



## La fronde et la crosse. Aspects cynégétiques du débat entre « textualisme » et « contextualisme » en histoire des idées

**Simon LABRECQUE & René LEMIEUX**

*Cygne noir*, no 3, 2015 : « Sémiotique des mystères »

### Résumé

Cet article se propose de revoir le débat classique en histoire des idées politiques entre Leo Strauss (et les « straussiens ») et l'école de Cambridge, en particulier Quentin Skinner, sous l'angle du mystère, du secret et de la chasse aux signes. La notion de « chasse », comprise à la fois comme cynégétique du pouvoir et pratique textuelle de la pensée politique, permet de comparer une méthode interprétative, celle de Strauss, qui prétend retrouver les questions essentielles de la philosophie dans une démarche mystérieuse de lecture « entre les lignes » avec celle du « contextualisme » de l'école de Cambridge qui propose plutôt la mise au jour du vouloir-dire de l'auteur au moyen d'une étude du contexte dans lequel il a écrit. À partir de cette comparaison, nous proposons de mettre à l'épreuve les affirmations des deux écoles par l'« onomasiologie » de leurs pratiques intellectuelles (traduction et commentaire de textes). En conclusion, nous proposons de voir ce débat comme le lieu d'une décision quant au mystère : en dévoiler la vérité ultime ou l'entretenir pour les générations à venir.

### Pour citer cet article

LABRECQUE, Simon & René LEMIEUX, « La fronde et la crosse. Aspects cynégétiques du débat entre "textualisme" et "contextualisme" en histoire des idées, *Cygne noir*, no 3, 2015. En ligne : <<http://www.revuecygnenoir.org/numero/article/la-fronde-et-la-crosse>> (consulté le xx/xx/xxxx).



Cet article de *Revue Cygne noir* est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons : Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 2.5 Canada.

## LA FRONDE ET LA CROSSE. ASPECTS CYNÉGÉTIQUES DU DÉBAT ENTRE « TEXTUALISME » ET « CONTEXTUALISME » EN HISTOIRE DES IDÉES

Voilà tout ce que les hommes ont pu inventer pour se rendre heureux. Et ceux qui font sur cela les philosophes et qui croient que le monde est bien peu raisonnable de passer tout le jour à courir après un lièvre qu'ils ne voudraient pas avoir acheté, ne connaissent guère notre nature. Ce lièvre ne nous garantirait pas de la vue de la mort et des misères qui nous en détournent, mais la chasse nous en garantit.

Et ainsi, quand on leur reproche que ce qu'ils recherchent ne saurait les satisfaire, s'ils répondaient comme ils devraient le faire s'ils y pensaient bien, qu'ils ne recherchent en cela qu'une occupation violente qui les détourne de penser à soi et que c'est pour cela qu'ils se proposent un objet attirant qui les charme et les attire avec ardeur, ils laisseraient leurs adversaires sans répartie... [...]

Mais ils ne répondent pas cela, parce qu'ils ne se connaissent pas eux-mêmes. Ils ne savent pas que ce n'est que la chasse et non la prise qu'ils recherchent.

Blaise Pascal, *Pensées*<sup>1</sup>

Les chiens, agitant la queue, se ruant les uns sur les autres, sautant, clabaudant, levant la tête, regardant du côté du chasseur, lui font entendre que c'est vrai cette fois, forcent le lièvre et se précipitent dessus en aboyant. Si le lièvre tombe dans les rets, ou bien s'il passe à côté ou à travers, le garde-filet criera fort pour indiquer chacune de ces circonstances ; si décidément le lièvre est pris, on en cherche un autre ; autrement, on court le même avec les mêmes signaux.

Xénophon, *De la chasse*<sup>2</sup>

### Du mystère à la chasse

Questionner le mystère, c'est se demander où il se situe du point de vue du savoir, quelles sont les conditions épistémologiques de son appréhension et les limites de son effectivité, et vers où mène le désir qu'il suscite chez celui qui veut savoir. Pour le définir provisoirement, on pourrait imaginer un continuum entre deux pôles : le premier représenterait un savoir total – *absolu* – qui se révélerait dans l'illumination de celui qui le détiendrait, le second une obscurité secrète qu'on supposerait hors de portée, inentamable. Nous voudrions penser le mystère moins dans ce dernier pôle que dans l'entre-deux, car l'aveu de l'inatteignable dit du même coup le refus de la recherche. Cet entre-deux, nous l'imaginons à l'instar de la célèbre formule de Héraclite

sur les signes : il est dit que l'oracle de Delphes ne parle pas ni ne se tait, mais fait signe (ἀλλὰ σημαίνει, *allà sēmaínei*)<sup>3</sup>. « Faire signe », c'est susciter chez celui ou celle qui le reçoit le goût de l'atteindre, de se l'approprier. S'en approcher, c'est aussi le voir s'éloigner, car il se pourrait même que, pour que le désir du mystère subsiste, l'éloignement soit nécessaire. Un verbe en français réussit à réunir ce double sens de la capture et de l'exclusion : *chasser*. On chasse pour atteindre une proie, mais chasser, c'est aussi expulser ce qui ne devrait pas être présent. S'installe alors, entre les deux extrêmes d'un continuum du savoir à l'ignorance, un deuxième entre-deux, un jeu (au sens d'écart) : c'est la chasse comme métaphore et comme paradigme. Pascal l'a bien présenté : on ne désire ni la capture trop facile, ni ce qui se déroberait infiniment ; l'intérêt de la chasse, c'est le divertissement, le jeu ou le ludique, la chance de la capture.

Nous voudrions, à partir de cette première réflexion sur le mystère comme chasse désirée et désirante, introduire une nouvelle dichotomie, politique celle-là, entre la chasse d'un côté et la pastoralité de l'autre. Cette distinction a été développée récemment par Grégoire Chamayou dans *Les chasses à l'homme* où il propose de suppléer une réflexion commencée par Michel Foucault sur le pouvoir pastoral et la politique comme « problème de bergerie » en problématisant ce qu'il nomme le pouvoir chasseur ou cynégétique<sup>4</sup>. L'objectif de Chamayou, en cela proche de celui de Foucault, est de comprendre le présent en l'inscrivant dans l'histoire. Il écrit :

Michel Foucault a repéré, à partir de la tradition hébraïque, l'émergence du pouvoir pastoral. Mais, à cette généalogie, il manque je crois une pièce essentielle. À quoi s'oppose en effet le pastorat? Dans l'ancien testament, explique Foucault, « les mauvais rois, ceux qui sont dénoncés comme ayant trahi leur tâche, sont désignés comme de mauvais bergers, jamais individuellement d'ailleurs, mais toujours globalement\* ». Mais la figure du mauvais roi ne se réduit pas au cas du pasteur défaillant. Le véritable contrepoint du pouvoir pastoral, ce qui lui est opposé non comme simple raté mais comme sa véritable antithèse, son double inversé en même temps que sa figure repoussoir, c'est Nemrod, le chasseur d'hommes. Dans la longue histoire de la thématization du pouvoir qui s'amorce à partir de la tradition hébraïque, il y a en réalité deux termes qui se font face : Nemrod et Abraham, pouvoir pastoral et pouvoir cynégétique<sup>5</sup>.

En effet, Nemrod est « puissant chasseur devant l'Éternel », premier « puissant » ou souverain humain, fondateur de Babel, qui s'oppose terme à terme à Abraham, berger à l'écoute du Dieu unique, puis à David, premier roi d'Israël et seul à être explicitement qualifié de « pasteur » dans son exercice du pouvoir. De cette figure, Chamayou déduit une conception du pouvoir qui s'oppose au pastorat et le hante tout à la fois comme son présumé : alors que le pouvoir pastoral « guide et accompagne une multiplicité en mouvement, le pouvoir cynégétique s'étend, à partir d'un territoire d'accumulation, sur un espace de capture<sup>6</sup> » ; alors que « le pouvoir pastoral est fondamentalement bienfaisant, le pouvoir cynégétique est essentiellement prédateur<sup>7</sup> » ; et alors que « le pouvoir pastoral est un pouvoir individualisant – au sens où le pasteur doit porter une attention individuelle à chacune des brebis –, le pouvoir cynégétique, s'il procède par division, le fait dans une optique d'accumulation<sup>8</sup> ». Accusant réception de ce travail généalogique sur la vie politique comme problème cynégétique exemplifié par les pratiques de chasse à l'homme concrètes et fictives, nous nous sommes questionnés sur le fait que – contrairement au « continent pastoral » qui détermine à la fois un type de pouvoir

et un type de savoir étudiés par plusieurs contemporains<sup>9</sup> – ce « continent oublié de la théorie politique » qu'est le paradigme cynégétique n'a pas encore donné lieu à l'explicitation d'un rapport singulier entre la vie politique et son étude (ou entre pratique et théorie politiques) dans une perspective giboyeuse. Nous cherchons donc à parcourir cette piste cynégétique dans ses implications pour l'*étude* de la vie politique, traçant en quelque sorte un chemin de traverse entre les recherches de Chamayou sur le pouvoir chasseur et celles de Carlo Ginzburg sur un *savoir* cynégétique, indiciel ou sémiotique<sup>10</sup>. À cette fin, nous formulons l'hypothèse qu'au philosophe pasteur qui présiderait idéalement au gouvernement de soi et des autres s'oppose la figure du chercheur chasseur, peu intéressé par la gouverne mais dont l'omniprésence dans l'imaginaire occidental est aisément perceptible pour qui sait tendre l'oreille. Outre les usages classiques de la métaphore de la chasse par Platon ou Xénophon pour désigner l'activité de la recherche philosophique, par exemple, il est remarquable que la langue même porte des signes du caractère cynégétique de la lecture et de l'écriture : le mot bouquin, en français, désigne à la fois (bien qu'à partir d'étymologies différentes) un livre et un lièvre mâle, tous deux objets de chasses désirées et désirantes.

Pour mettre notre hypothèse à l'épreuve, nous proposons une relecture (et donc une réécriture) d'un débat contemporain devenu classique dans le champ de la pensée et de l'histoire des idées politiques, débat qui porte précisément sur ce qui est en jeu dans les pratiques de lecture et d'écriture politiques : le conflit dit du texte et du contexte, incarné de manière exemplaire dans la rencontre (dans et par des textes en langue anglaise) entre Leo Strauss et Quentin Skinner, ou entre « le straussisme » et « l'école de Cambridge », à partir de la fin des années 1960. La description que donne le livre de Jean-Guy Prévost, *De l'étude des idées politiques*, permet de mieux cerner le problème entre les deux tendances<sup>11</sup> : les approches se posent sur un même plan, à savoir la reconnaissance d'une exceptionnalité à l'auteur comme singularité, plutôt que sa réduction au rôle de représentant de quelque chose d'autre (une époque, un mode de production, etc.) comme c'est le cas dans certaines approches critiques ou marxisantes. Dans une dynamique de champs, ces deux approches sont donc en compétition directe sur la question sémiotique ou sémiologique de l'analyse textuelle, de ses conditions et de ses conséquences. Elles prétendent toutes deux pouvoir dire une vérité du texte, utile (dans certaines limites) pour penser notre temps. En tant qu'approches de l'étude des idées politiques, elles nous semblent surtout partager l'axiome qu'il importe d'étudier les idées politiques, c'est-à-dire de chercher, voire de chasser les signes mystérieux du pouvoir, de la force, de l'autorité, de l'influence et de la subversion, s'il en est des captables. Qu'implique l'intuition qu'elles appellent toutefois différents *styles* de chasse?

