophie analytique inspirée de Wittgenstein et d'idéalisme britannique. Pourtant, Skinner affirme qu'il ne les conçoit pas comme deux pôles interprétatifs contradictoires ou éloignés. Bien au contraire, il soutient qu'un lien très étroit existe entre les propositions théoriques d'Austin sur le langage et les principes de la philosophie de Collingwood; le premier avance l'idée que la tâche principale de l'interprète est de s'interroger sur ce que les auteurs *faisaient* en écrivant ce qu'ils ont écrit, et le second affirme que l'essentiel du travail de l'historien est de connaître le statut de la réponse donnée par l'auteur du passé, que ce soit le développement d'une position antérieure, ou bien sa critique. Dans les deux cas, ce qui intéresse Skinner réside dans l'idée que l'on privilégie l'action illocutoire plutôt que l'énoncé en tant que tel.

2.2.3. *Le concept d'intentionnalité et la tâche de l'interprète*

C'est donc à partir de cet arrière-plan théorique que Skinner développera sa conception de l'intentionnalité de l'auteur. Dans l'article intitulé « Motives, Intentions and Interpretation³⁹ », il débute par le constat suivant : nous vivons dans un monde postmoderne où règne un certain scepticisme quant au projet traditionnel humaniste d'étude des textes⁴⁰. Les représentants principaux de ces attaques sceptiques concernant la possibilité de restituer la signification de l'intention sont Roland Barthes, Michel Foucault, et particulièrement Jacques Derrida⁴¹. Selon ces écoles, le terme de « signification » (*meaning*) prend plusieurs formes : cela peut renvoyer à l'idée que c'est le lecteur qui donne son sens au texte, et non l'auteur qui l'a écrit, ou bien à la thèse selon laquelle le

³⁹L'article, publié pour la première fois en 1972, s'intitulait alors « Motives, Intentions and the Interpretation of Texts ». Il est repris et revu par Skinner dans *Visions of Politics. Volume I : Regarding Methods*.

⁴⁰Skinner, « Motives, Intentions and Interpretation », p. 90.

⁴¹*Ibid.*, p. 90.

texte étudié gagne, avec le temps, une autonomie qui le fait se détacher de l'intention première de l'auteur⁴². Par conséquent, il devient difficile de défendre l'idée qu'il est possible de rendre de manière juste les intentions d'un auteur du passé.

C'est néanmoins ce que Skinner, de manière ambitieuse, cherche à faire, en se fondant avant tout, comme nous l'avons mentionné, sur la théorie des « actes de langage » (*speech acts*) d'Austin. Le présupposé premier auquel souscrit Skinner est que l'auteur, dès qu'il écrit, est toujours déjà engagé dans un processus de communication. Comme il le fait remarquer, Austin et ses successeurs, en isolant le concept d'« acte de langage », « pursued the implications of the fact that, whenever we use language for purposes of communication, we are always doing something as well as saying something⁴³ ». L'essentiel est là: derrière l'énoncé se trouve toujours cette capacité performative du langage, qui fait en sorte que dire quelque chose, c'est aussi *faire* quelque chose.

Skinner précise qu'il ne s'agit pas d'une « théorie » à proprement parler. Il serait en effet erroné de parler de théorie pour une philosophie inspirée de Wittgenstein : l'apport principal d'Austin serait plutôt d'avoir trouvé « a way of describing, and hence of calling to our attention, a dimension and hence a resource of language that every speaker and writer exploits all the time⁴⁴ ». Cette ressource, c'est l'acte illocutoire. Et on pourrait même dire que ce concept est équivalent à ce que constitue pour Skinner l'intention de l'auteur. Il résume sa thèse centrale ainsi :

To know about motives and intentions is to know the relationship in which a writer stands to what he or she has written. To know about intentions is to know such facts as whether the writer was joking or serious or ironic, or in general what speech act they may have been performing in writing what they wrote⁴⁵.

⁴²Concernant ces thèses, voir Skinner, « Motives, Intentions and Interpretation », p. 90-93.

⁴³Skinner, « Introduction: Seeing Things Their Way », dans *Visions of Politics. Volume I: Regarding Methods*, p. 2.

⁴⁴Skinner, « Interpretation and the Understanding of Speech Act », p. 106.

⁴⁵Skinner, « Motives, Intentions and Interpretation », p. 96.

Mais pour bien comprendre cette affirmation centrale, il est essentiel d'éclairer la distinction entre motifs et intentions, ou pour utiliser des termes équivalents, entre actes perlocutoires et illocutoires. Le motif renvoie à l'acte perlocutoire, c'est-à-dire à ce qui appartient à l'agent en tant que tel, alors que l'intention, ou plutôt l'acte illocutoire, est ce qui caractérise l'œuvre elle-même. Skinner nous donne un exemple wittgensteinien très simple pour comprendre cette distinction. Si quelqu'un fait un signe de la main afin de prévenir autrui que le taureau va charger, nous n'avons aucun moyen de vérifier si c'était bien l'idée que l'agent avait en tête en faisant ce signe, mais il est néanmoins possible d'interpréter la « signification » de ce dernier comme un avertissement à partir des conventions existantes⁴⁶.

Si l'on transpose ce raisonnement à l'histoire des idées, on peut affirmer que l'intention perlocutoire, le motif de l'agent, est ce qu'il voulait faire « *by writing in a certain way*⁴⁷ » : il s'agit d'une étape antécédente qui ne peut servir de matériau à la recherche historique. L'intention illocutoire est plutôt « *what they may have intended in writing in a certain way*⁴⁸ ». Distinction subtile, mais cruciale : la force illocutoire d'un texte est l'action que commettait l'auteur en écrivant ce qu'il a écrit, qu'il s'agisse d'une blague, d'une attaque, d'une affirmation ironique. Par conséquent, l'intention d'un auteur est l'action entreprise *dans*, et non *par*, l'écriture du texte, et se dévoile par l'étude du contexte de signification du lexique culturel, politique et social de l'époque dans laquelle l'auteur évolue.

Suivant cela, la question que doit se poser l'interprète afin de restituer l'intention des auteurs du passé est : que *faisaient-ils* en présentant tel ou tel argument particulier ? Quelle

⁴⁶Skinner, « Motives, Intentions and Interpretation », p. 97.

⁴⁷*Ibid.*, p. 99.

⁴⁸*Ibid.*, p. 99.

conclusion défendaient-ils ou répudiaient-ils ? Que signifie par exemple l'ironie ou le silence polémique d'un auteur ? Il s'agit pour ainsi dire de retracer les marques illocutoires « through the entire gamut of speech acts embodied in the vastly complex act of intended communication that any work of discursive reasoning will comprise⁴⁹ ».

Pour résumer le point de vue de Skinner, l'interprétation doit se fonder d'abord et avant tout sur la capacité performative du langage transposée à l'écriture. En ce sens, l'interprète doit considérer l'ensemble des affirmations d'une œuvre comme des actions linguistiques; et parce que l'auteur est toujours engagé dans un acte de communication, les actions linguistiques retrouvées dans le texte sont toujours des actes sociaux, c'est-à-dire publics⁵⁰. En ce sens, le contextualisme qu'il met de l'avant n'est pas celui, plus classique, où il s'agirait par exemple d'expliquer le propos de l'auteur à partir du contexte social selon une logique causale où l'œuvre et son auteur seraient entièrement déterminés par leur milieu. On ne réfère pas ici à un contexte causal, mais plutôt à un contexte de signification, conçu en des termes plus circulaires où un rapport presque dialectique est entretenu entre le texte, son auteur et les conventions intellectuelles, sociales et politiques de l'époque⁵¹. En d'autres mots, pour Skinner, les actions illocutoires de l'auteur ne sont pas entièrement déterminées socialement; dans la mesure où le langage offre la possibilité d'émettre des affirmations différentes des conventions existantes, il y a aussi pour l'écrivain la possibilité de s'extraire du contexte social et politique de son époque.

Cependant, cela ne signifie pas que l'auteur du passé puisse exécuter cet exercice de manière volontaire, ou bien qu'il ait conscience de la distance qu'il prend par rapport aux

⁴⁹Skinner, « The Idea of Negative Liberty » dans *Visions of Politics. Volume II: The Renaissance Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 194.

⁵⁰Quentin Skinner et Martin Hollis, « Action and Context », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 52 (1978), p. 57.

⁵¹À ce sujet, voir Skinner, « Hermeneutics and the Role of History », p. 216.

conventions de son époque. Ainsi, en ce qui concerne la conception de l'écrivain chez Skinner, on constate qu'il y a d'une certaine manière une séparation de l'action elle-même et de l'agent qui exécute l'action : l'agent n'a pas nécessairement une idée précise de la signification de son action, ou bien ne mesure pas entièrement la portée de cette dernière⁵². Par conséquent, il y a toujours séparation de l'auteur et de son œuvre. Skinner nous dit bien que l'interprète est confronté à deux questions distinctes, soit ce que le texte signifie, et ce que l'auteur a voulu dire⁵³. Il s'agit de deux interrogations séparées, mais qui doivent malgré tout être pensées ensemble.

L'erreur à ne pas commettre est d'identifier la signification du texte à ce que l'auteur a voulu dire. Selon Skinner, le texte peut soit contenir plus que ce que l'auteur a voulu y mettre, ou bien dans certains cas, moins que ce que l'auteur tentait d'accomplir. Par conséquent, il faut étudier non pas le texte en tant que tel mais ce que l'auteur tentait de faire, c'est-à-dire son acte illocutoire. Encore une fois, nous revenons à Collingwood : il faut chercher à comprendre l'acte de communication d'un auteur, c'est-à-dire la relation qu'il entretient à ses écrits d'une part, et à une conversation préexistante d'une époque particulière d'autre part. Et comme le signale Skinner : « En cherchant à situer ainsi un texte dans le contexte qui lui revient, ce n'est pas seulement un décor qui se propose à l'interprétation : c'est l'acte d'interprétation lui-même qui commence⁵⁴ ».

Cet arsenal théorique, et notamment l'idée que les affirmations retrouvées dans les textes des auteurs constituent des actions sociales, participe du but fondamental de Skinner de resserrer les liens entre théorie politique et vie politique. Dans *Les fondements de la pensée politique moderne*, son œuvre maîtresse, il nous dira : « Il semble en effet que c'est

⁵²Skinner, « Action and Context », *Proceedings of the Aristotelian Society*, p. 58.

⁵³Skinner, « Interpretation and the Understanding of Speech Acts », p. 113.

⁵⁴Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, p. 13.

la vie politique elle-même qui forme les grands problèmes dont traitera le théoricien⁵⁵ ». De fait, l'ouvrage en entier est consacré à la démonstration que l'activité humaine, surtout politique, constitue le socle et le réservoir des idées politiques dont traitent les philosophes politiques du passé. Cela nous mène à un point central de la conception skinnérienne de l'auteur : il n'y a aucune distinction entre le locuteur et l'écrivain et par conséquent une identification de l'auteur à l'acteur politique.

Parce que Skinner cherche à éradiquer l'écart entre les auteurs du passé et leur époque, il considère que l'écrivain est toujours en même temps un locuteur qui soutient certaines propositions. Sa méthode repose donc sur un certain effacement de la distinction entre la parole et l'écrit, afin que puisse être affirmée l'idée selon laquelle un énoncé est toujours une action linguistique et sociale. Et c'est l'association de l'auteur et de l'acteur, c'est-à-dire le fait que l'écrivain est simultanément un acteur politique, qui permet à Skinner d'affirmer que ce dernier *fait* quelque chose en écrivant.

Il semble que ce soit en raison d'une équivalence admise et non questionnée, dans la pensée de Skinner, entre « locuteur » et « écrivain » (*speaker and writer*), qu'il n'y a pas de distinction entre l'auteur du passé et l'homme politique : il nous paraît légitime de conclure que, selon lui, l'auteur est toujours engagé dans une action, qu'elle soit celle du discours ou de l'écriture. La vie des idées se ramène en dernier lieu à la vie politique : voilà l'essence du contextualisme que présente Skinner. Pour dire les choses simplement, Skinner prend appui sur la théorie des « actes de langage » d'Austin qui porte quant à elle sur les relations de communication orales, et la transpose à l'écriture sans justifier cette transition. Dans les faits, il n'est pas si évident que le texte est, de la même manière que la parole politique, une action sociale.

⁵⁵Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, p. 9.

Si l'on souhaite exprimer sa méthode en termes ramassés, on pourrait dire qu'elle s'articule selon deux éléments centraux, déjà présents dans les conclusions qu'il formulait dans « Meaning and Understanding ». Première conclusion: l'attention portée au contexte linguistique est la condition nécessaire à la compréhension des affirmations énoncées par les philosophes politiques du passé. Seconde conclusion, qui porte sur la valeur de l'étude de l'histoire des idées : le but de l'historien n'est pas en dernier lieu de juger de la valeur d'un sujet en termes des réponses qu'il apporte aux problèmes permanents. Car, ainsi que nous le rappelle Skinner, « to revive R. G. Collingwood's way of putting the point – there are no perennial problems in philosophy⁵⁶ ».

Reste maintenant à analyser le produit d'une telle conception de l'auteur et d'une telle analyse du rôle de l'interprète lorsqu'appliqués à Machiavel. L'interrogation à laquelle nous chercherons à répondre est la suivante : l'interprétation qu'offre Skinner de l'intention de Machiavel concorde-t-elle avec ses affirmations méthodologiques ?

2.3. Machiavel : l'acteur politique et le penseur de la liberté

Skinner traite de Machiavel dans plusieurs ouvrages, dont *Les fondements de la pensée politique moderne*, *Machiavel*, *Machiavelli and Republicanism* et *Visions of Politics. Volume II : Renaissance Virtues*. Suite à l'étude de ces derniers, nous pouvons affirmer que son analyse comporte deux volets distincts : le rapport de Machiavel à la tradition humaniste et à la vie politique florentine d'un côté, et la contribution de ce dernier au développement du courant républicain de l'autre. Dans le premier cas, même si certains éléments concordent avec les principes interprétatifs de la méthode qu'il développe, nous nous trouvons confrontés au problème de la conception machiavélique de la *virtù*. L'analyse du second volet de l'interprétation permettra quant à elle de mettre au jour les

⁵⁶Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », p. 88.

écarts parfois problématiques entre les affirmations méthodologiques de Skinner et ses objectifs proprement politiques.

2.3.1. *L'héritage humaniste de Machiavel et la conception de la Fortune : une lecture contextualiste de l'œuvre*

Skinner, nous l'avons dit, cherche moins à analyser les grands théoriciens en tant que tels qu'à fournir le portrait de la matrice intellectuelle, sociale et politique dont ils font partie⁵⁷. En ce sens, son but principal est de resituer Machiavel à l'intérieur de courants de pensée plus larges, par exemple l'humanisme florentin tel qu'il s'est développé à partir de l'humanisme classique de la Rome antique. L'objectif d'une telle approche est évidemment de faire contrepoids aux interprétations qui misent sur l'originalité et la nouveauté sans précédent du discours machiavélien sur le politique; pour Skinner, de telles visions de la pensée de Machiavel, parce qu'elles ignorent le contexte dans lequel elle s'est constituée, passent à côté de son intention véritable. En réalité, ce dernier serait redevable en grande partie aux humanistes latins et aux moralistes romains tels que Cicéron et Salluste, et participerait d'un courant répandu au 15^e siècle en Italie, l'« humanisme tardif⁵⁸ ».

L'écriture du *Prince* en est un bon exemple. Ainsi que le signale Skinner, Machiavel fait partie de ces écrivains italiens de la Renaissance qui contribuent à l'émergence d'un genre particulier de littérature, les « miroirs princiers⁵⁹ ». Comme il nous l'indique, « vers la fin du XVe siècle, notamment grâce aux nouveaux moyens d'impression, on vit se multiplier un genre d'ouvrages d'inspiration humaniste destinés aux princes, dont la diffusion fut sans précédent⁶⁰ ». Machiavel et tous ces autres auteurs tels que Bartolomeo Sacchi, Giovanni Pontano, ou Francesco Patrizi partagent selon Skinner une même vision

⁵⁷À ce sujet, voir l'introduction de Skinner dans *Les fondements de la pensée politique moderne*.

⁵⁸Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, p. 179.

⁵⁹Quentin Skinner, *Machiavel*, Paris, Seuil, 1989, p. 60.

⁶⁰*Ibid.*, p. 60 (italiques dans le texte).

de la *fortuna* et de la *virtù*, empruntée à l'humanisme classique de Cicéron, Salluste et Sénèque, pour ne nommer que ceux-là. Skinner cherche donc à montrer qu'en plus de reprendre une forme littéraire répandue au 15^e siècle, Machiavel, dans le contenu même de son enseignement, est un parfait représentant de cette tradition. Pour ce faire, il insiste sur l'analyse conceptuelle de l'emploi des termes de « Fortune » et de *virtù* dans l'œuvre machiavélique.

Selon la conception classique humaniste, la Fortune, c'est-à-dire en quelque sorte le hasard, est conçue comme alliée, pour autant que l'on possède le *vir*, c'est-à-dire « la virilité la plus authentique⁶¹ ». Autrement dit, la Fortune, cette part imprévisible de l'existence humaine, ce pouvoir qui n'appartient pas en propre à l'homme, peut néanmoins être amadouée par celui qui possède la *virtù*, c'est-à-dire « la qualité qui confère à un prince la capacité de supporter les coups de la Fortune, celle de s'attirer les faveurs divines et d'atteindre ainsi aux sommets de la renommée, celle enfin de conquérir l'honneur et la gloire pour lui-même et la sécurité pour son état⁶² ». Plus précisément, il s'agit, chez Cicéron par exemple, de l'ensemble des vertus cardinales, dont la sagesse, la justice, et la modération, alliées à des vertus essentiellement princières, dont la principale est la capacité à tenir ses engagements selon les règles de l'honneur. Suivant cela, la question que posaient les moralistes latins est : comment séduire la Fortune, c'est-à-dire comment s'en faire une alliée ? Selon Skinner, Machiavel reprend à son compte cette même interrogation et la traite dans les mêmes termes que ceux employés par l'humanisme, en répondant que c'est par la possession de la *virtù*⁶³.

⁶¹ Skinner, *Machiavel*, p. 47.

⁶² *Ibid.*, p. 68.

⁶³ *Ibid.*, p. 57.

Skinner nous explique que le retour de cette conception classique de la Fortune et de son rapport à la *virtù* a été permis par le contexte de la Renaissance. Il faut souligner, à cet égard, que le christianisme avait eu pour effet de réduire à néant cette vision positive de la Fortune, en la transformant plutôt en pouvoir aveugle maître de la destinée de l'homme, en force qu'on ne pouvait influencer, et qu'on ne devait pas chercher à amadouer⁶⁴. Sous l'influence des préceptes chrétiens, elle devient une force sans pitié qui refuse de prendre en compte les mérites des hommes et qui déprécie entièrement la recherche de la gloire terrestre. Comme le mentionne Skinner : « Dans cette perspective, la Fortune constituait un élément du dessein de Dieu destiné à montrer aux hommes que “le bonheur ne réside pas dans les aléas de l'existence terrestre” et à les aider à “mépriser les choses de cette terre, à s'en libérer pour atteindre la joie céleste”⁶⁵ ».

C'est avec la réapparition des valeurs classiques promues par les humanistes florentins, c'est-à-dire le retour à une image classique de la Fortune dans les affaires humaines, que va être mise en cause la conception de cette dernière comme intermédiaire ou agent de la Providence divine, comme on peut le constater entre autres chez Shakespeare, Pic de la Mirandole, Alberti et Pontano⁶⁶. Sur ce point, Skinner cherche à montrer que même la critique du christianisme que l'on retrouve dans l'œuvre de Machiavel ne constitue rien de bien nouveau : ce dernier participe d'un courant très répandu qui se pose contre l'adéquation entre Fortune et Providence et qui cherche à redorer le blason de la *virtù* princière sans le recours aux préceptes chrétiens⁶⁷.

⁶⁴Skinner, *Machiavel*, p. 48.

⁶⁵*Ibid.*, p. 54.

⁶⁶*Ibid.*, p. 55.

⁶⁷*Ibid.*, p. 55.

En ce sens, Skinner semble vouloir dissoudre la spécificité du discours machiavélien en insistant sur la pensée d'autres écrivains de la même époque et sur la mise en partage des présupposés humanistes. Sur ce point, il applique effectivement le principe méthodologique selon lequel il ne faut pas étudier un « canon » de textes classiques : la part considérable de son analyse qu'il consacre au contexte de la Renaissance et aux autres auteurs des « miroirs princiers » nous le montre bien.

L'autre aspect par lequel nous pouvons montrer l'application effective de sa méthode à la pensée de Machiavel se trouve dans l'idée que ce sont les événements politiques qui fournissent la matière dont traite le théoricien. En effet, Skinner parvient à nous faire voir que les problèmes que Machiavel affronte dans *Le Prince* et *Les Discours sur la première décade de Tite-Live* sont directement liés à la vie politique florentine. Pour restituer l'intention fondamentale de Machiavel, c'est-à-dire ce qu'il *faisait* en écrivant, il s'agit donc d'examiner le lien entre la vie politique et les idées qu'il met de l'avant. Un exemple qui témoigne de cet effort nous est offert par la recherche historique de Skinner autour du contexte d'écriture du *Prince*.

Pour défendre la thèse selon laquelle *Le Prince* n'est pas un rassemblement de doctrines abstraites, mais plutôt un ouvrage qui résulte d'expériences politiques, Skinner démontre que certaines parties du livre, et même parfois des chapitres en entier, ont été transcrits tels quels à partir des *Rapports de légation* écrits par Machiavel à la suite de ses missions diplomatiques⁶⁸. Par exemple, les observations qu'il avait consignées suite à sa rencontre avec César Borgia en 1502 et envoyées en secret au Conseil des dix, « sont depuis

⁶⁸Skinner, *Machiavel*, p. 25.

devenues célèbres puisqu'elles figurent à peu près mot pour mot dans le chapitre 7 du *Prince*⁶⁹ ».

Plus encore, Skinner laisse entendre que les différentes affirmations de Machiavel au sujet de la politique ne se veulent pas des leçons intemporelles, mais bien des analyses particulières résultant de sa rencontre avec des hommes politiques au cours de sa carrière diplomatique. L'analyse skinnérienne du chapitre 6 du *Prince* nous en fournit un bon exemple. Machiavel, dans ce chapitre, traite des principautés nouvelles. Il opère une distinction cruciale entre un État acquis par ses propres armes et la possession de la *virtù* et celui acquis par les armes d'autrui et la Fortune⁷⁰. Pour Skinner, l'insistance sur la seconde option est intimement liée au retour en force des Médicis, causé par un coup de la Fortune et par l'aide de l'armée étrangère fournie par Ferdinand d'Espagne⁷¹.

Autre exemple du lien étroit entre Machiavel comme homme politique et Machiavel comme écrivain : l'insistance avec laquelle il revient sans cesse à l'importance de la *virtù* dans la conduite des affaires politiques proviendrait directement de ses rencontres successives avec César Borgia, le Pape Jules II et Maximilien, l'empereur du Saint-Empire romain germanique. Les conclusions de Machiavel sur ces trois personnages qu'il a côtoyés sont les suivantes : la raison pour laquelle ils ont échoué dans leur entreprise, ou qu'ils ont réussi uniquement à la faveur d'une Fortune très grande, est qu'ils étaient incapables de « s'adapter à la diversité des circonstances⁷² ». La conception machiavélienne de la *virtù*, outre qu'elle est issue de son éducation humaniste, se comprend donc aussi à la lumière des échecs politiques dont il fut le spectateur.

⁶⁹Skinner, *Machiavel*, p. 26.

⁷⁰Machiavel, *Le Prince*, chapitre VI, p. 56-57.

⁷¹ Skinner, *Machiavel*, p. 46.

