

Virilité et libéralisme *

Harvey C. MANSFIELD

Professeur à l'Université de Harvard

RÉSUMÉ. — L'auteur étudie le rôle de la **virilité** et des dispositions associées (courage, force d'âme...) dans l'histoire du libéralisme de **Hobbes** au pragmatisme américain. Il montre qu'en particulier chez **Locke** cette vertu doit être supposée dans la **théorie libérale** pour éviter l'envahissement du privé par le public.

La virilité est une qualité – pour ne pas parler de vertu – aujourd'hui fort en disgrâce. N'importe quelle femme dotée d'un zeste de féminisme – pour être bref, disons toutes les femmes – la regarde d'un œil torve, tandis que les hommes craignent de l'affirmer. La virilité est le principal objet de la révolution féministe contre le patriarcat puisque « viril » ne semble pas désigner uniquement un sexe mais impliquer, ou plutôt, affirmer sa supériorité. On a donc rebaptisé la virilité sexisme, le isme indiquant la croyance en une supériorité innée ou inhérente.

La campagne contre la virilité a connu un incroyable succès. Elle ne l'a peut-être pas exterminée, mais elle en a supprimé l'aspect décidé et louangeur. « J'aime une liberté virile, morale et bien réglée » a dit Edmund Burke ¹. Fini tout cela ! En l'espace d'une génération, l'homme viril, attentif par courtoisie mais essentiellement préoccupé de lui-même, a été remplacé par l'homme sensible, créature bien plus circonspecte qui se soucie de ce que les femmes pensent de lui. Cette révolution n'a pas seulement été une réussite, c'est une réussite qui n'a pas fait couler de sang. Les mâles n'ont offert aucune résistance ; aucun méchant héros du machisme ne s'est dressé pour défendre cet odieux privilège, comme le gouverneur Wallace lors de la révolution des droits civils. Il n'y a donc, ce qui est assez malencontreux mais très impressionnant, personne aujourd'hui que l'on puisse mettre au pilori. Tout s'est passé comme si l'homme viril était prêt à abandonner la qualité à laquelle il s'était accroché pendant des millénaires, voire plus long-

* Cet article constitue la traduction française de « Manliness and Liberalism », conférence prononcée au Claremont McKenna College (Californie) lors d'un colloque organisé par The Henri Salvatori Center sur la Liberté moderne (18-20 avril 1996). Il sera prochainement publié en anglais dans les actes de cette manifestation. Nous remercions M. Charles R. Kesler, directeur du Henri Salvatori Center, de nous avoir autorisé à publier cette version française. Traduit par Florence Barberousse.

¹ Burke, « Reflections on the Revolution in France », in *Œuvres*, 8 vol., Londres, Bohn éd., II, p. 288.

temps, à l'instant où on l'a pressé de le faire. La virilité, qualité d'affirmation, s'est réduite comme peau de chagrin au moment d'assurer sa propre défense.

En m'interrogeant sur le pourquoi de cette situation, je privilégie le caractère du libéralisme, au sens générique, opinion dominante de notre époque. Contrairement au fait d'être viril, pour défendre la virilité il faut qu'un homme regarde une femme bien en face et lui dise qu'à certains points de vue importants, elle est inférieure. Aujourd'hui, les hommes sont incapables de le faire. De nos jours, l'homme croit à l'égalité des hommes, ce qui est la base, et depuis peu également le but, du libéralisme. Le féminisme a vaincu si facilement parce qu'il a pu en appeler au principe de l'égalité et exiger que l'égalité des hommes devienne vérité pour les femmes aussi.

L'égalité libérale, selon les féministes, n'était que pure égalité formelle, les femmes étant en réalité désavantagées. Dans cette argumentation, les féministes se faisaient l'écho d'un reproche adressé depuis longtemps au formalisme libéral, celui qui a sans doute été le mieux exprimé par Karl Marx dans *Sur la question juive* : les vilaines pratiques informelles du libéralisme annulent ses principes affichés. On peut exprimer autrement cette objection en disant que dans la société libérale, le public, la sphère du formel, est en fait gouverné par la sphère privée de sorte que la promesse publique d'égalité est trahie. « Le personnel, c'est le politique », telle est la formule féministe : les femmes ont été enfermées, et même opprimées, par la distinction libérale entre personnel ou privé et politique ou public, qui était destinée à rester cachée. La formule suggère en outre que la chemin de la réforme est le même que celui de la trahison : en politisant le personnel mais alors à l'inverse et dans le but de mettre un terme à l'oppression.

Pourtant, que peut dire le libéralisme à propos de la virilité ? On sait que dans le cas parallèle de la critique marxiste du formalisme libéral, le libéralisme avait une réponse toute prête, véritable anticipation de cette critique. En matière de propriété, le libéralisme promet, sinon l'égalité, au moins une amélioration pour tous. Il défend le formalisme des droits de propriété ainsi que la distinction entre public et privé comme étant nécessaires à un gouvernement limité. Existe-t-il une défense comparable pour la virilité face à la critique féministe ? Pour répondre, je voudrais faire appel à une escouade de philosophes libéraux : Hobbes, Locke, Burke, Kant et Hegel – puis étudier pourquoi la virilité a été abordée et ressuscitée au début du XX^e siècle par les libéraux américains que l'on nomme les progressistes.

HOBBS ET L'HOMME SENSIBLE

Dans la pensée de Thomas Hobbes, la virilité est partout et nulle part. Jamais Hobbes ne vante la virilité ni même ne la décrit comme une qualité. Même s'il est capable de remarques sexistes comme la référence aux « hommes d'un courage féminin »², son système repose sur ce qu'il appelle « la passion sur laquelle il convient de compter »³, la peur ; or la peur décourage et dissout la virilité. Comme Machiavel,

² Thomas Hobbes, *Léviathan*, chap. 21, p. 231. Les références renvoient à l'édition de François Tricaud, Paris, Sirey « Philosophie politique », 1996. V. aussi Hobbes, *Elements of Law*, II, 4, p. 14.