Pour mettre cette intuition à l'épreuve et déplier ses conséquences pour l'étude de la vie politique comme chasse aux signes plutôt que comme entreprise pastorale, nous suivons d'abord quelques pistes cynégétiques à partir de l'approche de l'enquête historico-philosophique articulée par Quentin Skinner. Ce pistage révèle la sémiologie pragmatique au cœur des propositions méthodologiques de l'école de Cambridge. Nous montrons aussi que l'argumentaire skinnérien se façonne un sombre adversaire en Leo Strauss, qui est accusé de jouer au démonologue obscurantiste, voire à l'oracle ou au prophète, plutôt que de « faire science » comme il se

devrait de le faire. Dans un deuxième temps, nous retraçons les principales modalités de cette qualification (à notre avis caricaturale) de Strauss et des « straussiens » comme cercle quasi mystique, voire comme culte à mystères, dans une logique de rivalité pour l'héritage au cœur de la pensée politique comme pratique académique. Nous montrons également comment les « straussiens », par leur souci (ou à tout le moins, par le souci du « maître ») de favoriser (pour certains seulement, semble-t-il) une chasse aux signes pour laquelle la recherche compte plus que la prise, s'immunisent contre le type de critique formulé par Skinner. Enfin, dans un troisième temps, nous mettons ces deux approches de la chasse politologique à l'épreuve de la pratique de la traduction. En prêtant l'oreille aux pratiques de lecture et d'écriture des héritiers de Strauss et de Skinner, nous montrons comment la caricature des « maîtres » tend à se renverser, Strauss devenant chasseur infatigable et Skinner, pasteur moraliste. En ce sens, nous prétendons jeter un regard neuf sur un débat sédimenté dont les termes sont à notre avis trop souvent pris pour acquis dans le champ de l'histoire des idées politiques<sup>12</sup>. Dans le sillon de la sémiotique ginzburgienne, nous analysons deux styles de chasse qui colorent le paradigme de l'indice en pensée politique.

### Portrait de Quentin Skinner en jeune loup

Le texte le plus célèbre de Quentin Skinner est sans doute « Meaning and Understanding in the History of Ideas », d'abord publié dans la revue académique *History and Theory* en 1969, alors que Skinner avait 29 ans<sup>13</sup>. Ce texte de méthode est assez connu de ceux et celles qui enseignent la pensée et l'histoire des idées politiques, car il résume bien l'approche de ce qu'il est convenu d'appeler l'école de Cambridge dans ce champ d'études. D'entrée de jeu, Skinner écrit :

Mon but est d'étudier ce que je crois être la question fondamentale qui est nécessairement soulevée lorsqu'un historien des idées fait face à une œuvre qu'il espère comprendre. Un tel historien peut avoir porté son attention sur une œuvre littéraire – un poème, une pièce de théâtre, un roman – ou sur une œuvre philosophique – quelque exercice dans un mode de pensée éthique, politique, religieux ou autre. Mais la question fondamentale demeurera la même dans tous ces cas : quelles procédures appropriées doit-on adopter pour tenter d'en arriver à une compréhension de l'œuvre<sup>14</sup>?

Ce qui est mystérieux et pourchassé par l'historien des idées est la « compréhension adéquate » (*proper understanding*) d'une « œuvre » (*work*) donnée<sup>15</sup>. Ce qui fait énigme et que Skinner tente de capturer dans son travail méthodologique est l'ensemble des « procédures appropriées » pour que cette chasse de l'historien soit fructueuse, ou pour qu'elle ait plus de chances de le devenir. Puisqu'il y va de la lecture et de l'interprétation de textes, on peut affirmer que Skinner s'intéresse à une sémiotique des œuvres en général et à la manière dont font signe des œuvres politiques en particulier. Jouant du lexique cynégétique contemporain, ajoutons que si l'historien des idées est un chasseur qui entre en compétition avec d'autres dans la mesure où les proies sont rares, le méthodologue est un guide de chasse, un expert des techniques cynégétiques, voire un fabricant d'armes ou d'appâts. À ce titre, il prétend détenir un savoir

du gibier (ici, de ce qu'est une « compréhension adéquate »), des moyens de le traquer (des « procédures appropriées »), mais aussi des moyens d'éloigner les autres chasseurs du terrain convoité (disons, la polémique méthodologique). On l'imagine donc agir dans des rapports concurrentiels avec d'autres chasseurs, guides, experts et fabricants, dans une arène du style « salon chasse et pêche », lieu de querelles de méthode où les chasseurs mêmes deviennent des proies pour ces « méta-chasseurs ».

L'argumentaire de Skinner se construit ainsi en opposition explicite à deux approches ou méthodes concurrentes qu'il qualifie d'orthodoxies et qu'il cherche à suppléer. Ces deux orthodoxies sont le « contextualisme » et le « textualisme ». Selon Skinner, il est « évident » que ce sont des orthodoxies<sup>16</sup>. Comme leurs noms le suggèrent, le contextualisme pose que le contexte est premier, voire suffisant lorsque vient le temps de comprendre adéquatement une œuvre, alors que le textualisme pose que le texte lui-même est premier, voire suffisant. Cette dichotomie simplificatrice permet au jeune historien et méthodologue de se présenter comme un hétérodoxe, sinon comme un hérétique, en énonçant que ces deux approches commettent des « erreurs philosophiques » et qu'une troisième et nouvelle voie doit être envisagée, sous peine de ne jamais arriver à une compréhension adéquate des œuvres, de laisser leur sens historique véritable s'échapper des mailles du filet de la recherche<sup>17</sup>.

Skinner structure son effort de démythification autour de quatre « mythes » ou « erreurs philosophiques » qui font obstacle, selon lui, à l'articulation d'une histoire véridique ou d'une véritable histoire de la pensée politique. Ces mythes, il les repère chez des prédécesseurs et des contemporains illustres, et entreprend de les réfuter. Il s'oppose premièrement à « la mythologie des doctrines », typiquement défendue par les « textualistes ». Ceux-ci présument que chaque « écrivain classique » a nécessairement énoncé une doctrine particulière quant à chaque aspect du sujet dont il traite. Ce « mythe » leur permet de critiquer un « écrivain classique » qui aurait failli à produire une telle doctrine<sup>18</sup>. Deuxièmement, Skinner s'oppose à « la mythologie de la cohérence », selon laquelle les écrivains classiques ont produits des systèmes clos et non contradictoires que l'historien des idées aurait la tâche de révéler, voire de compléter en « résolvant les antinomies » évidentes qui ne feraient qu'obscurcir en surface une profonde cohérence interne<sup>19</sup>. Troisièmement, Skinner s'oppose à « la mythologie de la prolepse », qui consiste à projeter la signification contemporaine d'une œuvre sur le plan des intentions de son auteur en présument l'existence antérieure d'un phénomène contemporain, par exemple en affirmant que Platon défendait la vision d'un « politicien totalitaire » dans *La République*, plus de deux mille ans avant la conceptualisation de ce qu'on nomme totalitarisme<sup>20</sup>. Quatrièmement, Skinner s'oppose enfin à « la mythologie du provincialisme », qui consiste à projeter ses présupposés sur le passé (ou l'ailleurs) et mène à des descriptions erronées de la « référence » véritable d'une œuvre (et donc de son « influence » sur un référent actuel), ainsi que de son « sens », c'est-à-dire de ce que son auteur aurait pu accepter comme description adéquate des intentions ayant effectivement présidé à son geste d'écriture<sup>21</sup>. En définitive, l'identification et l'attaque de ces quatre mythes révèlent le mystère engageant Skinner dans une chasse nommée « histoire des idées ». Cette chasse est suppléée d'une « méthode historique » pour clarifier ce mystère : le rapport complexe qui se tisse entre les intentions d'un auteur qui formule

un énoncé particulier et le sens précis de cet énoncé dans le contexte de son énonciation, c'est-à-dire à la fois ses effets souhaités et ses effets véritables, puis éventuellement ses effets dans des contextes ultérieurs<sup>22</sup>.

Chamayou écrit que « [t]oute chasse s'accompagne d'une théorie de sa proie, qui dit pourquoi, en vertu de quelle différence, de quelle distinction, certains peuvent être chassés et d'autres pas<sup>23</sup> ». Le savoir du gibier chassable que Skinner prétend détenir, ou du moins apercevoir, relève de la pragmatique linguistique, de l'étude des causes et des effets du langage dans le monde, de son fonctionnement effectif ainsi que du rapport entre ce que l'on nomme « langage » et ce que l'on nomme « idées ». Skinner se revendique en particulier du travail de R. G. Collingwood sur l'inexistence de « problèmes éternels », du « dernier » Wittgenstein sur les « jeux de langages » et les « airs de famille », ainsi que de J. L. Austin et de ses héritiers sur les « actes de langage » et leurs forces locutoire, illocutoire et perlocutoire, c'est-à-dire ce qu'ils disent, ce que font ceux qui les disent en les disant, et ce qu'ils font sur ceux à qui ils s'adressent<sup>24</sup>. De plus, en cherchant à documenter les terrains sur lesquels se sont déployés des actes de langage passés, Skinner est forcé de compliquer l'image linéaire d'une histoire des grandes œuvres. Il retrace des textes « mineurs » qui ont participé à former la sphère discursive dans laquelle telle ou telle œuvre a été produite, insistant par exemple sur l'idée que John Locke répondait à un contemporain aujourd'hui oublié plutôt qu'à son « classique » prédécesseur, Thomas Hobbes<sup>25</sup>. C'est assurément pour convaincre ou appâter son lectorat que Skinner est amené à donner cet exemple concret dans son texte théorique, dans son travail proprement méthodologique. Comme tout vendeur d'équipement cynégétique, il se fait un devoir de raconter une chasse réussie.

Dans la préface de ce qui demeurera probablement son magnum opus, *Les fondements de la pensée politique moderne*, d'abord publié en 1978, Skinner affirme qu'il cherche entre autres, dans ce livre d'histoire (donc, de chasse) au sens propre, à démontrer l'application de son « approche particulière de l'étude et de l'interprétation des textes historiques<sup>26</sup> ». Il écrit :

Je cherche à mettre moins exclusivement en valeur les principaux théoriciens que la matrice sociale et intellectuelle générale dont sont issus leurs travaux. Je commence par évoquer ce qui m'apparaît comme les éléments les plus caractéristiques des sociétés dans et pour lesquelles ils ont écrit ; il me semble en effet que c'est la vie politique elle-même qui forme les grands problèmes dont traitera le théoricien, en rendant certains champs objets de problèmes et les questions correspondantes objets de débat. Ce qui ne veut pas dire que je considère ces superstructures idéologiques comme de simples résultats de leur détermination sociale : il n'est pas moins essentiel de prendre en compte le contexte intellectuel dans lequel les principaux textes ont été produits, contexte fait des écrits antécédents et des idées acquises sur la société politique, ainsi que de contributions courantes, plus éphémères, à la pensée sociale et politique. Il est en effet patent que la nature et les limites du vocabulaire normatif utilisé à une époque donnée peuvent contribuer à montrer comment une question particulière se distingue pour devenir objet de discussion. J'ai ainsi cherché à écrire moins l'histoire des textes classiques que celle des idéologies, et pour cela à construire un cadre général dans lequel peuvent s'inscrire les livres des grands théoriciens<sup>27</sup>.

S'il faut remettre un texte dans son contexte, c'est essentiellement parce que les penseurs

politiques écrivent « dans et pour » leur société. Skinner ajoute toutefois cette remarque générale sur la valeur de la recherche historique pour la pensée politique :

[1] Il nous faut nous concentrer sur l'étude des idéologies parce que cela nous permettrait de retourner aux textes classiques eux-mêmes en étant mieux armés pour les comprendre. Étudier le contexte d'un écrit majeur de philosophie ne consiste pas simplement à rassembler toujours plus de renseignements sur son étiologie ; je dirais qu'il nous faut aussi tenter de pénétrer dans la pensée de l'auteur, plus avant que nous ne saurions le faire en nous contentant de « lire et relire » le texte lui-même, comme nous y invitent habituellement les partisans de l'approche « textualiste »<sup>28</sup>.

En d'autres termes, certains textes sont effectivement « majeurs », ils ont une valeur *pour nous*, si ce n'est que celle de nous enseigner comment la pensée politique s'est pratiquée dans le passé. L'histoire des idées, cependant, ne s'intéresse pas à la vérité (*tout court*) des énoncés explicites et implicites contenus dans un texte, mais aux conditions d'émergence d'une apparence de rationalité de l'écriture même du texte (même si elle était risquée) pour son auteur<sup>29</sup>.