⁷² *Ibid.*, p. 34.

Ces deux aspects, soit le rapport de Machiavel à la tradition humaniste et le lien entre sa vie en tant qu'acteur politique et ses écrits, nous montrent les résultats de l'approche contextualiste skinnérienne. Cela permet en même temps d'éclairer le double objectif poursuivi par Skinner, soit de concevoir les philosophes politiques du passé comme étant avant tout des acteurs politiques, et de produire une histoire disons « non-canonique » de la philosophie politique.

2.3.2. *Divergences entre méthode et interprétation : l'analyse du concept de virtù*

Cependant, si Skinner se dit surtout intéressé par l'étude du phénomène du changement conceptuel, non pas étalé sur le long temps de l'histoire, mais celui qui advient plus soudainement⁷³, et qu'il s'intéresse autant à Machiavel, c'est que la pensée de ce dernier possède une originalité propre qui ne peut se laisser entièrement expliquer par le contexte auquel elle est redevable.

Alors que Skinner insiste sur la reprise machiavélienne de la conception de la Fortune en étayant cette thèse, dans le cas de l'histoire conceptuelle du terme de *virtù* semble lui poser plus de difficultés. Nous nous étions contentés pour l'instant d'expliquer de quelle manière Machiavel partageait avec ses contemporains une vision d'inspiration plutôt humaniste. Il s'agit maintenant de complexifier l'analyse en montrant comment la conception proprement machiavélienne du concept de *virtù* peut difficilement être expliquée à partir d'une perspective contextualiste.

Skinner ne manque pas de nous rappeler à de nombreuses reprises que Machiavel est « un parfait représentant des positions humanistes⁷⁴ », qu'il est l'héritier des « historiens et

⁷³Quentin Skinner, « Retrospect: Studying rhetoric and conceptual change » dans *Visions of Politics. Volume I: Regarding Methods*, p. 180.

⁷⁴Skinner, *Machiavel*, p. 56.

des moralistes latins⁷⁵ », qu'il défend ses positions politiques en des termes traditionnels⁷⁶ et qu'il n'est qu'un auteur des « miroirs princiers » parmi d'autres. Toutefois, à d'autres endroits de ses écrits, sa position nous semble s'inverser, à un tel point qu'elle apparaît même contradictoire avec certaines des affirmations précédemment mentionnées. Par exemple, dans le chapitre 2 de l'ouvrage intitulé *Machiavel*, une sous-section se nomme « La révolution machiavélienne » : le titre est d'emblée révélateur de la distance que prend Machiavel à l'égard de la tradition humaniste lorsqu'il s'agit de conceptualiser la notion de *virtù*. Plus encore, on ne peut qu'être interloqués lorsque nous nous trouvons finalement face à un Skinner qui affirme que « dès que l'on ouvre *Le Prince*, on s'aperçoit que cette morale humaniste est, d'un coup, brutalement contredite⁷⁷ ».

Selon lui, la définition machiavélienne de la *virtù* possède deux traits qui la distinguent de la définition courante. Tout d'abord, la *virtù* telle qu'elle est conceptualisée par Machiavel consiste à se plier aux exigences du temps en obéissant à ce que dicte la nécessité, que l'action résultante soit vertueuse ou mauvaise. En d'autres termes, il s'agit de la capacité de passer du vice à la vertu selon ce que commandent les circonstances. Par conséquent, même si le Prince doit tenter le plus souvent de se conformer aux règles morales, il doit aussi savoir user du mal s'il le faut⁷⁸.

Ensuite, la *virtù* machiavélienne se situe dans le paraître plutôt que l'être : il faut *paraître* posséder les vertus que tous reconnaissent comme bonnes plutôt que de les posséder réellement. Skinner reprend ici une expression de Machiavel : « La solution consiste donc à devenir ‘grand simulateur et dissimulateur’ » et à apprendre comment

⁷⁵Skinner, *Machiavel*, p. 59.

⁷⁶Skinner, « Machiavelli's *Discorsi* and the pre-humanist origins of republican ideas », dans *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 123.

⁷⁷Skinner, *Machiavel*, p. 70.

⁷⁸ Voir *Ibid.*, p. 71-73.

‘manœuvrer par ruse la cervelle des gens’ afin que vos allégations soient pour eux crédibles⁷⁹ ». De manière générale, à l’inverse de la *virtus* humaniste, la pierre de touche de la conception de Machiavel n’est pas la justice ou l’honneur, mais la nécessité; celle de faire le mal si nécessaire et celle de paraître vertueux quand il le faut.

Si la visée fondamentale de Skinner est d’éclairer les idées politiques de la Renaissance italienne, son contextualisme sert bien cet objectif. Mais dans le cas où il affirme vouloir restituer l’intention fondamentale de Machiavel, on n’apprend que très peu de choses en comprenant que ce dernier rejette les positions humanistes. Plus encore, on ne peut qu’être surpris par cette thèse, dans la mesure où Skinner passe un temps considérable à démontrer au lecteur que Machiavel n’a rien de différent des autres penseurs italiens de son époque.

Le contextualisme skinnérien nous renseigne finalement sur la distance que prend Machiavel par rapport à une tradition de pensée. Toutefois, lorsqu’il en vient à expliquer la signification proprement dite de la *virtù* machiavélienne, il ne peut faire autrement que de tout simplement lire le texte. Et, dans les faits, les conclusions auxquelles il arrive sont de manière surprenante semblables à celles que formulait Strauss : Machiavel, par des stratégies de dissimulation, – ton ironique, utilisation du paradoxe⁸⁰ –, critique violemment l’enseignement chrétien et propose une définition entièrement nouvelle de la vertu. Ainsi que l’affirme Skinner, dans une formule que l’on pourrait croire tirée des *Pensées sur Machiavel* de Strauss : « Il est donc parfaitement clair à présent que Machiavel fait subir à la tradition du *genre* miroir princier une véritable révolution, dont la ligne directrice est la redéfinition du concept central de *virtù*⁸¹ ».

⁷⁹Skinner, *Machiavel*, p. 79.

⁸⁰Voir, entre autres, Skinner, *Machiavel*, p. 80 et 84; Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, p. 195 et 203.

⁸¹Skinner, *Machiavel*, p. 74.

Le contexte n'aura servi ici qu'à prendre la mesure de la nouveauté de l'enseignement de Machiavel. Parce que Strauss parvient aux mêmes conclusions sans pour autant s'étendre sur le contexte de la tradition humaniste, il est légitime de s'interroger, à savoir si cela est utile pour expliquer l'intention de Machiavel. Il est vrai que l'on en constate d'autant plus l'originalité, mais l'un des buts de Skinner était justement l'inverse, soit de montrer que Machiavel était en grande partie redevable aux conventions et au vocabulaire de son époque.

Il ne s'agit pas d'affirmer ici que l'étude du contexte n'est d'aucune aide; mais arrive un certain point où la signification même du texte nous contraint à chercher son sens par-delà le contexte de son énonciation. Et il semble qu'il ne demeure plus grand chose de l'héritage humaniste de Machiavel lorsque l'on arrive au terme de la l'énumération de Skinner de ce qui oppose finalement le secrétaire florentin à ses contemporains. En ce sens, le contextualisme skinnérien ne semble pas être en mesure de parvenir à expliquer les auteurs que l'on désigne comme « canoniques », c'est-à-dire ceux qui, comme le dirait Strauss, semblent se hisser par-delà leur époque. Finalement, Skinner se trouve dans l'obligation de laisser de côté certains principes de son herméneutique lorsqu'il s'agit d'expliquer la signification de concepts centraux de la pensée machiavélienne qui ne se rattachent pas directement aux conventions existantes à son époque.

Ainsi, une fois le contexte exposé, il demeure tout de même la tâche de restituer l'intention fondamentale de Machiavel qui, semble-t-il, possède une dimension plus substantielle et ne peut être réduite à une simple satire du propos de Cicéron⁸². Et comment

⁸²Edmons and Warburton, « Quentin Skinner on Machiavelli's Prince », Philosophy Bites (Podcast), episode 2.

parvenir à fournir une analyse de la pensée politique de Machiavel en tant que telle, si ce n'est en retournant au texte lui-même pour en dégager la spécificité ?

Cette critique de l'application de l'herméneutique skinnérienne est en quelque sorte interne à l'interprétation et porte sur la place du contextualisme dans l'étude de l'intention d'un auteur. Boucher voit juste lorsqu'il explique que « Skinner demonstrates in which ways men like More and Machiavelli were able to subvert and change the languages they inherited, but he does not answer the epistemological question of why such men are able to focus the conceptual lens differently from their contemporaries⁸³ ». En fait, le problème est le suivant : si l'on conçoit l'écrivain du passé comme essentiellement rattaché aux conventions intellectuelles et politiques de sa propre époque, il devient difficile d'expliquer l'originalité ou la nouveauté d'une pensée. Au fond, la limite de la méthode historique skinnérienne, fondée sur l'étude des contextes linguistiques, tient à son incapacité à expliquer la nouveauté de la pensée machiavélienne par l'intermédiaire des principes herméneutiques qui sous-tendent sa démarche; Skinner doit en effet déroger à certaines « règles » qu'il a lui-même proposées afin de restituer véritablement l'intention machiavélienne.

2.3.3. *L'interprète-historien et le rapport au passé : Machiavel et le républicanisme*

Mais la critique ne s'arrête pas là. Par-delà cette limite du contextualisme, il est nécessaire d'examiner le rapport entre les présupposés disons « déflationnistes » de Skinner concernant la pertinence de l'étude de l'histoire de la philosophie politique pour le présent et les thèses que Skinner avance concernant le républicanisme machiavélien, et plus particulièrement la conception de la liberté qui en découle. Ce second volet de

⁸³David Boucher, « On Shklar's and Franklin's Reviews of Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* », *Political Theory*, vol. 8, no. 3 (1980), p. 408.

l'interprétation skinnérienne s'appuie essentiellement sur l'analyse des *Discours*, ouvrage dans lequel Machiavel aurait montré de manière plus explicite sa préférence pour une vie politique libre, c'est-à-dire un gouvernement de type républicain⁸⁴.

Bien que Skinner affirme avant tout vouloir proposer une histoire conceptuelle du concept de liberté, son analyse n'est pas totalement désintéressée. En effet, il affirme : « Nous sommes alors conduits, toujours guidés par Machiavel, à découvrir l'une des leçons les plus pertinentes que nous puissions espérer recevoir de l'étude de l'histoire⁸⁵ ». Cette leçon, c'est la réactivation contemporaine d'un possible oublié de l'histoire, soit la conception « néo-romaine⁸⁶ » de la liberté retrouvée dans le modèle républicain défendu par Machiavel.

Sur ce point, il est nécessaire de mettre en lumière les termes du débat dans lequel Skinner cherche à prendre place. Dans ses articles plus récents, son intérêt pour les diverses manières par lesquelles s'est incarné l'option républicaine dans l'histoire est plus que visible. Nous pouvons donner en exemple l'ouvrage *Machiavelli and Republicanism*, ou encore l'article intitulé « A Third Concept of Liberty », où Skinner cherche à changer les termes d'un débat qui lui apparaît peu fécond⁸⁷, et qui oppose d'un côté les théories politiques qui misent sur une conception négative de la liberté, et de l'autre, celles qui en offrent une définition positive et partant, plus substantielle.

C'est cependant le premier type de théorie qu'il cherche à réfuter et qui constitue à ses yeux la plus grande menace. En cherchant à développer une généalogie critique du concept de liberté, Skinner en viendra à la conclusion que la signification de ce concept s'est en

⁸⁴ Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, p. 186 et 230.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 102.

⁸⁶ Skinner use de manière équivalente des termes de « républicain » et de « néo-romain », mais préfère toutefois la seconde acception dans la mesure où elle possède une charge normative moins grande.

⁸⁷ L'ouvrage intitulé *Machiavelli and Republicanism* paraît en 1993, et l'article date quant à lui de 2002. On pourrait aussi se référer à l'article intitulé « The Paradoxes of Political Liberty », paru en 1984.

quelque sorte brisée dans le monde anglo-saxon. Pour dire les choses simplement, nous en sommes venus à considérer que la liberté est équivalente à l'absence d'interférence externe, alors que, dans les faits, cette manière de concevoir la liberté est située dans le temps, est apparue à un moment particulier de l'histoire. Sur ce point, Skinner nous explique que le problème émerge avec Hobbes, et ensuite avec les théoriciens contemporains qui s'inspirent directement de sa pensée; il désignera ces théories comme « néo-gothiques », en opposition aux visions « néo-romaines » de la liberté, soit celles des humanistes classiques tels Tacite, Salluste, Cicéron et Machiavel. Ces visions « néo-gothiques », que l'on peut identifier aux théories contractualistes et libérales qui prévalent dans les débats contemporains sur la justice, nous confrontent à un danger, nous dit-il : celui de perdre le contact avec une manière féconde de penser le concept de liberté politique⁸⁸.

C'est entre autres pour cette raison que le second tome de *Visions of Politics* a principalement pour objectif de défendre la conception néo-romaine de la liberté contre les théories « néo-gothiques » en général⁸⁹, et plus particulièrement contre deux conceptions prédominantes de la liberté : celles d'Isaiah Berlin dans *Two Concepts of Liberty* (1958) et de John Rawls dans *A Theory of Justice* (1971).

Selon l'historien de Cambridge, dans la perspective d'un Berlin ou d'un Rawls, la liberté est d'abord et avant tout conçue comme un droit naturel et non comme un objet politique. Qui plus est, les deux théoriciens possèdent en commun une vision essentiellement négative de la liberté⁹⁰. Aux yeux de Skinner, Berlin est celui qui en a

⁸⁸ Skinner, « Machiavelli on *virtù* and the maintenance of liberty » dans *Visions of Politics. Volume II: Renaissance Virtues*, p. 160-161.

⁸⁹ Il affirme qu'il s'agit de son intention fondamentale dans l'introduction de *Visions of Politics. Volume II: Renaissance Virtues*, p. 8.

⁹⁰ Skinner, « Machiavelli on *virtù* and the maintenance of liberty » dans *Visions of Politics. Volume II: Renaissance Virtues*, p. 187.

proposé la définition la plus satisfaisante. L'historien de Cambridge, dans son article intitulé *A Third Concept of Liberty*, nous explique :

As we have seen, by negative liberty Berlin means absence of constraint, and the specific interpretation he believes must be given to the concept of constraint is that it must consist in some act of interference, by some external agency, with the capacity of another agent to pursue 'possible choices and activities'⁹¹.

Le présupposé fondamental qui ressort de cette définition est que la présence de la liberté est toujours marquée par une absence, soit l'absence d'interférence. Autrement dit, je suis libre si rien ne vient faire obstacle à ma volonté de poursuivre des fins particulières. Selon cette conception libérale de la liberté, il y a toujours une incompatibilité entre la liberté individuelle et toute instance externe. En ce sens, dans toute société politique, l'État est d'emblée conçu comme un agent externe, c'est-à-dire une institution qui vient contraindre l'individu et restreindre ainsi sa liberté.

Pour Skinner, cette conception négative, ou « néo-gothique », de la liberté, qui s'appuie sur l'idée d'une opposition irréductible entre la liberté de chacun et l'État, produit une société individualiste où la participation citoyenne, c'est-à-dire l'engagement politique, ne trouve pas sa place.

L'autre voie qu'il récuse est quant à elle soutenue par une vision positive de la liberté. Bien qu'il se dise en accord avec la thèse de Charles Taylor selon laquelle la liberté doit être conçue non pas comme une opportunité, mais comme un concept qui se pense en acte, dans son exercice même, il refuse cependant ce qui, d'après lui, accompagne nécessairement ces théories, soit l'idée de buts moraux substantiels, qui seraient dépendants d'une définition de la nature humaine. Cherchant à la fois à éviter la définition trop minimale de la liberté proposée par les théories « néo-gothiques », et celle, trop

⁹¹ Skinner, « A Third Concept of Liberty », *Proceedings of the British Academy*, p. 243-244.

substantielle, des tenants d'une vision positive de la liberté, Skinner propose une troisième voie afin de penser le concept de liberté politique, qui se fonde sur une tradition antécédente à celle instituée par Hobbes : « The tradition I have in mind is that of classical republicanism. The view of social freedom to which the republican vision of political life gave rise is one that has largely been overlooked in recent philosophical debate⁹² ». D'après Skinner, cette part oubliée de l'histoire que constitue le républicanisme néo-romain nous donne le meilleur des deux mondes : il permet d'écarter les problèmes liés aux conceptions trop substantielles de la liberté en permettant néanmoins de concilier liberté individuelle et participation citoyenne.

Il est nécessaire ici de revenir à l'analyse skinnérienne de l'œuvre de Machiavel, afin de comprendre quelle est cette conception oubliée de la liberté politique, mais surtout pour parvenir à saisir la tension entre sa critique méthodologique radicale des interprètes et historiens qui lisent les auteurs du passé dans le but de les ramener aux préoccupations politiques du présent, et sa volonté de participer au débat contemporain concernant la définition politique du concept de liberté. Nous tâcherons de montrer que son analyse des éléments républicains de la pensée machiavélienne ne se fait pas dans un but strictement historique, mais se veut au contraire au service d'une manière alternative de penser le concept de liberté politique.

Aux yeux de Skinner, le Florentin prend appui sur l'exemple de la Rome antique dans la mesure où cette dernière parvient à concilier liberté civique et liberté individuelle. Selon Skinner, Machiavel n'ignore pas que les hommes sont d'une nature égoïste, que le modèle républicain est toujours confronté au danger de la *corruzione*, c'est-à-dire à la tendance naturelle des hommes de céder à la paresse ou à l'ambition et la poursuite des intérêts

⁹² Skinner, « The Paradoxes of Political Liberty », *The Tanner Lectures on Human Values*, p. 237.

personnels⁹³. Toutefois, le succès de la république romaine a justement été de miser sur la *disunione*, sur l'écart entre les intérêts des Grands et du peuple : la liberté civique proviendrait alors non pas du combat contre la nature politique de l'homme, mais bien de son exacerbation.

En ce sens, la gloire civique, le but poursuivi par la société, peut être atteinte par des « ordonnances et coutumes », c'est-à-dire par des institutions, qui misent sur l'association de la liberté individuelle et du bien commun. En d'autres termes, pour Machiavel, la loi et les institutions publiques ne vont pas à l'encontre, ou ne menacent pas les libertés individuelles, mais garantissent leur exercice effectif. À cet égard, le secrétaire florentin aurait insisté sur l'exemple romain afin de montrer que l'engagement politique, avec comme but la gloire civique, n'est pas nécessairement lié à une vision substantielle de la liberté.

Alors que, selon les théories « néo-gothiques », la loi crée un cadre dans lequel le plus d'individus possible peuvent réaliser leurs fins, sans pour autant que l'on puisse statuer sur la valeur de ces fins⁹⁴, l'équation est inversée chez Machiavel: sans la loi, la liberté individuelle ne peut se maintenir. La relation entre la liberté politique et la loi n'est pas à considérer comme un rapport où le droit agit comme encadrement (*framework*) et comme interférence externe aux libertés individuelles. Il faut plutôt comprendre que, pour Machiavel, « the law needs to be viewed in addition as a liberating agency⁹⁵ ».

Skinner cherche à démontrer qu'à une certaine période de l'histoire le concept de liberté négative était compatible avec l'idéal de vertu et de « service public », c'est-à-dire de l'engagement du citoyen en faveur du bien commun. En ce sens, le républicanisme tel que

⁹³ Skinner, *Machiavel*, p. 100.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 185.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 185.

l'a pensé Machiavel fournit la matière à une remise en question de la conception trop étroite de la liberté politique qui sous-tend le développement de toutes les théories contractualistes modernes. Comme le rappelle Skinner : « This is the tradition, I shall argue, that we need to retrieve if we wish to provide a corrective to the dogmatism about the topic of social freedom that has marked the writings of more recent theorists of natural and human rights⁹⁶ ».

À partir d'une argumentation sur la signification des concepts politiques de la Renaissance, il tente donc de montrer que la perspective machiavélienne permet de conserver la notion de liberté négative tout en montrant qu'elle n'est pas incompatible avec l'idée de vie civique propre au modèle républicain. Contre les théories contractualistes qui considèrent qu'il s'agit d'un non-sens métaphysique que de parler de devoirs civiques moraux, la théorie machiavélienne montre que le devoir civique ne s'exerce pas au nom d'un principe moral; c'est plutôt le seul moyen d'assurer un certain degré de liberté personnelle et de choisir nos fins. Pour Skinner, le principal intérêt de l'analyse néo-classique de la liberté chez Machiavel est de proposer une théorie de la liberté qui fonctionne sans faire appel au concept de « droit »⁹⁷.

Sur ce point, il est possible d'adresser deux critiques à Skinner. La première se ramène à son combat méthodologique contre la philosophie politique « traditionnelle » qui postule l'existence de « problèmes permanents ». Bien que Skinner ait cherché à insister le plus possible sur les discontinuités historiques en soutenant qu'il n'existait que des réponses particulières à des questions particulières, on ne peut manquer de remarquer que le concept

⁹⁶Skinner, « The idea of negative liberty: Machiavellian and modern perspectives », dans *Visions of Politics. Volume II: Renaissance Virtues*, p. 196.

⁹⁷Voir Koikkalainen et Syrjämäki « On Encountering the Past. An Interview with Quentin Skinner », *Finnish Yearbook of Political Thought* 6, p. 43.

de liberté et la tradition républicaine qui s'y rattache constituent pour lui quelque chose comme une continuité historique, c'est-à-dire un « problème permanent » qui traverse l'histoire de la philosophie politique. En ce sens, il se rapproche beaucoup plus de l'herméneutique de Strauss qu'on pourrait le croire.

Skinner lui-même, dans ses écrits plus récents, nuance et assouplit les principes de sa méthode; il admet en effet que ses écrits sont soutenus par une certaine conception d'un « canon » d'auteurs classiques et qu'il y a de profondes continuités historiques entre les différentes époques. Il affirme, dans une entrevue : « As I conceded earlier, I find more in the way of a tradition, and thus of intellectual continuity, than I used to find in the history of moral, social and political thought⁹⁸ ». L'exemple de l'interprétation de Machiavel illustre bien cette oscillation entre la rigidité des principes méthodologiques qu'il cherche à appliquer sans concession et l'analyse plus souple qu'il applique dans les faits et qui reconnaît aux présupposés du « textualisme » une certaine validité.

La seconde critique, plus fondamentale, concerne la tension entre le rapport au passé que prescrit Skinner dans ses travaux plus théoriques sur le rôle de l'historien-interprète, et le rapport à Machiavel qu'il institue réellement lorsqu'il fournit une analyse de son intention fondamentale. La remarque méthodologique à l'effet que les historiens ne doivent pas chercher à ramener les auteurs du passé dans les débats du présent se trouve contredite lorsqu'il soutient que son but, notamment dans ses ouvrages sur Machiavel et le républicanisme⁹⁹, est principalement de remettre en question la conception moderne de la liberté axée autour de la notion de droit individuel. Il semble que Skinner endosse deux rôles qu'il ne cherche jamais à distinguer, et qui doivent pourtant l'être en vertu des

⁹⁸Koikkalainen et Syrjämäki « On Encountering the Past. An Interview with Quentin Skinner », *Finnish Yearbook of Political Thought* 6, p. 55.

⁹⁹Ces ouvrages sont *Machiavelli and Republicanism* et *Visions of Politics. Volume II : Renaissance Virtues*.

principes de sa méthode. En tant qu'historien, il suggère que les arguments de Machiavel sont des réponses particulières à la situation politique de Florence. Mais en tant que républicain, il soutient qu'il y a une continuité forte de Machiavel à nous.

