

ASTRID VON BUSEKIST



PENSER  
LA POLITIQUE



Enjeux et défis contemporains



SciencesPo.  
Les Presses

Extrait de la publication

PENSER  
**LA POLITIQUE**



---

Astrid von **BUSEKIST**

PENSER  
**LA POLITIQUE**

*Enjeux et défis contemporains*

# Remerciements

À Yaël Hirsch et Benjamin Boudou, assistants du cours d'enjeux politiques à Sciences Po, pour leur aide amicale et avertie.

Couverture

*Nulle part*, sculpture de Natacha Sadoun. Photographie Natacha Sadoun.

Catalogage Électre-Bibliographie (avec le concours de la Bibliothèque de Sciences Po)

*Penser la politique : enjeux et défis contemporains* / Astrid von Busekist – Paris: Presses de Sciences Po, 2010. – (Les Manuels). – ISBN : 978-2-7246-1180-9

RAMEAU :

- Philosophie politique : Manuels d'enseignement supérieur

DEWEY : 320.01: Science politique – Philosophie et théorie

La loi de 1957 sur la propriété intellectuelle interdit expressément la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit (seule la photocopie à usage privé du copiste est autorisée).

Nous rappelons donc que toute reproduction, partielle ou totale, du présent ouvrage est interdite sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 3 rue Hautefeuille, 75006 Paris).

© 2010. PRESSES DE LA FONDATION NATIONALE DES SCIENCES POLITIQUES

# SOMMAIRE

AVANT-PROPOS	7
<b>PARTIE 1 - LA CONCORDANCE DES TEMPS</b>	<b>9</b>
> <b>CHAPITRE 1</b>	
Ce qui change et ce qui reste	11
Les contraintes de la contingence	14
Les limites de l'universalisme	22
> <b>CHAPITRE 2</b>	
Anciens ou Modernes ?	35
Ce que les Anciens disent aux Modernes	38
Entre Anciens et Modernes : le théologico-politique	49
Fortune de la modernité	60
> <b>CHAPITRE 3</b>	
Le lieu du politique	65
En deçà de l'État	68
Pourquoi l'État ?	75
Exporter l'État ?	94
> <b>CHAPITRE 4</b>	
Banalité du mal ? Réflexions sur le totalitarisme	99
Le mot et la chose	103
Expliquer ?	109
Débattre	118
> <b>CHAPITRE 5</b>	
Moralité de la guerre	131
Guerres et paix justes	135
Les institutions de la guerre	145
Le libéralisme, l'idéologie et l'inimitié	153
> <b>CHAPITRE 6</b>	
La nation ou la revanche de la singularité	167
Les deux amours du citoyen : <i>Gemeinschaft</i> et <i>Gesellschaft</i>	172
Nationalisme, multiculturalisme et démocratie	179
Une internationale des nationalistes ?	192

<ul style="list-style-type: none"> <li> <ul style="list-style-type: none"> <li> <ul style="list-style-type: none"> <li>L'Europe ou la logique de la généralité</li> <li>Réflexions sur les dimensions de la démocratie</li> <li> <ul style="list-style-type: none"> <li>L'Europe manque-t-elle de politique ? Les visages de la démocratie cosmopolitique</li> <li>L'Europe manque-t-elle de peuple ? Une autre citoyenneté</li> <li>L'Europe manque-t-elle d'identité ? Le lieu de l'Europe</li> </ul> </li> </ul> </li> </ul> </li> </ul>	<p><b>199</b></p> <p><b>204</b></p> <p><b>212</b></p> <p><b>218</b></p>
<p><b>PARTIE 2 - LES PARADOXES DE L'ÉGALITÉ</b></p>	
<ul style="list-style-type: none"> <li> <ul style="list-style-type: none"> <li> <ul style="list-style-type: none"> <li>Question de justice</li> <li> <ul style="list-style-type: none"> <li>Le libéralisme politique : une utopie réaliste</li> <li>Jouer collectif : trois pluralismes</li> </ul> </li> </ul> </li> </ul> </li> </ul>	<p><b>231</b></p> <p><b>239</b></p> <p><b>248</b></p>
<ul style="list-style-type: none"> <li> <ul style="list-style-type: none"> <li> <ul style="list-style-type: none"> <li>Parler juste. Réflexions sur les politiques de la langue</li> <li> <ul style="list-style-type: none"> <li>Politiques de la langue</li> <li>Principes de justice linguistique</li> <li>Constellations démocratiques : cosmopolitismes européens</li> </ul> </li> </ul> </li> </ul> </li> </ul>	<p><b>273</b></p> <p><b>278</b></p> <p><b>285</b></p> <p><b>293</b></p>
<ul style="list-style-type: none"> <li> <ul style="list-style-type: none"> <li> <ul style="list-style-type: none"> <li>De justes inégalités</li> <li> <ul style="list-style-type: none"> <li>Actions positives. La forme équitable de l'égalité ?</li> <li>Les divisions sexuelles de la démocratie</li> </ul> </li> </ul> </li> </ul> </li> </ul>	<p><b>307</b></p> <p><b>310</b></p> <p><b>327</b></p>
<ul style="list-style-type: none"> <li> <ul style="list-style-type: none"> <li> <ul style="list-style-type: none"> <li>Dedans-dehors. Redistribuer, reconnaître, intégrer</li> <li> <ul style="list-style-type: none"> <li>Répartir les biens, reconnaître les individus</li> <li>Concorde et conflit</li> </ul> </li> </ul> </li> </ul> </li> </ul>	<p><b>339</b></p> <p><b>340</b></p> <p><b>349</b></p>
<ul style="list-style-type: none"> <li> <ul style="list-style-type: none"> <li> <ul style="list-style-type: none"> <li>Science et politique. L'avenir de la planète</li> <li> <ul style="list-style-type: none"> <li><i>No Future ?</i></li> <li>Quelle politique de l'avenir ?</li> </ul> </li> </ul> </li> </ul> </li> </ul>	<p><b>363</b></p> <p><b>365</b></p> <p><b>372</b></p>
<ul style="list-style-type: none"> <li> <ul style="list-style-type: none"> <li> <ul style="list-style-type: none"> <li>Naître et mourir. L'avenir de l'espèce</li> <li> <ul style="list-style-type: none"> <li>Le corps, la vie et la mort : l'intime e(s)t le politique</li> <li>Peut-il exister un droit de mourir ? Sacralité ou qualité de la vie ?</li> </ul> </li> </ul> </li> </ul> </li> </ul>	<p><b>379</b></p> <p><b>381</b></p> <p><b>387</b></p>
<p><b>CONCLUSION</b></p>	<p><b>401</b></p>
<p><b>BIBLIOGRAPHIE</b></p>	<p><b>405</b></p>
<p><b>TABLE DES DOCUMENTS</b></p>	<p><b>445</b></p>