³ Hobbes, *Léviathan*, chap. 14, p. 140.

son prédécesseur en réalisme moderne, Hobbes accepte le *dictum* machiavélien qu'il est beaucoup plus sûr de se faire craindre qu'aimer⁴ ; cependant, il ne l'applique pas seulement au peuple mais à tous, jusqu'à y soumettre aussi les princes de Machiavel. Ainsi la notion machiavélienne de la vertu princière (*virtù*) qui a un certain rapport avec la virilité⁵, disparaît du système hobbesien, industriel.

Pourtant, la virilité est partout chez Hobbes puisque son système semble être principalement dirigé contre elle. En effet, c'est la virilité sans freins qui caractérise l'homme à l'état de nature – querelleur, agressif, avide de gloire. Afin de ne pas faire reposer son argument uniquement sur la nature du mâle, Hobbes étend la qualité discutée de la virilité en vaine gloire, puis dissimule même cette dernière. L'argument de Hobbes ne fait pas remonter la mauvaise conduite des hommes à l'état de nature à une qualité ou un vice discutables, il l'excuse comme étant parfaitement rationnelle. Certains, bien sûr, ont la passion de l'excellence et adorent conquérir mais, puisque l'on ne peut dire qui ils sont et puisque l'on peut souffrir autant de la défense que de l'agression, chacun a un droit d'anticipation, utilisable contre tout le monde et pas seulement à l'encontre du trop viril. La distinction entre le modéré et les dominateurs⁶ est donc ainsi d'une part gommée et, d'autre part, résolue comme si chacun était dominateur.

C'est la fantastique interaction entre naturel et civil chez Hobbes qui donne à sa pensée sa force caractéristique et son caractère paradoxal : guerre dans la nature contre paix dans la société civile. Pourtant la paix de la société civile repose évidemment aussi sur la nature ; la passion naturellement plus puissante de la crainte et les lois de la nature inclinant à la paix. L'interaction gît donc à l'intérieur de la nature. Toutes les difficultés que nous cause la nature doivent être résolues grâce à elle. L'invention ou l'autorisation de la souveraineté (suivant laquelle les dominateurs sont remplacés par l'autorité contractuelle⁷) permettent que la nature soit opposée à elle-même, donnant ainsi du poids à une saine crainte et à la raison modératrice. Hobbes consacre tous ses efforts à construire et étayer la souveraineté. Son argument, sa rhétorique, ses mécanismes typiques coopèrent à l'ouvrage et convergent vers le but de réprimer l'arrogante auto-congratulation des êtres humains. Et cette vanité, même si elle est attribuée à tous, est promue et défendue par les mâles virils, qui ne sont pas tant guerriers qu'orateurs vantards⁸.

⁴ Machiavel, *Le Prince*, chap. XVII.

⁵ V. Harvey C. Mansfield, *Machiavelli's Virtue*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. 31, 36-37.

⁶ Le terme « dominateurs » est de Gregory S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 97-107. Kavka démontre que l'existence d'une minorité de dominateurs – les princes machiavéliens – est nécessaire au raisonnement de Hobbes pour prouver que l'état de nature est un état de guerre.

⁷ *Léviathan*, chap. 16, p. 163 ; 21, p. 228.

⁸ «... Éloquence, dont le but [...] n'est pas la vérité (sauf par hasard) mais la victoire », *De Cive*, X, 11 ; V. *Elements of Law*, II, 8, 14. La rhétorique que Hobbes critique chez les orateurs passionnés doit être distinguée de « la puissante éloquence qui procure attention et consentement » qu'il pratique lui-même, *Léviathan*, Révision et conclusion I ; V. *De Cive*, XII, 12. La première est un obstacle à la souveraineté car elle suppose que l'on peut argumenter à propos de justice ; la dernière répand la vérité de la science civile de Hobbes qui fait trancher les points litigieux par le souverain. V. Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 297-300, 435 ; Don Herzog, *Happy Slaves*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 75 ;

On pourrait dire que Hobbes a été le premier libéral parce qu'il a inventé la notion d'un état de nature dans lequel les hommes ont des droits avant d'avoir des devoirs. Mais il vaut mieux réserver cet honneur à John Locke et voir en Hobbes un proto-libéral parce que son système décourage la fougueuse défense de la liberté qui caractérise le vrai libéral. Sa liberté est la « liberté des sujets » (dans le *Leviathan* en tout cas) et, même si cela comporte les libertés révolutionnaires du libéralisme – acheter, vendre, signer un contrat, choisir son domicile, son régime, son métier et élever ses enfants comme on l'entend⁹ –, elles sont pourtant présentées comme permises parce que le souverain a omis de légiférer à leur propos. Hobbes ne prône pas la vigilance pour soutenir les libertés, ni l'initiative pour les exploiter. Il désapprouve surtout la résistance envers le gouvernement qu'il dénonce avec constance et, pour l'empêcher, il s'arrange pour que toute évasion apparente loin de la souveraineté y retombe directement. L'unique exception à la non-résistance absolue qu'il tolère, c'est lorsqu'il est trop tard, que vous allez être emmené par le bourreau, exception à laquelle Hobbes est contraint par sa propre logique assistée par son observation sardonique¹⁰.

Non content d'exiger une référence constante à la liberté de chacun, Hobbes privilégie des vertus morales qui agissent contre la présomptuosité naturelle de l'homme. Il répète que le droit vient avant le mérite, qu'aucun homme n'a droit à un emploi ou à la fortune grâce à son mérite ; au contraire, il ne mérite quelque chose que s'il y a droit, c'est-à-dire un droit par contrat¹¹. Ainsi, toutes les vertus par lesquelles on pourrait revendiquer d'être méritant – surtout d'être digne de la règle – sont canalisées par Hobbes vers le souverain absolu qui est indispensable pour réprimer de telles réclamations. En plaçant la justice au-dessus du mérite (en effet, c'est Hobbes, et non pas Kant, qui a inventé la priorité du bien sur le bon), Hobbes place la vertu face à la vertu. La vertu, pour lui, c'est la justice et la justice, ou droit naturel, a reçu la tâche de discipliner les autres vertus pour les garder au calme et leur faire servir la paix. Les dix-neuf lois de nature énumérées dans le *Leviathan* sont destinées à enseigner à l'homme la sociabilité et visent principalement la fierté ou la magnanimité, le fleuron des vertus morales aristotéliennes. Le courage n'est pas mentionné¹². Tout ce qui pourrait servir la virilité, au plus haut ou au plus bas, est rabaisé ou écarté.

