

## **Liberté et république selon Quentin Skinner Tanguy Wuillème**

Saluons le travail des traducteurs, ce que l'on ne fait pas assez. Ils introduisent le lecteur francophone au travail d'un autre important lecteur, titulaire de la chaire d'histoire à l'université de Cambridge. Trois livres se succèdent coup sur coup qui montrent que l'on peut être spécialiste de l'histoire des idées politiques, durant la période qui sépare les XIII<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, que l'on est de plus capable de réfléchir de manière critique et innovante à sa pratique d'historien, mais également, mérite supplémentaire, de donner

accès à ce qui fonde la pensée républicaine. Et pas seulement celle, franco-française, que nos intellectuels tirent ou déchirent comme une vieille couverture toute rapiécée. Non plus celle des citations politiciennes. Quentin Skinner a choisi le moment néo-romain de l'Europe moderne où les vocables de liberté et de citoyenneté offraient d'autres horizons que l'idéal libéral de maximisation de nos intérêts ou de promotion de la vie ordinaire.

### **Méthode et interprétation**

Le travail de Skinner, né en 1941, s'inscrit dans le courant de révision de l'histoire de la pensée moderne inaugurée dans le monde anglo-saxon par les travaux d'Hans Baron ou J.G.A. Pocock, qui ont tous deux réaffirmé l'importance du moment de la renaissance italienne et du travail théorique de la tradition républicaine issue de l'humanisme civique dont Florence a été le berceau. Pourtant sa lecture entend se distinguer des leurs : à la fois par la méthode qu'il applique aux textes et quant aux interprétations qu'il en tire.

L'approche méthodologique de Skinner comporte deux mérites : la transparence et l'originalité. Il a exposé sa démarche dans une série d'articles publiés à partir de 1966 et distille ses remaniements dans ces textes de facture plus récente[1].

Il est, parmi les historiens, celui qui a pris acte du tournant linguistique et pragmatique du XX<sup>e</sup> siècle. Loin des analyses dominantes de la philosophie politique qui a longtemps considéré, à la suite de Léo Strauss, que l'histoire des idées se ramenait à l'analyse des grandes doctrines et au jeu des questions éternelles et réponses quant à la nature des choses politiques, l'ordre le meilleur ou le plus juste ; Skinner a prétendu traiter les textes philosophiques non pas comme des touts clos, autosuffisants mais comme des énoncés performatifs.

S'il ne s'agit plus de se mettre en quête de la signification idéale d'une œuvre, Skinner entend aussi écarter toutes les méthodes historiques qui s'appesantissent sur une explication des théories à partir des conditions techniques (histoire culturelle, médiologie) ou sociales de leur formation. Sans les nommer explicitement, sa méthode entend se démarquer des modèles qui dévalorisent l'intention des auteurs, au profit de celle supposée contenue dans l'œuvre ou de celle activée par les récepteurs. Quentin Skinner propose une alternative à des méthodologies qui, c'est le moins que l'on puisse dire, ont régné en maîtresses sur l'interprétation des textes classiques. L'œuvre n'est pas si ouverte que le voudraient les courants déconstructeur (Derrida) ou sémiotique (Barthes, Eco), elle ne contient pas en elle-même un sens et une signification inhérente qu'une herméneutique prudente (Gadamer, Ricoeur) découvrirait après en avoir épuisé les signaux internes. Il tend aussi à relativiser l'accent répété mis sur les seuls récepteurs qui, par leur lecture constitueraient, en leur époque, le sens d'une œuvre. Peu importent les tactiques créatives (Certeau), les usages et pratiques plus ou moins aliénées des lecteurs (Bourdieu) ; Skinner préfère récuser le mot d'ordre de la mort de l'auteur annoncée par la pensée 68 et postérieurement dominante. Cet historien anglais reprend le concept d'intention développé par John Searle et celui d'acte illocutionnaire d'Austin[2]. Comprendre un texte consiste à mettre à jour l'intention de l'auteur au moment où il écrit son texte, où il s'adresse à certains lecteurs, et les conventions linguistiques qu'il emprunte. Il s'agit pour Skinner d'expliquer ce que fait un auteur quand il écrit, quelle position il soutient, combat ou humilie, ce qu'il passe sous silence à travers une panoplie d'actes de langage propre à un contexte discursif donné. Tout énoncé découle non pas seulement d'une motivation subjective mais de l'acte même d'écrire, de ce qu'Austin appelle le performatif. Un auteur ne fait pas que décrire ce à quoi il assiste mais il fait quelque chose en écrivant. Austin distinguait trois niveaux dans l'acte de parole : l'acte de locution (la production de sons inhérents à un vocabulaire et comportant un sens), l'acte d'illocution (ce que l'on fait en disant quelque chose) et l'acte de perlocution (ce que l'énoncé produit sur les autres ou sur soi-même). Seul le second nous intéresse ici.