À la fin de l'ouvrage consacré à Machiavel, il insiste sur l'idée que l'historien doit être un témoin neutre de l'histoire et non un juge; il affirme s'être efforcé de ne faire intervenir aucun critère moderne pour apprécier le passé¹⁰⁰. Mais il semble qu'il se permette l'opération inverse, soit de faire intervenir les catégories machiavéliennes dans les débats contemporains afin de contrer la vision hégémonique de la liberté négative. Selon lui, il n'y a aucune contradiction entre l'affirmation selon laquelle les problèmes du présent guident la recherche historique et l'idée de concevoir le passé comme un continent entièrement étranger à nos schèmes de pensée. À ses yeux, il n'y a pas de meilleure leçon à tirer de l'histoire que de constater que les auteurs du passé pensaient tout à fait différemment de nous. Cela permet d'être moins provinciaux dans nos jugements hérités, et de questionner nos croyances politiques, morales, sociales.

À cet égard, on peut critiquer l'ambiguïté de la conception de la tâche de l'historien chez Skinner. Là où le bât blesse, c'est lorsque nous sommes face à deux affirmations contradictoires: le passé doit être étudié pour lui-même et non pour quelque réponse au présent. En même temps, il semble y avoir pour Skinner une utilité proprement politique de l'étude de l'histoire de la philosophie politique. Le Skinner républicain fait donc parfois de l'ombre à l'historien, surtout lorsqu'il est question pour lui de défendre une conception forte de la citoyenneté contre les penseurs qui mettent de l'avant un individualisme radical.

¹⁰⁰Skinner, *Machiavel*, p. 134.

Pour certains commentateurs tels qu'Émile Perreau-Saussine, la défense du républicanisme chez Skinner ne se situe pas uniquement sur le plan des débats intellectuels, mais se veut une réponse aux problèmes de la vie politique en Angleterre : contre la promotion « whig » du privé et la conception prédominante du libéralisme, Skinner cherche à encourager la vertu civique et la responsabilité citoyenne¹⁰¹. Nous pouvons en conclure que le rôle de l'historien comme témoin que prescrit la théorie de l'interprétation skinnérienne ne peut être entièrement assumé lorsqu'il s'agit d'être un historien de la philosophie politique : Skinner émet des jugements normatifs forts sur la situation présente, et adopte une position résolument républicaine. Le problème est que sa théorie interprétative ne laisse aucune place pour les assumer, puisque qu'elle refuse l'idée d'une continuité historique entre les questions traitées par les auteurs du passé et les problèmes politiques qu'affrontent les théoriciens contemporains.

2.4. Conclusions : la posture intellectuelle de Skinner entre théorie et politique

Comme nous l'avons mentionné, il y a deux volets à l'interprétation skinnérienne de l'intention de Machiavel : d'un côté, l'historien britannique cherche à éclairer le rapport de Machiavel à la tradition humaniste et de l'autre côté, à faire valoir une conception oubliée de la liberté face à la prédominance des théories de la justice qui insistent trop sur l'aspect des droits individuels. Dans les deux cas, nous avons constaté un écart entre ses visées méthodologiques et sa lecture de Machiavel.

Finalement, nous arrivons à la conclusion que, pour Skinner, il existe une raison pour laquelle Machiavel fait partie du canon de textes classiques, soit que certains éléments, dont la conception machiavélienne de la *virtù*, ne peuvent s'expliquer par une comparaison avec les autres auteurs des Miroirs princiers et témoignent de l'originalité propre à sa pensée.

¹⁰¹ Émile Perreau-Saussine, « Quentin Skinner in Context » p. 113.

Ensuite, l'objectif politique de Skinner, c'est-à-dire son plaidoyer en faveur d'une nouvelle manière de concevoir l'engagement politique citoyen, va à l'encontre du principe méthodologique suivant lequel le rôle de l'historien est celui du témoin et non du juge de l'histoire. Plus encore, il s'agirait, selon la théorie de Skinner, d'une faute méthodologique que d'appliquer au présent des catégories du passé ou de faire intervenir Machiavel dans un débat actuel.

C'est donc par une reconstruction de son parcours intellectuel que nous avons pu expliquer l'intervalle parfois bien visible entre les principes théoriques de son herméneutique et l'acte lui-même d'interprétation de l'intention de Machiavel. Et bien que Skinner critique directement les présupposés de la méthode straussienne, on peut maintenant constater, à la lumière de ses thèses sur l'œuvre machiavélienne, un certain croisement des deux approches : la position de Skinner, plus tranchée à ses débuts, acquiert une certaine souplesse dans les écrits de sa maturité et donne à penser qu'il existe effectivement une tradition des grands auteurs, et qu'elle est de surcroît articulée autour d'un thème qui transcende les époques, la liberté républicaine. Par là même, il semble que la tâche de l'interprète de l'histoire de la philosophie politique telle qu'il la présente soit finalement liée aux problèmes du présent. Autrement dit, il propose une option proprement philosophique, quoique non assumée, qui nous pousse à questionner le statut même de son discours. Et plus encore, parce son herméneutique prescrit en effet de lire les auteurs du passé en fonction des événements politiques auxquels ils font face, il est légitime de croire qu'il en est de même pour le discours interprétatif de Skinner.

En terminant, nous pouvons affirmer que Skinner considère Machiavel à partir de deux points de vue distincts : en tant qu'historien-interprète et en tant que théoricien politique. En adoptant la première posture, il considère le secrétaire florentin comme un écrivain

parmi d'autres, dont l'intention ne se laisse saisir que par les questions particulières et situées historiquement auxquelles il fait face. Toutefois, dans la perspective du Skinner théoricien politique, Machiavel incarne plutôt la figure centrale d'une pensée renouvelée du républicanisme qui offre les moyens nécessaires afin de rendre la liberté républicaine compatible avec la liberté négative. En ce sens, il est juste de dire que, dans la pensée skinnérienne, la restitution de l'intention de Machiavel ne s'arrime pas en dernier lieu à l'application d'une méthode historique contextualiste, mais plutôt à une démarche proprement politique, qui consiste à recouvrer une leçon de l'histoire enfouie dans le passé, celle de l'expérience républicaine néo-romaine.

3. LE STATUT DE LA PAROLE INTERPRÉTATIVE CHEZ CLAUDE LEFORT : DE L'ŒUVRE À LA POLITIQUE

3.1. Introduction : interprétation et politique dans la pensée de Claude Lefort

Dans *Le travail de l'œuvre Machiavel*, ouvrage pour lequel Claude Lefort aura consacré près de quinze ans de travail, il affirmera : « Quelques ouvrages nous retiennent parce que nous scrutons au mieux en eux le projet qui hante le discours interprétatif¹ ». Il ne fait aucun doute, aux yeux de Lefort, que l'œuvre de Machiavel fait partie de celles, assez rares, qui parviennent à ménager un espace à la pensée de l'œuvre et à appeler le lecteur à une interrogation sur la tâche interprétative.

C'est donc par l'intermédiaire de l'exploration de « l'œuvre Machiavel » qu'initie Lefort que nous chercherons à penser les ressorts de ce qu'il nomme « interprétation ». Pour ce faire, nous poserons la question suivante : comment lire une œuvre du passé ? Ou, plus précisément, comment, dans les termes lefortiens, doit-on interroger l'œuvre de Machiavel, comment doit-on s'en faire lecteur ? Vaste question, que nous inscrivons d'emblée dans la ligne de défense de deux idées centrales qui guideront notre étude de la pensée lefortienne.

Dans un premier temps, nous chercherons à montrer que si l'on considère que l'objectif de Claude Lefort a été d'œuvrer à la restauration de la philosophie politique, cela n'est juste qu'à condition d'intégrer cette tentative à une visée plus fondamentale encore, celle de restituer et d'inscrire, autant dans l'espace de la pensée – philosophique, politique et littéraire – que dans l'espace politique, une conception oubliée de ce que signifie l'œuvre². En d'autres mots, la pensée du politique élaborée par Lefort ne prend tout son sens que si

¹ Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986 [1972], p. 32.

² Lefort affirme lui-même que l'incertitude par rapport à ce qu'est la philosophie est intimement liée à une incertitude par rapport à ce qu'est l'œuvre (Claude Lefort, « Le sens historique. Stendhal et Nietzsche », dans *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, p. 704).

on la pense en relation étroite avec la pratique interprétative, elle-même liée à la question de l'œuvre³.

Nous étions en effet au départ confrontés à une certaine difficulté : comment traiter du Lefort interprète sans pour autant mettre en marge le Lefort philosophe politique ? Il nous est finalement apparu que cette distinction, opérée à partir d'une lecture plus superficielle de l'œuvre, ne pouvait se maintenir alors que nous découvriions au fil de notre lecture un croisement et un enchevêtrement de plus en plus grand des domaines de l'interprétation et de la politique. En effet, nous tâcherons de montrer que l'affirmation de Lefort suivant laquelle on ne pense la politique que par l'intermédiaire de l'entrée dans une œuvre s'incarne dans *Le travail de l'œuvre Machiavel*, qui constitue la meilleure illustration de cette thèse lefortienne centrale, soit que l'interprétation et la politique obéissent aux mêmes exigences et au même mouvement, et ne se laissent dévoiler et comprendre que dans les liens qu'elles instituent.

Dans un second temps, nous chercherons à éclairer le rapport qu'entretient Lefort à l'égard de Strauss qui nous semble constituer, à tout le moins dans *Le travail de l'œuvre Machiavel*, l'un de ses interlocuteurs principaux. En effet, parmi tous les discours interprétatifs qu'analyse Lefort, seule l'interprétation straussienne paraît être à même de résister à l'assaut de ses critiques. En ce sens, nous chercherons à montrer de quelle manière l'examen lefortien des présupposés philosophiques de la lecture straussienne⁴ de Machiavel permet de révéler à la fois la singularité de l'herméneutique mise de l'avant par

³ Certains commentateurs tels Hugues Poltier, insistent sur l'idée que le but premier de Lefort consiste en la redécouverte du politique, en négligeant qu'une grande part du travail de ce dernier est consacrée à la question du statut de l'œuvre et de la parole interprétative. D'autres soulignent néanmoins le lien intime entre la pensée de l'œuvre et celle du politique chez Lefort, tels que Gilles Labelle et Pierre Manent.

⁴ Lefort consacre en effet à Strauss un chapitre substantiel dans sa section sur les « Interprétations exemplaires ». Le chapitre est intitulé : « La restauration et la perversion de l'enseignement classique ou la naissance de la pensée politique moderne. Une interprétation de Leo Strauss » (Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 259-305).

Lefort ainsi que les difficultés et les ambiguïtés auxquelles nous mènent les présupposés de sa conception de l'interprétation.

Afin de développer ces deux pistes de réflexion, nous diviserons notre recherche en trois sections. Nous tenterons dans un premier temps d'éclairer la relation à trois termes entre l'œuvre, son auteur et l'interprète, en cherchant d'abord à expliquer ce qu'entend Lefort par ces trois notions, pour ensuite mettre au jour les mouvements de réversibilité entre celles-ci. Sur ce point, il sera nécessaire d'emprunter un détour afin de situer la conception lefortienne de l'œuvre au sein de la tradition phénoménologique, notamment à partir des réflexions sur l'écriture et sur la tâche du philosophe développées par le phénoménologue français dont Lefort fut le disciple, Maurice Merleau-Ponty.

Dans un second temps, nous nous pencherons plus attentivement sur l'analyse lefortienne de l'œuvre de Machiavel afin de faire ressortir le rapport particulier entre interprétation et politique, essentiel à la compréhension de la démarche interprétative de ce dernier. À partir des termes de « division » et de « représentation », que Lefort retrouve pensés et thématés dans les écrits machiavéliens, nous tenterons de montrer de quelle manière politique et interprétation sont constitutivement liées.

Nous terminerons en comparant l'herméneutique qu'il déploie à l'approche straussienne, en insistant surtout sur les éléments révélateurs des deux méthodes, tels le lieu à partir duquel l'interprète s'installe pour chercher à restituer l'intention machiavélienne et la conception de l'auteur que chacun présente. En d'autres mots, il s'agira de voir vers quoi nous mènent les critiques que Lefort adresse à Strauss, entre autres celle liée à l'adoption du point de vue externe de la philosophie classique afin de déterminer l'intention dernière de l'enseignement de Machiavel, et celle que recouvre la conception de l'auteur conçu comme maître de l'œuvre.

3.2. Une triple énigme : l' « espace » de l'œuvre, la présence de l'auteur et la position de l'interprète

3.2.1. La critique lefortienne des leurrés de l'interprétation

Comment définir le rapport qui s'institue entre l'interprète et le texte au travers de l'expérience de l'œuvre ? Telle est la question que pose Lefort. Il nous dira que tout lecteur est confronté à une triple énigme : celle de l'identité de l'œuvre, de la présence de l'auteur et de l'autorité de l'auteur⁵. Énigme dont l'analyse de l'œuvre de Machiavel ne nous donne pas en dernier lieu la solution; comme dirait Lefort, le sens n'est qu'un horizon, il n'est que « promis⁶ ». Ce vers quoi il guide le lecteur, c'est plutôt la projection d'un éclairage sur les incertitudes et l'indétermination de cette énigme. En effet, puisqu'on ne peut, dans la pensée, figer des significations et les ériger en thèses, il demeure la tâche de comprendre le mouvement de l'énigme qui lie l'œuvre à son auteur et à l'interprète, afin d'éviter les leurrés d'une pratique interprétative qui ne s'interroge pas sur son propre travail.

Ces erreurs, quelles sont-elles ? Sur ce point, l'analyse des « interprétations exemplaires » des écrits machiavéliens que nous offre Lefort sert à délimiter les cibles de ses critiques et surtout, à mieux comprendre sa propre herméneutique⁷. Deux éléments de la critique lefortienne paraissent ressortir plus que les autres et retiennent notre attention: l'empressement avec lequel les interprètes prétendent le plus souvent énoncer la vérité sur une œuvre au détriment du contenu de l'œuvre elle-même, et la volonté de ranger les écrits d'un auteur sous une discipline particulière, effaçant par là même la complexité de l'œuvre et la possibilité de sa réelle compréhension.

⁵ Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 31.

⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁷ À ce sujet, Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 155-305. Lefort y analyse les interprétations de Jean-Félix Nourrisson (p. 155-162) ; Francesco De Sanctis (p. 163-177) ; Augustin Renaudet (p. 178-190) ; Ernst Cassirer (p. 191-205) ; Gerhard Ritter (p. 206-217) ; Leonhard von Murald (p. 218-236) ; Antonio Gramsci (p. 237-258) et Leo Strauss (p. 259-305).

La première critique nous mène au cœur du processus interprétatif, car elle a rapport à la position de l'interprète en regard de l'œuvre. Dans *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Lefort s'oppose au principe d'objectivité et à l'idée d'une « interprétation positiviste⁸ » souvent avancés par ceux qui cherchent à poser les balises de l'interprétation : concevoir l'œuvre dans un mouvement linéaire énonçant un ensemble de faits, et croire qu'il est possible de les recueillir et de réduire l'œuvre à une thèse ou un ensemble de thèses, c'est tout simplement passer à côté de la véritable nature du travail interprétatif.

Pour Lefort, il n'existe rien de tel qu'une seule voie menant à l'œuvre, et encore moins une seule thèse centrale autour de laquelle s'articuleraient toutes les autres. Désirer réduire l'œuvre à un seul énoncé, désirer figer sa signification pour la saisir une fois pour toutes, c'est vouloir rejeter « la démesure que l'œuvre apporte, qui ferait vaciller la certitude du fondement⁹ ». Cette volonté de mettre de l'ordre dans les pensées d'un auteur du passé proviendrait ainsi du désir de l'interprète d'adopter un point de vue de surplomb, c'est-à-dire de trouver un point d'appui hors de l'œuvre qui permettrait de dissoudre les incertitudes liées au travail herméneutique. Lefort refuse pourtant le refuge dans la « certitude de l'Idée » et considère que cette position interprétative fait passer à côté du véritable sens de l'œuvre. En d'autres mots, si le lecteur cherche à reconstruire un système de pensée, il met nécessairement à l'écart l'étude de l'écriture de l'œuvre qui, nous le verrons, constitue l'un des « fondements », si l'on peut dire, de l'herméneutique lefortienne¹⁰.

⁸ Expression empruntée à Pierre Manent, tirée de « Vers l'œuvre et vers le monde. Le "Machiavel" de Claude Lefort », dans *Enquête sur la démocratie*, Paris, Gallimard, 2007, p. 260.

⁹ Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 41.

¹⁰ Voir, à cet égard, Claude Lefort, « Philosophe ? », dans *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 348.

Ce qu'il critique, c'est finalement la primauté de l'idée aux dépens de l'expérience de l'œuvre, de son langage et de son expression, c'est la fascination ou la passion de l'interprète pour la certitude, pour la formulation d'idées claires que l'on pourrait par la suite facilement encenser ou bien condamner. Le leurre de l'interprétation auquel succombe plusieurs interprètes, c'est celui de la « royauté imaginaire¹¹ » du lecteur qui croit avoir entre les mains le pouvoir d'occuper une position de surplomb et d'enclorre l'œuvre dans des concepts. En fait, ce que dénonce Lefort, avec Merleau-Ponty, c'est le mythe de la toute-puissance de la pensée, dont l'interprète serait l'intermédiaire. Comme le rappelle le premier dans « L'œuvre de pensée et l'histoire », donner congé à la question de l'œuvre « témoigne d'un singulier désir de conjurer l'insécurité, cette insécurité qui a toujours fait le ressort du travail de l'interprétation et le distingue des opérations du géomètre [...]»¹².

Ainsi, que ce soit Renaudet qui, revendiquant l'objectivité de la recherche historique fondée sur l'étude des faits, se trouve acculé à constater des contradictions factices dans l'œuvre qu'il ne parvient pas à expliquer¹³; ou bien Nourrisson qui choisit une position d'extériorité, à partir du référent de la moralité, et cherche à restituer l'intention fondamentale de l'œuvre à partir de ce seul point de vue¹⁴; ou même De Sanctis qui, dans sa volonté de fournir une « connaissance des conditions réelles¹⁵ » de l'avènement de l'œuvre de Machiavel pour lui donner une unité, ne fait qu'œuvrer en réalité au démantèlement et à la fragmentation des écrits du secrétaire florentin; ou encore von Muralet qui considère les citations tirées de l'œuvre comme des preuves et cherche à recomposer un

¹¹ Expression empruntée à Merleau-Ponty dans *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1992, p. 20.

¹² Claude Lefort, « L'œuvre de pensée et l'histoire », dans *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2000, p. 241.

¹³ Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 178-179 et 189.

¹⁴ *Ibid.*, p. 162.

¹⁵ *Ibid.*, p. 164.

« ordre des pensées » à partir de « l'incohérence » de l'œuvre¹⁶ : dans tous les cas, on se trouve à entretenir l'illusion d'une œuvre pure, alors que Lefort soutient au contraire l'idée d'une impossible saisie de la totalité¹⁷. Son but étant de « repérer les artifices par lesquels se construisent les interprétations¹⁸ », ce dernier juge que tous, excepté peut-être Strauss, se rendent coupables à la fois d'une dissimulation des véritables exigences du travail interprétatif et d'un jugement erroné suivant lequel l'œuvre, par son incohérence, solliciterait une reconstruction par l'interprète.

Cela dit, la critique lefortienne ne s'arrête pas là. Cette première erreur est accompagnée d'une seconde, celle d'ériger entre les disciplines des frontières étanches et de chercher à insérer l'œuvre de pensée dans l'une d'entre elles au profit du contenu proprement dit de cette dernière. En effet, de dire que l'œuvre de Machiavel est philosophique, ou encore historique, ou qu'elle renseigne sur la politique n'est pas faux; il s'agit seulement de lectures incomplètes¹⁹. Croire que les différentes disciplines n'entretiennent aucun rapport entre elles a pour résultat d'obliger l'interprète à omettre certains aspects de l'œuvre, ou bien à les réduire et à les situer au second plan par rapport à d'autres éléments²⁰. C'est ce que Lefort tente d'éviter, en proposant une compréhension plus extensive de l'écriture et de l'œuvre.

3.2.2. *La question de l'œuvre*

C'est ici que le rapport de Lefort à Maurice Merleau-Ponty peut nous renseigner. Car il ne fait aucun doute que la pensée lefortienne s'est développée au contact de la démarche

¹⁶ Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 219 et 224.

¹⁷ Voir, à cet égard, Lefort, « Préface », dans *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, p. xvi-xvii.

¹⁸ Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 212.

¹⁹ *Ibid.*, p. 41.

²⁰ Nous faisons ici référence, entre autres, à l'interprétation d'Augustin Renaudet qui se veut strictement historique et qui passe sous silence plusieurs dimensions du discours machiavélien, notamment celle du « problème politique » traité par Machiavel (Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 180-181).

phénoménologique et philosophique de ce dernier. En effet, comme l'indique Hugues Poltier, Lefort reprend tout entière une idée proprement phénoménologique qui sous-tend le travail de Merleau-Ponty, soit que la pensée se dévoile dans un rapport au monde²¹. Cela signifie que Lefort, à la suite de Merleau-Ponty, poursuit la même quête, celle d'une parole qui livrerait le mieux le sens de notre expérience du monde²². Sur ce point, le premier reprend du second plusieurs « thèses » liées à la question de l'œuvre, dont celle d'un entrecroisement et d'une proximité entre littérature et philosophie. Comme le mentionne Lefort dans son ouvrage intitulé *Écrire. À l'épreuve du politique*, « il y a déjà longtemps que, dans le sillage des réflexions de Maurice Merleau-Ponty et au contact de ses propres écrits, je liais la philosophie à la littérature²³ ».

Revenons donc, pour un instant, à Merleau-Ponty. Dans « Le roman et la métaphysique²⁴ », ce dernier explique que les tâches respectives de la littérature et de la philosophie se rejoignent en un seul et même objectif : dire notre expérience du monde. Dès lors, la distinction entre les deux est plus académique que réelle. Le philosophe, tout comme le romancier, use du langage et est soumis aux mêmes exigences. L'expression littéraire et l'expression philosophique doivent par conséquent assumer les mêmes ambiguïtés²⁵. Le philosophe n'a pas, comme on peut souvent le penser, le privilège d'accéder à du sens pur, à un langage transparent. Ainsi que l'affirme Merleau-Ponty dans son célèbre texte, « Le langage indirect et les voix du silence » : « Il y a donc une opacité

²¹ Hugues Poltier, *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 125.

²² Sur le rapport de Lefort à Merleau-Ponty, voir Gilles Labelle, « De l'œuvre de pensée à la question du politique. La question de l'interprétation chez Claude Lefort », dans dir. Lawrence Olivier, Guy Bédard et Jean-François Thibault, *Épistémologie de la science politique*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1998, p. 160-165.

²³ Claude Lefort, « Préface », dans *Écrire. À l'épreuve du politique*, p. 11.

²⁴ Maurice Merleau-Ponty, « Le roman et la métaphysique », dans *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966, p. 45-71.

²⁵ Maurice Merleau-Ponty, « Le roman et la métaphysique », dans *Sens et non-sens*, p. 49.

du langage : nulle part il ne cesse pour laisser place à du sens pur, il n'est jamais limité que par du langage encore et le sens ne paraît en lui que serti dans les mots²⁶ ». Comme dirait Lefort, nous ne sommes jamais « à l'abri » des « aventures » du langage²⁷, indifférent aux distinctions de genre, de disciplines, de discours.

L'énigme de l'identité de l'œuvre doit ainsi se penser sous le signe d'un effacement, ou du moins d'un brouillage, des types de discours. La parole machiavélienne, pour prendre cet exemple, pourrait à cet égard être qualifiée de littéraire ou de philosophique. Ainsi que le note Lefort à la fin du premier chapitre du *Travail de l'œuvre Machiavel*, qu'il consacre à la question de l'œuvre :

On admet – ou mieux, on clame – que la littérature participe du dévoilement de l'être, mais on veut ignorer que le philosophe, et celui-là encore qui s'applique à penser l'histoire et la politique, est un écrivain, que lui-même ne met jamais les choses à nu, qu'il doit pour les désigner leur prêter le corps de son langage²⁸.