Tout bien considéré, on pourrait dire que Hobbes mérite le brevet qu'on ne lui avait jamais décerné d'avoir créé l'homme sensible. Puisque le mâle sensible est celui qui suit les préceptes de Hobbes et *se dessaisit de son droit*¹³. Les commentateurs féministes n'ont pas assez remercié Hobbes pour cet ordre fondamental, en partie parce qu'il s'exprime sans humilité, en partie parce que ce n'est pas aux femmes en tant que telles

Raymond Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, PUF, 1953, p. 207-209.

⁹ *Léviathan*, chap. 21, p. 224.

¹⁰ *Léviathan*, chap. 14, p. 140 ; l'exception est un peu développée au chap. 21, p. 234.

¹¹ *Léviathan*, chap. 10, p. 94 ; 14, p. 135. V. une plus ample discussion dans Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, chap. 6.

¹² *Léviathan*, chap. 15, p. 153, 158 ; Révision et conclusion, p. 713. V. Léo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, p. 188 ; Herzog, *Happy Slaves*, p. 87.

¹³ *Léviathan*, chap. 14, p. 129. V. Nathan Tarcov, *Locke's Education for Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, p. 38.

que le mâle hobbesien doit être sensible. Certains de ses apartés, comme « les hommes sont par nature plus propres que les femmes aux actions pénibles et dangereuses », révèlent qu'il était davantage méfiant envers les hommes que favorable aux femmes¹⁴. Mais le fait essentiel est que d'être plus naturellement doué pour cela ne représente pas un titre à diriger¹⁵. Les femmes ne figurent pas dans la liste des incompetents – faibles d'esprit, enfants ou fous¹⁶. Les femmes sont naturellement les égales des hommes, c'est-à-dire égales dans l'état de nature, substantiellement égales, égales dans le pouvoir de tuer.

Platon avait noté que les hommes virils dramatisent leurs actes comme s'ils étaient le centre de l'univers. Cette affirmation est nécessaire pour donner un sens à nos misérables vies qui, sinon, sombreraient dans l'insignifiance ou l'oubli. Des poètes comme Homère ont célébré le viril Achille parce qu'ils acceptent la rodomontade d'une minuscule querelle, même déraisonnable, comme le seul moyen de soutenir la dignité humaine¹⁷. Mais Platon le philosophe a découvert la nature, un cosmos bien réglé qui fournit sens et dignité sans fanfaronnade poétique ou héroïque. Les hommes virils dans sa cité idéale deviennent les gardiens apprivoisés de la philosophie. Hobbes cherche lui aussi à domestiquer la virilité, mais dans le but d'aider la souveraineté et non la philosophie, en passant par l'égalité et non pas par une nature ordonnée. Il pensait que Platon n'avait pas réussi à discipliner la virilité. Par cette dignité imaginée, Platon s'est contenté de recouvrir de raison et de philosophie ce qu'Homère avait magnifié par la poésie.

LOCKE ET LA RÉSISTANCE VIRILE

Il est caractéristique du libéralisme, quand on l'oppose au proto-libéralisme de Hobbes, que, tout en conservant l'égalité fondamentale entre les individus, il cherche aussi à incorporer à la société un peu de l'esprit d'indépendance des hommes à l'état de nature. Les libéraux n'opposent pas l'homme naturel à l'homme artificiel ou social comme Hobbes, l'un égoïste et dominateur, l'autre pacifique et sociable. Pour eux, la vertu sociale rompt plutôt qu'elle ne plie. Ils considèrent que la société civile doit être une société libre et qu'une société libre doit être soutenue par les amoureux de la liberté. Et donc au nom de la liberté, ils laissent plus de champ à la virilité que Hobbes : libre et viril font la paire, comme corps et âme qui se soutiennent et se conviennent réciproquement.

John Locke, il faut le dire, est retourné à Machiavel pour trouver l'inspiration d'une société civile. Il n'a pas suivi l'humeur des « gros » qui ont envie de dominer puisque

¹⁴ *Léviathan*, chap. 19, p. 205. V. aussi chap. 20, p. 215 ; 22, p. 249 ; 25, p. 279 ; 30, p. 357.

¹⁵ V. Tarcov, *Locke's Education*, p. 38.

¹⁶ *Léviathan*, chap. 26, p. 289 ; V. aussi *Elements of Law*, II, 4, 2 ; *De Cive*, IX, 3 ; et cf. une affirmation de la version latine du *Léviathan* : « l'autorité ne tient aucun compte du masculin ou du féminin », *Léviathan*, chap. 42, 78a.

¹⁷ Platon, *République*, 386a-392c ; V. le commentaire d'Allan Bloom dans sa traduction, *The Republic of Plato*, A. Bloom éd., New York, Basic Books, 1968, p. 353-358. Contrairement à Hobbes, Socrate veut rendre les gardiens « sans peur face au danger ».

sur ce point il épousait le refus de Hobbes et il a également adopté, après quelques changements, l'état de nature hobbesien dans lequel tous les hommes sont égaux. Mais Locke a fait appel à l'humeur populaire selon Machiavel qui n'aime point à être commandée¹⁸. Locke voudrait que le gouvernement soit soutenu non par les vertus qu'il prône (comme Aristote), ni par les principes de sujétion (comme Hobbes), mais par l'*hostilité* au gouvernement. Il faut obéir à un gouvernement avec un respect inamical, dans l'esprit même qui rend cela difficile. En effet, le manque de docilité de l'humain rend le gouvernement nécessaire autant que difficile : pourquoi alors ne pas en appeler au mépris de la domination afin de pallier le désir de dominer ?

