

Laval théologique et philosophique

MANENT, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme : dix leçons*

Luc Langlois

Volume 44, numéro 2, juin 1988

URI : id.erudit.org/iderudit/400382ar

<https://doi.org/10.7202/400382ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval et Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN 0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Langlois, L. (1988). MANENT, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme : dix leçons*. *Laval théologique et philosophique*, 44 (2), 259–262. <https://doi.org/10.7202/400382ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1988

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

Du point de vue *herméneutique*, on peut souligner au moins deux points forts : un heureux dégagement du sens du texte à partir de l'esthétique structurale ; et une mise en lumière tout à fait originale de la portée des symboles utilisés dans le chapitre. 1° L'auteur excelle à mettre en relief le *sens du texte* tel que les divers niveaux de structures le révèlent. On arrive à un commentaire tout à fait riche, et qui offre sur les commentaires courants l'énorme avantage de coller très fidèlement au texte, sans se perdre dans des conjectures relativement à la pluralité de couches rédactionnelles. À ce point de vue, cependant, Ska a voulu éviter de prendre à partie l'exégèse historico-critique, qui stratifie le texte selon les trois traditions présumées (yahviste, élohiste, sacerdotale). Dans sa démonstration, on pourrait néanmoins trouver des pistes prometteuses pour relativiser cette position partout enseignée et encore insuffisamment étayée. On peut regretter que l'ouvrage n'ait pas poussé jusqu'au bout les conséquences de l'étude synchronique et maintienne constamment en arrière-plan des présupposés de type diachronique. 2° L'étude du *symbolisme* des trois scènes est fort bien menée, à un degré qui surpasse de loin tout ce qu'on trouve dans les commentaires courants. La trouvaille la plus originale en ce domaine est sans doute le schéma d'orientation spatiale qui marque le passage à travers la mer (pp. 103-105) : Israël avance d'ouest en est, c'est-à-dire effectue, au cœur de l'abîme (symbole de l'oppression, du mal et de la mort), le même trajet que le soleil pendant la nuit ; il marche donc vers son aurore, sa résurrection si l'on peut dire, sa naissance à la véritable liberté. L'assimilation du symbolisme des deux murailles d'eau au symbolisme de la porte (pp. 128-134) constitue un autre élément interprétatif de grand intérêt. À vrai dire, c'est l'étude du symbole de la nuée (pp. 101-107) qui nous a laissé le plus sur notre appétit : l'aspect, à notre avis, le plus fondamental de ce symbolisme, c'est-à-dire l'évocation de la présence mystérieuse, voilée et insaisissable du Dieu transcendant, n'est pas souligné, ni l'importante valence de verticalité cosmique qui s'attache au symbole de la « colonne ». De plus, la cohérence symbolique du feu et de la lumière reste insuffisamment expliquée (pp. 172-173).

Tout compte fait, Ska nous présente un ouvrage de fond sur le moment initial de la sortie d'Égypte. Des articles ultérieurs pourront pousser plus loin l'étude de points particuliers. Mais on pourra difficilement, dans l'avenir, traiter d'Ex 14,1-31 sans se référer explicitement au n° 109 des *Analecta Biblica*.

Marc GIRARD

Université du Québec à Chicoutimi

Pierre MANENT, **Histoire intellectuelle du libéralisme**. *Dix leçons*. Coll. « Liberté de l'esprit », Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1987, 250 pages (21 × 14 cm).

La sortie de l'homme des tenailles de l'Ancien régime, la séparation des pouvoirs politique et religieux, l'affirmation des droits imprescriptibles et inaliénables de l'individu et l'entrée de plain-pied dans l'ère de la modernité sont quelques-uns des titres de gloire revendiqués par le libéralisme. Non sans raisons, en fait, quand on retrace les principaux linéaments d'un combat historique qu'il a mené contre l'État absolutiste et contre l'omnipotence de l'Église. La force du droit et l'élaboration, pénible, d'institutions qui *légitiment* un pouvoir jadis détenu de droit divin ou par hérédité, ne sont pas, loin de là, des acquis négligeables en faveur de la définition d'une dignité plus grande de l'individu. En ces années de retour en force du libéralisme, que d'aucuns par ailleurs voient renaître sous des oripeaux peu convaincants, le livre de Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, vient à point nommé. Il s'agit ici de dix leçons qui jalonnent le parcours plusieurs fois séculaire d'un type de philosophie politique qui va marquer,