Un texte politique sert à légitimer un certain type d'action et la compréhension de la teneur d'un énoncé dépend de son inscription dans un contexte discursif déterminé où prévalent un vocabulaire normatif et des conventions dominantes (croyances et opinions partagées, contraintes rhétoriques). L'auteur peut les

reproduire ou les subvertir mais il est obligé de s'engager dans un contexte de significations et de jeux de langage qui lui préexiste.

Ceci est important pour comprendre les critiques qui sont faites à Skinner et au courant des historiens de Cambridge à propos de leur supposé historicisme. On leur reproche le plus souvent de renfermer un texte sur une époque et d'y restreindre les enjeux. Les philosophes de pure orthodoxie se lamentent de la fin des concepts intemporels et des questions pérennes orchestrées par ce type de méthode qui semble, selon elles, sombrer dans un pur relativisme. L'historicisme de Skinner emprunterait une position scientifique qui se nierait elle-même pour tomber dans un paradoxe relevé en son temps par Léo Strauss : si tout est historique et relatif, alors chaque interprétation est elle-même relative et non valide d'un point de vue universel. L'historicisme de Skinner nierait son caractère interprétatif pour se donner faussement comme pure restitution de la teneur d'un texte.

Certes, l'approche de Skinner montre l'absence de questions/ réponses intemporelles en philosophie mais il ne semble pas pour autant tomber dans le relativisme ou dans une contradiction performative. Sa méthode ne dissout pas les œuvres dans un environnement mais ouvre, selon nous, des voies pour une mise en contexte intelligente. Elle permet de lutter contre l'anachronisme de certaines lectures et de ne pas chercher à savoir si ce qu'affirme un auteur est vrai pour nous aujourd'hui mais de savoir quel était son point de vue et ce qu'il estimait bon ou vrai pour lui, en son temps. Comme le dit Michel Senellart, "l'histoire des idées met ainsi en évidence des types de rationalités variables selon les époques"[3]. L'idée de vérité n'en est pas pour autant déniée mais logiquement écartée au profit du travail historique.

Il est vrai que l'histoire intellectuelle n'a guère été convaincante jusqu'à présent, précisément parce qu'elle a été faite par les philosophes de façon anti-historique. Avec Skinner, le lecteur est invité à réintégrer les idées dans l'histoire ou, autrement dit, à historiser les idées. Pour cela il faut de nouveau faire fond sur *l'intentio auctoris* en l'inscrivant dans l'histoire. Skinner indique, trop timidement à nos yeux, une revalorisation de l'auteur et des raisons qu'il se donne lorsqu'il écrit. On peut aller plus loin en pensant que tout auteur possède des représentations réfléchies sur son action, des idées sur sa conduite, et tente de s'en procurer consciemment des traductions. Les prophètes de la mort du sujet objecteront qu'il ne saurait y avoir de pure transparence à soi de l'auteur et nous leur accorderons volontiers qu'il ne s'agit pas de revenir à une vision naïve de l'intention subjective. Mais il est devenu nécessaire d'articuler plus finement les parts d'inconscient et de conscient qui se partagent le travail d'une pensée et qui se situent davantage entre l'auteur et son œuvre, au regard des dispositions cognitives qu'il mobilise et rapporté au dispositif symbolique et technique qui est le sien, à son époque. Ainsi, sur les rails proposés par Skinner, le lecteur, l'historien, ou le philosophe pourront parvenir aux fins et aux valeurs que se donnent ou que poursuivent des auteurs dans l'histoire. Un doute subsiste : l'approche de l'historien de Cambridge ne contribuerait-elle pas à mettre sur un même plan tous les auteurs et tous les textes d'une époque sans que l'on puisse les hiérarchiser et différencier un texte canonique d'une feuille volante ou d'un vulgaire libelle au prétexte qu'ils s'inscrivent tous dans un même contexte ? Le lecteur se rassurera en prenant connaissance du contenu des trois textes ici publiés