Ainsi, on peut fonder un gouvernement limité sur le désir de limiter le gouvernement plutôt que sur la souveraineté absolue exigeant la sujétion. D'où également, l'utilité de l'éducation morale pour former et guider ce désir et remplacer l'endoctrinement dans les opinions qui sont censées transformer les chameilleurs en êtres soumis ; Hobbes y attache un grand prix¹⁹. Locke, contrairement à Hobbes, a laissé un ouvrage sur l'éducation morale destiné à former le caractère des jeunes. Bien qu'il ait également écrit un livre sur les principes du gouvernement, les *Deux traités sur le gouvernement*, dans le but d'influencer l'opinion, il a aussi rédigé des lettres sur la tolérance qui dénie expressément au magistrat la souveraineté sur les doctrines à enseigner. Le caractère est plus puissant que la doctrine et dans tous les cas indispensable.

Les *Pensées sur l'éducation* de Locke montrent comment, à partir de l'envie de dominer que l'on peut discerner chez les enfants dès leur naissance, transformer celle-ci en maîtrise de soi²⁰. Il faut traiter les enfants avec une certaine sévérité afin d'éviter l'apitoiement sur soi-même qui a tendance à « amollir l'esprit ». Un « esprit efféminé » de ce genre peut cacher la volonté de se voir obéi²¹. Dans le même temps, la punition doit s'accompagner d'un raisonnement sans passion, afin que l'enfant ne réagisse pas par la soumission et vive dans une peur impuissante. La peur peut avoir un sens positif si elle est prise comme une douleur, une gêne similaire au, ou inséparable du désir²² : « La crainte est une passion, qui si elle est bien gouvernée, a son utilité »²³. L'auto-préservation n'est pas destinée à faire trembler les sujets. Alors que Hobbes fait confiance à la crainte pour juguler les esprits factieux, Locke s'en sert pour leur donner une forme virile. Car il vante un « air et une assurance virils » qui sert de « rempart... à la vertu »²⁴.

¹⁸ Sur ces deux humeurs, cf. Machiavel, *Le Prince*, chap. IX et *Discours sur Tite Live*, I, 4-6.

¹⁹ Hobbes écrit : « En effet, les actions des hommes procèdent de leurs opinions, et le bon gouvernement des hommes en vue de leur paix et de leur concorde repose sur le bon gouvernement de leurs opinions », *Léviathan*, chap. 18, p. 184. V. Tarcov, *Locke's Education*, p. 47-48.

²⁰ Tarcov, *Locke's Education*, p. 132,133.

²¹ Locke, *Thoughts on education*, 114 ; cf. aussi 35, 104, 109 ; Tarcov, *Locke's Education*, p. 152,153.

²² Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 21, 30-31, 71.

²³ Locke, *Thoughts on Education*, 115 ; cf. Hobbes « la passion sur laquelle on peut compter est la crainte », *Léviathan*, chap. 14, p. 140, cité par Tarcov, *Locke's Education*, p. 154, note 77.

²⁴ Locke, *Thoughts on education*, 70 ; cf. 115.

L'esprit de liberté apparaît clairement dans les principes de la pensée politique lockienne, du moralisme du pouvoir de punir dans l'état de nature (qui justifie les actes ou l'auto-préservation comme devoir envers les autres), jusqu'au droit de résister à un gouvernement scélérat²⁵. Pourtant, plus importants que les droits dont on peut user dans des circonstances extrêmes, il y a l'exercice quotidien des droits dans la société libérale²⁶. Selon Locke, les droits de l'homme ne sont pas sournoisement masculins ; sa politique est anti-patriarcale tant en théorie qu'en pratique. La théorie de l'individualisme contractuel compte les femmes parmi les individus, comme on peut le voir quand Locke accepte pratiquement le droit des femmes au divorce²⁷. Néanmoins pour exercer ses droits, il faut une confiance en soi virile qui n'est ni domination, ni soumission.

BURKE, KANT, HEGEL : VIRILITÉ DANS LES CIRCONSTANCES DE LA LIBERTÉ

Près d'un siècle plus tard, Burke plaide avec encore plus d'énergie que Locke pour la virilité dans l'exercice des droits. Il critique la Révolution française pour avoir été inspirée par une notion erronée des droits de l'homme dépouillés de leur contexte, revendiqués et accordés sans considération de l'usage qui en sera fait. Les droits de l'homme mettent l'homme au pouvoir ; leur abstraction est la libre concession d'un pouvoir. Mais, soutient Burke, quand les hommes ne disposent pas du sens de la responsabilité envers un pouvoir supérieur à eux, ils sont facilement débordés par la vanité ou l'apitoiement sur soi, ils sont poussés à préférer les vertus libérales, plus douces, aux vertus sévères. Évidemment, ces mêmes passions risquent d'endurcir les cœurs et d'aboutir à la vertu assoiffée de sang de Robespierre. La virilité est le remède à la mollesse comme à la dureté, car elle permet à chacun de résister à l'apitoiement tout en cherchant à protéger ceux dont on a la charge. Pour Burke, la virilité est la vertu qui convient à des gentilhommes qui ont été élevés dans des circonstances dans lesquelles, libérés des basses nécessités de gagner leur vie et habitués à commander, ils sont libres de voir les choses de haut et de mieux connaître les faiblesses humaines. On peut ainsi s'élever dans le monde de manière virile, c'est-à-dire sans tricher, comme Burke lui-même : « Je n'avais d'autre art que viril »²⁸. Ce que fait un homme viril, il le fait au grand jour, mais n'est pas déterminé par le qu'en dira-t-on. La virilité est la vertu circonstancielle du libéralisme, celle qui transforme sa bienveillance universelle en véritable bienfaisance.