Le premier travail de l'interprète en regard de l'œuvre est celui de la penser en-deçà, ou bien par-delà, la séparation entre réel et imaginaire. L'œuvre de Machiavel est simultanément récit, les exemples choisis occupent une fonction symbolique²⁹; il y a, derrière le sens direct de certaines expressions, un autre sens, « latéral ou oblique, qui fuse entre les mots³⁰ ». C'est dans la puissance du langage de signifier plus que les mots qui sont écrits que réside l'affinité entre les modes d'expression de la philosophie et de la littérature.

Au « vice³¹ » du réalisme doit ainsi être opposée une autre conception de la fiction, qui ne se penserait pas en opposition au réel. Lefort précise que « la fiction n'est elle-même

²⁶ Maurice Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », dans *Signes*, Gallimard, 2008 [1960], p. 68.

²⁷ Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 54.

²⁸ *Ibid.*, p. 70.

²⁹ Voir à ce sujet, *ibid.*, p. 69.

³⁰ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », dans *Signes*, p. 75.

³¹ Expression utilisée par Lefort dans *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 69.

qu'un recours au possible pour susciter la plénitude du réel et non une fuite dans l'imaginaire³² ». Il faut ainsi garder à l'esprit que le philosophe est un « penseur écrivain³³ » et que lui aussi, pour reprendre une expression de Merleau-Ponty, est un peu comme le peintre qui doit, pour dire son contact avec le monde, imposer au visible une « déformation cohérente³⁴ ».

C'est donc à partir de l'influence de Merleau-Ponty sur la pensée de Lefort que l'on voit naître chez ce dernier un attrait pour des œuvres qu'il désigne lui-même comme « hybrides³⁵ », c'est-à-dire dont le statut oscille entre philosophie et non-philosophie. Nous pouvons donc constater que Lefort reprend l'idée selon laquelle la philosophie ne se libère pas du travail de l'expression, qu'elle fait elle aussi « voir avec des mots³⁶ ». Par conséquent, l'expression n'est pas qu'un simple « artifice³⁷ » servant à masquer des concepts transparents, mais se trouve à être une forme significative par laquelle on découvre un accès à l'œuvre.

Sitôt que l'on a posé ce premier point de repère, soit de concevoir l'œuvre par-delà la distinction des genres et en-deçà de la frontière entre réel et imaginaire, nous sommes jetés au cœur de la première partie du triptyque, l'énigme de l'œuvre. « Indétermination essentielle », « lieu vide », « lieu étrange³⁸ », « absence³⁹ », « espace » : le statut de l'œuvre

³² Lefort, « La littérature moderne comme expression de l'homme », dans *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, p. 125. Il exprimera aussi la même idée, un peu plus tard, dans *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 449.

³³ Lefort, « Préface », dans *Écrire. À l'épreuve du politique*, p. 11.

³⁴ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », dans *Signes*, p. 126.

³⁵ Lefort emploie ce terme dans l'article intitulé « Philosophe ? », dans *Écrire. À l'épreuve du politique*. Il explique, en parlant de Machiavel, La Boétie, Spinoza, Marx et Merleau-Ponty : « Le fait est seulement qu'en me remettant en mémoire les œuvres qui avaient exercé sur moi la plus puissante attraction, j'observais qu'elles étaient *hybrides*, et que certaines d'entre elles ne se voyaient pas même reconnues un statut philosophique, suivant les critères académiques » (p. 347) (italiques dans le texte).

³⁶ Lefort, « Philosophie et non-philosophie », *Esprit*, p. 102.

³⁷ Lefort, « La littérature moderne comme expression de l'homme », dans *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, p. 112.

³⁸ Claude Lefort, « L'idée d'être brut et d'esprit sauvage », dans *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Mayenne, Gallimard, 1978, p. 13.

de pensée se présente d'abord au lecteur de Lefort en des termes pour le moins équivoques. Parce que l'œuvre, nous l'avons dit, se dérobe à la fiction d'un système positif dont on pourrait faire « l'inventaire qui délimite ce qui est et ce qui n'y est pas⁴⁰ », l'exercice d'en décrire les signes distinctifs est d'autant plus ardu. De deux choses au moins sommes-nous certains : l'œuvre est « création » et elle offre au lecteur un « impensé ».

L'œuvre comme « création »

Lefort affirmera, dans la préface de *La Monarchie*, que c'est avec Dante que l'on verra apparaître pour la première fois l'idée moderne de l'œuvre⁴¹, qui se définit entre autres par l'intention d'innover. Le message que fait passer l'œuvre de Dante, qui se présentera comme pensée nouvelle de l'œuvre, est que « l'étude des grands penseurs et le respect de leur autorité vont de pair avec le désir de trouver en eux un appel à engendrer des œuvres nouvelles. *L'imitation se règle ainsi sur le principe de non-répétition*⁴² ». L'idée d'expression créatrice de l'œuvre conçue comme imitation, au sens, disons, noble du terme, est centrale : l'œuvre produit de l'inédit et exige un commencement singulier, mais s'engendre à partir de quelque chose qui est déjà là, qui est déjà à l'œuvre.

L'imitation diffère en ce sens de la simple reprise: il s'agit pour ainsi dire de la capacité à utiliser dans, des situations nouvelles ou inédites, les moyens qui semblent appropriés, à l'image de ceux qu'employaient les auteurs du passé, même dans le cas où l'usage de ces moyens va apparemment dans le sens opposé⁴³. C'est, en d'autres termes, une capacité de l'auteur de l'œuvre à s'adapter aux nouvelles expériences du monde : imiter, nous dira

³⁹ Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 42.

⁴⁰ Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », dans *Signes*, p. 260.

⁴¹ Claude Lefort, « La modernité de Dante », dans Dante, *La Monarchie*, Paris, Belin, 1993, p. 13.

⁴² Lefort, « La modernité de Dante », dans *La Monarchie*, p. 13 (Je souligne).

⁴³ Voir, à cet égard, l'exemple donné par Lefort dans *Le travail de l'œuvre Machiavel* à propos de Camille, l'homme d'État et général romain dont Tite-Live a relaté les exploits, p. 657.

Lefort, c'est « inventer son propre modèle⁴⁴ ». La création propre à l'œuvre véritable ne constitue donc pas un rejet de la tradition qui la précède. Bien au contraire, le pouvoir « d'oublier les origines⁴⁵ », nécessaire afin de créer, signifie donner une « nouvelle vie⁴⁶ » au passé : il s'agit donc toujours à la fois d'un emprunt et d'une rupture. Dans le cas de Machiavel, pour prendre cet exemple, la volonté d'imiter l'exemple romain n'est pas motivée par l'exactitude de la connaissance du passé ou par la répétition de ce qui a eu lieu, mais plutôt par le désir du changement.

Selon Lefort, l'apport de Dante sera décisif pour Machiavel : l'exigence de la forme de l'œuvre amenée par le premier s'imposera au second. Plus encore, on constate chez les deux la « même revendication de la découverte, de la novation [...]»⁴⁷. Il est donc important, pour la suite des choses, de comprendre que Machiavel se sait dans la forme de l'œuvre⁴⁸; cela signifie que ses écrits s'inscrivent dans une histoire, dans un passé, mais qu'ils possèdent la capacité de « mobiliser des croyances ou des pensées liées à une nouvelle expérience du monde⁴⁹ », c'est-à-dire d'instituer un commencement singulier et de procéder à un dévoilement dans l'œuvre.

La présence d'un « impensé »

C'est en raison de la forme que revêt l'œuvre qu'elle offre un « impensé ». Il s'agit d'une notion cruciale, dont il est essentiel de saisir la signification si l'on désire comprendre les ressorts du travail de l'interprétation dans la pensée de Lefort. Avant tout, il est nécessaire de mentionner que l'œuvre du passé, celle de Machiavel en l'occurrence, ne

⁴⁴ Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 658.

⁴⁵ Expression que Merleau-Ponty reprend de Husserl, dans « Le langage indirect et les voix du silence », dans *Signes*, p. 95.

⁴⁶ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence » dans *Signes*, p. 95.

⁴⁷ Lefort, « La modernité de Dante », dans Dante, *La Monarchie*, p. 41.

⁴⁸ Voir à cet égard, Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 67.

⁴⁹ Lefort, « La modernité de Dante », dans Dante, *La Monarchie*, p. 44.

se clôt pas sur elle-même à la mort de son auteur, ne devient pas au fil des époques un ensemble figé de significations : si l'on constate un retour constant aux écrits de Machiavel et une multiplication des interprétations, c'est que la question de l'œuvre demeure ouverte et comme en attente. En d'autres mots, c'est qu'elle offre un « impensé ».

Encore une fois, nous sommes ramenés à Merleau-Ponty qui, à la suite de Husserl, puis de Heidegger, a thématiqué cette notion. Pour dire les choses simplement, la présence d'un impensé est la condition pour que l'œuvre soit œuvre; et plus l'ouvrage est grand, plus riche en est son impensé, c'est-à-dire, comme l'explique Merleau-Ponty, « ce qui, à travers cet ouvrage et par lui seul, vient vers nous comme jamais encore pensé⁵⁰ ». N'ayant ni contours précis, ni terme, l'œuvre ouvre ainsi à de nouvelles perspectives et appelle sa postérité à engendrer un discours sur elle. L'impensé est en quelque sorte ce qui permet l'existence du discours interprétatif, car il ne peut par principe s'épuiser.

Il ne faut cependant pas se méprendre : l'impensé n'appartient pas au lecteur, car cela signifierait qu'il manque quelque chose à l'œuvre, ou qu'il y aurait un surcroît extérieur à la pensée de l'œuvre. Il constitue plutôt, comme le souligne Lefort à propos de l'œuvre de Machiavel, « *ce qui remet le penser à l'œuvre*⁵¹ ». En d'autres mots, l'impensé est ce qui, dans l'œuvre même, appelle et garantit un discours interprétatif sans cesse renouvelé.

À la lumière de cette conception de l'œuvre comme « lieu étrange » qui fournit à l'interprète la matière d'un « pas encore pensé », on comprend donc que cette dernière ne devient œuvre qu'avec l'engagement du lecteur. On peut alors se demander ce qu'il en est de l'importance de l'auteur dans l'équation si l'interprétation se pense essentiellement en termes de relation entre l'œuvre et l'interprète. Nous avons déjà mentionné que le second

⁵⁰ Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », dans *Signes*, p. 260.

⁵¹ Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 736 (en italiques dans le texte).

terme de l'énigme était celui de la présence de l'auteur. À cet égard, il semble que l'herméneutique lefortienne range ce dernier au second plan; non pas que son importance soit secondaire, mais il semble que l'interprète ne puisse jamais avoir accès aux pensées pures de l'écrivain. Seul est donné comme matériau son écriture, son expression dans le langage, c'est-à-dire la forme de l'œuvre.

L'écrivain est ainsi « auteur », c'est-à-dire garant d'une parole et d'un sens⁵², mais ce n'est pas avec lui directement que l'interprète noue une relation. L'énigme de la présence de l'auteur, c'est plutôt celle de son absence; la relation entre l'écrivain et l'interprète se pense ainsi dans un écart infranchissable. La conception lefortienne de l'écrivain s'arrime ainsi à sa critique de l'identification de l'auteur au « Sujet » : il semble que Lefort, au travers du développement de la pensée de l'œuvre, cherche à mettre en cause la distinction, dans l'interprétation, entre sujet et objet. Récusant l'idée d'un sujet autonome qui aurait prise sur la pensée conçue comme objet, il renverse les termes et cherche plutôt à déployer une pensée de l'altérité⁵³, de ce qui est radicalement « autre ». Cela explique pourquoi ce qui intéresse Lefort se situe dans l'impensé, c'est-à-dire dans cette part ingouvernable du discours dont l'auteur n'est pas le maître.

3.2.3. *La position de l'interprète : l'interrogation comme mode d'être*

Nous en arrivons finalement au troisième élément de l'énigme dont il s'agissait d'éclairer la signification, celui de « l'autorité de l'auteur⁵⁴ ». Formulé ainsi, il semblerait que c'est à l'auteur que nous avons affaire; mais on pourrait tout aussi bien dire qu'il s'agit de l'énigme de ce qui fonde le discours critique, c'est-à-dire de ce qui autorise la parole

⁵² Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 27 et 30.

⁵³ À ce sujet, voir Nicolas Poirier, « *Excursus*. Castoriadis et Lefort : le projet d'autonomie et le problème de la division sociale », dans *L'ontologie politique de Castoriadis*, Paris, Payot, 2011, p. 369.

⁵⁴ Nous faisons référence ici à la triple énigme énoncée par Lefort (*Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 31).

interprétative. En effet, parler d'autorité de l'auteur revient à s'intéresser à la manière dont ce dernier se représente dans le temps, c'est-à-dire à la manière dont se légitime son discours; et restituer cette histoire ne peut se faire que par l'étude de l'évolution des commentaires qui portent sur l'œuvre, qui sont aux yeux de Lefort indissociables de l'œuvre elle-même.

Encore une fois, nous pouvons dire que la parole interprétative telle qu'il la conçoit se pense en termes d'écarts; il y a distance entre le discours fondateur et le discours critique⁵⁵, entre l'écriture et la lecture, entre le passé de l'œuvre et le présent de l'interprète, de même qu'entre ce qu'elle livre explicitement à ce dernier et ce qu'elle laisse entendre implicitement, c'est-à-dire entre le visible et l'invisible de l'œuvre. Il est impossible, pourtant, de les dissocier, car dans chacun des couples d'opposés, l'un ne prend son sens que dans sa relation avec l'autre.

Cette division constitutive de l'interprétation exige du lecteur de l'œuvre un mode d'être particulier : celui de l'interrogation. Se faire interprète de Machiavel, nous dira Lefort, c'est faire « l'épreuve d'un doute⁵⁶ ». Le discours sur l'œuvre est en quelque sorte arrimé à une incertitude; car l'interrogation dont nous parle Lefort, celle qui fait le ressort du travail de l'interprète, ne doit pas être comprise comme un état temporaire, c'est-à-dire comme une étape dans la quête d'une réponse finale à l'énigme de l'œuvre. Il s'agit plutôt de cultiver sans cesse la forme d'un « non-savoir ».

Dans l'ouvrage *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Lefort propose, semble-t-il, une définition partielle de l'interrogation interprétative. Il insiste sur le fait qu'elle n'est pas à proprement parler une absence, c'est-à-dire un manque de la

⁵⁵ Voir, à cet égard, Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 22-23.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 9.

connaissance qui appellerait à combler un vide. L'interrogation, nous dit-il, « apparaît destinée à se perpétuer du seul fait qu'elle interdit de penser la distinction d'un sujet et d'un objet, qu'elle n'a, à rigoureusement parler, ni point d'origine, ni terme [...]»⁵⁷. Elle doit ainsi être conçue comme une « inépuisable parole⁵⁸ ». Et puisque l'œuvre se présente comme un « lieu vide » que l'interprète ne peut habiter, celui-ci doit continuellement affronter l'épreuve de l'incertitude.

Si l'interrogation est le mode d'être singulier du lecteur, c'est qu'il est en quelque sorte soumis au mouvement de la pensée de l'œuvre. Alors que, dans la pensée straussienne, l'auteur semblait commander et diriger le travail de l'interprète, et que dans le cas de Skinner, c'était plutôt l'interprète qui avait le privilège de restituer l'intention fondamentale de l'auteur, on observe ici un renversement : dans la pensée lefortienne, malgré la tentation toujours grande qui habite l'interprète de croire qu'il détient un ascendant sur l'œuvre, le lien qu'il tisse avec celle-ci se place en quelque sorte sous le signe de l'« autorité ». Pour dire les choses simplement, il est impossible d'interroger l'œuvre de manière véritable sans être au même moment entièrement pris dans son mouvement. Il faut donc accepter la distance entre le discours fondateur et celui de l'interprète : la soumission du lecteur à l'œuvre semble être une exigence fondamentale de la tâche interprétative. Sur ce point, Lefort est malgré tout assez près de Strauss : tous deux adoptent une position critique à l'égard des interprètes qui refusent l'autorité de l'œuvre et qui cherchent à lui donner un sens par le recours à des causes extérieures au texte. Autrement dit, devenir lecteur de

⁵⁷ Lefort, « L'idée d'être brut et d'esprit sauvage », dans *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, p. 23.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 23.

l'œuvre nécessite de « se laisser mouvoir par la différence au lieu de prétendre la soumettre⁵⁹ ».

Nous voyons se profiler derrière cette affirmation l'apport de Merleau-Ponty, qui énonçait, dans une note en marge du manuscrit de *La prose du monde* : « Il nous faut nous défaire de l'illusion d'avoir possédé en disant⁶⁰ ». Dans les deux cas, il semble que l'on doive retenir l'idée d'une impossible appropriation de l'œuvre par l'interprète, dans la mesure où elle suppose toujours de la part de ce dernier un « déracinement⁶¹ », c'est-à-dire l'acceptation continue d'un impossible arrêt dans le processus de la lecture de l'œuvre⁶². Comme l'affirme Lefort dans une formule ramassée qui explique à la fois la conception de l'œuvre et le rapport que cette dernière institue avec l'interprète :

Les signes, affirmons-nous au contraire, ne renvoient jamais qu'à d'autres signes, [...] le sens est toujours différé; la lecture ne donne nulle part le repos, mais bien plutôt obéit-elle au commandement toujours renouvelé de repartir de tout point atteint – fût-ce le terme du livre car il n'a certes pas plus qu'un autre le privilège de clore – avec la charge de nouvelles questions ...⁶³

De fait, l'interprétation prescrit au lecteur de refaire le parcours que l'œuvre a tracé, tout en sachant bien que la tâche interprétative, tout comme l'œuvre elle-même, est sans terme. Merleau-Ponty affirmera que l'attitude à adopter face à l'œuvre est celle d'une « tolérance de l'inachevé »⁶⁴; Lefort ira encore plus loin en disant que l'interprète doit être mû par une « passion » de l'inachèvement⁶⁵. En ce sens, l'interrogation n'est donc pas simplement la formulation d'énoncés interrogatifs : il s'agit d'un questionnement sur l'être et le sens,

⁵⁹ Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 699.

⁶⁰ Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 97.

⁶¹ Lefort, « Préface » dans *Écrire. À l'épreuve du politique*, p. 12.

⁶² Cette idée se voit formulée dans l'article « L'œuvre de pensée et l'histoire », dans *Les formes de l'histoire*, p. 250.

⁶³ Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 54-55.

⁶⁴ Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », dans *Signes*, p. 82.

⁶⁵ Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 697.

d'une interrogation sur les choses mêmes que l'on cherche à interroger. Là seulement « se laisse reconnaître l'expérience qui s'institue de la relation avec l'œuvre⁶⁶ ».

Et pourquoi dit-on que l'interprétation se pense sous le signe de l'incertitude, du doute ? Parce que l'écriture, dans la pensée lefortienne, se présente sous la forme d'un double risque. Tout d'abord, celui que prend l'écrivain lorsqu'il se fait « auteur » et inscrit sa parole dans l'espace public, car il court alors le danger d'être repris à tort sans avoir été lu véritablement, ou encore que son discours ne fasse que séduire et éblouir les lecteurs⁶⁷. Dans la mesure où l'auteur est garant de l'avènement du sens de l'œuvre, mais n'en est pas le maître, c'est au risque d'être mécompris qu'il s'expose. Pour le lecteur, c'est celui de l'aventure de l'interprétation, c'est-à-dire le risque de passer à côté du sens de l'œuvre en raison de la distance infranchissable qui le sépare de celui-ci.

Résumons brièvement. Il s'agissait dans cette première section de penser un rapport à trois termes entre l'œuvre, l'écrivain et le lecteur, qui se présente dans la pensée de Lefort sous la forme d'une triple énigme. En jetant un éclairage sur les concepts clés de « création », d'« impensé » et d'interrogation à partir d'un retour aux écrits de Merleau-Ponty, nous pouvons affirmer que l'interprétation, selon Lefort, procède à la fois d'un assujettissement de l'auteur à l'œuvre, dans la mesure où cette dernière se pense comme « création » et n'acquiert son autonomie qu'à se détacher des conditions de son avènement, et d'une soumission du lecteur au mouvement qu'engendre l'œuvre.

Le portrait que nous avons donné jusqu'à présent de la tâche interprétative demeure pourtant incomplet. Ce n'est qu'en explorant le rapport entre interprétation et politique, à partir de l'étude de l'œuvre de Machiavel telle que la conduit Lefort, qu'il sera possible de

⁶⁶ *Ibid.*, p. 55.

⁶⁷ Voir, à ce sujet, Lefort, « Préface », dans *Écrire. À l'épreuve du politique*, p. 11.

rendre plus clair le fonctionnement interne de l'un et de l'autre, de même que la nature de ce qui les unit.

3.3. Interprétation et politique : réversibilité et entrecroisement

En plusieurs endroits du *Travail de l'œuvre Machiavel*, Lefort nous indique que l'interprétation ne se pense pas à l'écart de la politique, qu'elle se comprend à l'inverse dans un rapport avec celle-ci. Il affirme : « Le plus important est que la position occupée par l'interprète en regard de l'œuvre met déjà en jeu une expérience politique⁶⁸ ». Chercher à comprendre ce qu'il entend par cette affirmation signifie comprendre l'impulsion fondamentale qui commande son étude de la pensée machiavélique. Pourquoi, en effet, l'œuvre serait-elle de part en part politique ? Et pourquoi serait-elle une voie privilégiée pour penser la politique ?

Il nous semble que ces questions sont, dans un premier temps, liées à la conception lefortienne de la temporalité de l'œuvre. Lefort critique à cet égard deux points de vue erronés : celui du philosophe et celui de l'historien⁶⁹. D'après lui, le premier considère l'œuvre comme une chose intemporelle, c'est-à-dire comme étant en mesure de s'arracher au temps et de désigner des « idées » détachées du monde sensible. Le problème liée à cette conception est que l'interprète qui veut faire croire à l'idée de l'œuvre comme « hors du temps » la ramène néanmoins à sa propre époque. De surcroît, il est impossible, à la lecture de l'œuvre Machiavel, d'ignorer qu'elle fut écrite en un temps précis, c'est-à-dire qu'elle s'incarne historiquement.

Si, à l'opposé, nous adoptons le point de vue de l'historien, il faut alors considérer les écrits d'un auteur comme chose du passé, sans autre lien avec l'interprète que celui d'une

⁶⁸ Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 306.

⁶⁹ Pour la critique des deux points de vue, voir Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 59-63.

distance absolue. Ce que vise alors ce discours, c'est de situer l'œuvre en un lieu et un temps précis, et de décrire la réalité d'une époque et la manière dont les écrits de l'auteur viennent s'y situer. Lefort explique que l'historien, qui « ne veut que ressusciter le passé comme le présent qu'il était », produit une interprétation qui a pour conséquence d'arracher malgré tout le discours de l'auteur à son époque et de faire « rayonner sa parole hors du champ où il prétend l'enfermer⁷⁰ ». L'œuvre, pour Lefort, n'est donc ni objet du passé, ni chose intemporelle : c'est plutôt qu'elle nous est présente parce qu'elle ne « passe » pas dans le passé.

Il s'agit d'une affirmation plutôt obscure, qui mérite ici un éclaircissement. Bien qu'il existe, aux yeux de Lefort, une différence temporelle, il y a néanmoins « consubstantiel au temps qui passe un temps qui ne passe pas⁷¹ ». Autrement dit, le temps laisse en suspens des questions qui demeurent inexplorées, dans la mesure où le passé demeure en quelque sorte toujours « ouvert ». Lefort nous enjoint donc à mettre en suspens notre conception commune du temps et à faire l'effort de concevoir le passé comme n'étant pas clos sur lui-même.