### **Où commence la modernité en politique ?**

Le premier dans l'ordre chronologique date de 1978 et expose, comme son titre l'indique, les fondements de la pensée politique moderne[4]. Il comporte deux grands moments centraux : la Renaissance et l'ère de la Réforme. Comme l'auteur l'indique dans la préface, il se propose trois objectifs : a) l'analyse du passage de la théorie médiévale à la pensée moderne à partir des grands écrits politiques de Dante à Marsile de Padoue, de Guichardin à Bodin ; b) un éclairage historique sur la manière dont s'est formée la conception moderne de l'Etat et notamment la transition entre l'idée du souverain "défendant son Etat" à celle de l'existence d'un ordre légal et constitué séparé, celui de l'Etat, que le souverain a le droit de défendre ; c) enfin une approche méthodologique dont nous avons déjà parlé.

Nous voudrions nous attarder sur le moment de la Renaissance et plus particulièrement sur Machiavel puisque Skinner lui a consacré un second ouvrage, rédigé en 1981 et que le Seuil réédite en format de poche[5]. Si le premier texte s'impose par son érudition (923 pages !), le second texte se remarque par sa concision et sa précision.

Ils nous obligent à nous transporter en Italie du nord, parmi ces cités qui, à la fin du XIe siècle, instaurent des gouvernements basés sur l'élection ou sur un mandat du peuple. Elles chercheront jusqu'au XIVE à se distinguer de la tutelle du Saint Empire romain-germanique. Or c'est à l'intérieur de ce cadre polémique que va se développer un arsenal d'armes idéologiques pour légitimer la résistance des cités à l'égard de leur

suzerain en titre.

Quentin Skinner voit dans cette lutte le moment où émergent deux conceptions de la liberté politique : l'idée pour ces cités d'un droit à conduire leur vie politique sans aucune ingérence extérieure (établissement de la souveraineté), et d'autre part leur droit concomitant à se gouverner comme bon leur semble. Skinner constate la co-présence de deux idiomes qui marchent en parallèle : celui du droit employé par les juristes qui invoquent la *libertas* au nom du droit de la cité de se gouverner elle-même, et celui de la *virtù* employé par les humanistes qui invoquent cette même liberté au nom de fins essentielles à la nature humaine. La pré-Renaissance italienne associe ainsi le mot liberté à l'indépendance politique et à l'autorité républicaine. La conquête de l'autonomie passe par une ré-appropriation du droit romain. Elle suppose aussi qu'une distance soit prise avec le pouvoir de la papauté qui, si elle constitue originellement une alliée contre l'empire, s'avère être un concurrent de plus pour la maîtrise du *regnum italicum*, sujet de toutes les convoitises.