Les lignes citées plus haut illustrent par ailleurs l'attention singulière que Skinner prête au « textualisme », qu'il discute et critique plus directement et beaucoup plus longuement que le « contextualisme » (auquel on l'associe souvent), et ce, dès son texte méthodologique de 1969 qui pose ou réitère cette dichotomie texte/contexte pour la suppléer. Appliquant les « armes » de Skinner à son propre texte comme un chasseur pourrait songer à la possibilité de retourner l'outil qu'il vient de se procurer contre celui qui le lui a vendu, si ce n'est que pour tester sa puissance, le lecteur remarquera que cette critique du textualisme (se) dessine un ennemi privilégié et mystérieux en la personne de Leo Strauss. En effet, bien que Strauss ne soit nommé qu'une seule fois dans le corps du texte de « Meaning and Understanding in the History of Ideas », une douzaine de références à ses publications parsèment les notes en bas de page, sans compter les références aux élèves ou aux alliés de Strauss et les références implicites<sup>30</sup>. Strauss, selon Skinner, est le représentant par excellence du textualisme, et c'est à lui que songe le chercheur contemporain lorsqu'il lit la proposition que certains affirment qu'il faut « "lire et relire" le texte lui-même », bien que Skinner ne cite pas explicitement Strauss dans ce cas-ci. Skinner décrit Strauss comme « une autorité très influente<sup>31</sup> » qui s'est opposée à l'idée qu'un penseur puisse changer sa pensée fondamentale au cours de sa vie. Surtout, il écrit cette phrase étrange sur la mythologie des doctrines, suivie d'une autre à laquelle est apposée une note qui renvoie à Strauss : « L'étude historique des idées politiques est aujourd'hui poursuivie par une version démonologique (mais d'une influence considérable) de cette erreur. La théorie éthique et politique, dit-on, est ou doit être préoccupée par de "véritables normes" éternelles ou au moins traditionnelles<sup>32</sup>. » Skinner rejette cette idée et la répartition corrélatrice des « blâmes » pour « l'abaissement du ton » qui marquerait la modernité. Mais qu'y a-t-il de « démonologique » dans l'approche de Strauss?

### **Leo Strauss, berger ou giboyeur?**

L'énoncé de Strauss qui soutient le plus clairement l'impression qu'il défend une version



« démonologique » de la mythologie des doctrines, voire de l'histoire des idées, est l'incipit de son livre *Pensées sur Machiavel*, d'abord publié en 1958 : « Faire de Machiavel un apôtre du mal relève d'une opinion simple et consacrée par la tradition. Si nous y souscrivons, nous ne choquerons personne ; nous courrons seulement le risque d'un certain ridicule, à la fois simplet et inoffensif<sup>33</sup>. » Strauss articule son argumentaire à partir de cette « opinion simple et consacrée », affirmant qu'il faut l'utiliser pour « s'élever » vers une véritable compréhension du caractère de « l'enseignement » de Machiavel. Cette opinion vise juste en qualifiant la pensée du secrétaire florentin de « démoniaque » ou son esprit de « malfaisant » puisqu'il énonce « sans honte des maximes qui invitent à se conduire, en public et en privé, comme un gangster », mais elle demeure incomplète<sup>34</sup>. Le livre de Strauss est considéré comme une œuvre majeure par les « straussiens ». Il fait plus de 300 pages et présente une lecture minutieuse, dense et souvent originale, qui ne s'intéresse pas qu'aux textes de Machiavel, mais aussi à la façon dont Machiavel écrit « entre les textes », réécrit certains passages de Tite-Live, réinterprète les récits de ses contemporains ou fait des allusions blasphématoires à la Bible, par exemple. Malgré l'apparente importance de cet ouvrage, Strauss n'est mentionné qu'une fois par Skinner dans son propre *Machiavel*. Dans les derniers paragraphes de son traité biographique d'abord publié en anglais en 1981, Skinner écrit :

Faire vivre et parler Machiavel au-delà de la mort, proposer, de sa philosophie, des synthèses aussi définitives qu'exhaustives, voilà bien un genre d'exercice auquel, sans aucun doute, il se prête plus qu'aucun autre théoricien de la politique. Cela commença immédiatement après sa mort, et s'est poursuivi jusqu'à nos jours. Certains des premiers critiques de Machiavel, tel Francis Bacon, étaient prêts à concéder que « nous sommes largement redevables à Machiavel et à quelques autres, qui ont écrit à propos de ce que les hommes font, plutôt que sur ce qu'ils devraient faire ». Mais, dans leur grande majorité, les premiers lecteurs de Machiavel furent si choqués par les perspectives qu'il avançait, qu'ils le dénoncèrent tout simplement comme une créature du diable, voire comme Old Nick, le diable lui-même. Au contraire, la plupart des commentateurs modernes de Machiavel ont examiné ses conceptions, même les plus scandaleuses, avec une bienveillance délibérée. Toutefois, certains d'entre eux, Leo Strauss et ses disciples notamment, ont continué, de la manière la plus impénitente qui soit, à soutenir le point de vue traditionnel selon lequel, pour user des termes mêmes de Strauss, Machiavel ne peut être caractérisé que comme « un apôtre du Mal ».

L'historien se doit avant tout d'être un témoin neutre et non un juge féroce. Je me suis efforcé de procéder ainsi, tout au long de ce livre. J'ai tenté de retrouver le passé pour le confronter au présent, en m'efforçant de m'abstenir d'utiliser des critères modernes, critères nécessairement éphémères et limités, pour valoriser ou déprécier ce passé. Comme nous le rappelle fièrement l'inscription gravée sur la tombe de Machiavel : « Aucun éloge n'atteindra jamais à la grandeur de ce nom. »<sup>35</sup>

La mention des « disciples » et d'une « impénitence » de Strauss n'est pas anodine. Elle témoigne d'une perception (*démonologique*) assez répandue du caractère hermétique, voire de l'aspect de « culte à mystères » du « straussisme ». C'est aussi la perception de J. G. A. Pocock, autre représentant de l'école de Cambridge, qui écrivait récemment : « Aux États-Unis, infestés qu'ils sont par les disciples de Leo Strauss, les prétentions des philosophes à savoir ce qu'est l'histoire doivent encore aujourd'hui être rabrouées<sup>36</sup>. » En 1975, Pocock, auteur d'un livre sur « le moment machiavélien », publiait déjà une réponse à un texte d'Harvey C. Mansfield

(un étudiant de Strauss, maintenant professeur à Harvard et intellectuel conservateur influent), deux ans après la mort de Strauss. Dans « Prophet and Inquisitor: Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield's "Strauss's Machiavelli" », Pocock souligne le caractère paranoïaque de ceux qu'il nomme « les straussiens », mais aussi la paranoïa qu'ils suscitent en retour<sup>37</sup>. Si les straussiens érigent un temple bien gardé autour de « la déité » qu'est pour eux leur ancien professeur, s'ils donnent l'impression d'être une secte soumise à son pasteur par-delà la mort, Pocock souligne toutefois que Strauss lui-même était plus un chercheur (*scholar*) qu'un oracle et que, pour cette raison, il importe de formuler une critique rigoureuse de ses énoncés (parfois irréfutables, donc non scientifiques) sans trop se soucier des vifs aboiements de ses disciples<sup>38</sup>. Dans les faits, les conclusions auxquelles arrive Skinner quant à la signification de la notion de *virtù* chez Machiavel, par exemple, « sont de manière surprenante semblables à celles qu'a formulées l'un de ses adversaires principaux, Leo Strauss : Machiavel, par des stratégies de dissimulation – ton ironique, utilisation du paradoxe –, critique violemment l'enseignement chrétien et propose une définition entièrement nouvelle de la vertu<sup>39</sup> ». La prise peut donc être la même, c'est le *style* de chasse qui diffère, ou qui doit différer, entre les « écoles ».

Dans un article récent sur les rapports entre Strauss et l'école de Cambridge du point de vue de la science politique étatsunienne, Rafael Major commente la qualification de Strauss par Skinner comme « autorité très influente » en écrivant qu'« [é]tant donnée la réputation de Strauss comme lecteur innovateur de textes classiques, il est étrange de le voir inclus dans l'attaque critique que Skinner lance contre les méthodes "traditionnelles" d'interprétation. Encore une fois, en 1969, Leo Strauss était tout sauf traditionnel<sup>40</sup>. » Plus loin, Major s'étonne à nouveau et écrit :

L'inclusion de Strauss par Skinner dans la tradition anhistorique d'interprétation des textes est déjà suffisamment infondée, mais la caractérisation de Strauss comme fervent défenseur d'une lignée démonologique d'interprétation traditionnelle dépasse presque les bornes. Cela est particulièrement vrai vu l'état du sous-champ de la théorie politique dans la science politique américaine en 1969. Strauss était tout sauf traditionnel et plus encore, une grande part de sa célébrité était le résultat direct de son exposition (assurément plus malicieuse que celle de Skinner) des présupposés naïfs de plusieurs de ses contemporains. Comment Skinner a-t-il pu commettre une erreur si évidente<sup>41</sup>?

Skinner aurait mal compris Strauss en lui attribuant des objectifs essentiellement politiques : apprendre des « anciens » pour faire de la politique aujourd'hui *contre* « l'abaissement du ton » des « modernes », voire s'autoriser du prestige des « anciens » pour mettre de l'avant ses propres croyances conservatrices. Pour Major, Strauss est un chercheur plutôt qu'un moraliste. Il affirme n'avoir trouvé « pas un seul passage *non qualifié* où Strauss fait signe vers des éléments éternels, des idées universelles, des vérités sans âge, des vérités fondamentales, ou même une moralité qui pourrait être appliquée universellement et immédiatement à la vie politique<sup>42</sup> ». Il soulève alors, sans la développer, la thèse (disons-la « du jeune loup ») selon laquelle Skinner aurait *intentionnellement* mésinterprété Strauss afin de promouvoir sa propre approche. Major se contente d'indiquer que plusieurs ont ainsi attribué des intentions politiques

à Strauss et que

le contexte historique du « Meaning » de Skinner était un champ d'étude dans lequel l'école « straussienne » gagnait en dominance et où plusieurs craignaient ce qui était perçu comme une étrange « orthodoxie » gravitant autour de « l'écriture secrète ». Ce nouveau mouvement était observé de par la discipline avec espoir et peur tout à la fois. Dans ce contexte, la mécompréhension de Skinner devient compréhensible. L'effet de l'influence grandissante de Strauss en 1969 polarisait la discipline – avec tant de fumée, Skinner a pris pour acquis qu'il y avait le feu<sup>43</sup>.

Ces lignes évoquent bien l'aura de mystère inquiétant qui entoure à ce jour, et peut-être plus encore aujourd'hui qu'hier, le nom de Strauss. Cette aura a à voir avec ce que Major nomme « écriture secrète » et le mode de lecture « paranoïaque » qu'il impose au chercheur-chasseur, comme le montre le fait que les énoncés récents sur l'influence obscure que Strauss aurait eu sur la nébuleuse néoconservatrice étatsunienne qui dominait à Washington durant la présidence de Georges W. Bush mentionnent inmanquablement l'écriture ou la lecture « entre les lignes »<sup>44</sup>.

À l'instar du texte le plus célèbre de Skinner, le texte le plus célèbre de Strauss est un texte méthodologique « de jeunesse », bien que Strauss avait déjà 42 ans lorsqu'il publia « Persecution and the Art of Writing » à New York en 1941<sup>45</sup>. C'est dans ce texte que Strauss expose le plus clairement et le plus explicitement sa « redécouverte » de l'écriture exotérique, que Laurence Lampert juge être la cause de son « importance durable »<sup>46</sup>. Le terme exotérique s'oppose au terme ésotérique comme le public ou l'ouvert s'oppose au secret ou à l'hermétique. Un texte exotérique est un texte qui met en œuvre la distinction exotérique/ésotérique en proposant à la fois un enseignement « édifiant » en surface et un enseignement « hétérodoxe », secret et subversif dans ses plis, « entre les lignes » voire « entre les textes ». Selon Strauss, l'existence et la nécessité d'un tel mode d'écriture ont longtemps été reconnues (jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle environ), mais la recherche historiciste moderne les a oubliées. Dans sa version prudente, cette nécessité est attribuée au fait qu'un régime donné ne tolère que la publication de certains énoncés et qu'un penseur peut être amené par ses recherches et ses méditations à en formuler d'autres, impubliables, insoutenables *sous ce régime*. Dans sa version radicale, cette nécessité est attribuée à l'incompatibilité fondamentale et irréductible entre l'activité proprement philosophique comme recherche de la vérité par amour de la sagesse et les exigences du maintien d'un ordre social donné, nécessairement construit sur des fictions contingentes. Le philosophe tend ou peut se voir amené à montrer que le roi est nu, ce que le pouvoir cherche bien sûr à ne pas ébruiter.