Kant, à sa manière, défend le même point de vue. Pour lui, les droits de l'homme sont fondés sur les devoirs des êtres rationnels qui ne tiennent pas compte des circonstances, y compris de leur sexe, lorsqu'ils édictent la loi morale pour eux-mêmes. En ignorant ainsi non seulement un fait transitoire mais la nature entière, ils refont le

²⁵ Locke, *Two Treatises of Government*, II, 7,13, 222-228.

²⁶ Gordon J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, New York, Basic Books, 1975, p. 249 ; Tarcov, *Locke's Education*, p. 75 ; Melissa A. Butler, « Early Liberal Roots of Feminism : John Locke and the Attack of Patriarchy », in Mary Shanley et Carole Pateman éds., *Feminist Interpretations and Political Theory*, University Park, PA, Penn State Press, 1991, p. 81-84.

²⁷ Locke, *Two Treatises*, II, 81.

²⁸ Burke, « A Letter to a Noble Lord », *Works*, V, 125.

monde tel qu'une rationalité *a priori* l'exige. Ils recréent la nature et en deviennent donc responsables, prenant sur leurs épaules le fardeau de la création divine²⁹. Voilà l'ampleur de l'ambition humaine lorsqu'elle se laisse guider et dynamiser par la moralité kantienne. Cependant, quand la moralité en arrive à devenir réalité, la nature revient tenir compagnie à la rationalité *a priori* et la harceler. La liberté morale qui transcende les circonstances se révèle exiger l'indépendance dans les particularités de chacun, notamment le fait d'être un mâle. L'indépendance masculine, qui repose sur la résistance, la force et l'agression, est la condition naturelle et politique permettant d'exécuter la loi morale. La citoyenneté, pour Kant, ne convient pas aux femmes, car la nature les a dotées d'une timidité visant à ne pas mettre leur être intime en danger, elles ont donc besoin de la protection du mâle. Cela ne signifie pas que les femmes doivent être soumises, seulement qu'elles doivent être modestes ; elles sauront canaliser le désir excessif et idéalisé des mâles afin de les gouverner³⁰. Kant profère ces vérités avec ce qui nous paraîtrait un sexisme brutal et parfaitement désinvolte, aussi éloigné que possible de l'apparente promesse de libération contenue dans sa notion du transcendantal. En situation de liberté, le gentleman prudent de Burke est devenu le mâle affirmé de Kant. La rationalité *a priori* ne peut pas tolérer des formes de raison mineures, telles la prudence, mais elle s'allie au besoin avec la puissance à l'état pur. Il est clair que la rationalité *a priori* a quelque chose de masculin. Tandis que, pour Platon, la philosophie est une attirance érotique, pour Kant c'est un dépassement inspiré de la nature, ou un détournement d'elle, une abstraction. Pourtant Kant ne parvient pas tout à fait à s'abstraire du pouvoir humain d'abstraire or ce pouvoir, selon lui, est viril³¹.

Comme un gentleman se portant au secours de Kant, Hegel a cherché à empêcher la liberté transcendantale d'être trahie par les circonstances. Pour employer un mot à la mode, Hegel a donné les *pleins pouvoirs* à la liberté pour qu'elle puisse grandir à partir des circonstances, pour l'occasion baptisées Histoire, se renforçant et devenant réalité. Sa formule de reconnaissance à travers l'interaction du maître et de l'esclave, qui les rend libres tous deux, a influencé les féministes bien que Hegel ne l'ait pas appliquée lui-même à la libération de la femme.

La notion hégélienne de reconnaissance plaît aux femmes car elle comble leur désir de créer une nouvelle identité pour la femme, mais « en restant dans le contexte », sans adopter l'agressivité masculine³². La notion hégélienne est expliquée dans la célèbre section sur le maître et l'esclave dans la *Phénoménologie de l'esprit* où il montre com-

²⁹ V. la formulation de l'impératif catégorique comme loi de nature : « Agissez comme si la maxime de votre action devait devenir, par votre volonté, une loi universelle de la nature », Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie Textausgabe, IV, 421.

³⁰ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akademie Textausgabe, VII, 303-311 ; *Über den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein*, VIII, 294-296. V. Susan Meld Shell, *The Embodiment of Reason : Kant on Spirit, Generation and Community*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. 88, 157, 20, 254, 310.

³¹ V. Spéc. Kant, *Muthmasslicher Anfang der Menschgeschichte*, Akademie Ausgabe, VIII, 114,115 ; Shell, *Embodiment of Reason*, p. 285, 307, 310.

³² « Certains passages de l'argument qu'utilise Hegel pour définir la relation maître esclave, s'applique encore mieux aux rapports entre homme et femme » écrit Simone de Beauvoir dans *Le Deuxième sexe*. Cette possibilité est soulevée mais non développée dans l'interprétation d'Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 13.

ment le moi en vient à la conscience de soi. Au lieu de commencer comme un égal à l'état de nature, le soi est au départ divisé entre les rôles du maître et de l'esclave, puis il parvient à la conscience de soi lorsque chaque soi se reconnaît dans l'« autre ». Au cours du « jugement de mort », l'esclave s'aperçoit que le maître, apparemment indépendant, dépend en fait de lui, de son travail. C'est par le travail, et non par le courage, que la société bourgeoise domine sa caractéristique peur de la mort³³. C'est peut-être une possibilité pleine de promesses pour les femmes, bien que le travail de l'esclave consiste à imposer une forme, ou à manufacturer. Le travail annihile la peur, le courage s'y collette ; donc le travail avec son « sentiment de pouvoir absolu » (comparer à la création divine de Kant) implique l'élimination d'une force supérieure dont le courage implique la présence. Dans le libéralisme des débuts, la présence perpétuelle de la nature suggère la nécessité de quelque chose de semblable à la virilité pour l'affronter, mais pour Hegel une activité plus sobre est encore plus efficace : c'est précisément le travail bourgeois qui surmonte la non-virilité de la crainte bourgeoise.