Mais les cités italiennes ne sont pas non plus exemptes de guerres civiles et tendent le plus souvent à se ranger sous l'autorité de signori uniques. Face à eux, de nombreux théoriciens développent une idéologie politique qui justifie et met en valeur les vertus particulières de la vie civile républicaine. Le mérite de Quentin Skinner, par lequel il se distingue de ses devanciers de Cambridge, consiste dans l'accent qu'il met sur la précocité avec laquelle apparaît cette idéologie. Dès le *Duecento* et le *Trecento*, par le biais de deux traditions basées l'une sur l'étude de la rhétorique, l'autre sur celle de la philosophie scolastique, l'humanisme civique s'échafaude et affirme que le mal factieux n'est pas incurable. Les traités de rhétorique ne fournissent pas seulement des modèles de rédaction littéraire mais se chargent de thèmes politiques, et leurs concepteurs tentent par leur truchement de s'adresser aux gouvernants des cités. Skinner pointe la continuité de toute cette culture rhétorique qui, malgré quelques inflexions, va former le soubassement de la pensée humaniste jusqu'à Hobbes et son *Béhémot* de 1666. Elle sert à combattre les formes monarchiques de gouvernement et à promouvoir en contrepartie la liberté républicaine. La cité de Florence formera le lieu névralgique d'une rénovation des formes du langage politique, dans son combat contre l'impérialisme milanais et la tyrannie des Visconti. Déjà chez Boccace, Compagni, ou Mussato, s'y développent des thèmes chers à ce que Baron a appelé l'humanisme civique[6]. On y déplore diverses causes de reflux de la république : la rivalité entre factions, l'augmentation de la richesse privée et du luxe, l'orgueil et la rivalité pour les offices. Elles permettent alors de mieux défendre l'idée républicaine : le sacrifice de soi au profit de l'intérêt général, l'identification de son intérêt à celui de la cité. La question centrale devient celle des moyens à trouver afin que la vie civile assure cette concordance des intérêts particuliers et communautaires. Deux voies se dessinent : faire en sorte que les institutions soient fortes, ou bien disposer d'hommes vertueux à la tête du pouvoir. Soit la mécanique gouvernementale, soit un "esprit" approprié au sein du gouvernement, du peuple ou des lois. Le programme républicain trouve ici sa consécration.

Les humanistes florentins font de la vertu (et non plus la naissance) le critère même de la noblesse et se calquent sur la typologie des vertus cardinales héritée d'Aristote. Avec Cicéron et Salluste, le Stagirite est un des auteurs qui permettent de critiquer l'héritage augustinien activé par l'Eglise durant tout le moyen-âge. La vie civique y retrouve un regain d'intérêt car elle est une création purement humaine et non plus divine. Elle devient le lieu du bien-vivre et les théoriciens politiques scolastiques, notamment à Padoue, exaltent à leur tour une sorte de "patriotisme républicain". Ils mettent davantage l'accent sur le bienfait de l'établissement d'institutions non corrompues, et pensent qu'il ne faut pas diviser la magistrature. Bartole ou Marsile de Padoue affirment que le peuple est le souverain, qu'il peut toujours déléguer sa souveraineté, mais jamais l'aliéner.

### **Liberté et citoyenneté républicaine du *Quattrocento* florentin**

Le *Quattrocento* florentin, selon Skinner, innove peu et réactualise les thèmes antérieurs. Les nouveaux penseurs, Bruni, Alberti, prennent cependant acte de l'opulence et du caractère industriel des marchands de la ville, voyageurs infatigables qui réconcilient les penseurs républicains avec l'utilité du commerce et de l'enrichissement. Mais celui-ci continue d'être une source d'inquiétude car il est supposé détourner les citoyens riches de leurs occupations politiques et de leurs obligations militaires. La conception humaniste de la liberté politique continue d'asseoir la légitimité du programme républicain : être libre de toute ingérence extérieure et prendre une part active dans la gestion de la communauté. Le chapitre que Skinner consacre à cet aspect est quantitativement le plus important. Sa défense de la liberté républicaine, on le sait par ailleurs, a pour cible les philosophes contemporains analytiques qui ne retiennent de la liberté qu'une définition négative[7]. En référence à la terminologie employée par Isaiah Berlin, la liberté ne s'attesterait que par l'absence de tout élément contraignant qui empêcherait un agent de poursuivre les objectifs qu'il s'est fixés ou tout au moins d'opérer un choix entre fins différentes[8]. Ce concept de liberté négative a été originellement formulé par Hobbes qui l'opposait à la fausse *libertas* des républicains de la ville italienne de Lucques, qui lui semblaient trop contraints par les lois et le service public.

Hobbes critiquait avec mépris cette “prétendue liberté de participation” pleine de contrainte et de sacrifice. Pour les défenseurs acharnés de la liberté négative qui suivent Hobbes ou Bentham, il doit y avoir absence de toute entrave, notamment de la part de l'Etat.