## AVANT-PROPOS

La pièce est-elle toujours la même, que l'on soit auteur, metteur en scène, acteur ou spectateur ? Le critique, en tout cas, tient à choisir la bonne perspective, car à regarder depuis le balcon ou les banquettes, les loges ou la fosse d'orchestre, le jugement n'est pas le même. Soit l'idée qu'un bon critique sait choisir sa place. Mais dans les pages qui suivent, on aimerait endosser l'habit du critique nomade : la bonne perspective est simplement celle qui sied à la scène qui se joue. Et généralement, la théorie politique est bien placée.

Ce n'est pas la moindre de ses vertus que de pouvoir prendre la liberté d'alterner les approches, de changer d'angle mais aussi d'enjamber les siècles. La première partie, consacrée à la *Concordance des temps*, joue précisément sur des profondeurs historiques différentes, pour rendre compte des époques *si distantes entre lesquelles tant de jours sont venus se placer*, pour apprécier ce qui nous distingue des Anciens, pour comprendre ce que nous devons aux inventeurs du politique. On est alors tantôt critique distant (lorsqu'il s'agit de comprendre le long voyage vers la modernité politique, à travers les méandres du théologico-politique médiéval), ou humble (sur la question de la banalité du mal), tantôt spectateur aux premières loges (lorsqu'il s'agit d'apprécier la qualité démocratique de l'Union européenne), ou au-dessus du champ de bataille (scrutant la guerre et sa morale). La deuxième partie, qui s'interroge sur les *Paradoxes de l'égalité*, privilégie un dialogue plus soutenu entre la scène et la salle autour de sujets qui nous concernent presque quotidiennement (l'équité, l'avenir, l'égalité des sexes, l'avenir de la planète). Mais il y sera question aussi de la confiance qu'il faut accorder au regard du théoricien : le dilemme de la justice par exemple ne se résout de manière satisfaisante que dans la théorie *idéale*, comme le dit Rawls<sup>1</sup>. La redistribution et la reconnaissance ne sont jamais aussi parfaites que sur le papier ; la justification de l'équité au détriment de l'égalité stricte ne se pense jamais de manière aussi lisse que dans l'esprit du penseur. C'est un véritable paradoxe car c'est bien l'observation de la réalité sociale qui inspire les philosophes contemporains ; et l'on pourrait dire que leur manière de philosopher « dans la cité » est un bel hommage rendu au plus célèbre des Anciens.

Nomade, on sera spectatrice et donc sociologue ; critique et donc philosophe ; convaincue de l'héroïsme de la politique et donc théoricienne, ou, si l'on veut, arendtienne.

Hannah Arendt pensait qu'il fallait regarder la politique avec des yeux purs de toute philosophie. C'est qu'elle avait une conception très exigeante de l'activité politique et tenait la pesanteur de la tradition en piètre estime : la politique doit être héroïque, et la

---

1. J. Rawls, *Le Droit des gens*. Les références complètes des ouvrages cités en note figurent dans la bibliographie.



philosophie est souvent mortifère. Contradictoire quelquefois, mais toujours audacieuse, elle concédait cependant que la question d'une authentique philosophie politique, d'où pourrait jaillir une nouvelle science politique, était à l'ordre du jour. À son origine il y aurait l'étonnement. L'étonnement de quoi ? De la pluralité « d'où naît le monde des affaires humaines, dans sa grandeur et dans sa misère ». Dans ce monde, l'homme s'écrit au pluriel, et la politique est « ce qui est entre les hommes<sup>2</sup> ».

On aimerait éprouver cette maxime dans des lieux très différents, déroutants peut-être, comme l'ont été certaines séances pour mes étudiants. Car ce livre est la suite d'un cours d'enjeux politiques professé à Sciences Po. Et la scène se jouait dans l'amphithéâtre Boutmy.