La persécution donne ainsi naissance à une technique particulière d'écriture et par conséquent à un type particulier de littérature, dans lequel la vérité sur toutes les questions cruciales est présentée exclusivement entre les lignes. Cette littérature s'adresse, non pas à tous les lecteurs, mais seulement au lecteur intelligent et digne de foi. Elle a tous les avantages de la communication privée sans avoir son plus grand désavantage – n'atteindre que les relations de l'écrivain. Elle a tous les avantages de la communication publique sans avoir son plus grand désavantage – la peine capitale pour son auteur<sup>47</sup>.

En ce sens, chaque texte de la « grande tradition » de la philosophie politique s'adresse à la

fois à un cercle restreint de contemporains « initiés » et à la postérité, aux lecteurs-philosophes à venir. L'objectif de la pratique straussienne de la lecture rapprochée des « classiques » à répétition est moins la découverte d'une vérité historique des causes et des effets de ces textes que la continuation à *partir d'eux* de la pratique philosophique qu'ils exemplifient, chacun à sa façon mais dans un souci partagé, selon Strauss. Dans une conférence de mai 1944, il écrit que

si l'on veut comprendre une philosophie du passé, on doit l'aborder avec un esprit philosophique, avec des questions philosophiques : on doit d'abord être concerné par la vérité philosophique elle-même et non par ce que d'autres ont pu penser de cette vérité. Mais si on aborde un penseur d'autrefois avec une question qui n'est pas sa question centrale, on est certain de mal interpréter, de déformer sa pensée. Aussi la question philosophique qui permet d'aborder la pensée du passé doit être suffisamment générale, globale, pour se resserrer ensuite sur la formulation plus spécifique, plus précise que l'auteur du passé a adopté. Ce ne peut être que la question de *la* vérité sur le tout. L'historien de la philosophie doit donc se transformer en philosophe ou se convertir à la philosophie, s'il veut faire son travail correctement, s'il veut être un historien de la philosophie compétent<sup>48</sup>.

Cela implique de s'ouvrir sérieusement à la possibilité qu'un enseignement du passé soit « tout simplement vrai », c'est-à-dire qu'il ne soit pas nécessairement « daté », « dépassé » ou « situé ». Cela implique également de considérer la possibilité qu'il n'y ait *pas* d'« histoire de la philosophie », que c'est là une invention récente (initiée par Kant, puis développée par Hegel) qui découle d'une vision moderne de l'histoire comme progression vers le mieux. En d'autres termes, alors que Skinner forme des historiens, Strauss cherche (en principe) à former des philosophes (et ce, peu importe si ses héritiers ont su bien hériter).

Le « lecteur intelligent », selon Strauss, est essentiellement *à l'affût* : il (ou elle) s'intéresse à la logique interne d'un texte, à sa structure et à sa forme, à son centre et ses périphéries, à l'agencement plus ou moins étrange des références et des citations, aux répétitions d'énoncés qui incluent de légères variations, et ainsi de suite<sup>49</sup>. Un élément signalant que l'auteur a « caché » ou tu quelque chose prendra la forme d'une contradiction évidente ou d'une erreur manifeste, par exemple, et mettra le lecteur sur la piste, le présupposé (méthodologique) étant qu'un grand auteur sait ce qu'il fait et ne commet pas de bourdes, chaque élément d'un texte classique étant présent (ou absent) pour une raison. Le lecteur intelligent s'intéresse aussi à ce qui n'est pas dit dans un texte, à ce qui manque et qui aurait en principe dû y être (Machiavel, par exemple, ne parle pas de l'âme, un concept important à son époque). Cet intérêt requiert un souci du contexte, mais ce souci ne doit pas mener l'interprète à croire qu'il peut comprendre un auteur mieux qu'il ne se comprenait lui-même. L'objectif, similaire à celui de Skinner, est de comprendre un auteur *tel* qu'il se comprenait. Cet objectif est toutefois préliminaire, voire secondaire pour Strauss par rapport à l'objectif central de reprendre, de continuer la recherche philosophique elle-même en s'intéressant à la question fondamentale du « meilleur régime », par exemple, comme « question du tout »<sup>50</sup>. Pour Skinner, ce type de question (*socratique*) est « métaphysique » ; on ne peut jamais y répondre de manière définitive, la proie se dérobant infiniment ; il vaut mieux renoncer et « faire science ». Pour Strauss, toutefois, la fuite apparemment infinie de la prise n'est pas une raison de ne pas la pourchasser. C'est en ce sens

que les « straussiens » sont « immunisés » face aux critiques comme celles de Skinner pour qui Strauss n'est pas assez précis sur ce qu'est un contexte de persécution qui justifierait une lecture entre les lignes et sur le point où l'on devrait s'arrêter dans la pratique d'une telle lecture (qui fait parfois des détours étranges par le symbolisme, voire par la numérologie<sup>51</sup>). En un sens, s'arrêter est précisément ce que le « lecteur intelligent » pourchassant la sagesse cherche à éviter. En pratique, plusieurs « chiens de chasse » formés par Strauss ou ses élèves, par la voix ou l'écrit, font aujourd'hui des textes de Strauss lui-même leur terrain privilégié pour retracer quelques pistes d'une aventure philosophique<sup>52</sup>.

### Chasse et pastorat à l'épreuve de la traduction

En lexicologie, on parle de sémasiologie lorsqu'on propose une démarche sémantique qui va du mot à son interprétation ou à son idée, son concept. Les approches dites « textualistes » et « contextualistes » se proposent toutes deux comme une attitude sémasiologique et prennent rarement en compte leur propre pratique onomasiologique, c'est-à-dire une réflexion sur la *mise en mots* de leurs propres interprétations. Pourtant, ceux qu'on appelle les « straussiens » et les membres de l'école de Cambridge ont tous une pratique très variée, d'abord (et c'est là une évidence) du « commentaire philosophique » sous forme de monographie ou de préface à de nouvelles éditions. Ils ont aussi, de manière certes différente, proposé une certaine méthode de traduction, ce qui n'a jamais été étudié à notre connaissance<sup>53</sup>.

Pour Strauss, une des contraintes pour interpréter un auteur est de ne jamais « utiliser [...] aucun terme d'une quelconque importance que l'on ne puisse traduire littéralement dans sa langue à lui, qu'il n'utilisait pas lui-même ou qui n'était pas d'un usage assez courant à son époque<sup>54</sup>. » Son disciple Allan Bloom a pris à *la lettre* cette injonction puisqu'il dit, par exemple de la traduction de *La République*, qu'elle est « destinée à être une traduction littérale<sup>55</sup> ». Dans un souci pédagogique proche de celui de Strauss, Bloom offre la littéralité de la traduction aux étudiants sérieux : il fallait, en tant que traducteur, qu'il se garde de trop interpréter le texte pour laisser le lecteur l'interpréter par lui-même. Le traducteur n'est donc pas celui qui comprend le mieux le texte original, mais celui qui saura laisser le lecteur décider de la signification de l'œuvre. Il évite de rendre « contemporaine » « une ancienne manière de penser<sup>56</sup> ». Par exemple, Bloom critique la traduction antérieure de Henry Desmond Pritchard Lee, qu'il cite : « Le traducteur doit aller au-delà de ce que dit Platon et découvrir ce qu'il veut dire, et si, par exemple, il parle de "faire l'examen du beau et du bon", il ne doit pas hésiter à le rendre ainsi "discuter des valeurs morales" si c'est en fait la manière par laquelle la même pensée serait exprimée aujourd'hui<sup>57</sup>. » Pour Bloom, Lee, comme avant lui Cornford (le traducteur de *La République* pour Oxford University Press, dont l'édition a été publiée en 1956), est trop confiant en lui-même ; c'est au lecteur, selon lui, qu'il incombe de décider de la signification des mots. Si, pour Strauss, la grande tradition de la philosophie politique propose des questions éternelles qui transcendent l'histoire, le traducteur de cette grande tradition aura pour tâche de transmettre ces questions par une économie des mots : « La seule manière de fournir au lecteur cette indépendance [de l'interprétation du traducteur] est à travers une littéralité

laborieuse, même si parfois elle est encombrante – autant que possible en utilisant toujours le même équivalent [dans la langue d'arrivée] pour le même mot grec<sup>58</sup>. » L'usage répété des mêmes mots sans contextualisation de leur sens historique devient la condition pour retrouver les questions philosophiques les plus cruciales, et ce, même si la puissance de l'historicisme semble forcer Bloom à présenter, dans ses notes de traduction, un aperçu de l'usage historique des mots grecs et une explication du choix des mots anglais retenus pour les traduire.

Pour filer la métaphore de la chasse, le traducteur bloomien est comme le chien de chasse qui laisserait repartir la prise aperçue (et celles demeurées obscures) pour l'offrir en pâture à un nouveau chasseur éventuel, c'est-à-dire le lecteur (avec quelque note marginale sur la nature probable de la bête). Néanmoins, cette chasse n'est pas seulement un divertissement, elle est devenue nécessaire pour notre époque. Bloom propose à cet égard une théorie du langage influencée par Strauss, quoique différente de celle du « maître ». Dans *The Closing of the American Mind*, l'argumentation de Bloom sur la décadence de la culture générale en Amérique est imprégnée d'une réflexion sur l'usage quantitatif des mots, particulièrement ceux qu'il qualifie (et accuse du coup) d'être « à la mode » ou « populaires ». À cet égard, on peut écouter Bloom lors d'un entretien qu'il a accordé à la suite de la sortie de son essai, dont il n'avait pas prévu la popularité :

Mais ce qui semble attirer l'attention, à tout le moins ce que j'ai pu observer des réactions, c'est le deuxième chapitre dans lequel je parle de l'absence de sens et de la nouveauté en même temps, l'absence de sens de notre langage, le langage des « valeurs », le langage du « style de vie », du « charisme ». Les gens semblent dire : « Nous parlons de manière insensée et il y a une possibilité, une sorte d'euphorie. Nous pourrions utiliser d'autres mots, nous pourrions repenser les choses. » Et l'idée que ces termes qui semblent aussi naturels que le soleil et la lune, que le jour et la nuit, les mots comme... eh bien, le plus central, le mot « valeur » lui-même, sont tous en usage au mieux depuis quarante ans aux États-Unis et moins d'une centaine d'années en Europe. Et ça, ça a été vendu aux Américains. L'histoire semble avoir excité les gens parce que d'un côté, l'impasse dans laquelle ça les a mis est déprimante, mais aussi la possibilité de se reconstruire pour eux-mêmes quelque chose à l'extérieur du langage psycho-sociologique qui est devenu le langage des passions, des émotions, de ce qui nous concerne<sup>59</sup>.

La logique du langage chez Bloom reprend une idée somme toute conventionnelle selon laquelle le mot est le signe d'une chose. Or, à la manière de Platon, la chose est elle-même un signe vers quelque chose d'autre. Il s'agit d'une théorie de l'*eros* comme indicateur du manque dans lequel l'animal humain se trouve dans le monde. Le remplacement des mots à portée philosophique (comme « vertu ») par des mots « vides » constamment répétés (comme ceux énumérés par Bloom, la plupart du temps provenant des sciences sociales et spécifiquement d'Allemagne) oblitère le manque et donne un semblant de plénitude à la condition humaine<sup>60</sup>. Le mot « vertu » est un cas paradigmatique : si le mot a perdu « *its currency* » (en français on devrait dire « sa valeur », mais « valeur » est en soi un autre mot paradigmatique pour comprendre cette situation<sup>61</sup>), si le mot nous apparaît dans sa « sénilité », si on en est venu, dans nos sociétés, à faire d'un mot qui signifiait la virilité d'un homme le synonyme de la chasteté d'une femme, si « liberté » a pris la place de « vertu » dans le discours politique, c'est

que ce changement sémantique a été causé par une nouvelle conception de la nature humaine qui commence avec Machiavel<sup>62</sup>. Ceux qu'on peut qualifier de grands penseurs de la tradition de la pensée politique sont ceux qui ont véritablement marqué le sens des mots, en changeant la signification habituelle qu'on leur attribuait. Le travail de l'étudiant sérieux est de reconnaître ce changement langagier et de mettre en perspective l'usage qu'il fait des mots par rapport à la situation de leur usage dans les grands textes :

On ne devrait pas s'attendre de l'homme qui commence ses études de savoir ces choses, mais le seul résultat tolérable de l'éducation est qu'il prenne conscience d'elles et qu'il puisse réfléchir sur laquelle des options décrit le plus adéquatement la condition humaine. Dans l'état actuel, il pourrait bien être dépouillé de la plus belle chance d'illumination permise par la littérature classique. Une étude de l'usage du mot « vertu » dans la *République* est en elle-même des plus révélatrices ; et quand, en outre, son sens est comparé à son usage par Cicéron, saint Thomas d'Aquin, Hobbes et Rousseau, la véritable histoire de la pensée politique s'éclaircit, et une série de possibilités est présentée à son esprit. Ces auteurs ont tous consciemment utilisé le même mot et, dans leur désaccord, réfèrent aux mêmes enjeux. Le lecteur doit être sensibilisé par le truchement de l'usage du terme à un ethos entier dans lequel « la vertu » était encore un enjeu politique<sup>63</sup>.