En des termes plus simples, et pour revenir au cas qui nous occupe, bien qu'on ne puisse mettre en doute que l'œuvre de Machiavel soit celle d'un écrivain du 16^e siècle, l'origine de son discours ne se situe pas dans le temps; celui-ci se présente plutôt sous la forme d'une tâche continue. Pour Lefort, les grandes œuvres, comme celle de Machiavel, font partie de celles qui, malgré la distance qui les sépare de nous, lecteurs, demeurent néanmoins au présent, car elles modifient l'expérience de notre temporalité. La quantité impressionnante de commentaires sur les écrits de Machiavel constitue à cet égard la

⁷⁰ Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 61.

⁷¹ *Ibid.*, p. 64-65.

meilleure illustration du pouvoir continu de l'œuvre de donner à penser en des termes neufs.

L'œuvre est donc à la fois passée et présente : il y a nécessairement un écart temporel entre l'œuvre et le lecteur, mais il y aurait peu à dire si cette relation n'était que pure distance. Comme nous le fait comprendre Lefort, « ce qui est à penser n'est jamais délié de l'épreuve du présent⁷² ». La temporalité particulière de l'œuvre amène ainsi l'interprète à interroger les écrits du passé, en même temps qu'il interroge son propre temps. C'est d'abord en ce sens que l'on peut dire que l'expérience de l'œuvre met en jeu une expérience politique.

Mais il y a un second niveau d'analyse, beaucoup plus fondamental, où l'interprétation et la politique sont constitutivement liés; et le lieu où se dévoile l'imbrication, ou plus encore l'« empiètement » et la « réversibilité » de l'un et l'autre, c'est l'œuvre de Machiavel, qui semble posséder aux yeux de Lefort un statut particulier. Ce n'est pas seulement par l'intermédiaire de l'œuvre que l'on pense la politique; c'est par l'intermédiaire de l'œuvre *de* Machiavel. Lefort va-t-il même jusqu'à affirmer, dans une formule choc, que « le rétablissement de la vérité sur Machiavel – fût-il opéré aux dépens de l'enseignement qu'on lui impute – intéresse *ici et maintenant*, l'établissement de la vérité sur la politique⁷³ ». Il s'agit d'une affirmation assez radicale, qui excite la curiosité et enjoint le lecteur à rechercher quelle pourrait être la nature du lien entre la vérité sur la politique et la vérité sur l'œuvre de Machiavel.

⁷² Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 58.

⁷³ Cette affirmation (Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 131) possède un statut ambigu. Lefort parle-t-il en son propre nom, ou énonce-t-il une croyance commune ? Nous avons opté pour le premier terme de l'alternative, en nous fondant entre autres sur l'interprétation de Pierre Manent dans son article intitulé « Vers l'œuvre et vers le monde. Le "Machiavel" de Claude Lefort » et sur un entretien où Lefort discute de cette affirmation (« Pensée politique et Histoire – Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib et Pierre Manent », dans *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin 2007 [1996], p. 851-853.

Pour dire les choses simplement, dans la perspective lefortienne, il semble que ce que donne à penser Machiavel, *c'est la division origininaire du social comme du discours, et l'inséparabilité de sa représentation*. Il y a, nous le verrons, des racines communes à l'analyse lefortienne de la pensée machiavélique et à sa conception de l'interprétation. Nous tenterons de montrer que l'une et l'autre s'engendrent sous l'impulsion d'une même exigence: la condition fondamentale de leur exercice, de leur vitalité, est la conscience de la division qui les institue et les consacre d'une part, et l'inséparabilité de sa représentation d'autre part. Dans la suite du travail, nous chercherons, de manière nécessairement incomplète, à penser le sens et les implications de cette « thèse ».

3.4. L'analyse de l'œuvre de Machiavel : la division entre les Grands et peuple et la nécessité de la représentation

3.4.1. La division origininaire et le désir du peuple comme fondement de la loi

Tout d'abord, pourquoi Machiavel ? Nous avons déjà donné une réponse partielle à cette question en suggérant que la temporalité particulière de l'œuvre de Machiavel nous menait à nous interroger sur la vérité de la politique *ici et maintenant*. Mais il y a plus. Il ne faut pas oublier que la pensée de Lefort s'est constituée dans un rapport au marxisme. Nous ne discuterons pas ici de cette question, beaucoup trop vaste et qui mériterait à elle seule un travail considérable. Il nous suffit de mentionner que Lefort dit avoir fait appel à Machiavel comme à l'« autre » de Marx⁷⁴. L'intérêt de Lefort pour Machiavel à partir de la fin des années 1950 proviendrait donc en grande partie d'une inquiétude par rapport à l'oubli du politique qui est à l'œuvre dans le marxisme.

Lefort affirme avoir trouvé chez Marx une division sociale. Toutefois, non seulement ce dernier mettait-il en marge la question de la politique, mais il considérait cette division

⁷⁴ Claude Lefort, « Aperçu d'un itinéraire. Entretien avec Pierre Rosanvallon et Patrick Viveret », dans *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, p. 347.

comme étant fondée ultimement dans la condition économique. Pourquoi Machiavel, disions-nous ? Lefort répondra : « La division sociale, je la retrouvais chez Machiavel, mais conçue comme constitutive de la société politique et, donc, ineffaçable⁷⁵ ». Ainsi, comme l'indique Nicolas Poirier, Marx aura été pour Lefort le penseur du conflit, mais aussi celui de son dépassement. À l'inverse, Machiavel se sera plutôt présenté à lui comme le penseur « définitif » du conflit⁷⁶.

Si donc l'herméneutique lefortienne nous interdit de réduire son analyse de l'œuvre Machiavel à une « thèse centrale », nous pouvons néanmoins affirmer avec prudence qu'une idée principale traverse de part en part sa lecture de l'œuvre de Machiavel : celle de la division originaire du social. Sur ce point, il semble qu'il y ait une tension dans l'interprétation de Lefort ; lui aussi « surplombe » en quelque sorte l'œuvre et présente une thèse forte sur Machiavel. En effet, il insiste à plusieurs reprises sur ce qui semble constituer à ses yeux l'un des passages clés des écrits machiavéliens, que nous reprenons ici :

Car en toute cité on trouve ces deux humeurs différentes, desquelles la source est que le peuple désire ne pas être commandé ni opprimé par les Grands et les Grands désirent commander et opprimer le peuple : et de ces deux différents appétits naît dans les cités un de ces trois effets : ou principauté, ou liberté ou licence⁷⁷.

Il est essentiel de comprendre que cette opposition entre les Grands et le peuple ne se pense pas à partir d'une différence de fortune, de mœurs, de statut : Machiavel précise bien qu'elle provient du fait de commander et de ne pas vouloir l'être. L'existence de l'un et de l'autre, nous dira Lefort, « ne se détermine que dans cette relation essentielle, dans le heurt de deux

⁷⁵ Claude Lefort, « Pensée politique et Histoire. Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent », dans *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, p. 853.

⁷⁶ Nicolas Poirier, « Excursus. Castoriadis et Lefort : le projet d'autonomie et le problème de la division sociale », dans *L'ontologie politique de Castoriadis*, Paris, Payot, 2011, p. 370.

⁷⁷ Machiavel, cité par Claude Lefort dans *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 381.

‘‘appétits’’, par principe également ‘‘insatiables’’⁷⁸ ». Nous n’avons donc pas affaire simplement à deux groupes possédant des intérêts distincts, mais bien à deux désirs contradictoires et fondamentaux, constitutifs de toute société. Les Grands possèdent le désir non pas d’acquérir ou de conserver, mais bien de commander et d’opprimer. Le peuple, à l’inverse, se définit par une opération de la négativité : il ne se pense que dans le rapport qu’il institue avec les Grands et se définit par le désir de ne pas l’être. Ainsi que l’affirmera Lefort, le peuple est en quelque sorte le « pôle du non-pouvoir », ou bien encore « le pôle indéfini de la contestation⁷⁹ ». Par l’analyse de cette division, il cherche ainsi à faire ressortir la dimension proprement politique du social, en montrant que la société se pense avant tout sous le signe d’un « principe de conflictualité permanente⁸⁰ ».

Lefort rejette sur ce point l’interprétation « intellectualiste » de l’historien et du philosophe qui, selon lui, considèrent cette opposition comme un état premier d’insécurité et d’instabilité qui sera éventuellement remplacé par la mise en place d’un ordre profitable à tous. Lefort nous met en garde contre la tentation de concevoir cette division comme le choc d’intérêts contractualistes : il s’agit d’appétit, de désir, d’« humeurs » qu’il est impossible d’éradiquer. Esteban Molina voit juste lorsqu’il explique que la division machiavélique des désirs dans l’interprétation lefortienne n’est pas de nature empirique, dans le sens d’accidents malheureux qui viendraient faire obstacle à la stabilité et la plénitude « naturelle » de la société⁸¹.

Ainsi, dans la perspective lefortienne, à la racine de l’organisation politique se trouve chez Machiavel quelque chose comme une théorie du désir : il semble disposer au centre de

⁷⁸ *Ibid.*, p. 382.

⁷⁹ Lefort, « Aperçu d’un itinéraire », dans *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, p. 355.

⁸⁰ Expression tirée de Nicolas Poirier, « *Excursus*. Castoriadis et Lefort : le projet d’autonomie et le problème de la division sociale », dans *L’ontologie politique de Castoriadis*, p. 369.

⁸¹ Esteban Molina, *Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*, Paris, L’Harmattan, 2005, p. 182-183.

la vie politique, non pas l'idée d'un principe conforme à la nature ou à la raison, mais bien le désir des hommes⁸². Nous reviendrons plus loin à l'analyse de cette idée centrale, mais il faut auparavant emprunter un détour par l'histoire afin de saisir la pleine mesure de la nouveauté et du risque que comporte, pour Machiavel, le dévoilement de cette « vérité » sur la politique.

Sur ce point, Lefort entreprend une démarche interprétative plus près de celle de Skinner que de Strauss. En dépit du fait que Lefort et Strauss partagent ce même principe selon lequel il faut lire le texte en lui-même et non en fonction d'éléments externes, la position du premier est beaucoup moins tranchée en ce qui a trait à l'étude de l'histoire. En effet, il semble que l'interprétation que propose Lefort est indissociable d'une certaine vision de l'historicité de la pensée. Il explique d'ailleurs dans un compte-rendu des *Pensées sur Machiavel* de Strauss, qu'il publie en 1960, que l'erreur principale de ce dernier est d'avoir négligé la dimension temporelle de la pensée, omettant par là même les conditions sociales, proprement historiques, dans lesquelles naît l'œuvre⁸³. « Ce n'est pas céder à l'historicisme que de s'intéresser à l'Histoire⁸⁴ », affirmera Lefort. Plus précisément, il dit vouloir rechercher, entre autres, « quelles sont les circonstances qui mobilisent⁸⁵ » le désir de parler de Machiavel, c'est-à-dire les interlocuteurs visés par son propos ainsi que les opinions, ou les discours dominants, qu'il cherche à réfuter. Pour cette raison, Lefort apparaît, malgré des différences notables, assez près de la position skinnérienne.

En ce sens, pour comprendre l'idée centrale de la division originare du social, il est nécessaire de saisir l'importance de la Rome antique pour Machiavel ainsi que la place que

⁸² Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 477.

⁸³ Claude Lefort, « Machiavel jugé par la tradition classique », *Archives européennes de sociologie*, vol. 1, no. 1 (1960), p. 159-160.

⁸⁴ Claude Lefort, « Machiavel et la *verità effettuale* », dans *Écrire. À l'épreuve du politique*, p. 147.

⁸⁵ Lefort, « Machiavel et la *verità effettuale* », dans *Écrire. À l'épreuve du politique*, p. 147.

cette dernière occupe dans l’imaginaire des Florentins⁸⁶. En d’autres mots, se référer à l’histoire permettrait à l’interprète de capter plus profondément encore la signification politique du projet machiavélien:

Aussi bien doit-on comprendre que l’étude de Rome, telle qu’elle est conduite par Machiavel, n’est ni fortuite ni un simple chapitre ajouté à une historiographie édifiante; elle a une portée polémique que nous ne pouvons tout à fait mesurer sans prendre en considération les conditions sociales et historiques dans lesquelles elle se trouve élaborée, en particulier la nature du jeune public auquel elle est destinée, les préjugés dont il est chargé et les rêves auxquels il cède dans son désir d’action⁸⁷.

Ces préjugés auxquels Lefort fait référence se présentent sous la forme de trois discours dominants qui constituent la cible de Machiavel : le discours rationaliste-techniciste, c’est-à-dire celui des rapports de force, le discours chrétien de la vertu, et le discours humaniste qui mise sur la stabilité et la prudence⁸⁸. Ces trois discours se réunissent sous l’égide du discours humaniste et possèdent en partage un seul et même objectif, celui de présenter le réel comme un ordre préétabli et de masquer, par conséquent, la réalité de la politique. Il s’agit donc de trois aspects d’une seule et même « idéologie⁸⁹ » florentine, qui possède trois noms distincts : Nécessité, Dieu, Fortune. Dans tous les cas, chaque fois qu’une référence est faite à l’expérience de la Rome républicaine, les mêmes thèmes s’y trouvent présentés : les bienfaits de la concorde entre les citoyens, les dangers de la discorde, l’excellence de l’ancien ainsi que le péril du changement⁹⁰. Le plus important est que les Florentins se considèrent eux-mêmes comme les héritiers privilégiés de la Rome antique, c’est-à-dire comme ceux qui incarnent le mieux ses principes.

⁸⁶ Voir, à cet égard, l’explication de Lefort sur Rome comme exemple socio-historique, dans *Le travail de l’œuvre Machiavel*, p. 462-466.

⁸⁷ Claude Lefort, « Machiavel et les jeunes », dans *Les formes de l’histoire*, p. 267.

⁸⁸ Lefort revient à plusieurs reprises sur l’existence de ces trois discours dominants à l’époque de Machiavel, notamment dans « Machiavel et la *verità effettuale* », dans *Écrire. À l’épreuve du politique*, p. 148-149 et dans *Le travail de l’œuvre Machiavel*, p. 754.

⁸⁹ Lefort emploie le terme d’« idéologie » pour qualifier cet amalgame de discours (*Le travail de l’œuvre Machiavel*, p. 763).

⁹⁰ Tiré de Lefort, « Machiavel et la *verità effettuale* », dans *Écrire. À l’épreuve du politique*, p. 149.

Machiavel s'en prend donc aux humanistes qui ont forgé « une représentation de l'origine de Florence⁹¹ ». Dans les jardins Orti Oricellari, alors qu'il discute de la politique avec la jeune génération⁹², son propos se veut un contre-discours visant à dénoncer les mensonges et les illusions véhiculées par l'humanisme civique, qui empêche de voir la véritable nature de la république romaine antique. S'éloignant de celui-ci, Machiavel enseigne que Florence doit tirer de l'expérience républicaine de Rome un principe que cette dernière possédait sans le savoir : celui de la *disunione*. La thèse nouvelle et spectaculaire qu'il met de l'avant est donc celle de la discorde comme fondement de la république; car ce sont les tumultes et la division entre le Sénat et la plèbe, dont Rome fut la scène privilégiée, qui sont à la source de la grandeur romaine. Lefort nous fait bien comprendre que Machiavel, à cet égard, se trouve « *en opposition à tous les historiens*⁹³ ».

La position du Florentin n'est cependant pas toujours claire : il se réclame parfois du discours humaniste, alors qu'à d'autres moments la nouveauté de son propos est plus visible. D'après Lefort, cette sorte de ruse du discours machiavélien est nécessaire afin de ruiner le mythe de Rome et d'accéder ainsi à sa vérité effective. En ce sens, le but dernier de Machiavel est d'amener progressivement le lecteur à s'interroger sur les véritables fondements de la politique, en remettant d'abord en question les vérités mises de l'avant par les traditions humaniste et chrétienne.

Si Machiavel affirme que la division entre les Grands et le peuple peut mener à la constitution d'une principauté ou à la licence, il déclare aussi qu'elle peut avoir pour effet

⁹¹ *Ibid.*, p. 151.

⁹² Lefort, tout comme Strauss, insiste sur le fait que Machiavel vise comme interlocuteurs les « princes en puissance », c'est-à-dire la jeune génération. Il s'appuie à cet égard sur la même « preuve », celle donnée par les Épitres Dédicatoires.

⁹³ Lefort, « Machiavel et la *verità effettuale* », dans *Écrire. À l'épreuve du politique*, p. 166.

de disposer la liberté au cœur même de la société⁹⁴. C'est le cas de la république romaine qui, en choisissant d'accueillir le conflit⁹⁵ plutôt que de masquer la *disunione*, laisse place à la liberté politique. Selon l'interprétation lefortienne, cette liberté se trouve portée, dans la pensée machiavélienne, par le désir du peuple. Plus encore, par un refus constant de l'oppression, le peuple se trouve au fondement de la loi parce que c'est lui qui sans cesse l'interroge. D'où la préférence républicaine de Machiavel: puisque le principe de division sociale est indissociable de l'idée de liberté politique, il requiert en quelque sorte l'engagement du peuple.

Il ne faut toutefois pas se méprendre : Machiavel ne prend pas le parti du peuple contre les Grands. Il suggère plutôt que le désir du peuple est en quelque sorte plus « fiable⁹⁶ », ou plus « honnête⁹⁷ ». Pourquoi l'est-il, peut-on à juste titre se demander. Parce que, nous explique Lefort, le désir de liberté du peuple procède d'une négation, c'est-à-dire du refus du commandement. Et ainsi que l'affirme Merleau-Ponty, Machiavel aurait même « indiqué les conditions d'une politique qui ne soit pas injuste : ce sera celle qui contente le peuple. Non que le peuple sache tout, mais parce que si quelqu'un est innocent, c'est bien lui⁹⁸ ». La meilleure république, celle qui possède la plus grande vitalité, est donc celle qui dispose en son centre la liberté politique, c'est-à-dire qui ouvre un espace au désir du peuple et qui accepte que le lieu du pouvoir demeure vide.

⁹⁴ Nous faisons ici référence au célèbre passage du chapitre 9 du *Prince*, où Machiavel traite des deux « humeurs » qui divisent la société.

⁹⁵ Idée tirée de Lefort, « Machiavel et la *verità effettuale* », dans *Écrire. À l'épreuve du politique*, p. 145.

⁹⁶ Il s'agit du terme qu'emploie Lefort dans « Machiavel et la *verità effettuale* », p. 173.

⁹⁷ Voir Manent, « Vers l'œuvre et vers le monde. Le 'Machiavel' de Claude Lefort », dans *Enquête sur la démocratie*, p. 273.

⁹⁸ Maurice Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel », dans *Signes*, p. 348.

3.4.2. *L'image du Prince : le lieu du pouvoir comme représentation symbolique*

Ce conflit irréductible et ineffaçable entre les Grands et le peuple s'arrime toutefois à un troisième terme, qui se situe en quelque sorte hors du champ de la division originaire de la société : le Prince. Comme le signale Manent, la *disunione* « appelle l'intervention du prince et de la loi⁹⁹ »; car la société politique, quoique divisée, ne peut jamais se présenter dans son « essence » et doit toujours se *représenter*. Il semble donc que la division originaire ne puisse être pleinement saisie dans son *principio*, et ne puisse être pensée qu'à partir de la représentation que la société se donne d'elle-même.

À cet égard, la fonction du prince, comme le rappelle Poirier, est donc d'incarner une médiation « par laquelle la société intrinsèquement divisée peut en quelque sorte se rapporter à elle-même¹⁰⁰ ». Il faut ainsi se tourner vers l'exemple du « prince nouveau » et de la définition de la *virtù* et de la Fortune chez Machiavel si l'on veut penser ce second principe de la politique, celui du pouvoir comme représentation symbolique.

Concernant la signification des termes de *virtù* et de Fortune dans l'œuvre machiavélienne, Lefort avance, pour une bonne part, les mêmes thèses que Strauss et Skinner. Il soutient en effet que la Fortune devient pour Machiavel le nom donné au changement, et n'est plus nécessairement rattaché ni à la conception chrétienne qui la concevait comme une puissance aveugle, ni à celle des humanistes qui voyaient en elle quelque chose comme un principe de nécessité. Tout comme Strauss et Skinner, il arrive à la conclusion que la Fortune occupe une place décisive dans la pensée machiavélienne, mais que son sens est en quelque sorte subrepticement subverti.

⁹⁹ Pierre Manent, « Le discours sans maître de Claude Lefort », *Archives européennes de sociologie*, p. 328.

¹⁰⁰ Poirier, « *Excursus*. Castoriadis et Lefort : le projet d'autonomie et le problème de la division sociale », dans *L'ontologie politique de Castoriadis*, p. 376.

De fait, à certains endroits de ses écrits, Machiavel, à l'instar du discours humaniste florentin, compare la Fortune à une rivière : il la présente au lecteur comme une force naturelle parfois favorable à l'homme, par temps paisible, mais aussi destructrice lorsque rien ne vient lui faire obstacle¹⁰¹. Cependant, le Florentin fait usage d'une autre métaphore qui, elle, modifie considérablement la représentation du rapport de l'homme à la Fortune : il la compare à une femme et suggère qu'il faille être plus audacieux que prudent, dans la mesure où « il est nécessaire, pour la tenir soumise, de la battre et heurter¹⁰² ». Cela signifie que l'alliance avec la Fortune, loin de se fonder sur un calcul rationnel, provient ultimement de l'initiative du sujet désirant. À cet égard, Machiavel s'oppose de front aux penseurs humanistes qui jugeaient que s'il était possible de séduire la Fortune, ce n'était que par le biais d'une conduite qui corresponde à la mesure et la modération ou, autrement dit, par une conduite « vertueuse ».

C'est sur ce point que s'observe une rupture encore plus radicale entre Machiavel et toute la tradition qui le précède : le terme de *virtù* ne renvoie plus aux référents communs humanistes ou chrétiens et doit être entendu en un sens entièrement nouveau. Mais sur ce point, l'interprétation lefortienne diffère elle aussi de celles proposées par Strauss et Skinner. Selon lui, la *virtù* machiavélienne n'est pas seulement la capacité de passer du vice à la vertu, ou bien de mettre en œuvre tous les moyens nécessaires afin de s'assurer l'appui de la Fortune : elle est l'image même de la représentation¹⁰³.

¹⁰¹ Voir, à ce sujet, l'explication de Lefort dans « Machiavel et les jeunes », dans *Les formes de l'histoire*, p. 259-260. En effet, on retrouve dans la matrice de l'humanisme tardif la comparaison entre la Fortune et un fleuve, par exemple dans le préambule du traité d'Alberti, *Della famiglia*.

¹⁰² Machiavel, *Le Prince*, traduit et cité par Lefort, « Machiavel et les jeunes », dans *Les formes de l'histoire*, p. 261. La citation se poursuit comme suit : « Et l'on voit communément qu'elle se laisse plutôt vaincre de ceux-là, que des autres qui procèdent froidement. Ce pourquoi elle est toujours amie des jeunes gens, comme femme, parce qu'ils ont moins de respect, plus de férocité, et avec plus d'audace lui commandent ».

¹⁰³ Au sujet de la *virtù* machiavélienne, voir *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 364 où on peut constater que Lefort rejoint Strauss et Skinner sur les points principaux de la définition.