Pour Skinner, cette démarche semble oublier la tradition morale grecque pour laquelle nous sommes des êtres moraux animés de certains objectifs caractérisant notre humanité. Les “négativistes” récusent également l'idée scolastique d'un homme qui serait par nature un animal civil et politique, qui serait authentiquement libre à la seule condition de s'engager effectivement dans des activités propices à l'*eudaimonia*, à l'épanouissement humain. Skinner ne prétend pas accepter d'emblée ces prémisses aristotéliennes, mais il entend s'en servir pour démonter l'argumentation de ses adversaires. Skinner rencontre sur ce terrain les analyses développées par Charles Taylor qui reproche également aux partisans de la seule liberté négative de manquer la part de positivité inhérente à toute définition de la liberté politique<sup>[9]</sup>. En effet, nous ne pouvons être libres que dans la mesure où nous nous déterminons nous-mêmes, où nous donnons forme à notre propre vie. La liberté nécessite l'idée d'accomplissement, d'exercice effectif du contrôle et de la direction de notre propre vie. Or cela exige que nous distinguions entre différentes motivations. Mais nous savons par expérience que des obstacles non pas seulement externes mais internes peuvent nous empêcher d'être conscients de ce qui est bon ou souhaitable pour nous. La peur ou l'habitude de certaines normes intériorisées, mais auxquelles nous n'adhérons pas, n'indiquent pas un surcroît de liberté.

C'est pourquoi la liberté doit s'entendre non pas en partant de la seule libre-volonté de l'individu, que l'on sait opaque à lui-même, mais en relation avec la société, avec les autres hommes qui composent la cité. Ici le problème rebondit et les défenseurs de la liberté négative arguent du fait totalitaire pour critiquer l'ingérence de toute réglementation sociale sur la vie individuelle. S'ils ont raison de souligner la réticence des contemporains à l'égard de toute hétéronomie officielle, de saluer l'avantage indépassable de la pluralité des choix de vie, ils omettent cependant de dire que cette réticence se déploie uniquement dans une société ayant une certaine forme, démocratique et libérale, qui implique pour Taylor que l'individu se consacre à une vie de service public.

Mais il semble qu'il n'y ait rien d'automatique dans ce type de logique, et à Skinner de nous rappeler que les humanistes florentins de la Renaissance constataient déjà un désintérêt croissant des citoyens pour la chose commune. Apparaît alors l'hypothèse que nous pouvons être contraints à la liberté, que dans l'ignorance de nos motivations, de l'oubli de ce qui est bon pour nous, il soit envisageable que l'on nous rappelle à l'accomplissement de nos devoirs publics. Autrement dit, nous pourrions être contraints à la vertu. Le problème reste pour Skinner de concilier le projet d'auto-accomplissement individuel, et celui de poursuite de l'intérêt général dans l'exercice de devoirs publics. La solution se trouve pour lui dans la compréhension d'une tradition longtemps négligée (dont on verra les raisons), celle du républicanisme classique et des inflexions que lui fait subir Machiavel.

### **Testament ou épitaphe du républicanisme classique ?**

La rencontre du républicanisme classique et de Machiavel constitue pour Skinner un moment charnière de la pensée politique. Machiavel est d'emblée présenté comme un pur produit des *studia humanitatis*, voulues ardemment par son père, et enseignées à Florence en cette fin du XVe siècle. Machiavel ferait siennes les analyses de Cicéron quant à la tradition républicaine : la volonté de subordonner les intérêts particuliers au bien public, le désir de combattre la corruption et la tyrannie, l'ambition, enfin, d'atteindre à la gloire et à l'honneur pour soi-même et son pays.

Mais Skinner remarque que Machiavel diverge de ses contemporains sur de nombreux points et qu'il articule différemment une conception négative de la liberté (éliminant l'idée d'un bien substantif propre à la tradition aristotélienne et peut-être, mais Skinner ne le voit pas assez, des aspects de la pensée de Cicéron), et une conception positive de la vertu (qu'il définit par la participation active des citoyens à la vie publique). En effet, Machiavel contribuerait, au même titre que d'autres humanistes, au recul des postulats aristotéliens concernant l'*eudaimonia*. Les individus ne sont pas tenus d'accomplir certaines fins spécifiques pour être pleinement libres. Machiavel préfère partir d'une analyse des humeurs, d'un fait de psychologie sociale : la diversité polémique des désirs qui mobilisent les hommes vers des fins conflictuelles.