Cette reconnaissance, pour Hegel, revient à trouver son propre soi dans l'autre plutôt qu'au-dessus de soi. Un être humain ne trouve plus alors son sens dans ce qui est sur-humain ; il peut tirer pleine et entière satisfaction de son humanité. L'homme n'est pas un être imparfait, envieux et érotique. La conséquence en est-elle alors que les femmes peuvent se satisfaire de leur sort à la fois en tant que femmes et en tant qu'êtres humains ? Hegel le pense, mais pas d'une façon satisfaisante pour les féministes d'aujourd'hui. Dans sa philosophie, le formalisme du libéralisme devient concret ; les principes abstraits se réalisent à travers les situations où on les applique et la raison se développe en cours de route. Malheureusement, dans cette présentation, la raison souscrit non pas à toutes les inégalités que la loi impose traditionnellement aux femmes, mais au stéréotype essentiel selon lequel la place des femmes est à la maison. Cessant d'être une convention ou un stéréotype, sa place est évidemment l'œuvre de la raison. Cela signifie que les femmes *en tant que femmes* sont privées du travail de faire l'histoire – même si elles y participent en tant qu'êtres humains. Les hommes dépendent encore des femmes pour Hegel, mais de la façon traditionnelle maintenant conceptualisée comme l'œuvre de la raison. Si l'on pense à Kant ou à Hegel, le formalisme du premier libéralisme, où le spécifiquement féminin est noyé dans les droits de l'homme universels, semble comparativement favorable aux femmes.

CONCRÉTISATION POST-HÉGÉLIENNE

Il peut sembler surprenant que le féminisme s'appuie sur la théorie hégélienne de la reconnaissance de soi à travers l'autre. Le processus de reconnaissance, pour Hegel, est rationnel et progressif. Mais aujourd'hui on ne ressent plus la confiance qu'il mettait dans un tel progrès, ou en tout cas on ne l'avoue plus. Cette confiance a été remplacée par l'influence de Nietzsche dont le rejet méprisant du progrès visait à l'origine la gauche. Il a tout envahi aujourd'hui et est même devenu caractéristique de la gauche, sa cible originelle. Demeure cependant un point important de la pensée de Hegel : son

³³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hambourg, F. Mainer, 1952, p. 141-150.

attaque du formalisme du libéralisme qui avait atteint son point culminant dans la moralité *a priori* de Kant, ne s'adressait pas aux humains mais plutôt aux êtres rationnels. Contre ce formalisme, Hegel voulait que le principe abstrait soit rendu concret, que les êtres rationnels soient considérés comme des personnages historiques et leurs sociétés comme des peuples particuliers.

Le désir de Hegel a ouvert la voie au rejet du libéralisme par Marx, qui soutenait que les droits « universels » du libéralisme servaient d'écran à la domination de la bourgeoisie ; et par Nietzsche, qui pensait que l'homme universel ne pouvait en fait qu'être médiocre. Mais la concrétisation de Hegel a aussi eu des effets à l'intérieur même du libéralisme, en modifiant ses principes formels et en mettant mieux en lumière ses stratégies pour actualiser les principes. On peut en voir un exemple chez les progressistes américains qui se sont mis à parler ouvertement et thématiquement de la nécessité de la virilité. Ils y voyaient une qualité démocratique plutôt qu'un privilège aristocratique, comme chez Burke, et donc faisant parti du libéralisme plutôt que le freinant. La protestation féministe contemporaine contre le sexisme caché du libéralisme, dissimulé par ses pieuses universalités, avait été anticipée par les progressistes qui n'ont pas hésité à défendre et célébrer la virilité.

Le défenseur par excellence* de la virilité, pas seulement chez les progressistes mais avant tous les autres dans ce siècle – ou peut-être tous les siècles – a été Theodore Roosevelt. Il avait une « volonté de fer », c'était un homme qui a mené une « vie énergique ». Mais il n'était pas le seul. On connaît le philosophe William James comme le fondateur du pragmatisme, une variante du libéralisme foncièrement hostile au formalisme. Même si, contrairement à Roosevelt, il n'a rien écrit sur la politique et n'a rien fait de particulièrement viril au cours de sa vie, il partageait vraiment les idées des progressistes sur la virilité. Or on peut trouver un lien entre son pragmatisme et son amour de la virilité.

LA PROTESTATION DE WILLIAM JAMES CONTRE LE CONFORT NON VIRIL

Ce que James pense de la virilité figure dans un livre que personne ne lit mais dont tout le monde connaît le titre : « L'équivalent moral de la guerre ». Écrivant en 1906, il exprimait la certitude que le commerce entre les nations civilisées avait rendu la guerre anachronique et que l'humanité voguait vers un « futur plus ou moins socialisant »³⁴. James était pacifiste, mais il considérait aussi que l'homme moderne a hérité de ses ancêtres chasseurs (sans s'en être encore débarrassé) d'une férocité innée ; il voyait en outre dans ce legs quelque chose de valable et d'essentiel : un esprit martial susceptible d'être bien utilisé en temps de paix. Il pensait, avec Roosevelt, qu'il ne fallait pas laisser les « faibles et les chouchous à sa mémère » (*mollycoddles*) faire « disparaître tout

* En français dans le texte.

³⁴ William James, « The Moral Equivalent of War », in James, *Writings 1902-1910*, New York, Norton, 1987, p. 1289-1290. L'essai est paru sous forme de plaquette pour l'Association for International Reconciliation, en février 1910. Cf. l'idée de James que la pauvreté pourrait se substituer à la guerre, in *The Varieties of Religious Experience*, 1902.

le reste de la surface de la terre »³⁵. La guerre disparaîtra, mais pas les vertus martiales, qui sont des « biens humains absolus et permanents »³⁶.