Expliquons cette affirmation par un premier exemple. Machiavel, lorsqu'il en vient à discuter du comportement politique d'Agathocle dans *Le Prince*, semble émettre certaines réserves quant au fait de qualifier sa conduite de *virtuoso*, et signale que ses actions lui ont permis d'acquérir le pouvoir, mais non la gloire. Pour Lefort, que Machiavel associe la *virtù* à la gloire indique déjà que « l'on ne saurait définir l'action politique sans faire sa part à la représentation que les hommes en composent¹⁰⁴ ». Plus généralement, donc, le Prince qui possède la *virtù* n'est donc pas seulement un acteur politique, mais se voit aussi « représenté ». Par conséquent, il s'agit, comme l'avaient souligné Strauss ainsi que Skinner, que le Prince paraisse vertueux plutôt que de l'être réellement.

Toutefois, à la différence de l'un et l'autre, Lefort affirme qu'il n'y a pas, dans la pensée machiavélienne, une distinction nette entre être et paraître et qu'il faut repenser autrement ce couple d'opposés. Sur ce point, il ne faut pas se méprendre lorsque Machiavel dit s'intéresser à la « vérité effective » : cela ne signifie pas que celle-ci est équivalente à l'« être », en opposition au paraître. Ce n'est pas non plus que l'être y est inférieur. C'est plutôt que la politique ne se préoccupe pas de ce qui *est* : elle se situe tout entière dans l'ordre des apparences. Manent nous explique :

Découvrir la vérité effective du domaine politique et découvrir que cette vérité est ruse, c'est-à-dire représentation inséparable d'un désir, ce n'est pas ruiner la vérité. C'est découvrir que ce domaine n'est pas réglé par la vérité, au sens de représentation adéquate au réel¹⁰⁵.

Le pouvoir, en tant qu'il constitue l'articulation visible de la politique, se pense ainsi comme représentation. À cet égard, il est possible d'affirmer que Lefort reprend à son compte cette affirmation de Merleau-Ponty dans sa *Note sur Machiavel* : « C'est donc une

¹⁰⁴ Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 380.

¹⁰⁵ Manent, « Le discours sans maître de Claude Lefort », *Archives européennes de sociologie*, p. 331.

condition fondamentale de la politique de se dérouler dans l'apparence¹⁰⁶ ». Le Prince qui peut atteindre à la gloire, qui parvient à conserver ses États, qui mène son entreprise d'acquérir le pouvoir avec succès, c'est celui qui prend la pleine mesure de la fonction de la représentation en politique et sait que lui-même n'existe que dans le regard d'autrui. Il ne faut pas que le prince soit réellement bon; il suffit qu'il projette devant le peuple l'image de la bonté. Car les qualités du Prince, faisait remarquer Merleau-Ponty, ne sont jamais « touchées », mais seulement « vues¹⁰⁷ ». Ce que Machiavel nous permet ainsi de penser, qu'il esquisse dans *Le Prince* et développe plus encore dans les *Discours*, c'est la puissance de la représentation, qui peut être plus efficace encore que la force.

De fait, le pouvoir du Prince, les nouvelles « ordonnances et coutumes », l'origine, sont pour Lefort toujours « représentés » : et si, à ses yeux, le pouvoir s'accompagne nécessairement chez Machiavel de la « mystification », c'est que les effets de la représentation, c'est-à-dire les effets de l'image du Prince, sont bien réels. La puissance de la représentation du pouvoir n'est donc pas seulement tributaire de l'acquisition de la *virtù* par le Prince, mais aussi de la connivence du peuple.

Pourquoi est-ce le cas ? Lefort répondrait que c'est dans la mesure où le peuple ne souhaite pas voir la vérité de la politique, le conflit, la division, et surtout parce qu'il tient à l'apparence du bien. « La cruauté, les trahisons du prince, ils peuvent s'en accommoder tant qu'elles sont couvertes du voile du bien commun¹⁰⁸ », nous dira Lefort. Dans le même passage, Lefort affirmera aussi : « En définitive, s'il ne lui est pas difficile de les mystifier,

¹⁰⁶ Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel », dans *Signes*, p. 352.

¹⁰⁷ Il s'agit d'une distinction effectuée par Merleau-Ponty dans « Note sur Machiavel », dans *Signes*, p. 352-353.

¹⁰⁸ Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 414.

c'est qu'ils souhaitent de l'être¹⁰⁹ ». Mais cette mystification n'est que partielle: même si le Prince se présente comme « grand simulateur et dissimulateur¹¹⁰ », c'est le peuple qui juge en dernier lieu de la réussite de la politique du Prince. L'alliance entre le Prince et peuple est en ce sens réversible : le second a besoin du premier afin de faire contrepoids au désir des Grands, mais le premier se trouve dans une situation de dépendance par rapport au peuple, qui est finalement ce qui maintient ou ruine le pouvoir du Prince.

Il n'en demeure pas moins que, aux yeux du peuple, le « Nom » du Prince est plus important que l'« être » du Prince; et la représentation est un principe fondamental de la politique, non pas uniquement dans la mesure où elle permet de « mystifier » le peuple, mais bien parce que le déploiement d'un imaginaire est essentiel pour « faire société ». Ainsi, lorsque Machiavel donne en exemple des comportements politiques qui incarnent au mieux la *virtù*, par exemple lorsqu'il affirme que le Prince doit, à l'image du renard, user de la ruse, il ne les conçoit pas comme de simples artifices ou illusions visant à tromper le peuple. Lefort soutient que « l'illusion n'est pas seulement un défaut de connaissance, elle a une consistance propre¹¹¹ ». En effet, la représentation symbolique ou ce qui se situe dans le « paraître », possède une puissance d'évocation réelle : elle n'est pas synonyme de surface, mais donne aux choses un sens et une profondeur. Même dans le dernier chapitre du *Prince* où Machiavel semble céder à la passion et s'éloigner du paraître pour énoncer ce que doit être la conduite réelle du Prince, il ne fait que montrer comment construire, par l'évocation du nom de Dieu et par un appel au patriotisme, un arsenal imaginaire servant à composer l'image dont doit se servir le Prince et qui contentera le peuple¹¹².

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 414.

¹¹⁰ Machiavel, cité par Lefort, *ibid.*, p. 415.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 725.

¹¹² Voir la thèse de Lefort à ce sujet dans *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 447.

En ce sens, l'image du pouvoir, dont le prince constitue la figure centrale, ne doit pas être comprise à partir d'une distinction entre moralité et immoralité. Lefort fait bien comprendre que la représentation du pouvoir, qui dépasse la simple image du prince, n'est ni bonne, ni mauvaise; c'est tout simplement qu'il n'y a pas de société sans pouvoir, « c'est-à-dire sans lieu où se réfléchissent les principes de sa mise en ordre¹¹³ ». En d'autres termes, sur le plan symbolique, la société n'advient que par la constitution d'un imaginaire du pouvoir.

En ce sens, la *virtù* au sens machiavélien consiste à mesurer l'importance du regard d'autrui, du peuple en l'occurrence, et à développer une image qui puisse s'adapter au caractère changeant de toute chose. Car l'idée que la politique relève des apparences et que le pouvoir est de l'ordre du tacite¹¹⁴, de ce qui jamais ne se présente mais qui toujours se « représente », est soutenue par ce que l'on pourrait désigner, chez Machiavel, comme une « ontologie du mouvement¹¹⁵ ». Cela signifie qu'il est peut-être le premier à avoir pensé l'événement, la dissension, le conflit, c'est-à-dire la politique dans son mouvement, dans l'action où elle apparaît, et non pas la politique au repos, c'est-à-dire à partir du présupposé de la primauté de l'unité et de l'ordre, comme cela pouvait être le cas chez les philosophes grecs¹¹⁶. Si la *virtù* consiste, pour le Prince, à s'établir dans l'ordre du paraître, c'est parce que la meilleure conduite politique est celle qui doit suivre le changement, qui ne doit pas être figée dans le temps : c'est celle qui peut « égaler par ses propres variations celles de l'Histoire¹¹⁷ ».

¹¹³ Hugues Poltier, *Claude Lefort. La découverte du politique*, Paris, Michalon, 1997, p. 34.

¹¹⁴ Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel », dans *Signes*, p. 345.

¹¹⁵ Terme utilisé par Pierre Manent dans « Pensée politique et Histoire. Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib et Pierre Manent », dans *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, p. 855.

¹¹⁶ Lefort, « Pensée politique et Histoire. Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib et Pierre Manent », dans *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, p. 855.

¹¹⁷ Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 443.

Le Prince en puissance, le fondateur des nouvelles « institutions » dont nous parle Machiavel est celui qui a conscience de l'irréductibilité de la division du social, mais qui sait aussi que l'on ne peut montrer la réalité de la politique dans une lumière trop crue. Il est celui qu'il faut « louer doublement de connaître la mesure du réel et celle de l'imaginaire¹¹⁸ ».

3.4.3. *La relation entre le travail de l'œuvre et la tâche politique : entre analogie et identité*

Nous avons effectué un long détour par l'interprétation lefortienne de l'œuvre de Machiavel, qui peut paraître assez éloignée de nos premières considérations sur le statut de l'œuvre de pensée. Pourtant, comme nous l'avons mentionné au départ, le problème de la division et de la représentation dans la pensée machiavéienne et la question de l'interprétation sont constitutivement liés. Il s'agit donc de s'interroger sur la nature du lien entre politique et interprétation, car cette relation ne semble pas se réduire à un simple parallélisme formel : il apparaît plutôt que tous deux partagent une même impulsion et possèdent un socle commun.

Tout d'abord, il n'est pas accidentel, nous dit Lefort, que la division originale du social s'accompagne d'une division originale du discours, « c'est-à-dire du parler et de l'entendre – dans l'institution de l'œuvre et dans l'institution de l'interprétation¹¹⁹ ». Le raisonnement suivant lequel il y a division irréductible de la politique s'applique à l'interprétation. En effet, on retrouve dans le processus interprétatif la même division originale : division de la temporalité, division entre l'auteur et le lecteur, division entre l'écriture et la lecture. Plus encore, il y a division originale entre l'espace de l'œuvre et l'expérience du monde qu'elle cherche à dire.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 636.

¹¹⁹ Voir Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 305.

Toutefois, comme nous l'avons signalé, division ne signifie pas séparation. Bien au contraire, les deux termes se pensent chaque fois dans un entre-deux entre proximité et écart, dans une relation qu'institue cette division même. Par exemple, de la même manière qu'on ne peut séparer les deux désirs contradictoires des Grands et du peuple, il est impossible de scinder, dans l'interprétation, l'œuvre elle-même et le discours qui la nomme. Il semble donc qu'à cet égard, la relation entre l'œuvre et l'interprète procède du même principe, c'est-à-dire d'une division ineffaçable et d'une distance infranchissable.

Nous sommes aussi, dans l'expérience de l'œuvre comme dans celle de la politique, confrontés à la même incertitude. En effet, que l'on recherche des points de repère en politique ou au cœur de l'œuvre, il faut nécessairement à chaque fois faire l'expérience du vide. Car si « nulle part n'est tracée la voie royale de la politique¹²⁰ », nulle part non plus ne se montre le chemin que doit prendre l'interprète afin de se frayer une entrée dans l'œuvre. Le lecteur, tout autant que celui qui s'attache à penser la politique, fait face à un lieu vide, à une indétermination.

Il y a sur ce point une sorte d'analogie entre le travail de la politique et celui de la pensée : dans les deux cas, on se trouve face à l'absence de référent extérieur, c'est-à-dire face à l'absence d'une garantie que pourrait procurer l'adoption un point de vue externe. L'énigme de l'instauration est la même en politique comme dans l'œuvre. La représentation d'une société unifiée, de même que l'image d'une œuvre transparente et sans ambiguïté, supposent un accès illusoire à un point de vue de surplomb qui nous permettrait d'embrasser une totalité fermée sur elle-même. Autrement dit, il y a sur ce point un rapprochement entre la position de l'interprète et celle du sujet politique : les deux expérimentent une certaine solitude par la conscience de l'impossible objectivité de l'œuvre

¹²⁰ *Ibid.*, p. 432.

comme du savoir politique. En ce sens, l'enjeu de connaissance de la politique et de l'œuvre signifie toujours se confronter à l'épreuve d'une incertitude.

Plus encore, il n'y a pas que le lecteur qui occupe la position de l'interprète : le prince, l'homme politique, le penseur, chacun l'est dans la mesure où il s'agit d'une manière d'être, c'est-à-dire d'une tâche continue consistant à déchiffrer son propre temps et à se déchiffrer soi-même¹²¹. C'est aussi en ce sens que la recherche du sens de la politique comme de l'œuvre procèdent d'une même exigence, celle de se faire interprète.

Mais le rapprochement ne s'arrête pas là. Nous avons mentionné que l'interprétation lefortienne de la pensée machiavélienne montrait que la représentation était un principe fondamental de la politique : l'œuvre et l'interprétation s'y soumettent aussi. Le Prince doit savoir adapter son discours et manier les multiples niveaux de la parole en fonction de l'auditoire auquel il s'adresse ; l'écrivain, de la même manière, doit lui aussi représenter les choses à ses lecteurs.

La politique et l'œuvre obéissent à une même exigence dans la mesure où le ressort de ce qui les anime est le même : les deux se réunissent sous l'égide de l'expression. Elles possèdent ainsi en partage l'utilisation nécessaire de la parole, qu'elles disposent toutes deux en leur sein. Comme le signale Lefort, « l'œuvre et la politique passent l'un dans l'autre par la vertu de l'expression¹²² ». L'une et l'autre sont soumises à la même incertitude de la parole, qui possède toujours deux aspects contradictoires : d'une part le pouvoir d'instituer du sens, et d'autre part, la puissance de dissimuler le réel, c'est-à-dire de le masquer et de transformer le discours en idéologie.

¹²¹ Lefort soutient en effet que le prince se fait aussi interprète en interrogeant l'histoire (Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 730-731).

¹²² Lefort, « L'œuvre de pensée et l'histoire », dans *Les formes de l'histoire*, p. 258.

Le risque de la parole y est donc le même : celui où la représentation devient idéologie, où se masque la division originaire du social et de l'œuvre. Dans l'ouvrage *Un homme en trop. Réflexions sur « L'Archipel du Goulag »*, Lefort propose une définition de l'idéologie qu'il est utile de retranscrire ici :

L'idéologie est de l'ordre du savoir, elle implique un certain mode d'interprétation du réel, un certain mode d'argumentation et d'affirmation qui non seulement requiert l'adhésion, mais mobilise la pensée des hommes. On ne peut dire simplement qu'ils sont sous son emprise, car l'étant, ils s'en font aussi les agents.¹²³

La parole qui s'inscrit dans l'espace politique peut ainsi se faire la voix de l'idéologie, mais celle-ci suppose, comme le dénote l'extrait ci-dessus, le concours du grand nombre. L'idéologie, transposée à l'œuvre, signifie quant à elle la transformation de la parole interrogative en discours fermé. En d'autres termes, il s'agit de l'anti-interprétation par excellence, c'est-à-dire de la volonté de clore l'œuvre et de faire cesser le mouvement de l'interprétation conçu comme mouvement interrogatif.

À cet égard, il nous est apparu qu'il y avait, dans la pensée lefortienne, une similitude entre le peuple et les lecteurs de l'œuvre : ils tiennent à ce que les choses soient représentés et peuvent être les sujets d'une « mystification ». Et de la même manière que Machiavel cherche à déconstruire les mythes auxquels se soumet la jeune génération, Lefort cherche à libérer les lecteurs d'une autre idéologie, cette fois tissée et construite par l'ensemble des commentaires qui portent sur l'œuvre. Sur ce point, un même objectif est visé : produire un discours anti-idéologique, c'est-à-dire une parole qui, bien que toujours représentée – on ne peut, comme dirait Lefort, « mettre les choses à nu » – ne se retourne pas en idéologie et préserve en elle l'interrogation.

¹²³ Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur « L'archipel du Goulag »*, Paris, Seuil, 1976, p. 135.

Mais le passage à l'idéologie, à la parole fausse, à partir de la frontière mince qui la sépare de la parole vraie, ne dépend pas ultimement de l'écrivain. Car il y a d'une certaine manière une inclination du peuple qui ressemble à celle des lecteurs : il y a dans les deux cas la présence d'une tendance à laisser la place aux préjugés sans les interroger, une difficulté à mettre en parenthèses les croyances reçues. Dans le cas de la politique, le peuple désire voir dans le prince l'image d'un pouvoir unifié et peut céder à la représentation d'une unité du social; dans le cas de l'œuvre, les lecteurs souhaitent voir chez Machiavel l'image d'une œuvre achevée, totale, où ce dernier se présenterait comme le fondateur d'une science de la politique, en refusant du même coup de chercher à comprendre véritablement ce qu'il affirme.

Toutefois, il ne s'agit pas uniquement ici de tracer des parallèles révélateurs : il semble qu'à certains moments la tâche du philosophe politique et de l'interprète se confondent entièrement. En effet, pour Lefort, la critique des représentations de la politique ne se pense pas à distance de la pensée de l'œuvre. Au terme du *Travail de l'œuvre Machiavel*, à la toute dernière page, il nous dira : « L'effort pour lire dans l'œuvre un discours anti-idéologique est ainsi suspendu à une critique des représentations qui investissent *ici et maintenant* notre expérience de la politique¹²⁴ ». En ce sens, la lecture de l'œuvre de Machiavel permet d'ouvrir au rapport entre politique et pensée de la politique, entre ce qui relève du théorique et ce qui est de l'ordre du pratique, entre le savoir et l'action; parce que l'œuvre est liée à l'épreuve du présent, parce que malgré la distance elle est inséparable de l'expérience politique qu'elle cherche à nommer, nous pouvons dire que, dans un rapport de réversibilité, l'œuvre de Machiavel participe du dévoilement de la politique, de même que l'expérience politique *ici et maintenant* permet l'entrée dans l'œuvre.

¹²⁴ Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 776.

3.5. Claude Lefort, lecteur de Strauss

Nous devons, en terminant, nous pencher sur le rapport de Lefort à Strauss. Car il lui réserve, plus qu'à tout autre interprète de Machiavel, une place considérable¹²⁵. L'attrait qu'exerce sur lui l'interprétation straussienne est d'ailleurs manifeste : il laisse entendre à plusieurs reprises que celui-ci est le seul qui ne succombe pas aux erreurs communes de l'interprétation, telle la mutilation excessive du texte, ou bien l'ignorance de la question du lien entre le sens du discours de l'écrivain et celui de l'interprète. Dans son compte-rendu intitulé « Machiavel jugé par la tradition classique », il témoigne de son admiration pour l'acuité de l'interprétation de Strauss, « conduite avec une rigueur et une virtuosité dont le lecteur, persuadé ou non par la démonstration, ne manquera pas de s'émerveiller et qui tranche avec éclat sur la plupart des tentatives antérieures¹²⁶ ».

Toutefois, bien que Lefort reconnaisse la valeur et l'apport de l'interprétation straussienne de Machiavel et de l'« art de lire » à partir duquel cette lecture est effectuée, sa position à l'égard de ce dernier demeure assez critique. Et c'est justement cette évaluation critique de l'herméneutique straussienne qui nous intéresse ici, dans la mesure où elle nous est apparue révélatrice de la position interprétative de Lefort et des ambiguïtés qui l'accompagnent.

Lefort nous livre une interprétation du Machiavel de Strauss souvent très juste et assurément très dense. Cependant, ce qui nous intéresse dans cette discussion est la divergence fondamentale entre les deux auteurs, dont nous pouvons dire qu'elle se présente sur deux plans : sur la question de la position occupée par l'interprète en regard de l'œuvre

¹²⁵ Outre le long chapitre qu'il lui consacre dans *Le travail de l'œuvre Machiavel*, il est l'un des premiers à publier un compte-rendu de l'ouvrage *Pensées sur Machiavel* (Claude Lefort, « Machiavel jugé par la tradition classique », *Archives européennes de sociologie*, vol. 1, no. 1 (1960), p. 159-169), en plus de revenir sur sa pensée dans de nombreux articles, dont « Machiavel et la *verità effettuale* » et « Trois notes sur Leo Strauss », dans *Écrire. À l'épreuve du politique*.

¹²⁶ Lefort, « Machiavel jugé par la tradition classique », *Archives européennes de sociologie*, p. 162.

et sur la conception de l'auteur. Nous verrons que l'opposition entre Lefort et Strauss concernant ces deux éléments repose en dernier lieu sur une vision très différente de la philosophie et de son rapport au politique.

Tout d'abord, en ce qui concerne l'intention fondamentale de Machiavel, Strauss affirme qu'elle est proprement philosophique; car ce n'est que dans le dévoilement de la permanence des questions auxquelles la pensée fait face que l'on peut saisir la mesure du changement apporté par Machiavel. Plus encore, Lefort indique que, pour Strauss, « la possibilité de lire Machiavel est commandée par sa connaissance de la philosophie classique ou, à plus rigoureusement parler, par le savoir qu'il détient en raison de son adhésion aux principes de la philosophie classique¹²⁷ ». Cela signifie que le point de vue que l'on doit adopter afin de lire Machiavel se situe à l'extérieur du champ de l'œuvre, c'est-à-dire dans la pensée classique. Lefort s'oppose donc à l'idée de penser l'intention de Machiavel à l'intérieur du cadre de la différence entre la philosophie classique et la philosophie moderne. Plus encore, affirmer que Machiavel a pour intention dernière d'énoncer une vérité sur l'essence de l'homme signifie faire de lui un philosophe, c'est-à-dire le situer à distance de l'expérience politique. Dans la perspective lefortienne, cela revient à occulter entièrement le fait que l'œuvre de Machiavel ne se pense avant tout qu'en rapport au politique. Pour cette raison, il affirme que la question que pose le secrétaire florentin ne porte pas en dernier lieu sur la nature humaine, mais plutôt sur la nature de la cité. Cela signifie entre autres que ce qui le préoccupe n'est pas, comme le croyait Strauss, le problème de l'origine de la loi.

En suggérant que la question dernière qui préoccupe Machiavel est celle de l'essence de l'homme, Strauss commet une erreur interprétative, celle de sous-estimer l'importance de la

¹²⁷ Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 267.

temporalité de l'œuvre. En d'autres mots, puisque Strauss refuse l'idée que la parole machiavélienne est située dans le temps, il fait de Machiavel un philosophe arraché aux contingences du temps et travestit, dans son discours interprétatif, la signification politique de la pensée machiavélienne.

Il est vrai que Strauss soutient que la question de la politique chez Machiavel doit être ramenée en dernier lieu à la question de la nature de l'homme. Le jugement de Lefort à cet égard est donc juste. Pourtant, à bien considérer l'argument de ce dernier sur les désirs des Grands et du peuple dans la pensée machiavélienne, qui semblent être de l'ordre de l'ineffaçable et de l'inaltérable, il est difficile de croire qu'il ne parle pas lui aussi de quelque chose comme une nature humaine. Si ces désirs sont constitutifs de toute société, qu'ils existent de tout temps et que le conflit qui en résulte ne peut être surmonté, on voit mal en quoi l'on ne se situerait pas alors sur le terrain d'une interrogation sur l'essence de l'homme. Il est vrai que ce conflit irréductible est rattaché avant tout à une interrogation sur la nature de la cité et non sur la nature humaine, mais peut-on véritablement séparer ces deux questions ?

Le conflit entre Lefort et Strauss quant au lieu à partir duquel doit se situer l'interprète afin de lire Machiavel – la politique ou la philosophie – donne lieu à une équivoque. On peut à juste titre se demander si Lefort se trouve véritablement dans l'obligation de les séparer si radicalement. Est-il vrai que Machiavel, lorsqu'il affirme que les hommes sont naturellement enclins à la méchanceté, ne vise que les citoyens de Florence ? Si Lefort soutient que la pensée machiavélienne ne fait pas que s'incarner historiquement et transcende en quelque sorte les époques, pourquoi son enseignement ne prétendrait-il pas pour une bonne part à énoncer des vérités sur la nature de l'homme ?