Il part de l'idée que, dans toute république, il y a deux partis, celui des grands et celui du peuple. Seule une bonne constitution peut assurer un équilibre entre les deux afin que chacun se sente concerné par la gestion de la chose commune et que tous soient à même de “se surveiller réciproquement”. Machiavel fait ainsi l'éloge de la division, et pose la question de la forme des rapports sociaux en partant des désirs des deux

parties : les grands veulent commander, le peuple ne veut pas être opprimé. Ce qui importe n'est pas tant la nature humaine que la division d'un désir qui ne se forme que dans l'état social. Les premiers se définissent dans la poursuite de l'avoir, les autres visent l'être. Machiavel fait, à rebours des lieux communs de son époque, l'éloge de la *desunione* et de la discorde qui ne sont pas bonnes en elles-mêmes mais par leurs effets. La plèbe à Rome a pu se révolter et cela a profité au patriarcat, le désordre n'est pas mauvais en soi, de lui naissent toutes les bonnes lois. Machiavel donne ainsi accès à une nouvelle compréhension de la notion de pouvoir : le pouvoir s'engendre dans la division, et le destin de tout Etat se déterminera en conséquence de la relation qui s'établit entre pouvoir et division sociale. Le conflit est moteur d'un Etat libre et puissant comme il est facteur du changement historique.

C'est toute l'interprétation du modèle romain qui bascule avec Machiavel lecteur de Tite-Live. La grandeur de Rome, dont Florence se veut l'héritière, ne fut pas le produit d'une sage législation mais elle s'édifia à la faveur des événements et de l'expression des désirs des peuples libres. Machiavel réactive donc une tradition républicaine qu'il infléchit en fonction du contexte discursif qui est le sien. Son objectif reste de trouver un modèle de gouvernement qui assure le maintien de la liberté collective sans que pour autant la liberté individuelle dégénère en servitude. La *res publica* dont il fait l'éloge dans les Discours ne saurait totalement dépendre de la *fortuna* trop capricieuse. Elle ne saurait non plus reposer uniquement sur l'existence de citoyens vertueux. La *virtù* demande des qualités trop rares pour qu'on la trouve dans beaucoup d'hommes. On peut seulement espérer une rencontre entre les deux, la *virtù* permettant de supporter n'importe quel revers avec une humeur égale. Mais comment faire pour que ce soit tout le corps social qui soit vertueux, que chacun soit prêt à servir l'intérêt commun plutôt que le sien ? Si un père fondateur ne suffit pas, de bonnes lois peuvent empêcher l'avènement de la corruption. Corruption dont Skinner nous rappelle qu'elle est un oubli, une faiblesse de la raison, une incapacité à reconnaître que notre propre liberté dépend de notre engagement à une vie vertueuse et consacrée au service public. "Les lois font les hommes de bien" déclare Machiavel, non pas dans le seul sens libéral et négatif d'obliger les autres, mais en ce qu'elles contraignent chacun d'entre nous à agir d'une certaine manière. La loi ne sert pas seulement à protéger des droits individuels (comme dans la logique libérale, utilitariste et contractuelle), elle nous oblige à défendre des institutions libres.

Et Machiavel de reprendre l'éloge de la désunion présente à Rome sous la forme bipolaire du Sénat noble et du peuple, tous deux fruits du hasard temporel. Machiavel révèle la présence d'une rationalité à l'œuvre dans l'histoire, incarnée dans un régime qui entend gérer les tumultes et des institutions qui permettent aux sujets désirants de s'exprimer. Ce n'est qu'à l'intérieur de ce cadre conflictuel qu'une république peut obtenir un supplément de vertu de ses citoyens.

Skinner parvient donc à démontrer la richesse de ce courant de pensée qui articule une idée négative de la liberté (gouvernement de soi hors de toute dépendance ou ingérence extérieure) et une conception positive de la vertu (l'idée de liberté personnelle est à relier à celle de service public vertueux), sans pour autant invoquer une conception positive de la liberté sociale et de fins auxquelles la nature humaine serait prédéterminée. On peut cultiver certaines vertus civiques sans les lier à un bien commun moral.