La conception « littéraliste » de la traduction chez Bloom n'est donc pas seulement le moyen par lequel on transmet une pensée ancienne, elle devient le moyen, pour notre époque, de comprendre le dialogue multiséculaire des grands auteurs. À cet égard, Bloom affirme : « S'il y avait une traduction du *Prince* qui traduisait toujours *virtù* par *vertu* [*virtue*], l'étudiant qui la comparerait avec la *République* serait dans une position de faire les plus excitantes découvertes<sup>64</sup>. » Dans sa préface même, Bloom lance ainsi son lecteur curieux sur une piste à suivre par une enquête plus philosophique qu'historique. La « modestie » du traducteur fait ici écho à celle du « commentateur » philosophique qui cherche à aider de jeunes chiots à apprendre à chasser pour leur compte.

Cette question de la *virtù* permet de passer à la question du commentaire chez les « contextualistes » de l'école de Cambridge. Dans son *Machiavel*, Skinner indique en préface la raison pour laquelle il ne traduit pas le mot *virtù* et le laisse dans sa forme originale :

En ce qui concerne les problèmes de traduction, je dois encore fournir deux précisions. D'une part, il m'est parfois arrivé de modifier la traduction de Gilbert, parce que je souhaitais faire apparaître plus nettement le sens de certaines tournures de phrases employées par Machiavel. D'autre part, je persiste à considérer qu'il est impossible de trouver, dans la langue anglaise contemporaine, un terme ou un ensemble de périphrases susceptibles de constituer une traduction satisfaisante du concept de *virtù* (du latin *virtus*), concept central de l'œuvre de Machiavel. C'est pour cette raison que j'ai conservé ce terme ou les expressions qui le contiennent dans leur forme originale tout au long du livre. Cela ne signifie évidemment pas que j'aie renoncé en quoi que ce soit à discuter du sens de ce concept ; bien au contraire, une grande partie de mon travail peut être considérée comme l'analyse de la signification que, selon moi, Machiavel donne à ce terme<sup>65</sup>.

La traduction française de Skinner par Michel Plon reprend évidemment cette non-traduction de *virtù*. Dans la logique des « contextualistes », le mot est tellement investi de sens par Machiavel

que le traduire rendrait impossible sa compréhension. Mais plus encore, les traducteurs de Skinner suivront ce rapport à la non-traduction dans un étrange chemin. Skinner annonçait dès son livre phare, *Les fondements de la pensée politique moderne*, qu'il traduirait les auteurs de langues autres que l'anglais en étant le plus fidèle qu'il pouvait l'être au contexte de l'époque :

*Terminologie.* Il existe des termes clés qui posent des problèmes de traduction particuliers : je me suis fixé pour règle de suivre d'aussi près que possible la traduction ayant cours à l'époque. Mais cela implique que certains de ces termes doivent s'entendre dans leur signification ancienne, qui diffère parfois quelque peu de leur sens communément reconnu aujourd'hui<sup>66</sup>.

Ce rejet de la traduction pose un problème évident lorsque le texte même de Skinner, qui comprend des « intraduisibles », est appelé à être traduit. C'est bien la difficulté qu'ont eu les traducteurs de Skinner en français, qui ont fait suivre les « notes sur le texte » de Skinner par une « note des traducteurs » que nous citons en partie :

Pour un texte aux sources aussi riches et multiples, il était tentant d'y remonter afin de les reproduire ou de les traduire directement ; il était également tentant de citer les traductions françaises existantes et reconnues. Mais la pensée de Quentin Skinner se construit à l'aide des éditions qu'il a retenues, et il nous a semblé que prendre ce parti risquait de la trahir. Aussi avons-nous opté, à de rares exceptions près, pour la solution intellectuellement inconfortable consistant à traduire au mieux de nos aptitudes les citations telle qu'elles figurent dans le texte anglais, même lorsque l'original est en français. Les paginations sont systématiquement celles qu'indique l'auteur<sup>67</sup>.

Il faut donc comprendre que les traducteurs se sont refusés à aller chercher les traductions déjà existantes, mais plus encore, ils ont *retraduit* en français des textes originellement écrits en français. On peut les comprendre : c'est la pensée de Skinner qui devait guider la traduction, même si cette pensée prétend être au plus près du contexte d'origine de l'énonciation d'une pensée. Double erreur, pourtant, car l'intraduisibilité énoncée par Skinner, avec pour corollaire un rejet de l'équivalence directe entre les langues et les époques, se transforme alors en un hyper-pragmatisme créant des équivalences, soit l'exact contraire de l'intention originale du « contextualisme »<sup>68</sup>. Pour reprendre l'expression que Jean-Guy Prévost utilisait pour montrer les rapports entre philosophie et histoire (reprenant l'ancienne formule thomiste de la « *philosophia ancilla theologiæ* »), on pourra dire ici que la traduction est au service du commentaire, la référence citée à l'hypertexte citant, l'auteur d'origine au commentateur contemporain. Étrange retournement où les champions d'une contextualisation séparée, sinon clôturée par l'historien pour la protéger des investissements de sens anachroniques, se mettent à domestiquer les auteurs du passé.

Ainsi, Skinner et l'école de Cambridge qui pouvaient apparaître comme les chasseurs experts dans la prise se révèlent, du côté onomasiologique de leurs œuvres, dans les commentaires comme dans les traductions, de grands bergers : le mystère n'est plus, l'éclaircissement a eu lieu. Ils ont troqué l'arc ou la fronde pour la crosse et la clôture : les prises – mots ou concepts –, une fois capturées, sont montrées en trophées de chasse sur le mur de l'histoire de la pensée politique, un peu à la manière de beaux papillons épinglés dans un cadre accroché au mur d'un



lépidoptériste<sup>69</sup>. Inversement, Strauss et les « straussiens » qui pouvaient apparaître comme des bergers, voire des prophètes autoproclamés de la véridiction, se révèlent des chasseurs socratiques à jamais soucieux de perpétuer la possibilité de la chasse et d'éviter le repos. Dans ce dernier cas, le mystère cherché demeure pour les générations de philosophes à venir.

### Remarques conclusives

C'est dans la psycho-pathologie que je trouvai plus tard l'explication de ce don mystérieux de voir ce que je choisisais, en quelque endroit que je le choisisse. J'avais l'esprit paranoïaque. La paranoïa est définie comme une illusion systématique d'interprétation. C'est cette illusion systématique qui, dans un état plus ou moins morbide, constitue la base du phénomène artistique en général, et de mon génie magique pour transformer la réalité, en particulier.

Salvador Dalí, « Camouflage total pour guerre totale »<sup>70</sup>

Comment penser ce retournement entre ce que le champ perçoit – une dualité entre, d'une part, la « clique mystérieuse des straussiens », conservateurs charismatiques, manipulateurs et hypocrites, et de l'autre, la contenance des contextualistes, libéraux et scientifiques, ouverts et sérieux –, alors que dans leurs rapports à l'écrit, il nous a semblé qu'on pouvait voir dans la descendance de Strauss la volonté de continuer la chasse, de remettre à l'œuvre le mystère (au risque de devenir soi-même mystérieux), alors que chez Skinner, une fois prise la proie, on la garde en cage? Plutôt que de choisir un seul terme d'une distinction entre la fronde (du résistant) et la crosse (du pasteur), nous en arrivons à demander : comment passe-t-on de l'un à l'autre? David, autre Abraham, est d'abord un résistant, une machine de guerre dans son combat contre Goliath, mais bien vite pourtant il se constitue en appareil d'État, premier roi d'Israël et pasteur de son peuple. Ne pourrait-on pas se demander si c'est là ce qui s'est passé avec Skinner et le contextualisme?

Notre question – comment continuer le mystère – dépasse cette division et ne saurait trouver dans Strauss, ou pire chez Bloom, une réponse suffisante. Les héritiers ne sont pas toujours de si bons chasseurs. Nous voudrions suggérer, avec un penseur fort hétérogène au débat présenté, une nouvelle voie à explorer pour conclure notre propos. Dans « De la supériorité de la littérature anglaise-américaine » publié dans *Dialogues*<sup>71</sup>, Gilles Deleuze fait une distinction intéressante entre la littérature française et la littérature américaine ; la première, républicaine, fait table rase et s'institue comme origine toujours renouvelée, alors que la seconde se comprend dans un milieu : « L'autre manière de recommencer, au contraire, c'est reprendre la ligne interrompue, ajouter un segment à la ligne brisée, la faire passer entre deux rochers, dans un étroit défilé, ou par-dessus le vide, là où elle s'était arrêtée. Ce n'est jamais le début ni la fin qui sont intéressants, le début et la fin sont des points. L'intéressant, c'est le milieu<sup>72</sup>. » Qu'est-ce qu'être au milieu d'une tradition? Il nous a semblé que c'était là la grande différence entre le textualisme et le contextualisme : pour les partisans de cette dernière approche, les auteurs

historiques parlent à leurs contemporains, d'où une technique d'analyse du texte centrée sur le contexte d'énonciation où se distribuent les signes ; pour les partisans de l'écriture et de la lecture entre les lignes et entre les textes, les grands auteurs se parlent entre eux, et nous adressent la parole à nous pour qu'on puisse s'élever et s'adresser à notre tour à ceux qui viendront après<sup>73</sup>. L'adresse du philosophe n'est pas contemporaine, elle dépasse le contexte d'énonciation d'origine pour s'élancer dans le temps, ou, comme l'évoque Deleuze, « [l]a seule communication que nous puissions souhaiter, comme parfaitement adaptée au monde moderne, c'est le modèle d'Adorno, la bouteille à la mer, ou le modèle nietzschéen, la flèche lancée par un penseur et ramassée par un autre<sup>74</sup> ». Les signes recueillis dans l'histoire de la philosophie deviennent alors une offrande mystérieuse déposée par les penseurs du passé, et la tâche nous incombe de remettre en jeu ce mystère pour les générations à venir – y compris en nous riant de l'excès de solennité qui risque de neutraliser « l'offrande », qu'on devrait peut-être nommer autrement.

Dans les mots de Jean Baudrillard : « La règle absolue, celle de l'échange symbolique, est de rendre ce qui vous a été donné. Jamais moins, toujours plus. La règle absolue de la pensée, c'est de rendre le monde tel qu'il nous a été donné – inintelligible – et si possible un peu plus inintelligible. Un peu plus énigmatique<sup>75</sup>. » Il nous a semblé que les straussiens suggéraient, sans doute par-delà leur intention – mais c'est là aussi le risque de performer le mystère – un usage mesuré de la démesure : une saine paranoïa à la manière de la paranoïa critique dalienne comme création active ou délire d'interprétation, contre la paranoïa du chef d'État pour qui l'Autre possède un savoir sur soi qu'on ignore. Cependant, on court toujours le risque que la ligne de fuite se transforme en ligne de mort. Il y a ainsi toute une démonologie de cette ligne de fuite, au sens où le démoniaque, c'est un *sortir-du-sillon*, comme pour la chasse qui s'empporte vers une entité trop grande pour soi, chasser contre la règle, contre le groupe de chasseurs :

De quoi le capitaine Achab est-il coupable, dans Melville? D'avoir choisi Moby Dick, la baleine blanche, au lieu d'obéir à la loi de groupe des pêcheurs, qui veut que toute baleine soit bonne à chasser. C'est ça l'élément démonique d'Achab, sa trahison, son rapport avec Léviathan, ce choix d'objet qui l'engage lui-même dans un devenir-baleine. Le même thème apparaît dans la *Penthésilée* de Kleist : le péché de Penthésilée, avoir choisi Achille, tandis que la loi des Amazones ordonne de ne pas choisir l'ennemi ; l'élément démonique de Penthésilée l'entraîne dans un devenir-chienne<sup>76</sup>.