---

2. « *Ich will Politik sehen mit, gewissermaßen, von der Philosophie ungetrübten Augen.* » (Entretien avec Günter Gaus à la télévision allemande, 1964) « Cela [la fin du sens commun] cela veut dire que le problème de la philosophie et de la politique, ou la nécessité pour une nouvelle philosophie politique d'où pourrait jaillir une nouvelle science politique, est à nouveau à l'ordre du jour. La philosophie, la philosophie politique à l'instar des branches de la philosophie, ne pourra jamais nier qu'elle prend son origine dans le *thaumadzein*, dans l'étonnement devant ce qui est tel qu'il est. Si les philosophes, en dépit de leur nécessaire éloignement (*estrangement*) à l'égard du quotidien des affaires humaines, devaient parvenir un jour à élaborer une vraie philosophie politique, ils devraient faire de la pluralité l'objet de leur *thaumadzein* - cette pluralité d'où naît le monde des affaires humaines dans sa grandeur et dans sa misère. » (« Philosophy and Politics », p. 102-103, notre traduction)



PREMIÈRE  
**PARTIE**

LA  
CONCORDANCE  
**DES TEMPS**

---



# CHAPITRE 1

---

## CE QUI CHANGE ET CE QUI RESTE

Arrivés à l'aube d'une modernité nouvelle dont le paysage nous étonne quelque peu, nous oublions les épreuves du voyage qui nous a conduits jusqu'ici. Nous oublions aussi – de moins en moins, il est vrai – que le voyage fut plus confortable en Occident qu'ailleurs, plus rapide peut-être, mais plus onéreux aussi : scribes d'un « universel » inventé à notre propre usage mais destiné à rassembler bien au-delà de nos frontières, nous ne cessons de nous étonner des résistances opposées à l'universalité de notre raison. La vertu de la modernité démocratique n'est ni universellement partagée, ni unanimement reconnue, cependant que notre responsabilité est doublement engagée : vis-à-vis de ceux que nous avons soumis ou tenté de soumettre ; vis-à-vis de nos concitoyens les plus démunis pour qui l'égalité et la liberté modernes ne sont que paroles vaines. Mais commençons par le début.

Car nous sommes des Modernes. Nous célébrons la liberté et nous habitons une société libre. Nous plaçons au centre du monde un individu doué de raison mais qui n'est pas assuré de sa vérité. Nous croyons à l'autorité de la science, en tout cas à l'expérience, mais nous pensons qu'il y a une différence fondamentale entre la science et la vie, entre les faits et les valeurs. Nous vivons dans l'histoire plutôt que dans l'éternité : conscients d'être historiques, nous croyons au temps qui passe plutôt qu'à l'éternel retour des choses, propre aux cycles de la nature. Et puis, nous séparons, nous distinguons, nous divisons : l'individu et la communauté politique, notre vie privée et la vie publique, la religion et l'État. Nous séparons les représentants des représentés, ce qui est de l'ordre de la science et ce qui est de l'ordre de la liberté ou de la vie [Manent, 2004]. Et malgré tout aussi, nous réunissons les diversités, capables que nous sommes de « décentrement ». L'égalité moderne est à ce prix : la reconnaissance de l'égalité de tous, quelles que soient les cultures particulières auxquelles nous appartenons ou les croyances que nous chérissons. Nous réfléchissons aux problèmes de notre temps, bien que tous les problèmes de notre temps ne soient pas nécessairement et spécifiquement modernes. C'est parce que nous partageons certains ou la totalité de ces traits, que nous sommes des Modernes. Mais nous le sommes différemment, plus ou moins intensément, chacun à notre manière : libéraux, républicains, sociaux-démocrates, démocrates tout simplement, anarchistes, révolutionnaires, libertaires ou conservateurs.

Schématiquement, la ligne de partage qui divise les grands penseurs de la politique sépare précisément ceux qui assument la modernité et son indétermination, qui s'y trouvent comme des poissons dans l'eau, et ceux qui, bien que (nécessairement) modernes, rejettent les conséquences de la modernité, déplorent son désintérêt pour la vérité, son relativisme, son « désenchantement » ou ses égarements moraux. Cette ligne de partage en recoupe partiellement une autre, celle qui sépare les Modernes des Antimodernes.

Sur l'une des rives (antimoderne), il y a la croyance en des problèmes transhistoriques, en des catégories éternelles et éternellement pertinentes : le Bien, le Beau, le Juste ou le Vrai. Sur l'autre (moderne) il y a l'idée que ces catégories varient d'un lieu à l'autre et d'un moment à l'autre. Elles sont contingentes, contextuelles, historiques : il ne peut y avoir de vérités préexistantes à la délibération ; c'est de la délibération publique, de la discussion démocratique et libérale, et d'elle seule, qu'émerge la règle. C'est cela aussi la modernité : elle n'a pour contenu que ce que nous y mettons tous ensemble, sans architecture préexistante, et sans architecte, sinon nous-mêmes. La politique de la modernité est une politique de la réciprocité et de la mutualité, non de la soumission à une loi extérieure. La loi de la politique moderne est la règle qui permet la relation entre hommes dans un monde commun.

