

Les idées politiques de Platon à Marx de Michel Duquette et Diane Lamoureux, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1993, 480 p.

Jean-Guy Prévost

Numéro 24, automne 1993

La politique étrangère des grandes puissances après la guerre froide

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/040332ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/040332ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1189-9565 (imprimé)

1918-6592 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Prévost, J.-G. (1993). Compte rendu de [*Les idées politiques de Platon à Marx* de Michel Duquette et Diane Lamoureux, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1993, 480 p.] *Revue québécoise de science politique*, (24), 191–195.
<https://doi.org/10.7202/040332ar>

Les idées politiques de Platon à Marx.

de Michel Duquette et Diane Lamoureux, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1993, 480 pages.

Comment fait-on l'histoire des idées politiques? Les auteurs de ce manuel d'introduction ont choisi d'organiser leur matière autour de l'idée de tradition : de Platon à Marx (et au-delà : l'ouvrage couvre également notre siècle), on peut déceler continuité et cohérence, la philosophie politique occidentale est marquée à la fois par la récurrence de certaines grandes questions et par une évolution dans les réponses données à ces questions. En fait, c'est avec un enthousiasme pour le moins marqué que Duquette et Lamoureux épousent cette perspective : «de l'Antiquité à aujourd'hui», on assiste à une «évolution philosophique»; chacune des œuvres est «contribution (à une) pensée d'ensemble»; notre monde est «la superposition et la synthèse

imparfaite de différents courants de pensée qui se sont stratifiés dans l'histoire»; il est aussi «une indication du réalisme, sinon de la sagesse croissante, de la pensée politique prise dans son ensemble» (p. 14). Ainsi nous livrent-ils un long récit marqué par l'optimisme et généreusement parsemé d'extraits, ce qui permettra à leurs lecteurs de goûter directement aux grands textes de la tradition.

Un tel choix en faveur de l'idée de tradition entraîne toutefois un certain nombre de conséquences. D'abord, on peut se demander si une telle approche est compatible avec un autre objectif proclamé qui est de situer les œuvres dans le contexte qui les a vu naître. Plus précisément, on pourrait dire que le parti pris adopté par les auteurs définit au départ le contexte approprié : ce contexte sera justement la tradition, la grande conversation qu'entretiennent les philosophes à travers les siècles. Ainsi, Locke «(reprend) les questions que Hobbes s'était posées avant lui tout en y apportant des réponses différentes» (p. 293), il «prend le contrepied de la théorie absolutiste de Hobbes» (p. 294). Mais l'affrontement entre les premiers *whigs* et *tories*, auquel Locke fut étroitement mêlé, n'apparaît qu'à l'arrière-plan : il colore quelque peu le tableau certes, mais n'est jamais invoqué comme étant justement le contexte politique ayant fait naître les questions que se pose Locke et les réponses qu'il y donne. En cela, les auteurs sont fidèles à Leo Strauss, qui, voyant peut-être comment la reconstruction du contexte historique et politique pouvait mettre en péril l'intégrité de la tradition, déconseillait d'y accorder trop d'importance.

Mais le cadre d'analyse choisi, celui de l'existence de la tradition, a un autre effet : le renvoi de l'histoire au second plan expose au péril de l'anachronisme. En quoi le passage du platonisme et de l'aristotélisme à l'épicurisme nous prépare-t-il «à envisager la confrontation des idées modernes, ainsi que la crise contemporaine de certaines idéologies» (p. 43)? Y a-t-il vraiment contradiction entre l'idée de séparation des pouvoirs politique et religieux chez Locke et la réalité politique de l'Angleterre d'après 1688, «qui écarte expressément les catholiques» du trône (p. 294)? Une lecture de la *Lettre sur la tolérance* dans son contexte politique ne

suffirait-elle pas à la dissiper? Peut-on décrire la répartition des pouvoirs défendue dans le *Second Traité* comme une «théorie des poids et contrepoids» (p. 308)? Que peut-on vouloir dire lorsqu'on écrit, à propos du libéralisme : «Capable il y a deux siècles de défendre l'esclavage, on le trouve de nos jours enclin à consentir des avantages sociaux à tous ceux qui tombent sous son autorité» (p. 441)? Qu'il existe un être du libéralisme, immuable et changeant, susceptible de se contredire tout en restant le même? L'adhésion à l'idée de tradition ainsi qu'aux postulats de cohérence et de progrès conduit justement à ce genre de construction rétrospective; mais l'évocation d'une norme actuelle ne peut guère éclairer le passé. Pour prendre l'exemple de Locke encore une fois, les auteurs notent qu'en dépit de la place qu'occupe chez lui l'idée de représentation, «on est loin du suffrage universel» (p. 296), «pas de propriété, (...) donc pas de vote» (p. 309). Même si le suffrage universel tel que nous le connaissons aujourd'hui était le zénith de la démocratie, que sait-on de plus sur Locke lorsqu'on sait que sa conception du suffrage différait de la nôtre? On ne nous dit pas quelle était la conception lockéenne du suffrage, ni quelle proportion de la population anglaise de l'époque Locke avait en vue lorsqu'il abordait cette question, ni quelles autres conceptions du suffrage avaient cours à la même époque. On perçoit bien sûr derrière certaines phrases l'écho de Macpherson, mais, infidèles à l'exhortation maintes fois exprimée, les auteurs s'abstiennent de problématiser cette question : le mot «propriété» avait-il au XVII^e siècle le sens qu'il a aujourd'hui? Comment Locke lui-même le définissait-il? En fait, le cadre général adopté par les auteurs, c'est-à-dire l'hypothèse de la continuité et de la cohérence, d'une *histoire des idées* au sens fort du terme, va à l'encontre de leur objectif proclamé de mettre au jour la complexité des idées politiques. D'abord, pourquoi, dès le départ, se donner pour contrainte de «ne pas mettre en cause l'existence d'une telle histoire» (p. 26)? Cette histoire étant par définition une construction *a posteriori*, elle possède peut-être des vertus dans l'ordre de la narration, mais on ne voit guère pourquoi elle en posséderait dans l'ordre de l'explication. Problématiser suppose au contraire que l'on oppose à l'hypothèse continuiste de la