### **La liberté avant le libéralisme ?**

Puisque Skinner nous y invite, on peut maintenant lui appliquer ses critères méthodologiques afin de comprendre ses intentions et les positions qu'il défend à l'encontre de courants adverses. Skinner explicite sa démarche dans un troisième ouvrage, fruit d'une série de conférences prononcées en 1997 au Collège de France à l'invitation de Pierre Bourdieu<sup>[10]</sup>.

Skinner poursuit ses investigations sur le cheminement historique de l'idéologie républicaine pour la voir à l'œuvre tout au long de la Révolution anglaise de la moitié du XVII<sup>e</sup> siècle ainsi qu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle dans le contexte des volontés d'indépendance des colonies d'Amérique à l'encontre de la Couronne britannique.

Encore une fois, la charge se fait plus dure à l'encontre du courant juridique et libéral qui a placé l'accent sur la protection des droits de l'individu et sur la fondation contractuelle du lien social, courant dont Hobbes et surtout Locke font figures de pères fondateurs dans le monde anglo-saxon. Skinner le dit dans la préface : "l'ambition de cet essai est de remettre en cause cette hégémonie libérale en tentant de retourner dans un univers intellectuel que nous avons perdu". Skinner montre combien des auteurs comme Henry Parker, Sidney, John Milton ou James Harrington n'auront de cesse de réactiver ce qu'il appelle la conception néo-romaine de la liberté civile contre les empiètements de la Couronne. Ces auteurs assurent la promotion du gouvernement mixte et équilibré, le refus de toute servitude publique et subissent les critiques de Thomas

Hobbes. Mais surtout, en cela ils se distinguent de leurs devanciers italiens, ils soulignent qu'il n'est possible de jouir pleinement de la liberté civile qu'en étant citoyen d'un Etat libre.

Skinner montre combien ces auteurs ne partent pas de la logique des droits subjectifs, qu'il ne s'agit pas de subordonner le bien aux droits. Il récuse la croyance libérale d'une harmonie spontanée des intérêts du moment que chaque individu jouirait librement de ses droits.

Il ne cherche pas pour autant à ressusciter la version rousseauiste d'une participation contraignante de tous à la vie politique. Il entend définir la liberté comme "non domination" ou dans la non-allégeance des citoyens à une autorité échappant à leur contrôle. La liberté républicaine est différente de la liberté libérale en cela qu'elle implique une participation à la souveraineté, qu'elle ne laisse pas à l'Etat le soin d'instaurer un despotisme mou où l'individu serait libre de choisir entre Nestlé ou Danone. D'où l'appel de Skinner à réaménager certaines priorités pour le citoyen : faire passer les devoirs avant les droits. Ce sont les devoirs, conformément à l'impératif des lois, qui rendent possibles les libertés individuelles et les droits subjectifs. Les libertés émanent de l'Etat lui-même, à condition qu'il soit républicain, fondé sur la souveraineté du peuple et sur l'exercice pratique de celle-ci. L'idée de droits naturels pré-étatiques se vide de sa pertinence.

Mais un problème demeure que Skinner ne résout pas : une fois admis que la liberté-participation constitue la condition permettant de garantir les libertés, il reste à connaître les modes suivant lesquels faire agir les citoyens, afin qu'ils soutiennent et participent effectivement de leurs institutions démocratiques. Sur ce point la réponse de Skinner, faire appel à leur intelligence et convaincre le citoyen qu'il a de bonnes raisons d'agir ainsi, peut sembler très insuffisante. En aucun cas elle ne saurait fournir une alternative dans le contexte politique actuel. Le modèle libéral y trouve un moyen de se renforcer par un appel à une rationalité de nos actions et de nos finalités, et on ne voit pas quelle pédagogie possible peut réellement rendre les citoyens plus soucieux de leur participation à la souveraineté.