Afin de répondre à cette question, il semble essentiel de saisir que l'opposition entre les deux interprètes sur ce point provient ultimement d'une sensibilité très différente par rapport au rôle et au statut de la philosophie. Et nous nous devons de mentionner que la critique lefortienne de la conception de Machiavel comme philosophe a ses racines dans une réticence particulière à l'égard d'un présupposé de l'herméneutique straussienne.

En effet, pour Lefort, il ne s'agit pas à proprement parler d'un problème ou d'une erreur de désigner Machiavel comme un philosophe, si Strauss concédait du même coup que ce dernier se pliait parfois à l'opinion commune, ou qu'il était possible qu'il soit aveuglé par la tradition dont il est l'héritier. La difficulté principale est que, dans la méthode straussienne, le qualificatif de « philosophe » va de pair avec le présupposé fondamental selon lequel l'écrivain, Machiavel dans ce cas-ci, « gouverne souverainement son discours¹²⁸ ». C'est en explorant ce second point de divergence entre les deux auteurs, qui a trait à la conception de l'écrivain, que nous pourrions éclairer ce qui se trouve au fondement de leur désaccord.

Nous avons pu observer, dans notre étude de la pensée straussienne, que se trouve au fondement de son herméneutique le postulat selon lequel l'écriture est entièrement sous le contrôle du philosophe, c'est-à-dire que même les failles ou les défaillances procèdent toujours d'une intention dissimulée. Pour dire les choses simplement, l'auteur est tel un maître en pleine possession d'un savoir et de son dévoilement et cherche à transmettre au lecteur averti un enseignement. L'art d'écrire, soit l'ensemble des moyens employés par Machiavel, c'est-à-dire les artifices, les omissions, les détours et les silences qui constituent son discours, est ainsi subordonné à une visée pédagogique.

¹²⁸ Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 291.

Lefort paraît pour le moins méfiant à l'égard de cette vision de l'auteur. Selon lui, il ne va pas de soi que l'œuvre ait pour but la transmission d'un enseignement. Cette réserve repose d'ailleurs sur une remise en question de l'idée selon laquelle le philosophe serait « maître » de l'œuvre. D'après lui, le philosophe ne gouverne pas la philosophie; c'est plutôt celle-ci qui parle à travers lui, dans la mesure où le sens de l'œuvre ne peut être saisi comme objet par le philosophe. Autrement dit, l'interprète ne se situe pas en position de maîtrise de la démarche machiavélique; plutôt doit-il toujours suivre ses traces, être attentif à l'œuvre qui se déploie sous son propre mouvement, et chercher à restituer un sens qui ne naît pas du travail de l'interprète, mais de l'impensé de l'œuvre.

Pour Strauss, l'écrivain est conçu comme un « maître », un souverain de la parole, dont le dessein est avant tout pédagogique; pour le second, il est un « garant » d'une parole qu'il ne peut toutefois pas maîtriser entièrement. Parce que l'œuvre contient en elle cette part d'immaîtrisable, l'auteur occupe d'une certaine manière une position seconde. En d'autres termes, parce que le domaine que fait jaillir l'œuvre ne relève pas entièrement de la décision de l'écrivain, l'écriture est toujours pour une grande part « ingouvernable¹²⁹ ». Contre la perspective straussienne, Lefort affirme qu'il n'y a rien de tel qu'une « science de l'expression au service d'un *dessein*¹³⁰ ». Le discours de l'œuvre, comme celui de l'interprète, sont en quelque sorte, pour reprendre le terme de Pierre Manent, des discours « sans maître¹³¹ ».

Nous avons déjà souligné le caractère radical de la conception straussienne de l'auteur. Cependant, on peut tout aussi bien interroger le rôle assez réduit que lui accorde Lefort dans le cours du processus interprétatif, dans la mesure où l'auteur ne semble jamais

¹²⁹ Lefort, « Préface », dans *Écrire. À l'épreuve du politique*, p. 12.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 12.

¹³¹ Pierre Manent, « Le discours sans maître de Claude Lefort », *Archives européennes de sociologie*, p. 335.

véritablement en possession du sens de ses écrits. Dans la pensée lefortienne, tout se passe comme si l'écrivain lui-même découvrait l'œuvre au moment où il la crée. Si chez Strauss la présence de l'auteur est d'une importance presque excessive, il semble que d'effacer presque entièrement le rôle que l'écrivain joue, comme semble le faire Lefort, est tout aussi excessif.

Le reproche que l'on pourrait alors lui adresser est qu'il laisse entendre que le sens du discours de l'écrivain ne relève pas d'une intention, que ce dernier n'a en dernier lieu aucune maîtrise sur le texte qui est pourtant le sien. En effet, qu'est-ce que l'impensé de l'œuvre, sinon ce qui échappe entièrement à l'auteur ? Nous avons déjà indiqué que l'herméneutique straussienne, en insistant sur le principe d'une intention toujours consciente et calculée du philosophe-écrivain, menait à certains excès. Il nous semble qu'il en est de même pour l'herméneutique lefortienne qui, pour sa part, dispose en son centre l'œuvre elle-même et laisse finalement peu de place pour penser la conception de l'auteur et son rapport à l'interprète.

Cette seconde critique nous mène au troisième et dernier élément de la divergence entre les deux auteurs, qui tire sa source de leur vision différente de la division originare du social. Chez Strauss, il semble que ce conflit se présente sous la forme d'une séparation entre le petit nombre, les philosophes, et le grand nombre, la multitude; et c'est aux philosophes que revient la tâche d'interroger la loi à l'origine de la cité. On pourrait ajouter que, d'après Lefort, dans la perspective straussienne, « la communication de la vérité philosophique n'est jamais *ni possible ni désirable*¹³² ».

À cet égard, Lefort opère en quelque sorte un double renversement : non seulement ruine-t-il la séparation entre les philosophes et le vulgaire en soutenant que l'opposition

¹³² Claude Lefort, « Trois notes sur Leo Strauss », dans *Écrire. À l'épreuve du politique*, p. 268.

fondamentale se situe entre les Grands et le peuple, mais il soutient que c'est le second qui est porteur d'une interrogation sur la loi. Dans la perspective lefortienne, l'interrogation sur le bien et le mal, le juste et l'injuste, n'est donc pas le privilège restreint du petit nombre, mais est au contraire le ressort de la multitude. Par conséquent, si l'on transpose ce raisonnement au travail de l'interprétation, le sens véritable de l'œuvre ne requiert nullement la participation du lecteur philosophe ou du petit nombre. L'« art de lire » lefortien est d'une certaine manière plus démocratique, alors que cet exercice est pour Strauss réservé à une élite.

Lefort évoque d'ailleurs plusieurs raisons afin de montrer les contradictions de la position straussienne sur ce sujet. Il montre d'abord que même les lecteurs croyants, et non pas seulement le lecteur sage ou audacieux, ont vu la portée de la critique machiavéenne du christianisme. Sur ce point, l'enseignement supposé de Machiavel a donc été compris par la multitude. Ensuite, la gloire que cherche ultimement Machiavel est nécessairement dépendante du grand nombre, étant donné que c'est lui seul qui est en mesure de lui attribuer une gloire éternelle. Puisque Strauss affirme que le propos véritable de Machiavel n'est destiné qu'au petit nombre, Lefort voit ainsi une contradiction dans l'opposition fondamentale que Strauss dessine entre les philosophes et la multitude.

Ces nombreuses critiques adressées à Strauss nous mènent cependant à nous-mêmes interroger la position interprétative de Lefort. Ce dernier soutient que le lecteur n'a pas besoin d'être un philosophe, c'est-à-dire un lecteur « sage », pour appréhender l'œuvre de pensée. Néanmoins, le mode d'être interrogatif propre à l'interprète apparaît pour le moins aussi exigeant que ce que requiert la méthode herméneutique straussienne. En effet, même si pour Lefort le savoir de l'œuvre n'est pas réservé à une élite et la philosophie n'est pas une discipline restreinte accessible au petit nombre, nous ne pouvons nous empêcher de

mettre l'accent sur le fait que se faire lecteur de Machiavel semble être une tâche pour le moins exigeante.

Un même principe doit être suivi dans les deux cas : mettre de côté les préjugés sur ce qui est écrit pour lire le texte en lui-même. Mais le lecteur que décrit Lefort, celui qui est prudent, minutieux, averti, conscient de l'indétermination de l'œuvre et de son propre discours, et qui sans cesse s'interroge dans le processus de son propre travail de déchiffrement ne concorde certainement pas avec la définition du lecteur ordinaire. La position interprétative que Lefort privilégie est-elle réellement plus accessible ? Ne suppose-t-elle pas, d'une certaine manière, un lecteur philosophe?

Il est difficile de répondre à cette question, parce qu'il est difficile de savoir quel est le rapport véritable de Lefort à la philosophie. On peut à tout le moins faire remarquer que l'on retrouve, à la racine des herméneutiques de Lefort et Strauss, une compréhension quasi-opposée du statut de la philosophie. Dans le cas de Strauss, parce que la philosophie est portée par le petit nombre, elle se trouve sans cesse menacée de disparition. À l'inverse, dans l'optique lefortienne, parce que la philosophie se trouve aussi dans la non-philosophie, parce qu'elle ne se réduit pas à un domaine restreint, il semble qu'elle ne puisse se trouver dans une situation précaire. Lefort rejette d'ailleurs l'idée que l'on serait entré dans une ère de non-philosophie à partir de la modernité : bien au contraire, elle s'est constituée à partir de ruptures et de crises qui, loin de la menacer, en assurent sa vitalité¹³³.

Mais le problème demeure de savoir quelle est la position de Lefort en tant qu'interprète. Il apparaît inconfortable, ou plutôt, hésitant dès que l'on cherche à qualifier son propre discours de philosophique. Il refuse d'ailleurs cette étiquette, dans la mesure où

¹³³ Idée que l'on retrouve dans Lefort, « L'idée d'être brut et d'esprit sauvage », dans *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*.

endosser ce titre signifierait alors devoir trancher entre l'exigence politique et l'exigence philosophique¹³⁴. Plus encore, s'il s'attache à une manière de faire de la philosophie, elle est assez éloignée de la conception straussienne, et se fonde plutôt sur la démarche de Merleau-Ponty¹³⁵. En effet, il affirme, dans une perspective merleau-pontienne que « le mouvement héroïque, par lequel la pensée s'évade des chemins de connaissance déjà tracés et séparés, ne saurait se laisser définir : le risque de la pensée n'avait pas de nom, fût-il celui de philosophie¹³⁶ ».

C'est parce qu'il ne veut pas, à l'instar de Strauss, penser l'œuvre à distance de la question politique, qu'il refuse le titre de philosophe. Pourtant, à trop vouloir insister sur la spécificité de la politique, c'est la part philosophique de l'œuvre qui ne semble pas reconnue explicitement. Nous disons « explicitement » parce qu'il nous a semblé que Lefort pouvait être considéré, à la lumière de son interprétation de l'œuvre de Machiavel, comme un philosophe. En effet, sa démarche se rapproche plus de celle d'un Strauss que de celle d'un historien des idées tel que Skinner. Pierre Manent soutient d'ailleurs la thèse selon laquelle on pourrait qualifier l'entreprise lefortienne de philosophie : « Suivre Claude Lefort dans son exégèse des *Discours* sera le suivre plus avant dans ce que nous sommes tentés d'appeler désormais sa philosophie, mais qu'il appelle toujours interprétation¹³⁷ ». Plus encore, il considère que les écrits de Lefort contiennent une théorie du désir, de la loi, « dont on peut considérer les propositions comme une philosophie »¹³⁸.

Il serait légitime de s'interroger sur la raison pour laquelle la question de savoir si Lefort fait ou non de la philosophie est importante. On pourrait alors répondre que de

¹³⁴ Lefort, « Philosophe ? », dans *Écrire. À l'épreuve du politique*, p. 346.

¹³⁵ Lefort affirme qu'il est devenu philosophe par le biais de sa rencontre avec Merleau-Ponty et au contact de sa pensée (Claude Lefort, « Philosophe ? », dans *Écrire à l'épreuve du politique*, p. 354).

¹³⁶ Claude Lefort, « Philosophe ? », dans *Écrire à l'épreuve du politique*, p. 344.

¹³⁷ Pierre Manent, « Le discours sans maître de Claude Lefort, *Archives européennes de sociologie*, p. 332.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 335.

parvenir à réellement saisir le lieu où se situe l'interprète, le champ à partir duquel il aborde l'œuvre, est absolument central pour comprendre ce qu'il y a de plus fondamental dans son herméneutique. Mais peut-être que toute la richesse de l'approche lefortienne se situe justement là, dans l'ambiguïté même de sa position, dans cet entre-deux entre l'exigence philosophique et l'exigence politique, entre la philosophie et la non-philosophie, où l'exercice de l'écriture et de la lecture ne se laissent pas enclore dans un domaine restreint de la pensée, où la parole peut être en même temps littérature; ambiguïtés que doit néanmoins assumer le lecteur de Lefort, s'il veut parvenir à saisir la richesse de son œuvre. Chercher à les écarter signifierait passer à côté de l'essentiel de sa pensée de l'œuvre et du politique, qui n'acquièrent leur sens et leur profondeur que si l'on accueille la complexité, et partant l'incertitude, de notre rapport au monde.

CONCLUSION

Nous avons cherché, dans les trois chapitres précédents, à mesurer l'écart entre l'exposition générale des principes des différentes méthodes interprétatives des trois auteurs et l'application effective de ces dernières au cas de Machiavel. Notre but était d'une certaine manière de faire comparaître la méthode devant l'exercice interprétatif afin de faire ressortir les présupposés philosophiques des conceptions de l'interprétation développées par Strauss, Skinner et Lefort.

De fait, si les trois méthodes interprétatives que nous avons étudiées diffèrent de manière assez substantielle, leur application aux écrits machiavéliens nous mène à constater des convergences pour le moins inattendues. Et ces points de rencontre entre les trois interprétations de Machiavel portent sur des éléments centraux, par exemple la définition du terme de *virtù*. Les trois interprètes en arrivent sur ce point à une analyse semblable, quoique leur point de départ interprétatif soit assez différent.

Strauss, à partir de la thèse de la pratique de l'écriture ésotérique chez Machiavel, en conclut que ce dernier subvertit la signification que revêtait le terme de *virtù* dans la pensée humaniste et chrétienne. Skinner, prenant appui sur l'étude du contexte linguistique de la Renaissance italienne, arrive de manière surprenante à la même conclusion. Lefort, pour sa part, demande du lecteur la mise en suspens des opinions reçues et l'adoption d'une attitude interrogative, qui permet finalement de constater la nouveauté de la conception machiavélienne de la *virtù* par rapport à la tradition humaniste qui la précède.

En mettant temporairement de côté l'approche herméneutique de chacun des trois auteurs, on parvient à voir que l'analyse du *Prince* et des *Discours* offerte pas ces derniers mène, dans les faits, à des résultats semblables.

Par conséquent, les divergences les plus significatives entre les trois interprètes ne proviennent pas uniquement d'un débat sur les principes méthodologiques qui soutiennent leur lecture respective de l'œuvre machiavélique. S'ils ne s'entendent pas quant au sens à donner à l'intention fondamentale de Machiavel, c'est principalement en raison d'une vision très différente que chacun d'eux possède du rôle de Machiavel dans l'histoire de la philosophie politique, vision qui semble à chaque fois soutenir l'interprétation elle-même.

Chez Strauss, le dessein de Machiavel se dévoile à partir d'un retour à la pensée classique; sa thèse selon laquelle le Florentin aurait obscurci le sens même de la philosophie ne se laisse comprendre que dans l'horizon plus large de la querelle entre les Anciens et les Modernes. Il va sans dire que ce jugement sur la rupture instituée par Machiavel ne résulte pas directement de l'application de « règles de lecture », mais provient plutôt d'une opposition entre la philosophie politique moderne et la pensée classique qui se présente, semble-t-il, comme antécédente à l'étude de l'œuvre machiavélique en tant que telle¹.

Si Skinner réfute la thèse straussienne, ce n'est pas uniquement parce qu'il juge que les règles interprétatives de ce dernier sont erronées; c'est surtout parce qu'il considère que l'approche de Strauss, qui fait de Machiavel un « apôtre du mal », n'est pas conciliable avec sa propre thèse politique sur l'intention de Machiavel, qui aurait plutôt été d'offrir une

¹ À ce sujet, voir Claude Lefort, « Machiavel jugé par la tradition classique », *Archives européennes de sociologie*, p. 160-162. Ce dernier avance l'idée que l'on doit mesurer la perspicacité de Strauss à partir de son interprétation effective des textes et non à partir de sa philosophie, dans la mesure où le jugement de Strauss sur l'apport de Machiavel est déjà déterminé au moment même où le livre est ouvert.

théorie du républicanisme. À cet égard, Skinner prend ses distances par rapport à ses propres règles interprétatives : en faisant de la pensée machiavélienne le support d'une conception alternative de la liberté politique, il considère que le secrétaire florentin nous permet de tirer une des plus importantes leçons de l'histoire.

Cette réactivation de la voie républicaine néo-romaine misant sur la redéfinition du concept de liberté ne semble pas naître de l'application de sa méthode contextualiste. Bien au contraire, tout ce volet de sa pensée déroge au principe herméneutique selon lequel l'auteur du passé ne répond qu'à des problèmes politiques particuliers étrangers à notre propre condition politique. En ce sens, l'analyse skinnérienne de l'œuvre de Machiavel repose, pour une bonne part, sur une thèse qui se trouve à distance de sa théorie interprétative, soit celle de l'existence d'une tradition oubliée du républicanisme qu'il s'agit de faire revivre dans les débats contemporains.

Dans le cas de Lefort, bien que son herméneutique prescrive d'assumer l'incertitude liée à la tâche interprétative, ce dernier avance finalement des thèses assez fortes sur le sens de l'œuvre de Machiavel. En effet, de soutenir que celle-ci « intéresse *ici et maintenant* » l'établissement de la vérité sur la politique semble une affirmation de taille. Plus encore, de soutenir qu'il existe une division originaire et irréductible entre les désirs des « Grands » et du « peuple », et que ce conflit se trouve à la racine de toute société humaine, constitue une thèse assez forte. Encore une fois, il semble les thèses principales soutenues par Lefort trouvent leur point d'appui hors du champ de l'application de principes herméneutiques. Car la recherche du sens de l'œuvre machiavélienne est suspendue à une visée plus large, celle de repenser la signification de la politique dans la modernité. Sur ce point, il serait possible d'affirmer que l'étude de la pensée de Machiavel fait partie d'une entreprise plus

vaste, celle de proposer une histoire alternative de la philosophie politique qui ne soit pas limitée à un canon de textes classiques.

Il est évident qu'il n'existe aucune méthode interprétative qui soit neutre, c'est-à-dire exempte de présupposés orientés en fonction d'une certaine vision du monde. C'est plutôt qu'il nous est apparu qu'une tension persistait, chez les trois interprètes, entre les principes théoriques de leur herméneutique et l'exercice interprétatif appliqué à Machiavel. Cela n'est pas nécessairement problématique; il est cependant pertinent d'interroger cet écart dans la mesure où l'herméneutique développée par les trois interprètes de Machiavel semble servir une visée autre que la seule présentation d'une manière de lire les textes. Elle prescrit en effet une manière de concevoir notre rapport au passé et à l'histoire de la philosophie politique. Nous pouvons donc affirmer que l'herméneutique propre à chacun d'eux est soutenue par des principes qui dépassent le cadre de l'acte interprétatif lui-même.

La question qui toujours accompagnait notre lecture des trois interprétations, et qui chaque fois nous poussait à émettre des réserves par rapport à l'une ou l'autre, est la suivante : au nom de quoi avancent-ils telle ou telle thèse sur Machiavel ? Au nom d'une mise en œuvre adéquate de principes herméneutiques ou bien au nom de thèses philosophiques qui s'éloignent finalement de leurs approches interprétatives?

Le problème serait-il alors le degré de transparence de l'interprète à l'égard des présupposés qui guident son propre travail ? Est-ce le refus d'assumer la distance entre deux parts du travail interprétatif qui constitue le fond du problème ? Si tel est le cas, on pourrait considérer qu'il existe quelque chose comme une « honnêteté » interprétative qui consisterait à ne pas dissimuler les marques de son propre discours et à assumer que le travail de l'interprète est nécessairement incomplet. Dans cette perspective, il s'agirait donc d'évaluer le discours interprétatif à l'aune de cette transparence et de voir si l'interprète

parvient à considérer les ambiguïtés de sa propre démarche comme le gage d'une justesse herméneutique.

Et si l'on doit offrir une appréciation critique, s'il faut s'avancer et prendre position, ce sera en faveur de l'herméneutique lefortienne qui cherche sans cesse à rallier ces deux moments en un seul mouvement, à faire de la lecture de Machiavel le fondement de l'énonciation des critères interprétatifs. On retrouve ainsi chez Lefort une plus grande transparence du discours interprétatif. Malgré tout, la question de l'intention de Machiavel, du statut de son œuvre, ne peut être strictement interprétative; dès que l'on s'intéresse aux différentes manières par lesquelles l'histoire de la philosophie politique est présentée, on se retrouve face à la tâche de penser en un même mouvement la question interprétative et la question politique. En d'autres mots, l'interprétation d'une œuvre faisant partie du canon de textes classiques de la philosophie politique semble inséparable d'une réflexion sur les tâches actuelles de la philosophie politique.

Malgré tout, cet écart entre la présentation des règles interprétatives et leur application à l'œuvre de Machiavel nous a semblé moins significatif dans le cas de la pensée lefortienne. Nous soutiendrons qu'il y a trois raisons pour cela. La première tient à la posture interprétative de Lefort qui, en cherchant à adopter une attitude interrogative face à l'œuvre de Machiavel, effectue un retour réflexif sur son propre travail qui prévient contre de possibles dérives méthodologiques.

La seconde raison est que l'interprétation des écrits machiavéliens proposée par Lefort ne s'arrime pas à l'objectif d'appliquer des principes généraux à un cas particulier, comme c'est le cas pour les approches straussienne et skinnérienne. Bien au contraire, c'est l'expérience de l'œuvre elle-même qui dicte la démarche interprétative du lecteur.

Et finalement, il nous a semblé que c'est chez Lefort que l'on retrouve la plus grande proximité entre l'option philosophique qu'il présente et sa lecture de Machiavel. Nous entendons par là que son objectif, celui de réhabiliter une conception oubliée de ce que signifie la politique, loin d'aller à l'encontre de sa conception de l'interprétation, en constitue le support, dans la mesure où la pensée de l'œuvre et celle de la politique sont constitutivement liées.

Par contraste, la lecture straussienne de l'œuvre de Machiavel était tout entière suspendue à la redécouverte de l'art d'écrire d'une part, et à l'adoption du point de vue de la pensée classique d'autre part. Ces deux points d'appui interprétatifs se situent pour ainsi dire hors du champ de l'œuvre proprement dite. Ainsi que le souligne Lefort, bien que Strauss soit le seul interprète qui ne cède pas à l'explication par des causes externes et qui applique de manière rigoureuse le principe selon lequel il faut expliquer le texte en lui-même, bien qu'il soit celui qui soit parvenu à rendre de la manière la plus juste l'ambivalence des concepts utilisés par Machiavel et l'ambiguïté des écrits du secrétaire florentin, il « s'interdit cependant d'apprécier cette incertitude² ».

Toutefois, bien que l'« art de lire » de Lefort nous apparaisse posséder une plus grande justesse, il semble que, dans les trois pensées, au moment où sont énoncées les « règles » ou les principes sous-jacents au travail de l'interprète, ceux-ci se figent, et deviennent moins malléables. En d'autres mots, du moment que l'interprète, qui croit détenir un certain savoir sur la manière la plus appropriée de lire l'œuvre de pensée, se décide à en rendre compte, il ne peut faire autrement que d'en figer le mouvement, que d'énoncer un ensemble de prescriptions qui possèdent désormais un caractère plus fixe que ce que l'interprète

² Claude Lefort, Claude Lefort, « Machiavel jugé par la tradition classique », *Archives européennes de sociologie*, vol. 1, no. 1 (1960), p. 169.

désirait au départ. En ce sens, le durcissement des méthodes herméneutiques se fait en quelque sorte à rebours, contre la volonté des interprètes : la rigidité des critères de lecture provient du fait qu'il est difficile de décrire le processus de la pensée en acte, c'est-à-dire la position du lecteur qui se trouve dans l'action d'interpréter.