« Peut-être aussi que si le cours des choses humaines nous paraît si insensé, cela tient au mauvais choix du point de vue sous lequel nous le considérons. Vues de la terre, les planètes vont tantôt en arrière, tantôt s'arrêtent et tantôt vont en avant. Mais si notre point de vue est pris du soleil, ce que seule la raison peut faire, elles effectuent bien leur course régulière selon l'hypothèse de Copernic [...] Le malheur est précisément que, lorsqu'il s'agit de la prévision d'actions libres, il n'est pas en notre pouvoir de nous situer à un tel point de vue. Car ce serait le point de vue de la Providence qui est au-delà de toute sagesse humaine. »  
(E. Kant, *Le Conflit des facultés*, p. 208)

Parce qu'il n'y a pas, ou plus, pour nous de valeurs pérennes qui puissent guider nos actions en toutes circonstances, nous croyons aux bienfaits de l'innovation, de la réforme et du changement, sans en craindre les conséquences néfastes. Le réactionnaire pense qu'il est inutile et le plus souvent dangereux de toucher à l'ordre des choses<sup>1</sup>. Le Moderne, au contraire, n'est pas lié par les leçons du passé ; il vit sans testament<sup>2</sup>. Sa loi est le mouvement ; la politique est pour lui action.

Est-ce à dire que le Moderne fait du passé table rase ? Il le croit volontiers, et il ne sait pas toujours que les catégories avec lesquelles il travaille ont été inventées par les Anciens et qu'il n'a souvent fait que les reformuler, les mettre au goût du jour. Il dit qu'il ne veut connaître dans le public que ce qui peut être raisonnablement débattu, mais il n'est pas sûr qu'il puisse aussi facilement renoncer aux idées morales non contingentes. Disons simplement qu'il les adapte, qu'il les retravaille à sa manière et dans son propre contexte. Il fonde ses conceptions de la justice ou du Bien sur des critères différents. Notre démocratie, référée à la démocratie athénienne, en donne un bon exemple. Personne ne songerait aujourd'hui à déclarer démocratique une société où seuls les citoyens mâles, libres, nés sur le territoire, serait habilités à participer à la délibération politique. Personne ne songerait en outre à déclarer démocratique cet empire conquérant qu'était Athènes. Et pourtant Athènes reste bien l'expression originelle, le laboratoire, la matrice même de la politique.

---

1. Albert Hirschman a ainsi montré, dans *Deux Siècles de rhétorique réactionnaire*, que du point de vue du réactionnaire l'action peut être soit sans effets (*l' inanité*), soit néfaste dans ses conséquences (*la mise en péril* ou *l' effet pervers*).

2. « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament. » (René Char, formule reprise par Hannah Arendt dans *La Crise de la culture*).

Comment observer et comprendre notre société ? Peut-on en Modernes se faire spectateurs de la modernité ? Concevoir quelque chose d'autre que cette modernité ? Ce sont ces questions que nous voudrions successivement aborder sous la forme suivante : celle des limites d'une théorie du politique d'une part ; celle des limites de l'universalisme d'autre part. Ce ne sont pas seulement des titres qui se répondent : ces questions doivent également guider la compréhension du « genre » auquel appartient ce livre. Il n'est pas certain que ce genre soit bien défini. Un livre d'histoire ou d'économie possède un statut et un programme bien identifiés, alors qu'un livre consacré à la « théorie » et aux « enjeux » politiques n'est véritablement un livre ni de philosophie politique, ni de sociologie politique, ni même de science politique<sup>3</sup>. C'est ce qui rend sa démarche aussi stimulante que périlleuse.

---

3. La science politique, à l'instar des autres sciences sociales, n'est pas une discipline lisse qui existerait par un contenu déterminé et invariablement enseigné en tous lieux. Les manières différentes d'aborder les objets qui la composent et les alluvions des autres sciences sociales ou humaines font partie de sa constitution historique (Cf. P. Favre, *Naissance de la science politique en France*). La science politique rassemble sous sa bannière des disciplines contributrices diverses, qui ont chacune leur temple universitaire propre : la sociologie, l'histoire, la philosophie, l'anthropologie, l'économie, le droit, etc. La manière de les intégrer et leurs dosages respectifs sont certes pour partie responsables de la césure entre les différentes façons de la concevoir, mais posent surtout le problème de l'autonomie de la science politique en tant que discipline - qui rejaillit sur l'autonomie du politique en tant qu'activité - et interroge la définition transhistorique du politique. Ce n'est donc pas pour contourner l'obstacle que cet ouvrage sera pluridisciplinaire, mais au nom d'une conviction : la science politique s'enrichit par le dialogue avec les autres sciences sociales et humaines ; ses raisonnements ne sont intelligibles que si l'on possède quelques savoirs préalables, parallèles ou importés. La philosophie politique puise ses idées dans la matière vive de la société ; la sociologie politique, attentive aux institutions sociales, ne peut ignorer la manière dont elles ont été pensées.