de façon déterminante, la configuration des États occidentaux jusqu'à nos jours. Car il faut bien convenir avec l'auteur que le libéralisme, de tous les « cas de figure » de la pensée politique, est celui qui a fixé les termes mêmes de la discussion et du débat sur la nature de nos sociétés. Le conflit, à vrai dire tardif dans l'histoire du libéralisme, avec le socialisme du XIX^e siècle, et avec le travaillisme ou la sociale-démocratie du XX^e siècle, n'est envisageable qu'en regard d'un certain type d'articulation de la Société civile et de l'État préconisé par les libéraux, et que les adversaires de la pensée libérale vont remettre en cause. D'où l'importance de savoir de quoi l'on parle, lorsqu'on tente de répudier une philosophie politique qui a ses origines bien avant les révolutions du XVIII^e siècle et qui nous renvoie en fait à Hobbes, aux théoriciens du contrat, mais aussi, paradoxalement, à Machiavel.

Le projet libéral sourd du *problème théologico-politique*, pour reprendre le terme même de l'auteur, qui caractérise le blocage politique de l'Europe. Après la dissolution de l'Empire romain d'Occident, au fil du Moyen Âge, une forme d'autorité s'impose sur tous les aspects de la vie humaine : l'Église. Si ce qui revient à César se distingue de ce qui échoit en propre à la mission de salut de l'Église, il reste que pour les théologiens et les détenteurs de l'autorité, la cité des hommes se doit de refléter un tant soit peu la cité de Dieu, comme par *analogon*. Or puisque le pouvoir, d'après cette conception, vient de Dieu, qui mieux que l'Église en ses prescriptions et son influence politique pourra définir adéquatement les termes de la vie socio-politique des hommes ? La contribution décisive de Hobbes dans ce débat où vont s'affronter, au soir du Moyen Âge, l'État nation en pleine émergence et le pouvoir du Pape, toujours important, portera sur l'*origine* même du pouvoir. Pour Hobbes, le pouvoir politique n'est pas issu de Dieu, mais de la peur, plus précisément de *la peur de la mort*. Car dans l'état de nature, qui deviendra le concept opératoire par excellence des théoriciens du contrat et du libéralisme, les hommes sont en lutte les uns avec les autres. Cette lutte confère à tous, en dépit des flagrantes inégalités d'élection, une certaine égalité de principe : chacun, qui par ruse, qui par l'usage brut de la force, pourra occire son prochain ! L'individu, dans cette écologie pour le moins précaire, est détenteur d'une souveraineté monstrueuse, *qui demande à être domestiquée*. Une chose doit être remarquée ici : la conception d'une nature envisagée comme téléologie, à l'instar du modèle aristotélico-scholastique, se voit rejetée par Hobbes. Bien plus que l'ordre en vue d'une fin, c'est le désordre et la lutte à mort qui configurent la nature. Le pouvoir politique, qui viendra apaiser cette situation intenable, ne sera pas davantage de l'ordre de la nature ou d'un téléos, mais bien plutôt du domaine de l'art : il s'agit d'un pur artifice, par les hommes érigé, qui vise proprement à les libérer de la peur de la mort. La souveraineté, émanant de l'*individu* (ne l'oublions pas pour tout ce qui va suivre) sera canalisée dans l'*artifice* du Prince, qui résume désormais en sa personne l'instance du pouvoir. L'État s'oppose ainsi à l'état de nature, tout comme plus tard l'État va s'opposer à la Société civile et la prééminence de l'individu que celle-ci revendique, esquissant ainsi le dilemme qui parcourra toute l'épopée libérale : quelle juste mesure, quelle ligne de démarcation doit-il s'établir entre la prérogative de l'individu, au sein de la Société civile, et la revendication de l'État à la souveraineté ?

Par ailleurs le Prince, en tant qu'incarnation de l'État, et ce sera ici la leçon de Machiavel, s'il constitue la première instance artificielle en laquelle se canalise le pouvoir et empêche l'homme d'être un loup pour l'homme, n'est aucunement celui qui agit dans le cadre de la *virtu* grecque. C'est bien plutôt la ruse, la *fortuna* et l'apparence de vertu qui caractérisent le Prince. Plus que la vertu, qui pourra incidemment être politiquement dangereuse et naïve pour le maintien du pouvoir, c'est la *virtù*, la force, qui consolide le trône des Princes. Deuxième « déshellénisation » donc de la conception européenne du politique, après le rejet du schème téléologique.