L'une des visées de notre thèse était de mettre en lumière ce que nous considérons comme des contradictions, chez nos trois auteurs, entre la description théorique, c'est-à-dire la présentation des règles des herméneutiques, et l'application effective dans l'acte d'interprétation de l'œuvre de Machiavel. Pour une part, il s'agit parfois de contradictions réelles et inavouées, comme c'est parfois le cas avec Skinner qui récuse l'existence de problèmes permanents à certains endroits, et concède qu'il existe une « grande Tradition » à d'autres. Mais d'un autre côté, il s'agirait d'un jugement bien trop hâtif que de dire que les trois interprètes appliquent leur propre méthode de manière erronée. La liberté que chacun d'eux prend à l'égard des critères qu'il a d'abord énoncés ne constituerait donc pas une erreur interprétative, mais proviendrait plutôt du mouvement de l'interprétation lui-même.

Nous croyons que l'herméneutique que présente un Strauss, un Skinner ou un Lefort, n'est pas entièrement figée dans l'écriture qui prétend la dire. Il faut donc chercher les véritables règles dans le moment où eux-mêmes s'attachent à les appliquer : c'est donc par le biais de leur interprétation effective de la pensée machiavélienne qu'il est possible de voir au mieux l'incarnation des principes théoriques qui sous-tendent leur herméneutique respective.

En ce sens, il y a donc quelque chose dans l'acte même d'interprétation qui refuse de se laisser réduire, ou de se laisser énoncer. Pour cette raison, il ne s'agit donc pas d'une contradiction chez l'interprète s'il prend une distance par rapport à ce qu'il présente lui-

même comme un ensemble de principes herméneutiques. Car les règles, conçues comme des lignes directrices, peuvent être transgressées, selon l'œuvre qui est analysée. Il semble à cet égard qu'aucun des trois interprètes de Machiavel ne serait prêt à affirmer qu'il est possible de faire entrer la diversité des œuvres de pensée dans un seul moule. Ce serait là faire preuve de dogmatisme s'ils refusaient toute souplesse dans l'application de la méthode qu'ils défendent.

Voilà pourquoi les différents chapitres qui constituent notre thèse comportent deux parties principales, soit la présentation de l'herméneutique à un niveau plus théorique, et leur application à un niveau pratique. Les deux, bien que liées, ne se confondent jamais entièrement. Pour dire les choses simplement, il semble que l'interprète ne puisse réussir entièrement à restituer le mouvement par lequel il cherche le sens de l'œuvre qu'il étudie. Tout au mieux peut-il indiquer au lecteur des éléments déterminants, des erreurs à éviter, une certaine marche à suivre; mais il demeure que l'acte même de l'interprétation possède une part insaisissable.

On pourrait présenter cet écart sous la forme d'un dilemme. En effet, les trois interprètes désirent défendre une manière particulière de concevoir la pratique interprétative. Le fait même de considérer qu'une certaine démarche est supérieure à une autre suppose une certaine rigidité. Les contradictions apparentes que nous avons observées, au moment où l'interprète cherchait à pénétrer la pensée de l'auteur, doivent en ce sens être conçues comme la démonstration de la liberté de l'acte interprétatif par rapport à ses assises théoriques.

Revenir sur certains exemples nous permettra d'éclairer ce dernier point. Bien que Strauss prescrive explicitement de ne lire le texte qu'en lui-même, sans faire appel à aucun élément externe, on peut bien constater, dans son ouvrage *Pensées sur Machiavel*, qu'il

n'ignore pas l'histoire de la Rome antique, les références historiques des anecdotes rapportés par Machiavel, le contexte chrétien dans lequel ce dernier écrit, c'est-à-dire tout cela qui constitue la trame implicite de son interprétation. Pourtant, il ne s'agit pas nécessairement d'une entorse à sa méthode. Il serait plus juste de dire qu'une méthode n'est jamais présentée pour être entièrement et totalement suivie à la lettre.

Chez Skinner, bien que ce dernier affirme qu'il ne faille pas croire à l'existence d'un canon de textes classiques en philosophie politique, c'est bien Machiavel, Hobbes et Locke qu'il étudie, et ces derniers forment quelque chose comme une « tradition » qui surplombe et traverse les différentes époques. Ainsi, on peut en déduire que les principes d'une méthode, plus abstraits, ne doivent pas, et ne peuvent pas, être appliqués aveuglément.

Il semble que l'une des intuitions qui guidaient notre recherche, soit que l'approche lefortienne était d'une certaine manière plus convaincante, trouve sa raison d'être ici. Lefort, peut-être plus que Skinner et Strauss, désire préserver le mouvement de l'interprétation et cherche à le décrire sans le figer en règles précises. Lui-même est peut-être le plus conscient des trois des limites de la parole lorsqu'il s'agit d'explicitier les différents principes d'une méthode interprétative.

Toutefois, sous le couvert d'une plus grande souplesse, il reste que l'herméneutique lefortienne exige de l'interprète d'occuper une place particulière, commande une conception de l'œuvre de pensée, et ne peut faire autrement que d'énoncer certaines « règles ». Si l'approche développée par Lefort nous est apparue comme étant plus juste, c'est qu'elle cherchait plus à décrire le mouvement de l'interprétation elle-même et cherchait moins à énoncer un ensemble de règles universelles s'appliquant à l'ensemble de l'histoire de la philosophie politique, contrairement à l'ambition que formule un Strauss ou un Skinner. C'est qu'en quelque sorte, elle est plus consciente de la souplesse nécessaire de

l'acte interprétatif lui-même. En même temps, il faut se garder de croire que l'interprète y est substantiellement plus libre : l'exigence de l'interrogation n'est pas rien, elle demande beaucoup du lecteur.

Bref, nous cherchions à comprendre quelle était, pour nos trois auteurs, la nature de la rupture instituée par Machiavel. Il nous est apparu que la réponse à cette question demandait de s'intéresser avant tout à la question de l'interprétation. En cherchant à répondre à la question du « Comment lire Machiavel », la véritable interrogation qui guide ce travail s'est présentée : comment doit-on se faire lecteur d'une œuvre du passé ? Autrement dit, que signifie apprendre à lire un texte du passé ? En regard des trois options philosophiques proposées par Strauss, Skinner et Lefort, force est de constater que si une évaluation critique des différentes méthodes interprétatives est possible, il est cependant difficile de conclure de manière définitive quant à la manière la plus appropriée de lire les textes du passé.

Ainsi, si nous devons effectivement nous avancer afin de prendre position, ce sera avec une certaine réserve; car la tâche que nous nous étions assignée, soit de chercher à comprendre le statut de la parole interprétative à partir des lectures de la pensée machiavéenne proposées par Strauss, Skinner et Lefort, ne peut être considérée comme un travail achevé. Ainsi, nos conclusions demeureront, par souci de justesse interprétative, nécessairement partielles; la compréhension de l'œuvre de Machiavel requiert une démarche longue de plusieurs années – l'ouvrage de Lefort en témoigne – et les pensées respectives des trois interprètes que nous avons choisi d'étudier sont elles-mêmes riches et complexes et demanderaient à être explorées davantage.

Cela dit, si nous avons rencontré, au cours de ce travail d'exégèse des interprétations de Machiavel, l'expression d'une vérité sur la nature de la tâche interprétative, c'est à Lefort

que nous la devons. Car il affirmera, au terme de son œuvre monumentale sur Machiavel, après avoir amené le lecteur au travers d'un parcours interprétatif rigoureux, complexe, parfois sinueux, qu'aucune réponse définitive ne sera donnée à l' « énigme Machiavel ». Il nous dira plutôt, et c'est là que nous croyons qu'il énonce une vérité fondamentale, que le véritable travail de l'interprète est en dernier lieu indissociable d'une interrogation inépuisable.

BIBLIOGRAPHIE

A. Textes de Leo Strauss

STRAUSS, Leo, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986, 323 p.

STRAUSS, Leo, *La Persécution et l'Art d'écrire*, Paris-Tel-Aviv, Gallimard, 2003, 344 p.

STRAUSS, Leo, « Philosophie de l'histoire de la philosophie. La philosophie de l'histoire de Collingwood », dans *La philosophie politique et l'histoire. De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la philosophie*, Paris, Le Livre de poche, 2008, p. 139-178.

STRAUSS, Leo, « Analyse de l'historicisme : la question du moment absolu. La philosophie comme science rigoureuse et la philosophie politique », dans *La philosophie politique et l'histoire. De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la philosophie*, Paris, Le Livre de poche, 2008, p. 193-210.

STRAUSS, Leo, « De l'origine de la philosophie politique moderne, et l'art de lire. Le Machiavel de Walker », dans *La philosophie politique et l'histoire. De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la philosophie*, Paris, Le Livre de poche, 2008, p. 347-362.

STRAUSS, Leo, « Qu'est-ce que l'éducation libérale ? », dans *Le libéralisme antique et moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 13-22

STRAUSS, Leo, « Éducation libérale et responsabilité », dans *Le libéralisme antique et moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 23-46.

STRAUSS, Leo, « Machiavelli's Intention: *The Prince* », *The American Political Science Review*, vol. 51, no. 1 (1957), p. 13-40.

STRAUSS, Leo, « Nicolas Machiavel. 1469-1527 », dans STRAUSS, Leo et CROUSEY, Joseph (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, Paris, Quadrige – Presses universitaires de France, 1994, p. 321-392.

STRAUSS, Leo, « On a Forgotten Kind of Writing », *Chicago Review*, vol. 8, no. 1 (1954), p. 64-75.

STRAUSS, Leo, *Pensées sur Machiavel*, Paris, Payot, 2007 [1958], 369 p.

STRAUSS, Leo, « Chapitre I. Qu'est-ce que la philosophie politique ? », dans *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 15-58.

B. Littérature secondaire sur Leo Strauss

BLOOM, Allan, « Leo Strauss: September 20, 1899 - October 18, 1973 », *Political Theory*, vol. 2, no. 4 (1974), p. 372-392

EDMOND, Michel-Pierre, « Machiavel et la question de la nature », *La revue de métaphysique et de morale*, 94^e année, no. 3 (juillet-septembre 1989), p. 347-352.

GERMINO, Dante, « Blasphemy and Leo Strauss's Machiavelli », *The Review of Politics*, vol. 53, no. 1, Special Issue on the Thought of Leo Strauss (1991), p. 146-156.

GUNNELL, John G., « Political Theory and Politics: The Case of Leo Strauss », *Political Theory*, vol. 13, no. 3 (1985), p. 339-361.

LEFORT, Claude, « Machiavel jugé par la tradition classique », *Archives européennes de sociologie*, vol. 1, no. 1 (1960), p. 159-169.

MAJOR, Rafael, « The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science », *Political Research Quarterly*, vol. 58, no. 3 (2005), p. 477-485.

MANENT, Pierre, *Le regard politique*, Paris, Flammarion, 2010.

MANENT, Pierre, « Machiavel critique de la philosophie », dans SFEZ, Gérard et SENELLART, Michel (dir.), *L'enjeu Machiavel*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 199-210.

MANENT, Pierre, « Strauss et Nietzsche », *La revue de métaphysique et de morale*, 94^e année, no. 3 (juillet-septembre 1989), p. 337-345.

MANSFIELD, Harvey C., *Machiavelli's New Modes and Orders. A study of the Discourses on Livy*, Londres, Cornell University Press, 1979.

MANSFIELD, Harvey C., « Reply to Pocock », *Political Theory*, vol. 3, no. 4 (1975), p. 402-405.

MANSFIELD, Harvey C., « Strauss's Machiavelli », *Political Theory*, vol. 3, no. 4 (1975), p. 372-384.

McSHEA, Robert J., « Leo Strauss on Machiavelli », *Western Political Quarterly*, vol. 16, no. 4 (1963), p. 782-797.

ROSEN, Stanley, « Leo Strauss and the Possibility of Philosophy », *The Review of Metaphysics*, vol. 53, no. 3 (2000), p. 541-564.

SFEZ, Gérard, *Léo Strauss, lecteur de Machiavel. La modernité du mal*, Poitiers, Polis – Petits essais d'éthique et de politique (Ellipses), 2003.

SFEZ, Gérard, « Machiavel et le mal dans l'histoire », dans SFEZ, Gérard et SENELLART, Michel (dir.), *L'enjeu Machiavel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 151-177.

TANGUAY, Daniel, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Bernard Grasset, 2003, 338 p.

TARCOV, Nathan, « Philosophy and History : Tradition and Interpretation in the Work of Leo Strauss », *Polity*, vol. 16, no. 1 (1983), p. 5-29.

C. Textes de Quentin Skinner

BOCK, Gisela, SKINNER, Quentin et VIROLI, Maurizio (dir.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 316 p.

SKINNER, Quentin et HOLLIS, Martin, « Action and Context », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 52 (1978), p. 43-69.

SKINNER, Quentin, « A Third Concept of Liberty », *Proceedings of the British Academy*, no. 117 (2002), p. 237-268.

SKINNER, Quentin « Conventions and the Understanding of Speech Acts », *The Philosophical Quarterly*, vol. 20, no. 79 (1970), p. 118-138.

SKINNER, Quentin, « Introduction: the Return of Grand Theory », dans SKINNER, Quentin (dir.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 1-20.

SKINNER, Quentin, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2009, 922.

SKINNER, Quentin, « Hermeneutics and the Role of History », *New Literary History*, vol. 7, no. 1 (1975), p. 209-232.

SKINNER, Quentin, « Interpretation and the understanding of speech acts », dans James Tully (dir.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his critics*, Cambridge, Polity Press, 1988, repris et modifié dans SKINNER, Quentin, *Visions of Politics. Volume I: Regarding Methods*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 103-127.

SKINNER, Quentin, *Machiavel*, Paris, Seuil, 1989, 161 p.

SKINNER, Quentin, « Meaning and understanding in the history of ideas », *History and Theory*, vol. 8 (1969), repris et modifié dans SKINNER, Quentin, *Visions of Politics. Volume I: Regarding Methods*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 57-89.

SKINNER, Quentin, « Motives, Intentions and the Interpretation of Texts », *New Literary History*, vol. 3, no. 2 (1972), p. 393-408.

SKINNER, Quentin, « On performing and explaining linguistic actions », *The Philosophical Quarterly*, vol. 21, no. 82 (1971), p. 1-21.

SKINNER, Quentin, « Political Philosophy » dans SCHMITT, Charles B. et SKINNER, Quentin (dir.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 389-452.

SKINNER, Quentin, « Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action » *Political Theory*, vol. 2, no. 3 (1974), p. 277-303.

SKINNER, Quentin, « The Limits of Historical Explanations », *Philosophy*, vol. 41, no. 157 (1966), p. 199-215.

SKINNER, Quentin, « The Paradoxes of Political Liberty », *The Tanner Lectures on Human Values*, Université Harvard, 1984, p. 227-250.

SKINNER, Quentin, *Visions of Politics. Volume I: Regarding Methods*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 209 p.

SKINNER, Quentin, *Visions of Politics. Volume II: Renaissance Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 461 p.

KOIKKALAINEN, Petri et SYRJÄMÄKI, Sami, « On Encountering the Past. An Interview with Quentin Skinner », *Finnish Yearbook of Political Thought* 6, 2002, (date de l'entrevue : 4 octobre 2001), p. 34-63.

EDMONS and WARBURTON, « Quentin Skinner on Machiavelli's Prince », *Philosophy Bites* (Podcast), episode 2.

D. Littérature secondaire sur Quentin Skinner

BOUCHER, David, « Conversation and Political Thought », *New Literary History*, vol. 18, no. 1 (1986), p. 59-75.

BOUCHER, David, « On Shklar's and Franklin's Reviews of Skinner, 'The Foundations of Modern Political Thought' », *Political Theory*, vol. 8, no. 3 (1980), p. 406-408.

BOUCHER, David, *Texts in Context. Revisionist Methods of Studying the History of Ideas*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1985, 280 p.

BOUCHER, David, « The Significance of R. G. Collingwood's "Principles of History" », *Journal of the History of Ideas*, vol. 58, no. 2 (1997), p. 309-330.

LAUGIER, Sandra, « Actes de langage et état de choses : Austin et Reinach », *Les études philosophiques*, vol. 1, no. 72 (2005), p. 73-97.

MINOGUE, K. R., « Method in Intellectual History: Quentin Skinner's Foundations », *Philosophy*, vol. 56, no. 218 (1981), p. 533-552.

NEDERMAN, Cary J., « Quentin Skinner's State: Historical Method and Traditions of Discourse », *Revue canadienne de science politique*, vol. 18, no. 2 (1985), p. 339-352.

NEWELL, W. R., « How Original is Machiavelli?: A Consideration of Skinner's Interpretation of Virtue and Fortune », *Political Theory*, vol. 15, no. 4 (1987), p. 612-634.

PALONEN, Kari, *History, Politics, Rhetoric*, Cambridge, Polity Press, 2003, 207 p.

PAREKH, Bhikhu et BERKI, R. N., « The History of Political Ideas: A Critique of Q. Skinner's Methodology », *Journal of the History of Ideas*, vol. 34, no. 2 (1973), p. 163-184.

PERREAU-SAUSSINE, Emile, « Quentin Skinner in Context », *The Review of Politics*, vol. 69, no. 1 (2007), p. 106-122.

PETTIT, Philip, « Keeping Republican Freedom Simple. On a Difference with Quentin Skinner », *Political Theory*, vol. 30, no. 3 (2002), p. 339-356.

SCHOCHET, Gordon J., « Quentin Skinner's Method », *Political Theory*, vol. 2, no. 3 (1974), p. 261-276.

TARCOV, Nathan, « Review: Quentin Skinner's Method and Machiavelli's Prince », *Ethics*, vol. 92, no. 4 (1982), p. 692-709.

TULLY, James (dir.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his critics*, Cambridge, Polity Press, 1988, 294 p.

URBINATI, Nadia, « The Historian and the Ideologist », *Political Theory*, vol. 33, no. 89 (2005), p. 89-95.

E. Textes de Claude Lefort

LEFORT, Claude, « Préface », dans *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

LEFORT, Claude, « Machiavel et la *verita effettuale* », dans *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

LEFORT, Claude, « Trois notes sur Leo Strauss », dans *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

LEFORT, Claude, « Philosophe? », dans *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

LEFORT, Claude, « La modernité de Dante », dans Dante, *La Monarchie*, Paris, Belin, 1993, p. 6-75.

LEFORT, Claude, « Machiavel : la dimension économique du politique », dans *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2000 [1974], p. 215-237.

LEFORT, Claude, « L'œuvre de pensée et l'histoire », dans *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2000 [1970], p. 238-258.

LEFORT, Claude, « Machiavel et les jeunes », dans *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2000 [1971], p. 259-285.

LEFORT, Claude, « La littérature moderne comme expression de l'homme », dans *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin 2007 [1954], p. 109-126.

LEFORT, Claude, « Aperçu d'un itinéraire – Entretien avec Pierre Rosanvallon et Patrick Viveret », dans *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin 2007 [1978], p. 347-358.

LEFORT, Claude, « Démocratie et avènement d'un "lieu vide" », dans *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin 2007 [1982], p. 461-470.

LEFORT, Claude, « La dissolution des repères et l'enjeu démocratique », dans *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin 2007 [1986], p. 551-568.

LEFORT, Claude, « L'incertitude démocratique », dans *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin 2007 [1993], p. 735-744.

LEFORT, Claude, « Entretien avec *l'Anti-Mythes* », dans *Le temps présent. Écrits 1945-2005* (entretien paru le 19 avril 1975), Paris, Belin, 2007 [1975], p. 223-260.

LEFORT, Claude, « Le sens historique - Stendhal et Nietzsche », dans *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin 2007 [1992], p. 695-709.

LEFORT, Claude, « Pensée politique et Histoire – Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib et Pierre Manent », dans *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin 2007 [1996], p. 833-868.

LEFORT, Claude, « La croyance en politique – La question de la servitude volontaire », dans *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin 2007 [1996], p. 893-906.

LEFORT, Claude, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 2008 [1972], 776 p.

LEFORT, Claude, « Machiavel jugé par la tradition classique », *Archives européennes de sociologie*, vol. 1, no. 1 (1960), p. 159-169.

LEFORT, Claude, « Modern Democracy and Political Philosophy », dans Hugh J. Silverman (dir.), *Writing the Politics of Difference*, New York, State University of New York Press, 1991, p. 241-252.

LEFORT, Claude, « Philosophie et non-philosophie », *Esprit*, juin 1982, p. 101-112.

LEFORT, Claude, « Préface », dans *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Mayenne, Gallimard, 1978,

LEFORT, Claude, « L'idée d'être brut et d'esprit sauvage », dans *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Mayenne, Gallimard, 1978.

LEFORT, Claude, « La politique et la pensée de la politique », dans *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Mayenne, Gallimard, 1978.

LEFORT, Claude, *Un homme en trop. Réflexions sur « L'archipel du Goulag »*, Paris, Seuil, 1976, 254 p.

F. Textes de Maurice Merleau-Ponty

MERLEAU-PONTY, Maurice, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, Collection « Tel », 1992.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, p. 1966.

G. Littérature secondaire sur Claude Lefort

CORCUFF, Philippe, « Merleau-Ponty ou l'analyse politique au défi de l'inquiétude machiavélique », *Les études philosophiques*, no. 57 (2001-2002), p. 203-217.

DUTRISAC, Myrtô, « Interprétation et art d'écrire : division, écriture et politique chez Claude Lefort et Leo Strauss », *Monde commun*, 1, 1, 2007, p. 89-113.

FLYNN, Bernard, *The philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*, Evanston, Northwestern University Press, 2005, 290 p.

KNEE, Philip, « Claude Lefort, Montaigne et l'écriture de l'incertitude », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 108 (2008), p. 21-36.

LABELLE, Gilles, « De l'œuvre de pensée à la question du politique. La question de l'interprétation chez Claude Lefort », dans dir. Lawrence Olivier, Guy Bédard et Jean-François Thibault, *Épistémologie de la science politique*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1998, p. 157-176

LABELLE, Gilles, « Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort », *Politique et Sociétés*, vol. 22, no. 3 (2003), p. 9-44.

MANENT, Pierre, « Vers l'œuvre et vers le monde. Le « Machiavel » de Claude Lefort », dans *Enquête sur la démocratie*, Paris, Gallimard, 2007, p. 259-283.

MANENT, Pierre, « Le discours sans maître de Claude Lefort », *Archives européennes de sociologie*, vol. 14, no. 2 (1973), p. 324-335.

MOLINA, Esteban, *Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*, Paris, L'Harmattan, 2005, 300 p.

MONGIN, Olivier, « Claude Lefort à l'œuvre », *Esprit*, novembre 2010, p. 6-13.

POIRIER, Nicolas, « *Excursus*. Castoriadis et Lefort : le projet d'autonomie et le problème de la division sociale », dans *L'ontologie politique de Castoriadis*, Paris, Payot, 2011, p. 307-420.

POLTIER, Hugues, *Claude Lefort. La découverte du politique*, Paris, Michalon, 1997, 115 p.

POLTIER, Hugues, *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*, Genève, Labor et Fides, 1998, 302 p.

THÉRIAULT, Joseph-Yvon, « Sur les traces de la démocratie avec Claude Lefort », *Conjonctures*, no. 20-21 (1994), p. 84-102.