# I. LES CONTRAINTES DE LA CONTINGENCE

La modernité a brisé les chaînes de la tradition, comme le dit Hannah Arendt, mais elle n'a pas pu totalement dédaigner l'héritage que les Anciens avaient laissé en jachère. Elle a recomposé, agencé, organisé autrement les catégories pérennes de la politique : le pouvoir, l'autorité, la souveraineté, la nature, la culture, la loi. Elle les a retravaillées, déployées d'une manière nouvelle et surtout plus libre. Plus qu'un bouleversement, elle a opéré un « réajustement sémantique » des concepts fondamentaux que la philosophie classique avait forgés [Goyard-Fabre, 1996, p. 102]. En ce sens, les philosophes des Lumières n'ont pas révolutionné la pensée politique : ils ont plutôt développé une nouvelle forme d'intelligibilité. Ils ont réinterprété les concepts des Anciens, en les nouant autrement.

Penseur critique de la modernité dont il se fait l'archéologue, Leo Strauss s'accordait avec ce jugement. Évoquant Machiavel qu'il plaçait aux origines de la modernité, il disait que le Florentin n'avait délivré aucun enseignement nouveau, se bornant à divulguer ce que les philosophes anciens dérobaient à la foule : « Machiavel n'a pas mis au jour un seul phénomène politique d'une importance fondamentale qui ne fût pleinement connu des classiques. » En quoi, alors, était-il un Moderne ? En ce qu'il rompait avec les catégories pérennes du Vrai et du Bien, et mettait la philosophie au service des passions de l'homme ordinaire. Il feignait d'acquiescer à la proposition des Anciens selon laquelle la politique s'apprécie selon le critère du Bien, mais il réduisait la recherche de la vérité aux limites de la cité [Strauss, 1982]. Il marquait ainsi l'avènement d'un nouveau genre : la connaissance historique [Strauss, 1992].

Par cette formule, Strauss ne veut pas dire que chez les Anciens la philosophie politique était indépendante de l'histoire. Elle était, au contraire, inscrite dans une expérience et des institutions. Mais elle distinguait entre l'exigence d'un ordre meilleur et la possibilité de lui donner une forme historique. Et elle ne faisait de la connaissance historique qu'un préliminaire à la seule question qui importe : celle de l'ordre politique juste. Or, explique Strauss, c'est à cette interrogation que renonce l'historicisme des Modernes, occupé par la seule question de l'avenir probable ou désirable. L'historicisme fait des questions philosophiques des questions historiques. Il considère que les réponses aux questions universelles de la philosophie sont nécessairement contextuelles. Il ne croit que ce qu'il voit.

Machiavel et à sa suite la majorité des penseurs modernes nous invitent donc à ne jamais perdre de vue que l'homme vit dans l'histoire. Cela n'est pas sans conséquences sur le statut de leurs propres œuvres, sur la lecture que nous pouvons en faire aujourd'hui et les leçons que nous pouvons en tirer.

Pour un auteur nourri à la tradition philosophique comme Strauss, si l'on veut comprendre ce que dit vraiment un philosophe, il faut aller au plus profond du texte afin d'en dévoiler le sens ésotérique le plus caché : « Les œuvres des grands écrivains du passé sont très belles même vues du dehors. Et pourtant, leur beauté visible est pure laideur, comparée à la beauté de ces trésors cachés qui ne se dévoilent qu'après un travail très long, jamais facile, mais toujours plaisant » [Strauss, 1979, p. 243].

La tâche n'est en effet pas aisée lorsque l'on sait la manière dont les grands auteurs obscurcissent leur pensée, déroutent à dessein ceux qui vont les lire. Ainsi fait Machiavel : « Il y a beau temps que je ne dis jamais ce que je crois et que je ne crois jamais ce que je dis, et s'il m'échappe parfois quelque brin de vérité, je l'enfouis dans tant de mensonges qu'il est difficile de la retrouver. » [Cité par Strauss, 1982, p. 65]. Machiavel bouleverse la tradition religieuse et philosophique, mais il sait qu'il doit masquer la portée profonde de son entreprise. Cet « art d'écrire » appelle aux yeux de Strauss un art de lire, qui vise à saisir la véritable intention de l'auteur, à mieux comprendre ce qu'il a vraiment voulu dire.

Le lecteur moderne peut se trouver dans une position plutôt inconfortable face aux œuvres qu'il étudie et aux leçons qu'il espère en tirer. La quête de l'intention de l'auteur lui est certes familière. Formé à l'interprétation, il sait qu'il y a du caché, dans les textes comme dans les choses, et il attend des sciences sociales qu'elles livrent la clé de ce que l'homme du commun ne peut saisir. Mais il doit référer cette intention au contexte. Quentin Skinner, le représentant le plus éminent de l'école historiciste, associe ainsi la recherche de l'intention et celle de la société dans laquelle vivait l'auteur. Il invite à retrouver l'historicité du texte et de l'auteur : « La question essentielle à laquelle on se trouve [...] confronté, lorsqu'on étudie un texte, est la suivante : qu'est-ce que l'auteur, en écrivant à l'époque où il écrivait et compte tenu du public auquel il souhaitait s'adresser, pouvait, concrètement avoir l'intention de communiquer en énonçant ce qu'il énonçait ? » [Skinner 1989, p. 63, notre traduction]. Skinner n'est pas marxiste : il ne pose pas ici un rapport de causalité, il ne cherche pas dans le social l'explication de tout ce que l'auteur a voulu dire. Mais il considère qu'il faut chercher dans les conventions de l'époque l'intelligence profonde du texte.