Xénophon écrivait déjà : « Ces chiens-là ne valent rien, qui, ne sortant jamais des sentiers battus, ne discernent pas les vraies traces<sup>77</sup>. » Devenir-baleine, devenir-chienne, ce sont des devenirs démoniques : c'est toujours une fuite, non pas au sens d'un renoncement aux actions, mais au sens de *fuir* comme on fait fuir un tuyau – perforer, dé-sceller, percer à jour. Qu'est-ce que cela veut dire, faire fuir un texte, un bouquin? Et qu'est-ce qui arrive quand on fait fuir le sens du texte? Une fuite de signes dans des tracés jamais prédéfinis, la dissémination du mystère? Vient l'occasion d'une autre chasse.

## Bibliographie

- BARBER, Benjamin R., « The Politics of Political Science: "Value-free" theory and the Wolin – Strauss Dust-Up of 1963 », *American Political Science Review*, vol. 100, no 4, 2006.
- BAUDRILLARD, Jean, *La pensée radicale*, Paris, Sens & Tonka, 2001.
- BEINER, Ronald, « Le "textualisme" : une anti-méthodologie », trad. de l'anglais par D. O'Toole, dans D. Giroux & D. Karmis (dir.), *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, p. 29-44.
- BLOOM, Allan, « Preface », dans Platon, *The Republic*, trad. du grec ancien par Allan Bloom, deuxième édition, Basic Books, 1991.
- , « Entretien sur *The Closing of the American Mind* » avec Allan Bloom, accordé à Richard D. Heffner pour l'émission *The Open Mind* du 7 juin 1987. En ligne : <<http://www.thirteen.org/openmind/public-affairs/the-closing-of-the-american-mind/103/>> (consulté le 24 juillet 2014).
- , *L'Âme désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale*, trad. de l'anglais par P. Alexandre, Montréal, Guérin, 1987.
- , *La cité et son ombre. Essai sur la République de Platon*, trad. de l'américain par É. Helmer, Paris, Éditions du Félin, 2006.
- BOURDAGES, Jade, « Élitisme et démocratie libérale. Miniature paratextuelle », *Tahir*, première année (octobre 2010). En ligne : <<http://www.revuetahir.net/2010-2/trahir-bourdages-strauss.pdf>> (consulté le 24 juillet 2014).
- CHAMAYOU, Grégoire, *Les chasses à l'homme. Histoire et philosophie du pouvoir cynégétique*, Paris, La Fabrique, 2010.
- COSTOPOULOS, James, « Anne Norton and the "Straussian" Cabal: How Not to Write a Book », *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, vol. 32, no 3, 2005, p. 269-281.
- DALÍ, Salvador, « Camouflage total pour guerre totale », dans *Oui 2 : L'archangélisme scientifique*, Paris, Denoël/Gonthier, 1971.
- DELEUZE, Gilles, « Sur la philosophie », *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 2003 [1990].
- DELEUZE, Gilles & Claire PARNET, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996.
- EDMOND, Michel-Pierre, *Philosophie politique*, Paris, Masson et Cie éditeurs, 1972.
- FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.
- GINZBURG, Carlo, « Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice », *Le Débat*, vol. 6, no 6, 1980, p. 3-44.
- GIROUX, Dalie, « La recette de poulet appartient-elle vraiment au Général? », *Tahir*, deuxième année (janvier 2011). En ligne : <<http://www.revuetahir.net/2011-1/trahir-giroux-strauss.pdf>> (consulté le 24 juillet 2014).

- GIROUX, Dalie & Dimitrios KARMIS (dir.), *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013.
- HÉRACLITE, *Fragments*, coll. « Épiméthée », Paris, Presses Universitaires de France, 2011.
- HIRST, Aggie, *Leo Strauss and the Invasion of Iraq: Encountering the Abyss*, Londres, Routledge, 2013.
- LABELLE, Gilles, « Entre la modération et la démesure : Leo Strauss, les "straussiens", la philosophie et la guerre », *Argument*, vol. 9, no 2, 2007. En ligne : <<http://www.revueargument.ca/upload/ARTICLE/381.pdf>> (consulté le 24 juillet 2014).
- , « De l'"art ésotérique d'écrire" à la "voie oblique" : Leo Strauss lu par Miguel Abensour », dans D. Giroux & D. Karmis (dir.), *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, p. 67-85.
- LAMPERT, Laurence, *The Enduring Importance of Leo Strauss*, Chicago, University of Chicago Press, 2013.
- LEMIEUX, René, « De la nécessité d'une imposture historique : réflexions sur le post- de notre époque, à partir de Heidegger et Deleuze », *Revue Postures*, no 12, 2010, p. 31-48.
- 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.
- MARCOTTE-CHÉNARD, Sophie, « Le contextualisme de Quentin Skinner à l'épreuve du cas Machiavel », *Methodos*, vol. 13, 2013. En ligne : <<http://methodos.revues.org/3168>> (consulté le 24 juillet 2014).
- NORTON, Anne, *Léo Strauss et la politique de l'empire américain*, trad. de l'américain par P.-E. Dauzat, Paris, Denoël, 2006.
- PASCAL, Blaise, *Pensées*, édition électronique préparée par D. Descotes et G. Proust, Clermont Université, 2011. En ligne : <<http://www.penseesdepascal.fr>> (consulté le 24 juillet 2014).
- PLATON, *Apologie de Socrate*, trad. du grec ancien par L. Brisson, Paris, Garnier-Flammarion, 1997.
- POCOCK, John G. A., « Prophet and Inquisitor: Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield's "Strauss's Machiavelli" », *Political Theory*, vol. 3, no 4, 1975.
- , « Quentin Skinner: The History of Politics and the Politics of History », *Common Knowledge*, vol. 10, no 3, 2004.
- PRÉVOST, Jean-Guy, *De l'étude des idées politiques*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1995.
- SCHAEFER, Davis L., « The Ass and the Lion », *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, vol. 32, no 3, 2005, p. 283-305.
- SKINNER, Quentin, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *History and Theory*, vol. 8, no 1, 1969, p. 3-53.
- , *Machiavel*, trad. de l'anglais et préface par M. Plon, Paris, Éditions du Seuil, 1989.

- , *Les fondements de la pensée politique moderne*, trad. de l'anglais par J. Grossman & J.-Y. Pouilloux, Paris, Albin Michel, 2001.
- , *Visions of Politics. Volume 1: Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- , « A Genealogy of the Modern State », *Proceedings of the British Academy*, no 162, 2009, p. 325-370.
- STRAUSS, Leo, *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays*, Wayne State University Press, 1989 ; traduit en français par O. Sedeyn sous le titre *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, coll. « Quadrige », Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
- , « Pour commencer à étudier la philosophie médiévale », dans *La renaissance du rationalisme politique classique*, conférences et essais réunis et présentés par T. L. Pangle, trad. de l'anglais par P. Guglielmina, Paris, Gallimard, 1993.
- , *La persécution et l'art d'écrire*, trad. de l'anglais par O. Sedeyn, Paris, Éditions de l'Éclat, 2003.
- , *La Cité et l'Homme*, trad. de l'anglais par O. Sedeyn, nouvelle édition, Paris, Librairie Générale Française, 2005.
- , *Pensées sur Machiavel*, trad. de l'anglais M.-P. Edmond et T. Stern, Paris, Payot, 2007.
- TANGUAY, Daniel, *Leo Strauss : une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003.
- , « Leo Strauss : d'un art d'écrire oublié à un art de lire retrouvé », dans D. Giroux & D. Karmis (dir.), *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, p. 43-66.
- TULLY, James (dir.), *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- , *Public Philosophy in a New Key, Volume 1: Democracy and Civic Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- XÉNOPHON, *Petits traités militaires : De l'équitation. Le Commandant de cavalerie. De la chasse*, trad. du grec par E. Talbot, nouvelle édition préparée par Y. Germain, Clermont-Ferrand, Paleo, 2011.

## Notes

- 1 B. PASCAL, *Pensées*, édition électronique préparée par D. Descotes et G. Proust, Clermont Université, 2011. En ligne : <<http://www.penseesdepascal.fr/Divertissement/Divertissement4-moderne.php>> (consulté le 24 juillet 2014).
- 2 XÉNOPHON, *Petits traités militaires : De l'équitation. Le Commandant de cavalerie. De la chasse*, trad. du grec par E. Talbot, nouvelle édition préparée par Y. Germain, Clermont-Ferrand, Paleo, 2011, p. 106-107.
- 3 HÉRACLITE, Fragment 93 : « οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει ».

- 4 C'est principalement dans son cours au Collège de France de l'année 1977-1978 que Foucault a conceptualisé le pastorat comme type de pouvoir, en particulier dans les leçons du 8, du 15 et du 22 février 1978. Voir M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p. 119-193.
- 5 G. CHAMAYOU, *Les chasses à l'homme. Histoire et philosophie du pouvoir cynégétique*, Paris, La Fabrique, 2010, p. 24-25. La citation de Foucault par Chamayou, indiquée par un astérisque dans notre citation, provient de M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 129.
- 6 G. CHAMAYOU, *Les chasses à l'homme, op. cit.*, p. 27.
- 7 *Ibid.*, p. 28.
- 8 *Ibid.*, p. 28-29.
- 9 Pensons entre autres aux travaux de James Tully, héritier créatif de Quentin Skinner et de l'école de Cambridge, sur la mise en œuvre d'un « ethos critique » centré sur un « travail sur soi » et inspiré des travaux de Foucault sur le souci de soi comme pratique de la liberté, distingué du projet de la « théorie critique » d'un Habermas, par exemple, notamment dans J. TULLY, « To think and act differently: critical ethos and critical theory », dans *Public Philosophy in a New Key, Volume 1: Democracy and Civic Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 71-131. L'intérêt remarquable pour la notion de souci de soi, qui semble particulièrement présent chez les lecteurs anglophones de Foucault, s'explique peut-être par la généalogie pastoraliste de ce souci, que Foucault lui-même retrace dans les traditions grecques et chrétiennes de l'Antiquité.
- 10 C. GINZBURG, « Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice », *Le Débat*, vol. 6, no 6, 1980, p. 3-44. Dans l'introduction à son article, Ginzburg reprend les thèses de la « méthode morellienne » en histoire de l'art pour laquelle le détail insignifiant compte plus que les caractères les plus manifestes dans l'attribution d'une œuvre et dans la distinction entre la version authentique et la copie. Comparant cette méthode aux récits d'enquête de Sherlock Holmes d'Arthur Conan Doyle et aux premières intuitions de Sigmund Freud sur la psychanalyse, Ginzburg fait de cette méthode l'*exemplum* du changement paradigmatique en faveur de disciplines indicielles dont la source serait l'acte récitatif du chasseur racontant sa chasse, par le truchement de la sémiologie médicale. Il s'agit d'une méthode qui s'intéresse aux détails « apparemment négligeables » (*ibid.*, p. 31), mais qui, par ces caractéristiques mêmes, révèlent « des phénomènes profonds », la raison étant que le détail négligeable se fait plus mécaniquement et se donne donc dans une spontanéité plus singulière. Pour reprendre les mots de Sigmund Freud cité par Ginzburg, il s'agit d'« une méthode d'interprétation s'appuyant sur les déchets, sur les données marginales considérés comme révélateurs » (*ibid.*, p. 8). Nous allons le voir, les deux « méthodes » analysées ici cherchent chacune à leur manière à étudier les « déchets » ou « données marginales » : pour les uns, de l'école de Cambridge, ce seront les textes mineurs qui entourent et permettent l'étude contextuelle d'un texte. Chez les straussiens, et pour reprendre l'analogie avec la littérature d'enquête, il s'agit de voir les grands auteurs de la tradition philosophique comme des « criminels » qui laisseraient derrière eux des pistes, consciemment toutefois, pour être pris par le « bon » détective.
- 11 Pour être plus précis, il faudrait parler d'un débat entre trois « courants » : le straussisme, les écoles de critiques socio-économiques (comme le marxisme) et l'école de Cambridge, dite « contextualiste ». Pour les résumer extrêmement rapidement disons : 1) que pour le straussisme, il y a une exceptionnalité des grands auteurs (œuvres canoniques) et que ces auteurs s'adressent d'abord aux grands auteurs de la tradition ; 2) que pour le marxisme, les grands auteurs ne sont que des représentants des luttes sociales et des idéologies qui avaient lieu à leur époque ; 3) que pour l'école de Cambridge, il y a une certaine exceptionnalité des « grands » auteurs, mais en ceci qu'ils diffèrent du discours idéologico-linguistique dans lequel ils se trouvent, plutôt que de l'exemplifier. Si les deux dernières approches se ressemblent en ce qu'elles s'intéressent spécifiquement à l'époque qu'elles étudient plutôt qu'aux auteurs en tant que tels, les deux premières se rapprochent en ce qu'elles formulent, grâce à leur analyse, une certaine linéarité ou progressivité historique, chacune à leur manière. Le straussisme et ce qu'on nomme parfois le contextualisme de l'école

de Cambridge se placent toutefois tous deux sur un même plan, celui de l'analyse du texte : le straussisme en relation avec la grande tradition, le contextualisme dans son rapport au contexte linguistique de l'énonciation. Voir J.-G. PRÉVOST, *De l'étude des idées politiques*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1995.