L'équivalent moral de la guerre ne conserve pas uniquement ce qu'il y a de bien dans la guerre, il l'améliore. James propose que tous les jeunes gens « s'enrôlent dans une armée pour lutter contre la *Nature* », servant dans des travaux industriels pénibles tels les mines de charbon, mais sans oublier la vaisselle, la lessive et le nettoyage des vitres³⁷. Ce type de service militaire rappelle certaines propositions, en France comme en Amérique, mais pour James l'objectif n'est ni l'esprit civique, ni la compassion. Il vise le « confort non viril » des classes luxueuses ; ceci serait un équivalent à la guerre, en moins sanglant, tout en restant plus démocratique que la paix. Bien qu'il ait inclus des travaux féminins dans sa liste des tâches revigorantes, James entend clairement réserver l'esprit martial aux jeunes hommes puisqu'il précise que les femmes les apprécieront davantage après cette expérience³⁸.

Même si elle aide à conquérir le beau sexe, cependant, il est rien moins que certain que la guerre contre la nature soit réellement équivalente à la guerre dans le sens courant. Industriel bourgeois, est-ce la même chose que guerrier courageux ? L'un s'acharne au travail, l'autre risque noblement sa vie³⁹. La conscription selon James n'est qu'une version dégénérée du processus de reconnaissance hégélien entre maître et esclave, destiné à apprendre la virilité sur le lieu de travail et présupposant donc que l'on peut l'y trouver. James s'inquiète du « confort non viril » du bourgeois, mais étant bourgeois lui-même, il a oublié le confort viril de l'aristocrate. Qui plus est, son grand but de sauver l'humanité semble incohérent. Une guerre contre la nature serait aussi une guerre contre l'évolution en cherchant délibérément à contrarier la sélection naturelle des « faibles et des chouchous à sa mémère » dans l'ère de paix où nous allons entrer. Mais est-il possible de combattre la nature ? La théorie de l'évolution subordonne toutes les visées humaines à la nature et semblerait nier cette possibilité. James a commencé par affirmer que la nature a exigé une virilité guerrière à un stade précédent de l'évolution ; garder sa virilité paraît aujourd'hui servir plus l'intérêt de l'homme que celui de la nature. Ou bien, contrairement à la théorie de l'évolution, la nature donne-t-elle une préférence à l'homme ?

PRAGMATISME ET VIRILITÉ

Le libéralisme est parti de l'affirmation d'une nature humaine fixe, plus ou moins spécifique. Pour trouver la base de ses principes formels, universels, il n'était pas nécessaire de préciser le sexe ; dans l'état de nature, les êtres humains agissaient dans la peur, pour leur préservation. Mais dans la société civile, on s'attendait à ce que certains soient plus audacieux que d'autres, révélant une virilité qui doit être en même temps cultivée et

³⁵ James, *Writings 1902-1910*, p. 1285.

³⁶ James, *Writings 1902-1910*, p. 1290.

³⁷ James, *Writings 1902-1910*, p. 1291.

³⁸ James, *Writings 1902-1910*, p. 1291 ; cf. Platon, *République*, 460b, 468 c.

³⁹ Cf. Nietzsche : « Vous dites qu'une bonne cause peut sanctifier même la guerre ? Je vous rétorque : c'est la bonne guerre qui sanctifie toute cause », « Vom Krieg und Kriegsvolke », *Also Sprach Zarathustra*, I.

réfrénée. La compréhension réaliste de la nature humaine, fondée sur la peur, est universelle, la compréhension péremptoire, dans laquelle la peur est dominée, est réservée aux hommes. Ceci n'est pas dit ou demandé mais une pétition de principe.

Avec William James, en revanche, la virilité vient au principe formel du libéralisme comme un tempérament. Dans *Le Pragmatisme* (1907) il affirme la puissance du tempérament en philosophie : « Ce sont les tempéraments, avec leurs désirs et leur refus qui déterminent les hommes dans leur philosophie et ils le feront toujours »⁴⁰. On pense souvent que le pragmatisme est aussi américain que le hamburger et par l'inclination américaine à rester pratique en évitant la théorie, c'est exact. Pourtant, puisqu'il insiste tant sur la puissance du tempérament pour orienter la raison, le pragmatisme est aussi allemand que Nietzsche⁴¹. Les fondateurs des États-Unis étaient parfaitement conscients de la faiblesse d'une raison manquant d'aide lorsqu'il s'agit de traiter politiquement de grands ensembles d'hommes, mais, d'après eux, la raison des scientifiques et des philosophes de la politique était capable de trouver seule des remèdes à cette faiblesse de façon à contrôler les passions factieuses⁴².

James isole deux tempéraments humains : le tendre et le dur. Ils produisent des rationalistes à l'esprit tendre, qui suivent les principes et sont idéalistes, optimistes, dogmatiques etc. ou bien les empiristes à l'esprit dur qui suivent les faits et sont matérialistes, pessimistes, sceptiques, etc. Les gens ordinaires sont dans le même cas, explique James ; il s'exprime donc dans une prose populaire qui met la philosophie à leur portée. Le tempérament divise le rationnel de l'empirique, contrairement aux premiers philosophes libéraux qui pensaient être les deux à la fois ; et il démocratise. Quel est le caractère du pragmatique ? Il tient des deux, d'une certaine manière, car il voit l'utilité des deux ; il sait que chacun se crée un univers à sa mesure. Mais le pragmatique est vraiment, essentiellement, un « empiriste radical » à l'esprit dur, comme James se qualifie lui-même. Il regarde le rationaliste avec un petit sourire indulgent, car il sait que c'est le rationaliste, et non lui-même, qui a construit un univers à sa guise. « Le véritable univers est une chose grande ouverte, mais le rationalisme construit des systèmes et un système doit être clos »⁴³. Puisque l'univers est en fait chaotique, le

⁴⁰ William James, *Pragmatism, in Writings 1902-1910*, p. 501-502. Voir aussi « The Sentiment of Rationality », in *The Will to Believe, in James, Writings 1878-1899*, New York, Norton, 1992, p. 504, 509, 514.