Le Prince de l'État hobbesien, tout comme celui de Machiavel, reste pourtant une menace. Comment va-t-il exercer son pouvoir ? Qu'est-ce qui prémunira l'individu contre les excès de

celui qui le gouverne ? C'est à John Locke qu'échoit ce dilemme. Les hommes de l'état de nature hobbesien avaient créé l'artifice du pouvoir politique pour se protéger les uns des autres. Mais dans ce scénario n'entre pas encore la dimension du *droit de l'individu* : le Prince aura le loisir d'agir comme bon lui semble. Or si Hobbes a redéfini les cadres du pouvoir politique, en dégageant celui-ci à la fois de sa source théologique et de l'expression que lui avait donnée l'éthique grecque, Locke voudra repenser, en tenant désormais compte de la dimension du droit, l'institution du pouvoir. Le début et le terme du scénario hobbesien seront ainsi transformés : « On interprétera l'état de nature de manière à pouvoir lui attacher des droits intrinsèques et on concevra le pouvoir de façon à ce qu'il puisse seulement protéger les droits individuels, non les attaquer » (pp. 92-93). Au demeurant, pour Locke, ce qui va caractériser l'état de nature, c'est moins la peur de la mort, que la *faim*. Les premières catégories de l'individu lockéen dans l'état de nature seront par conséquent le travail et la propriété, par lesquels l'homme assure sa subsistance et délimite un territoire, un bien, comme sien. Là où le conflit éclatera, évidemment, c'est lorsque deux individus prétendront à la même propriété, ou lorsqu'un individu acceptera de travailler à charge pour un autre. Le *contrat* est alors l'élément qui permet de résoudre les différends dans l'état de nature. Or le pouvoir civil n'est lui-même qu'un tel contrat, qui vise à protéger les droits inaliénables de l'individu que sont la propriété et l'usage du fruit de son travail. La limite de l'exercice du pouvoir est ainsi prescrite par la nécessité d'où il tire son origine : celle de contribuer à *réduire* les manifestations de violence au sein de la coexistence des hommes, tout en respectant les droits mêmes des individus que ceux-ci refuseront toujours d'aliéner totalement en faveur du Souverain. Puisqu'il nous faut aller ici au plus pressé, qu'il suffise de mentionner que deux éléments théoriques viendront compléter et mieux assurer la philosophie politique libérale, qu'on peut d'emblée considérer comme une réflexion sur la *nature du pouvoir*. D'abord, pour en éviter l'usage répressif et discrétionnaire, le pouvoir devra faire l'objet d'une *représentation*, par laquelle ses détenteurs sont redevables à ceux qu'ils représentent de leur légitimité. Le principe de représentation fournit ainsi la raison suffisante de tout le dispositif parlementaire qui s'institue progressivement à la défaveur des rois et qui coûtera si cher au principe monarchique. C'est encore une fois au crédit de Locke qu'il faut porter le raffinement de cet élément du système libéral. Montesquieu ira plus loin encore, en insistant sur la nécessité d'une *séparation des pouvoirs* législatif et exécutif (le judiciaire est analysé tout aussi bien, mais n'a d'importance, soutient Montesquieu, que là où les pouvoirs législatif et exécutif sont confondus), que Locke avait différenciés certes, mais sans pour autant en arriver à justifier leur séparation *de jure*. Pour éviter une souveraineté absolue et un exercice tentaculaire des pouvoirs, l'État de droit devra clairement en indiquer les limites respectives et les prérogatives propres.

Ajoutée au principe de représentation, la séparation des pouvoirs vient forcer les législateurs et les membres de l'exécutif, *volens nolens*, à s'entendre et à justifier leurs décisions politiques. Ce qu'on considère aujourd'hui comme un cas banal de « plomberie » constitutionnelle ne compte pourtant pas pour peu dans le lent processus de maturation des démocraties libérales où il a fallu très tôt se prémunir contre l'hégémonie croissante du pouvoir exécutif.