Leo Strauss ne comprendrait pas ce que veut dire cette prétention à interpréter un auteur *mieux qu'il ne s'est compris lui-même*. Aller au plus profond du texte, ce n'est pas pour lui interpréter toute chose en fonction du mouvement dans l'espace et le temps ; c'est comprendre l'auteur *comme il s'est compris lui-même*. La première proposition ouvre sur une pluralité d'interprétations, la seconde n'autorise, dans l'absolu, qu'une seule lecture ; la première est de l'ordre du relatif, la seconde de l'ordre de la vérité.

Ce détour par l'art d'écrire, et de lire, n'est pas anecdotique : il est au contraire exemplaire de ce qui caractérise la modernité selon Strauss<sup>4</sup>. L'historicisme travaille sur le changeant, sur ce qui bouge à la surface des choses ; les questions sont spécifiques et les réponses ne se comprennent que dans leur contexte. Un historiciste finit par renoncer à raisonner sur les raisonnements, en se contentant de les situer dans leur époque. Mais, note Strauss avec malice, il risque ainsi de s'enfermer dans une contradiction sans fin : vouloir à toute force établir le rapport d'un auteur avec son temps, cela implique logiquement que l'on est soi-même déterminé par son temps. D'où le syllogisme : *majeure*, toute idée est déterminée par son temps ; *mineure*, la majeure est

---

4. Il est aussi exemplaire de la manière dont nous comprenons la théorie politique. Avec Balandier nous ferons d'autres « détours » pour mieux voir ce qui nous distingue et ce qui nous rapproche des sociétés distantes dans le temps comme dans l'espace (chapitre 3).



une idée ; *conclusion*, la majeure est déterminée par son temps et elle n'a donc pas de validité universelle. Une étude fondée sur cette prémisse sera invalidée par son erreur première. L'historicisme des Modernes n'est pas exempt de contradictions.

Peut-on dire que, dans la modernité, le référent à l'histoire se substitue simplement à celui de la nature ? Là encore la pensée de Strauss peut nous éclairer. Les Modernes, dit-il, n'ignorent pas que la nature humaine est, au fond, toujours la même, que le changeant travaille sur le permanent. Cependant cette nature, pour eux, est tout autre, car elle ne renvoie plus à l'idée de fin, mais à celle de commencement. Strauss distingue différentes vagues de la modernité, successivement symbolisées par Machiavel, Rousseau et Nietzsche. Ces vagues sont portées par le même rejet de la nature et le même primat donné à l'histoire [Strauss, 1992, p. 15-58]. Le processus aboutit à l'idée que non seulement on ne peut revenir en arrière, mais que tout retour aux enseignements antérieurs est impossible, et que l'après est intrinsèquement supérieur à l'avant. Le Moderne et l'Ancien sont posés comme incommensurables : ils seraient si étrangers l'un à l'autre que nulle réelle comparaison ne serait possible. Les Anciens et les Modernes n'auraient ainsi, du point de vue des Modernes, rien à se dire. Montesquieu peut certes admirer les Grecs et les Romains, mais il considère que leur vie appartient à un passé inexorablement dépassé. Rousseau lui-même, qui célèbre pourtant la vertu antique, est forcé de s'en détacher, tant elle lui semble cruelle. Le Nouveau construit et, dans le même mouvement, il déconstruit. Sa construction s'accomplit sur les décombres de l'Ancien et de ce qui le définissait : sa conception de la patrie, son culte de la mort, son idée de la liberté.

Peut-on aller plus loin et trouver dans la critique straussienne de la modernité un enseignement sur l'articulation entre philosophie et sciences sociales ? C'est ce que tente de faire Pierre Manent [1993]. La modernité peut se définir comme le passage de la guerre au commerce, du citoyen à l'individu, de l'animal politique à l'homme social. Si la référence du Moderne n'est plus la cité, mais le commerce et la société, on comprend que la science ne puisse prendre pour objet la « nature » de l'homme. Les sociologues s'accordent à penser qu'il y a deux manières d'expliquer le social : celle de l'individualisme méthodologique qui part de l'individu pour accéder à la compréhension du tout ; celle du holisme qui part du tout pour accéder à la connaissance des individus et voit dans le social une réalité *sui generis*, irréductible à la somme des parties qui le composent. Or, note Manent, cette distinction est secondaire au regard de ce qui unifie les sciences sociales : quelles que soient les méthodes et les écoles, elles expriment au mieux ce que veut dire le triomphe de la société.

Le sociologue ignore l'universel, la nature de l'homme. Il voit dans chaque cas particulier un exemplaire d'une loi et non le reflet de l'universel. Le général devient pour lui la cause du particulier : l'individu se suicide parce qu'il est en situation d'anomie, parce qu'il est protestant plutôt que juif ou catholique ; l'individu adhère à un parti parce qu'il recherche des rétributions, Hitler déclare la guerre à Staline parce qu'aucun dictateur ne peut tolérer que son pouvoir soit borné, etc. Plus une loi est générale, plus elle est parlante ; plus elle est matérielle, plus elle est vraie.