tradition d'autres hypothèses, par exemple celles, discontinuistes, faisant appel aux contextes socio-économique (curieusement, on ne trouve pas d'allusion à des auteurs comme Lukacs, Mannheim ou Goldmann) ou politico-linguistique (les travaux de Skinner sont brièvement évoqués aux pages 24-25). De plus, comme à peu près tous les auteurs examinés dans l'ouvrage ont fait l'objet d'une pluralité d'interprétations, souvent contradictoires, une «problématisation» supposerait que l'on rende compte de cette diversité ou, mieux, que l'on rattache ces interprétations à de grands schèmes d'analyse.

De plus, il est malheureux de le constater, l'ouvrage est entaché d'un certain nombre d'erreurs historiques, lesquelles ne sont pas indépendantes de la perspective générale adoptée par les auteurs. Le cas le plus étonnant concerne Socrate dont l'emprisonnement, le procès et le suicide forcé sont attribués au régime des Trente Tyrans : ces événements eurent bien lieu en 399, mais le régime des Trente était alors tombé (instauré en 404, il devait durer moins d'un an) et c'est la démocratie restaurée qui instruisit le procès de Socrate. Les auteurs ajoutent à propos de ce dernier : «Sa moralité était d'un niveau trop élevé pour qu'il se mît au service de dictatures autoproclamées et sans aucune légitimité» (p. 41). Pourtant, s'il faut en croire l'ouvrage d'I.F. Stone à ce sujet, l'attitude ambiguë de Socrate à l'égard des régimes oligarchiques des années 411 à 403 n'était peut-être pas étrangère à son sort. On s'explique difficilement cette erreur autrement que par l'attachement des auteurs à un Socrate mythique, le Socrate de *la tradition* justement. Le traitement du XVII^e siècle anglais est aussi la victime de quelques erreurs. D'abord un détail : Hobbes ne s'est pas exilé aux Pays-Bas (p. 282), mais bien en France, une destination logique pour un absolutiste. Plus important, Charles II est présenté, en raison de son comportement lors de la guerre contre les Pays-Bas, comme «un grand patriote» (p. 290) et l'on oppose sa sagesse à la conduite déraisonnable de son frère Jacques II, catholique et partisan de l'absolutisme. Mais alors que Charles II était en guerre avec les Pays-Bas, il signait avec Louis XIV le traité secret de Douvres, par lequel ce dernier s'engageait à verser trois millions de livres par année

au roi d'Angleterre et celui-ci à rejoindre l'Église catholique dès que possible. La rupture suggérée entre un Charles tolérant et un Jacques absolutiste ne tient plus dès que l'on prend en compte le fait que Charles a usé de toutes ses ressources pour repousser les tentatives des *whigs* de bloquer la voie à son frère. Or, tout ceci est d'une importance capitale pour l'interprétation de la pensée de Locke, puisque c'est justement cette controverse qui suscitera la rédaction des *Deux Traités*. Ici encore, on peut percevoir l'effet négatif de *la tradition*, qui réduit l'histoire politique au rang d'épiphénomène. Notons enfin que Milton Friedman n'est pas «Britannique d'origine» (p. 373) : il est né à New York.

Il s'agit somme toute, et c'est dommage, d'un manuel sans doute publié à la hâte, comme en témoignent les erreurs mentionnées et les carences stylistiques. On peut toutefois se demander si la rédaction d'un ouvrage souhaitant couvrir une aussi vaste matière ne suppose pas de ses auteurs une telle somme d'érudition que seule la réunion d'une équipe de spécialistes suffirait à la tâche. N'est-ce pas, pour demeurer dans le paradigme de la tradition, ainsi qu'a procédé Leo Strauss lui-même pour la mise au point de son *History of Political Philosophy* ?

Jean-Guy Prévost
Université du Québec à Montréal