L'échafaudage théorique du libéralisme, on le voit bien, depuis ses plus timides origines jusqu'à sa prédominance socio-historique au XIX^e siècle, est le fruit d'un lent exercice de correction, par lequel le modèle politique se voit constamment complété et critiqué. Cette auto-critique des libéraux (qui ne dépasse jamais le stade du formalisme et du légalisme pour la pensée politique de gauche, mais qui assure et raffermis sans cesse les droits pour les tenants du libéralisme), trouve des interlocuteurs remarquables dans les synthèses de Rousseau et de Tocqueville. L'auteur leur consacre respectivement un chapitre, tout comme à Benjamin Constant et à François Guizot. Un oubli, à notre sens, est à déplorer dans cet ouvrage, pour le reste précis et d'un enchaînement rigoureux. Une place aurait dû être faite à John Stuart Mill

qui répond à un problème épineux et de premier ordre : comment, dans un régime qui tire toute légitimité politique de l'accord de la majorité, et dans lequel l'opinion publique devient l'aune à laquelle se mesure tout acte de pouvoir, éviter que les minorités, les différences de toutes sortes, les cas de marginalité même, ne soient sacrifiés à la dictature uniformisante des majorités ? S'inspirant de Tocqueville, chez qui ce problème est évidemment déterminant, Stuart Mill se fait l'avocat d'un principe de tolérance qui laisse émerger et s'épanouir l'originalité : puisque les individus sont « le sel de la terre », tout doit contribuer à favoriser ces différences précieuses, qui sont la source du génie, du progrès et de la civilisation. L'opinion publique est toujours médiocre pour Stuart Mill, et c'est toujours grâce à quelque individu insolite ou non conformiste, à quelque idée inhabituelle qui rompt avec les compromis solidement établis, que progresse l'ensemble du corps social. Le régime de droit, et c'est le plaidoyer de l'auteur de *On Liberty*, ne devra pas concourir à éteindre les feux de la différence et de l'originalité, mais devra au contraire l'attiser autant que faire se peut.

Mais nous ne sommes déjà plus ici dans les cadres de la recension. Revenons-y donc, pour dire en terminant que le livre de Pierre Manent, loin de rabouter une à une les pièces du projet libéral, dans une plate nomenclature, le saisit à bras le corps et nous indique ses lignes de continuité, sans perdre de vue son origine étrange et souvent oubliée : l'individu dans sa souveraineté à la fois sublime et monstrueuse.

Luc LANGLOIS

Camil MÉNARD, *L'Esprit de la nouvelle Alliance chez saint Paul*. Collection « Recherches », n.s. 10. Montréal, Éditions Bellarmin ; Paris, Cerf, 1987, 372 pages (15.5 × 23.5 cm).

L'auteur de cet ouvrage voit d'emblée l'Esprit comme un *thème*, c'est-à-dire comme « une unité, prise au niveau du signifié, et sous son aspect commun à plusieurs textes » (P. Beauchamp). Il prête d'abord au *pneuma* dont parle saint Paul les traits suivants : « a) Son origine est céleste ; b) il vient de Dieu dans l'homme et tourne l'homme vers Dieu ; c) c'est la force eschatologique qui transforme et dynamise le croyant... ; d) il agit spécialement dans la communauté des croyants... Le Pneuma ne parle pas, mais il "gémît" comme le vent dans les branches (Rm 8,26) » (p. 20).

Dans la première partie de l'ouvrage, l'A. s'intéressera d'abord aux *textes* pauliniens (surtout 1 Co 6,17 ; 8,9-11 ; 15,45 ; 2 Co 3 ; Rm 1,3-4). Un premier chapitre présentera l'histoire de la recherche sur le sujet de l'Esprit paulinien. La méthode historico-critique sera mise en œuvre dans ce développement. Les chapitres 2 et 3 fourniront une « lecture d'ensemble » des textes pauliniens où l'Esprit est le centre de référence majeur entre l'*Église* et le *chrétien*.

La seconde partie de l'ouvrage — présentée comme un « essai de lecture et d'herméneutique » — est consacrée à l'*interprétation* des énoncés et des mécanismes d'énonciation. Elle comprend trois chapitres intitulés : « L'Esprit comme personnage divin » (pp. 185-234), « L'Esprit dans le mystère de Dieu selon Paul » (pp. 235-284), puis « L'Espace de l'Esprit » (pp. 285-336). On y trouvera une *réflexion théologique* « sur l'identité de l'Esprit et sur le rôle qu'il remplit dans la communauté des croyants » (p. 23).

Les principaux textes de Paul sont soumis à une analyse poursuivie selon la méthode historico-critique et l'analyse sémiotique, méthodes auxquelles l'A. ajoutera l'approche herméneutique de Paul Ricœur qu'il connaît bien.

À propos de la recherche poursuivie surtout depuis la fin du 19^e siècle dans les universités protestantes allemandes, l'A. note que les chercheurs tiennent des positions diverses et complémentaires, déterminées d'abord par des choix personnels touchant les aspects de la