- 12 Comme le souligne avec raison un évaluateur anonyme, que nous tenons à remercier, nous restons silencieux quant aux « finalités politiques » qui sont généralement dites présider aux (et découler des) projets « straussien » et « skinnérien ». Ce silence nous semble justifié par le fait que la manière « adéquate » de déterminer les intentions et finalités d'un auteur ou d'un groupe d'auteurs est précisément l'enjeu du débat entre « textualisme » et « contextualisme ». Réexaminer les termes de ce débat requiert, selon nous, de marquer une certaine distance par rapport aux habitudes disciplinaires selon lesquelles on classe les auteurs *politiquement* comme conservateurs, libéraux, républicains, etc., *a fortiori* dans le cadre d'un article qui cherche à s'inscrire dans le champ sémiologique.
- 13 Q. SKINNER, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *History and Theory*, vol. 8, no 1, 1969, p. 3-53. Ce texte phare a été republié au moins deux reprises : dans J. TULLY (dir.), *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, Princeton University Press, 1989, et dans Q. SKINNER, *Visions of Politics. Volume 1: Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. Nous utilisons l'édition originale de 1969. À notre connaissance, l'article n'a jamais été traduit en français.
- 14 *Ibid.*, p. 3 (nous traduisons).
- 15 *Ibid.*, p. 4.
- 16 *Ibid.*, p. 3.
- 17 Dans la mesure où cette « troisième voie » passe *entre* le textualisme et le contextualisme en proposant une sorte de synthèse des deux approches qui consiste à remettre un texte dans son contexte propre, on peut affirmer que Skinner se présente en vérité comme un authentique orthodoxe, défenseur de « l'opinion droite », et qu'il requalifie performativement les deux « orthodoxies » communes d'hérésies. En effet, le terme hérésie provient du verbe αἰρετίζω [*hairétizō*], en grec, qui signifie « choisir », dérivé de αἰρέω [*hairéō*], « prendre », et Pascal indique en ce sens que l'hérétique est celui qui s'autorise à choisir entre deux vérités opposées (ici, entre la primauté du texte et celle du contexte), alors que la foi véritable (dont les exigences sont exprimées dans le dogme de l'Église) impose de *ne pas* choisir, ou de *ne pas* prendre parti, de maintenir ces deux vérités, aussi incompatibles qu'elles puissent sembler. Voir B. PASCAL, *Pensées*, *op. cit.* En ligne : <<http://www.penseesdepascal.fr/XXVI/XXVI3-moderne.php>> (consulté le 24 juillet 2014).
- 18 Q. SKINNER, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *loc. cit.*, p. 7-16.
- 19 *Ibid.*, p. 16-22.
- 20 *Ibid.*, p. 22-24.
- 21 *Ibid.*, p. 24-28.
- 22 *Ibid.*, p. 49.
- 23 G. CHAMAYOU, *Les chasses à l'homme*, *op. cit.*, p. 8.
- 24 Ces références, travaillées à plusieurs reprises dans les divers textes de Skinner, sont explicites dès 1969, dans Q. SKINNER, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *loc. cit.*, p. 7, 37-38, 50-51 (Collingwood) ; p. 6, 37, 44 (Wittgenstein) ; p. 42, 45-47 (Austin). Ces références ont été « passées » aux héritiers de l'école de Cambridge, comme en témoigne par exemple le texte de J. TULLY, « Situated creatively: Wittgenstein and political philosophy », dans *Public Philosophy in a New Key*, *op. cit.*, p. 39-70.
- 25 *Ibid.*, p. 25-27. Le contemporain en question est Robert Filmer, qui n'était pas un auteur « mineur » en son temps mais qui l'est devenu – ou qu'on retient principalement aujourd'hui comme ayant été l'interlocuteur de Locke. C'est entre autres en raison de ce souci pour les « textes mineurs » ou

- « minorisés » qui trament un contexte discursif historique que l'école de Cambridge s'est intéressée aux travaux « archéologiques » et « généalogiques » de Foucault, avant de s'intéresser à ses travaux plus « éthiques ».
- 26 Q. SKINNER, *Les fondements de la pensée politique moderne*, trad. de l'anglais par J. Grossman & J.-Y. Pouilloux, Paris, Albin Michel, 2001, p. 8. Notons que Locke est également cité en exemple dans cette préface, p. 13.
- 27 *Ibid.*, p. 9.
- 28 *Ibid.*, p. 12.
- 29 Cette distinction entre rationalité et vérité est au cœur de la leçon inaugurale de Skinner en tant que Barber Beaumont Professor of the Humanities à Queen Mary, Université de Londres, prononcée en 2010. Voir Q. SKINNER, *La vérité et l'historien*, trad. de l'anglais par C. Hamel, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2012, p. 60-65.
- 30 Q. SKINNER, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *loc. cit.*, p. 32 (dans le texte) ; voir les références explicites dans les notes, p. 5 (notes 9-10), 12 (notes 48-49), 13 (notes 50, 52-53), 20 (note 88), 21 (notes 92-94), 22 (note 95), 25 (note 109), 26 (note 111).
- 31 *Ibid.*, p. 20.
- 32 *Ibid.*, p. 12. « *The historical study of ethical and political ideas is dogged currently by a demonological (but highly influential) version of this mistake. Ethical and political theory, it is said, is or ought to be concerned with eternal or at least traditional "true standards."* »
- 33 L. STRAUSS, *Pensées sur Machiavel*, trad. de l'anglais par M.-P. Edmond et T. Stern, Paris, Payot, 2007, p. 41. La première édition de cette traduction française a été publiée en 1982. « Apôtre du mal » traduit l'expression anglaise « *teacher of evil* ».
- 34 *Ibid.*, p. 42-44.
- 35 Q. SKINNER, *Machiavel*, trad. de l'anglais et préface par M. Plon, Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 147-148.
- 36 J. G. A. POCOCK, « Quentin Skinner: The History of Politics and the Politics of History », *Common Knowledge*, vol. 10, no 3, 2004, p. 547 (nous traduisons).
- 37 J. G. A. POCOCK, « Prophet and Inquisitor: Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield's "Strauss's Machiavelli" », *Political Theory*, vol. 3, no 4, 1975, p. 399.
- 38 *Ibid.*, p. 385-386.
- 39 S. MARCOTTE-CHÉNARD, « Le contextualisme de Quentin Skinner à l'épreuve du cas Machiavel », *Methodos*, no 13, 2013, § 64. En ligne : <<http://methodos.revues.org/3168>> (consulté le 24 juillet 2014).
- 40 R. MAJOR, « The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science », *Political Research Quarterly*, vol. 58, no 3, 2005, p. 480 (nous traduisons).
- 41 *Ibid.*, p. 482.
- 42 *Ibid.*, p. 483.
- 43 *Ibid.* Notons qu'en 1963, une vive polémique axiologique et méthodologique avait déjà opposé Strauss et certains de ses élèves à Sheldon Wolin, alors « jeune loup » qui a depuis formé nombre de penseurs politiques influents, dont Hanna Pitkin, Wendy Brown et Cornel West. Pour un retour récent sur ce débat oublié, voir B. BARBER, « The Politics of Political Science: "Value-free" theory and the Wolin – Strauss Dust-Up of 1963 », *American Political Science Review*, vol. 100, no 4, 2006, p. 539-545.
- 44 Voir, par exemple, A. NORTON, *Léo Strauss et la politique de l'empire américain*, trad. de l'américain par P.-E. Dautat, Paris, Denoël, 2006. Ce livre a été vertement critiqué, par exemple dans J. COSTOPOULOS, « Anne Norton and the "Straussian" Cabal: How Not to Write a Book », *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, vol. 32, no 3, 2005, p. 269-281, et dans le



même numéro de la même revue « straussienne », D. L. SCHAEFER, « The Ass and the Lion », *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, vol. 32, no 3, 2005 p. 283-305. Pour une critique récente des rapports entre Strauss, « les straussiens » et la dernière guerre d'Irak, voir A. HIRST, *Leo Strauss and the Invasion of Iraq: Encountering the Abyss*, Londres, Routledge, 2013. Pour un débat nuancé dans la vallée de l'Outaouais, voir, d'une part, G. LABELLE, « Entre la modération et la démesure : Leo Strauss, les "strausiens", la philosophie et la guerre », *Argument*, vol. 9, no 2, 2007. En ligne : <<http://www.revueargument.ca/upload/ARTICLE/381.pdf?MagazineArgument=cdbc0e19e04a877ceb40ccd8308ad126>> (consulté le 24 juillet 2014). D'autre part, voir D. GIROUX, « La recette de poulet appartient-elle vraiment au Général? », *Trahir*, deuxième année, 2011. En ligne : <<http://www.revuetrahir.net/2011-1/trahir-giroux-strauss.pdf>> (consulté le 24 juillet 2014). Malgré le bien-fondé de certaines critiques des critiques de Strauss et de l'appel à la nuance, on ne peut nier qu'il y a un élitisme certain chez Strauss. Sur cette question, voir J. BOURDAGES, « Élitisme et démocratie libérale. Miniature paratextuelle », *Trahir*, première année (octobre, 2010). En ligne : <<http://www.revuetrahir.net/2010-2/trahir-bourdages-strauss.pdf>> (consulté le 24 juillet 2014).

- 45 Le texte a d'abord été publié dans la revue *Social Research* (vol. 8, no 4, 1941, p. 488-504) sous le titre « Persecution and the Art of Writing », puis republié dans un livre éponyme en 1952 (Free Press) où il constitue le premier chapitre après l'introduction. Une première traduction française par Olivier Sedeyn est publiée chez Agora en 1989, reprise ensuite par les Éditions de l'Éclat en 2003. Cette traduction a été révisée par le même traducteur et publiée chez Gallimard en 2009, en collection « Tel ». Nous utilisons toutefois la version de l'Éclat, la plus répandue : L. STRAUSS, *La persécution et l'art d'écrire*, trad. de l'anglais par O. Sedeyn, Paris, Éditions de l'Éclat, 2003, p. 23-42.
- 46 Voir L. LAMPERT, *The Enduring Importance of Leo Strauss*, Chicago, University of Chicago Press, 2013.
- 47 L. STRAUSS, *La persécution et l'art d'écrire*, op. cit., p. 27. Pour une appréciation récente de ce type de « lecture », on pourra lire Daniel Tanguay pour qui l'art d'écrire demande un art de lire comme distinction des strates de sens dans une œuvre : « Or, la première règle de la rhétorique est bien de savoir adapter ce que l'on a à dire aux capacités de l'auditoire destinataire du discours. Cet auditoire est divers alors que la parole du rhéteur est une. Tout son problème est de trouver le moyen de persuader chaque partie de l'auditoire par l'effet d'un seul discours. En fait, un rhéteur très habile ne prononcera pas un seul discours, mais plusieurs discours en un. Chaque partie de son discours vise l'une ou l'autre partie de son auditoire et l'ensemble de son discours est composé de telle manière que chaque auditeur y trouve son compte. » (D. TANGUAY, « Leo Strauss : d'un art d'écrire oublié à un art de lire retrouvé », dans D. Giroux & D. Karmis (dir.), *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, p. 47.) Dans le même ouvrage collectif, on pourra aussi trouver une contribution de G. LABELLE, « De l'"art ésotérique d'écrire" à la "voie oblique" : Leo Strauss lu par Miguel Abensour », p. 67-85 : « L'art d'écrire ne suppose aucun enseignement inouï, "cabalistique", destiné à un petit nombre d'initiés qui seuls auraient ainsi accès aux secrets de l'univers. L'ésotérisme dont il est ici question concerne uniquement la manière dont doit être communiqué l'enseignement philosophique afin d'éviter de susciter un conflit entre le petit nombre des philosophes et le grand nombre des non-philosophes, le *dêmos*, comme cela était arrivé à Socrate [condamné à mort par un jury athénien] qui avait commis l'imprudence de procéder à l'interrogation sur la place publique, au vu et au su de tous, de citoyens qui se tenaient pour sages et qui ignoraient qu'ils ne l'étaient pas (Platon, *Apologie de Socrate*, 21b-22d). » (p. 71) Sur les rapports entre l'écriture philosophique (depuis Platon) et la mort de Socrate, on pourra aussi lire Michel-Pierre Edmond, un des premiers commentateurs de Leo Strauss en France : « Socrate considérait la philosophie politique comme un débat *allant plus loin* que les controverses liées aux luttes politiques. Or, sa mort va transformer la forme de l'enseignement philosophique dans ce domaine : le débat oral "sur la place du marché" est remplacé par les débats écrits (Platon) où se livre un jeu subtil entre l'art