La science traite le spirituel comme du naturel, elle comprend l'homme à l'image de l'animal, elle le chosifie comme le dit Husserl. Par sa recherche de l'explication abstraite, elle comprend le plus élevé à partir du moins élevé, l'humain du point de vue de

l'infrahumain, le politique par référence à l'infrapolitique. Leo Strauss le disait déjà, avec ironie et désespoir :

« On pourrait penser que le pas ultime sera l'usage par la nouvelle science politique d'observations concernant les rats: ne pouvons-nous pas observer les êtres humains comme nous observons les rats, les décisions que prennent les rats ne sont-elles pas beaucoup plus simples que les décisions prises fréquemment par les êtres humains, et le plus simple n'est-il pas toujours la clé du plus complexe ? » (L. Strauss, *Libéralisme antique et moderne*, p. 312)

De cette chosification, Manent considère que le libéralisme moderne porte la responsabilité. Il a consacré la séparation entre politique et éthique, substitué la technique au jugement. Il a remplacé la *phronésis* et ses fondements éthiques par une technique des institutions. Il a remplacé l'éthique de la raison pratique par le relativisme moral et l'autorité de la science.

Weber n'est pas moins coupable que Durkheim de cette dégénérescence. Il l'est même davantage en ce qu'il a réduit le politique à une simple composition d'individus engagés dans une lutte infinie pour la sauvegarde de leur prestige. La sociologie a fait du politique un lieu que l'on peut comprendre à l'image de la société. Il y est question sans doute de pouvoir, de domination, de violence. Mais tout cela ne change rien à sa banalité : le politique n'est plus, comme le voulaient les Grecs, le lieu où s'affirme l'immortalité de l'homme. Le politique fonctionne sur les mêmes principes que la société. Le Moderne dit que le politique doit être compris tel qu'il est et non tel qu'on le voudrait.

En quoi donc Weber est-il coupable ? En quoi exprime-t-il si fidèlement les travers de la modernité ? Non seulement, explique Manent, en ce qu'il inscrit tout dans l'histoire et non plus dans la nature : en cela il est à l'image des Modernes. Non seulement en ce qu'il marque le triomphe de la société. En cela, il est à l'image des autres sociologues. Mais en ce qu'il efface l'individu au moment où il le met au centre de son projet. Et plus encore en ce qu'il trouble l'idée de valeur. Weber construit sa sociologie sur des valeurs dont il se refuse d'apprécier la valeur.

La cause est entendue ? Pas vraiment. La démonstration de Manent n'est pas totalement convaincante, et ce pour deux raisons au moins. Il est d'abord paradoxal de reprocher aux sciences sociales d'effacer le particulier et, dans le même temps, d'ignorer ce qui distingue les différentes manières d'étudier le social, de tomber en somme dans ce qu'il prend pour cible. Pierre Manent dit que tous les sociologues se ressemblent, et il donne à l'appui de sa démonstration leur recherche de lois sociales et leur ignorance des valeurs. Il faut pourtant bien rappeler que c'est justement sur ces points que se distingue Weber, et avec lui l'école de l'individualisme méthodologique. Manent, qui connaît Max Weber et mieux encore Raymond Aron, feint d'ignorer que ces derniers plaident pour une forme de causalité limitée et récusent toute perspective nomologique. Il tait aussi le caractère compréhensif de la démarche criticiste, l'attention qu'elle marque pour le sens que l'individu donne à son action. On peut avec Leo Strauss [1986] contester la pertinence de la distinction entre jugement de fait et jugement de valeur, il est beaucoup plus discutabile de faire dire à Weber ce qu'il ne dit pas. Il faut s'arrêter un instant sur ces chinoiseries – pour reprendre une métaphore que Weber affectionne – qui rendent son raisonnement si complexe et si mal compris.

Weber nous dit que la science engage un point de vue éthique, une conception des rapports du même et de l'autre, mais aussi un dépassement de nos propres valeurs, nécessaire si l'on veut comprendre la différence de l'autre. Il pense que la subjectivité est une étape inévitable de la recherche. Il rappelle le caractère infini des interrogations que le savant pose au réel et il en conclut que toute science est nécessairement partielle et inachevée :

« Sans cesse s'élèvent des problèmes culturels toujours nouveaux et autrement colorés, qui ne cessent d'agiter les humains, de telle sorte que reste flottante la sphère de ce qui, dans le flux infini du singulier, acquiert pour nous signification et importance et devient une individualité historique. Varient également les relations intellectuelles sous lesquelles on les envisage et les saisit scientifiquement. Les sciences de la culture resteront pas conséquent variables dans l'avenir indéterminé aussi longtemps qu'une sorte de stupeur chinoise de l'esprit ne vienne à déshabituer les hommes de poser des questions à la vie toujours inépuisable. Un système des sciences de la culture qui fixerait systématiquement, définitivement et d'une manière objectivement valable les questions et les domaines qu'elles ont à traiter serait une absurdité en soi. » (M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, p.172-173)

Weber ne dit pas que l'œuvre est éphémère et conjoncturelle. La lecture implique certes un lecteur historiquement situé, à la fois acteur et spectateur, qui, comme le dira Raymond Aron, se cherche lui-même à travers l'Autre. Mais Weber n'est pas un relativiste : il ne pense pas que toutes les choses se valent. Il se demande, au contraire, à quelles conditions la compréhension de la conduite humaine peut produire des jugements ayant valeur universelle. Si tous les choix sont arbitraires, liés aux conditions historiques de la recherche, comment juger de leur valeur respective ? Par les rapports de causalité établis par le savant : la sélection est arbitraire, mais l'implication causale est objective. Ainsi la subjectivité est bien une condition de l'objectivité, elle implique l'égalité et la liberté – et non l'arbitraire – des points de vue. Hayek le dira bien : « le noyau de vérité que contient l'assertion concernant la relativité de la connaissance historique est que les historiens s'intéressent à divers moments à des objets différents, mais non qu'ils soutiennent des opinions différentes sur le même objet » [Hayek, 1991, p. 122]. Pour le dire autrement, l'objectivité du jugement tient au fait que le vrai ne peut se concilier avec le non vrai.