On peut légitimement regretter l'absence chez Skinner d'une analyse de l'idéologie et de la sensibilité républicaines plus récentes et notamment françaises, qui de Condorcet à Gambetta ont cherché à montrer que la Révolution française, tout en assurant la reconnaissance des droits individuels, a créé aussi les conditions d'une participation active du citoyen à la conduite des affaires publiques. Une relecture du beau livre de Claude Nicolet lui montrerait, qu'à l'inverse de la tradition libérale anglo-saxonne, la tradition républicaine française a très tôt refusé la coupure entre liberté individuelle et liberté-participation<sup>[11]</sup>. Originalité qui s'exprime notamment dans la thématique de la formation morale et civique du citoyen dans l'école républicaine, dans la figure originale du régime représentatif, et du dogme de la souveraineté de la loi.

Enfin, il n'est pas certain que ce type d'analyse pourra nous être d'un grand secours au regard de la crise sans précédent qui touche la conception très particulière de la démocratie française qui a pour nom République. Les deux notions-clés sur laquelle elle repose, la volonté générale (la nation législatrice) et l'intérêt général (du côté de la puissance exécutive) subissent de plein fouet les phénomènes d'explosion identitaire de la société civile et d'effritement de l'Etat. Le triomphe de la laïcité et la fin de l'affrontement avec la religion ont entraîné une dépression de l'investissement politique que des mots d'ordre passésistes ne ranimeront pas. Le respect des procédures et de la légalité a pris le pas sur l'exercice de la délibération ou de l'action publique. Le juge, l'avocat, suppléent au travail du citoyen, et l'on préfère préserver nos libertés individuelles plutôt que d'exercer collectivement notre souveraineté. La vague libérale assure le triomphe de l'individualisme et a ouvert depuis peu un nouveau mode de vivre la démocratie. Elle passe de plus en plus par une exacerbation des différences, et l'objet de la politique ne devient que l'aménagement de leur coexistence.

La corruption au sein des plus hautes fonctions publiques s'explique par des acteurs qui ne se reconnaissent plus dans les missions dévolues aux instances qu'ils servent. L'idée de sacrifice en vue du public s'estompe progressivement, plusieurs causes à cela qui demanderaient de plus amples développements (désinstitutionnalisation de la famille, montée du narcissisme, évanouissement de l'antécédence du social, etc.).

Peut-être faudrait-il, pour affiner ce constat, se plonger dans ce que Péguy appelait une histologie ethnique, dans le tissu même de ce qui tissait un peuple et une famille républicaine. Loin d'une "histoire endimanchée", on y retrouverait la mystique républicaine dont il avait déjà l'impression d'être le dernier témoin et, l'histoire lui donnant une nouvelle fois raison, sans doute l'arrière-garde.

1 Skinner (Quentin), "Meaning and understanding in the History of Ideas", in *History and Ideas*, 8, 1969, pp.3-53 et "Conventions and the Understanding of Speech Acts", in *The Philosophical Quarterly*, 20, 1970,

pp.118-138. Voir aussi le volume collectif *Meaning and Context*, J.Tully (éd), Polity Press, 1988, pp. 29-132.

2 Austin (John), *Quand dire c'est faire*, Paris, Points Seuil, 1991, 203 p. et Searle (John), *Les actes de langage*, Paris, Hermann, 1972.

3 Senellart (Michel), "Républicanisme, eudaimonia et liberté individuelle : le modèle machiavélien selon Quentin Skinner", in *Instrumenta Patristica*, XXVI, La Hague, 1995, pp. 259-287.

4 Skinner (Quentin), *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001, 923p.

5 Skinner (Quentin), *Machiavel*, Paris, Points Seuil, 2001, 166p.

6 Baron (Hans), *The crisis of the Early Italian Renaissance*, 2e éd, Princeton, Princeton UP, 1966.

7 Skinner (Quentin), "Les idéaux républicains de liberté et de citoyenneté", in *Rue Descartes*, n°3, janvier 1992, pp. 125-144.

8 Berlin (Isaiah), *Eloge de la liberté*, Paris, Presses Pocket, 1969, surtout chap. III, pp. 167-218.

9 Voir Taylor (Charles), "Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ?", in *La liberté des modernes*, Paris, PUF, 2e éd, 1999, pp.255-283.

10 Skinner (Quentin), *La liberté avant le libéralisme*, Paris, Seuil-Liber, 2000, 131p.

11 Nicolet (Claude), *L'idée républicaine en France*, Paris, NRF Gallimard, 1982, 512p.