- d'écrire et la persécution. » (M.-P. EDMOND, *Philosophie politique*, Paris, Masson et Cie éditeurs, 1972, p. 14.)
- 48 L. STRAUSS, « Pour commencer à étudier la philosophie médiévale », dans *La renaissance du rationalisme politique classique*, conférences et essais réunis et présentés par T. L. Pangle, trad. de l'anglais et postface par P. Guglielmina, Paris, Gallimard, 1993, p. 360.
- 49 L. STRAUSS, *La persécution et l'art d'écrire*, *op. cit.*, p. 26-27 ; 41-42.
- 50 Sur ces questions spécifiques que nous n'aborderons pas directement, on peut lire D. TANGUAY, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003.
- 51 Q. SKINNER, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *loc. cit.*, p. 21-22. Sur le caractère superflu d'une analyse « numérolologique » de Machiavel (qui insiste entre autres sur le rôle du nombre 13, *Le Prince* comprenant 26 chapitres), voir J. G. A. POCOCK, « Prophet and Inquisitor », *loc. cit.*, p. 396-397 ; p. 400 (note 13).
- 52 Une anecdote rapportée par Anne Norton veut qu'en leur absence, Strauss appelait ses étudiants « mes chiots » (*my puppies*). Voir A. NORTON, *Léo Strauss et la politique de l'empire américain*, *op. cit.*, p. 67-68. Il y aurait toute une recherche à faire sur cette figure du chiot, mais aussi sur celle du chien comme adjuvant en rapport avec la métaphore de la philosophie comme pratique cynégétique et la figure du philosophe chasseur, qui se distingue de la figure également giboyeuse du sophiste. Partant des « straussiens », le lecteur curieux pourra (s'il nous pardonne cette référence « à la Strauss », excusée par le manque d'espace) considérer d'abord ce que Strauss dit du rapport entre Socrate et Glaucon dans *La République* de Platon. Voir L. STRAUSS, *La Cité et l'Homme*, trad. de l'anglais et présentation par O. Sedeyn, nouvelle édition, Paris, Librairie Générale Française, 2005, p. 299-300. Voir aussi le texte même de *La République*, surtout 432b-432d et 440d.
- 53 Les disciples de Strauss, dont le plus célèbre est sans nul doute Allan Bloom sur lequel nous reviendrons, ont traduit et commenté des textes canoniques : notamment *La République* de Platon (Basic Books, première édition, 1968, deuxième édition, 1991) et *L'Émile* de Jean-Jacques Rousseau (Basic Books, 1979) pour Bloom, et pour Harvey C. Mansfield *Le Prince* (University of Chicago Press, première édition, 1985, deuxième édition, 1998) et les *Discours* de Nicolas Machiavel (traduit en collaboration avec Nathan Tarcov aux University of Chicago Press, 1996). Pour sa part, l'école de Cambridge a investi la sphère éditoriale des textes canoniques en histoire des idées politiques avec la collection « Cambridge Texts in the History of Political Thought » dirigée par Skinner aux Cambridge University Press, qui comprend à ce jour plus de 200 volumes reconnaissables à leur couverture bleue.
- 54 L. STRAUSS, *La persécution et art d'écrire*, *op. cit.*, p. 29.
- 55 A. BLOOM, « Preface », dans Platon, *The Republic*, trad. du grec ancien par Allan Bloom, deuxième édition, Basic Books, 1991, p. xi. Nous traduisons à chaque fois, y compris les références citées par Bloom. Cette préface (p. xi-xxiv) est celle de la première édition de la traduction de Bloom. Seule la courte préface à la deuxième édition (qui ne traite pas de traduction) et l'essai interprétatif inclus en annexe ont été traduits en français. Voir A. BLOOM, *La cité et son ombre. Essai sur la République de Platon*, trad. de l'américain par É. Helmer, Paris, Éditions du Félin, 2006.
- 56 A. BLOOM, « Preface », dans Platon, *The Republic*, *op. cit.*, p. xii.
- 57 Référence donnée par Bloom : Desmond LEE, *The Republic*, London, Penguin, 1956, p. 48. Bloom ramène ensuite l'usage de « valeur » à la sociologie allemande : la valeur est subjective et relative, un type de pensée étranger à celui de Platon. Tout comme la morale qui ne sera thématifiée, selon Bloom, qu'à partir d'Aristote. Ces traducteurs, conclut Bloom se référant à Nietzsche, découvrent ce qu'ils avaient eux-mêmes caché.
- 58 A. BLOOM, « Preface », dans Platon, *The Republic*, *op. cit.*, p. xi.
- 59 « Entretien sur *The Closing of the American Mind* » avec Allan Bloom, accordé à Richard D. Heffner pour l'émission *The Open Mind* du 7 juin 1987. Nous traduisons. Plusieurs dizaines de milliers, voire plus de cent mille exemplaires du livre de Bloom ont été vendus, et ce, très rapidement.

- 60 Sur cette question précise, dans le cadre plus large d'une philosophie pensée en termes héliotropiques, on pourra lire la section « D'une posture à l'autre : scansion sur l'aube du platonisme », dans R. LEMIEUX, « De la nécessité d'une imposture historique : réflexions sur le post- de notre époque, à partir de Heidegger et Deleuze », *Revue Postures*, no 12, 2010, p. 36-39.
- 61 Pour une plus longue analyse directement sur le mot « valeur », dont l'origine serait wébérienne selon Bloom, on peut lire *The Closing of the American Mind* (sous-titré : « *How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students* »), Simon & Schuster, 1987, p. 194-216, trad. de l'anglais par P. Alexandre, *L'Âme désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale*, Montréal, Guérin, 1987, p. 221-245.
- 62 A. BLOOM, « Preface », dans Platon, *The Republic*, *op. cit.*, p. xvi. Ici, Bloom reprend la thèse de son maître, pour qui Machiavel a « fondé » la modernité en initiant sa première vague (Rousseau initiant la deuxième et Nietzsche la troisième). Sur ces trois vagues, on peut lire L. STRAUSS, *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays*, Wayne State University Press, 1989 ; traduit en français par O. Sedeyn sous le titre *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, coll. « Quadrige », Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
- 63 *Ibid.*
- 64 *Ibid.* Cette traduction sera faite par un autre straussien, Harvey C. Mansfield, en 1985 (University of Chicago Press ; voir notamment p. xxv sur la traduction de « *virtù* »).
- 65 Q. SKINNER, *Machiavel*, *op. cit.*, p. 9. Skinner fait référence à la traduction de Machiavel par Allan Gilbert (*Machiavelli: The Chief Works and Others*, Durham, Duke University Press, 1965, en trois tomes), dans laquelle « *virtù* » a été traduit par « *virtue* ». Dans une certaine mesure, cette traduction était déjà « strausso-bloomienne ».
- 66 Q. SKINNER, *Les fondements de la pensée politique moderne*, *op. cit.*, p. 19. Skinner donne trois exemples : 1) *Princeps* et *Magistratus* ; 2) *Respublica* ; et 3) *Studia humanitatis*. Encore lors d'une conférence prononcée à la British Academy le 13 mai 2008, Skinner affirmera, dans une discussion préliminaire sur la généalogie des concepts : « [...] I confine myself exclusively to Anglophone traditions of thought. I do so [...] mainly because it seems to me that any study of the changing vocabularies in which moral or political concepts are formulated can only be fruitfully pursued by examining the histories of individual linguistic communities. To attempt a broader analysis would be to assume that such terms as *lo stato*, *l'État* and *Der Staat* express the same concept as the term *state*, and this would be to presuppose what would have to be shown » (« A Genealogy of the Modern State », *Proceedings of the British Academy*, no 162, 2009, p. 325). En termes traductologiques, Quentin Skinner exprime ici une opposition au fait de poser des équivalences pragmatiques entre ces mots. Dans sa version forte, une telle position pourrait se comprendre comme l'impossibilité d'une traduction intégrale entre les cultures ou les époques (voir par exemple la tradition de l'hypothèse dite de Sapir-Whorf). Nous remercions l'évaluateur anonyme pour cette référence.
- 67 J. GROSSMAN & J.-Y. POUILLOUX, « Note des traducteurs », dans Quentin SKINNER, *Les fondements de la pensée politique*, *op. cit.*, p. 21. La présente recherche nous a amenés à continuer notre réflexion sur cette question, notamment dans un article à venir qui présentera une comparaison détaillée entre les pratiques de traduction et de commentaire des « strausssiens » et de l'école de Cambridge, en particulier dans le cas (selon nous, exemplaire) de la « *virtù* » de Machiavel, examiné à l'aune des catégories de la traductologie contemporaine. Cette analyse emprunte un autre chemin que celui de la problématisation du mystère et de la chasse aux signes – ou plutôt, parcourir ce chemin nous a fait entrevoir d'autres pistes à traquer.
- 68 Il devient par exemple possible de lire, dans la traduction de Skinner en français, Montesquieu *traduit* de la traduction de l'anglais, retraduit donc en français, avec les problèmes évidents qu'une double traduction pose.
- 69 Cette image nous vient d'un commentaire de Dalie Giroux sur le travail d'un chercheur s'étant

inspiré de la méthode de Quentin Skinner (voir sa recension de *L'expérience plébéienne. Une histoire discontinue de la liberté politique* de Martin Breaugh, publiée dans la *Revue canadienne de science politique*, vol. 42, no 1, 2009, p. 269-271).

- 70 S. DALÍ, « Camouflage total pour guerre totale », dans *Oui 2 : L'archangélisme scientifique*, Paris, Denoël/Gonthier, 1971, p. 116.
- 71 G. DELEUZE et C. PARNET, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 45-91.
- 72 *Ibid.*, p. 50.
- 73 Sur la question des différentes « adresses » des méthodes textualiste et contextualiste, on peut lire Ronald Beiner qui les distingue de manière différente de la nôtre : « Le "textualisme" : une anti-méthodologie », trad. de l'anglais par D. O'Toole, dans D. Giroux et D. Karmis (dir.), *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, p. 29-44. Si Beiner pose d'abord la possibilité d'user les deux méthodes conjointement dans la visée d'une compréhension plus globale des idées politiques, il donne une préférence à la « méthode » textualiste à condition de la voir comme une anti-méthode, c'est-à-dire comme un type de lecture qui donne une primauté au texte tel quel : « Si ce qu'on entend par "méthodologie" est un certain dosage de connaissance de soi et de réflexivité quant à la manière dont on procède avec son travail, je suppose qu'il n'y a rien là d'inacceptable. Toutefois, si cela signifie être en possession d'une *méthode* et que la méthode vient en premier et le texte vient ensuite, alors dans ce cas je crains vraiment que la méthodologie servira à fermer des voies d'accès au texte plutôt qu'à les ouvrir. » (p. 40-41) En conclusion de son texte, Beiner semble dire que cette anti-méthode vise à faire du lecteur un auteur à part entière, et seule une lecture affranchie de pré-supposés méthodologiques est capable d'opérer cette transformation.
- 74 G. DELEUZE, « Sur la philosophie », entretien avec R. Bellour et F. Ewald, *Magazine littéraire*, no 257, 1988, repris dans *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 2003 [1990], p. 210.
- 75 J. BAUDRILLARD, *La pensée radicale*, Paris, Sens & Tonka, 2001, p. 27.
- 76 G. DELEUZE et C. PARNET, *Dialogues*, *op. cit.*, p. 53-54.
- 77 XÉNOPHON, *Petits traités militaires*, *op. cit.*, p. 90.