Dans cette démarche, Weber prend soin de se démarquer soigneusement de la philosophie. Chercher une objectivité du jugement dans une table formelle des valeurs sur lesquelles pourrait s'accorder la science, comme le fait par exemple à son époque le philosophe néokantien Heinrich Rickert, ne relève pas de la sociologie. Se prononcer sur la beauté d'une chose, ou sur son caractère conforme au Bien ou au Juste, est contraire au principe de neutralité axiologique : dépourvu de norme de vérité, le savant ne peut pas s'appuyer sur son savoir pour trancher dans le domaine des valeurs et de la croyance<sup>5</sup>. Weber ne demande pas au chercheur de renoncer à ses convictions, il ne dit pas que les jugements de valeur n'ont pas de sens, il pense seulement qu'ils ne peuvent pas être fondés scientifiquement sur des jugements de fait :

---

5. Weber distingue toutefois le domaine de l'histoire pure et celui de l'histoire axiologique - celle de la littérature ou de l'art qui est fondée sur des jugements de valeur mais qui, comme le note Paul Veyne dans *Comment on écrit l'histoire*, est autre chose que ces jugements de valeur.

« Ce qui importe c'est que, d'une part, la validité d'un impératif pratique entendu comme norme et, d'autre part, la validité de vérité d'une constatation empirique d'un fait sont deux choses absolument hétérogènes au niveau de la problématique, de sorte que l'on porte préjudice à la dignité de l'une et l'autre de ces deux sphères si on méconnaît leur distinction et si on cherche à les confondre. » (M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, p.193).

Ainsi énoncée, la distinction wébérienne entre jugement de fait et jugement de valeur peut apparaître byzantine, théorique, voire nihiliste. La frontière est à ce point incertaine que son auteur lui-même ne peut s'y tenir fermement, comme le note Strauss [1954]. Tracée de manière uniforme et sans réserve, elle devient, dans certains domaines, immorale plus qu'amorale. Il est sans doute des domaines dans lesquels le savant peut se dispenser de juger, éviter d'approuver ou de désapprouver, de commémorer ou de condamner. Mais que peut signifier le principe de neutralité axiologique pour celui qui travaille sur Auschwitz ? Seul peut valoir ici, comme le souligne Ricœur après Yerushalmi, le mot biblique *Zakhor* (« Souviens-toi »). L'horreur est la motivation éthique ultime de l'histoire :

« Plus nous expliquons historiquement, plus nous sommes indignés ; plus nous sommes frappés par l'horreur, plus nous cherchons à comprendre. Cette dialectique repose en dernière instance sur la nature même de l'explication historique qui fait de la rétrodiction une implication causale singulière. » (P. Ricœur, *Temps et récit*, 3, p.110)

Weber est-il nihiliste ? Il n'introduit pas, il est vrai, de critère objectif pour distinguer le bon du mauvais démon [Strauss, 1954, p. 60]. Lui qui plaide pour une éthique de la responsabilité refuse de faire prendre conscience aux hommes politiques des conséquences de leurs actions [Voegelin, 2000, p. 51 et suiv.]. Mais Aron n'a pas tout à fait tort de se demander comment la raison peut fonder la validité universelle du meilleur régime, et il est difficile, pour qui lit Weber avec empathie, d'en faire la parole du démon. Il est le savant attentif aux bonnes raisons, aux valeurs qui guident l'individu et, en ce sens, il ressemble peu au portrait désobligeant qu'en trace Pierre Manent. Mais il est bien aussi le positiviste qui croit à l'objectivité de la science et, en ce sens, il justifie, pour l'essentiel, la critique que lui adresse Leo Strauss. Par ces traits contraires, il n'exprime pas idéalement, comme le disent ses critiques, les travers de la science moderne ; il symbolise plutôt la difficulté de mener un dialogue fécond entre la philosophie et les sciences sociales.

Doit-on opposer la philosophie politique qui part du point de vue de l'acteur et la sociologie qui part du point de vue du spectateur ? La philosophie qui parle de l'homme et les sciences sociales qui expliquent les hommes (« Je ne connais pas la société, je ne connais que *les sociétés* », disait en substance Durkheim) ? Est-on en présence de deux couples qui s'excluent : la philosophie classique et le référent de la nature, les sciences modernes et le référent de la société ? Peut-on définir une posture à l'intersection de la philosophie et des sciences sociales ?

Strauss offre une réponse à ces tensions : puisque les principes de la philosophie sont étrangers à ceux de la science moderne, il faut retourner aux sources du libéralisme ancien, celui qui délivre l'esprit par l'étude et l'examen contradictoire des conceptions que les grands textes donnent de l'excellence humaine. Une science politique