⁴¹ « La plupart des pensées conscientes d'un philosophe sont secrètement guidées et poussées dans certaines ornières par ses instincts », Nietzsche, *Jenseits von der Gut und Böse*, 3. Voir le commentaire de James dans *The Meaning of Truth* (1919) qui fait suite à son *Pragmatism* : le pragmatisme « est généralement décrit comme un mouvement typiquement américain, une sorte de schéma de pensée écrémé ; parfaitement adaptée à l'homme de la rue qui, naturellement, déteste les théories et veut un résultat tangible immédiatement », *Writings 1902-1910*, p. 920. Pourtant dans *Pragmatism*, c'est bien ainsi qu'il le décrit lui-même.

⁴² *Federalist*, 55 : « Même si tous les citoyens athéniens avaient été des Socrate, toute assemblée athénienne n'en aurait pas moins été une cohue. »

⁴³ James, *Writings 1902-1910*, p. 498 ; cf. p. 605. Les deux tempéraments ne figurent pas dans son livre *Psychology* (1892), mais il y fait allusion dans *The Will to be Believed, Writings 1878-1899*, p. 615. Voir une discussion dans Christopher Lasch, *The True and Only Heaven*, New York, Norton, 1991, p. 290-295.

rationaliste se trompe en fait et bien que le pragmatisme voit avec sympathie ses besoins et son point de vue, il ne l'adopte pas parce qu'il n'en partage pas le besoin.

Pourtant, le pragmatisme apprécie ce besoin et s'en accommode. Il regarde les choses d'un point de vue humain puisqu'il n'en existe pas d'autre, il n'y a pas de point de vue d'ensemble. Il regarde ce qu'une idée fait pour nous, en quoi elle nous « va », quel est son « rapport », ou, comme on dit aujourd'hui aux États-Unis, où est la *bottom line*. Une idée qui convient adaptera « notre vie à l'ensemble de la réalité »⁴⁴. En revanche James ne précise pas si l'idée correspond à la réalité ou à la forme de réalité qui inclue « les courants d'échanges entre humains », ce que l'on appelle l'opinion publique de façon moins grandiloquente⁴⁵. Le pragmatisme selon James révèle le dangereux défaut d'encourager à se conformer à l'opinion établie. La philosophie traite du nouveau, mais, pour lui, le nouveau n'est pas destructeur de l'ancien, il peut être assimilé. Le pragmatisme peut donc offrir une présomption spécieuse en faveur de la nouveauté qui n'est pas réellement neuve puisqu'elle ne rejette pas l'ancien⁴⁶.

Le pragmatisme est une méthode « un nouveau nom pour la même ancienne forme de pensée » pour reprendre le sous-titre du livre de James⁴⁷. Il fait mine de se situer au-dessus des vieilles querelles plutôt que de s'y attaquer ; il les domine à partir d'un pressentiment de la différence entre tempérament doux et dur. Pourtant il prend bien parti pour les esprits forts ; il est à la fois médiateur et participant⁴⁸. James demeure un médiateur parce qu'il voit l'avantage de la tendresse (*being tender*). Le rationaliste est tendre parce qu'il veut faire correspondre l'univers au point de vue de l'homme, tandis que l'empiriste ne trouve rien de particulier aux êtres humains. Le souci rationaliste à l'égard de la sécurité et de la dignité humaine sert alors de base à la focalisation du pragmatisme sur le gain immédiat, puisqu'il s'agit ici du gain immédiat pour les *humains*. Cependant le rationaliste n'est pas assez fort pour affirmer le caractère distinctif de l'humanité ; il considère qu'il est déjà garanti par la structure de l'univers et c'est là précisément sa tendreté (*tenderness*). Et c'est cela que l'empiriste, esprit fort doit faire à sa place. Celui qui accepte la théorie de l'évolution, qui a transformé le singe en homme, aura la force d'affirmer face aux faits le caractère distinctif de l'homme, emprunté au tendre rationalisme.

James admet avec Hobbes et Locke que la nature humaine n'est pas, ou pas certainement, distincte du reste de la nature. Mais là où Locke et Hobbes, en tout cas dans leurs principes formels, croyaient nécessaire de tempérer l'ambition et l'assurance humaines, James estime nécessaire de remonter le moral des humains. Finalement, il partage donc peut-être le besoin rationaliste d'un système fermé. Quoiqu'il en soit, il semble que certaines vérités ne peuvent être ajustées, elles ne sont pas pragmatiques, elles sont simplement vraies et ce sont les autres choses qui doivent leur être ajustées ; avant tout la simple vérité que l'univers est grand ouvert, non cosmos, mais chaos. Une fois posée cette vérité fondamentale à laquelle tous les humains doivent s'adapter, la théorie darwinienne est utile à James car elle semble montrer qu'un dessein est compa-

⁴⁴ James, *Writings 1902-1910*, p. 579.

⁴⁵ James, *Writings 1902-1910*, p. 580.

⁴⁶ James, *Writings 1902-1910*, p. 513, 522, 558-559.

⁴⁷ James, *Writings 1902-1910*, p. 506.

⁴⁸ James, *Writings 1902-1910*, p. 605.

tible avec le hasard ⁴⁹. Néanmoins, puisque la civilisation tend vers la paix et que la paix menace de rendre l'homme dégénéré, une assurance virile est encore nécessaire. La théorie de Darwin ne nous suffit pas ; nous devons donc imaginer un « genre d'univers moraliste et épique » ⁵⁰, qui met en avant les préoccupations humaines. C'est, nous l'avons vu, précisément l'univers que Platon rejetait lorsqu'il critiquait le récit homérique de la virile colère d'Achille, dramatisée par l'attention que les dieux portent aux querelles humaines, contre laquelle Socrate propose une théologie rationnelle impliquant un cosmos dont l'homme n'est pas le centre, dans lequel la vie humaine n'est pas une épopée moraliste. James revient au moralisme de la poésie pré-philosophique, équivalent moral du cosmos. Sa virilité est plus démocratique que celle d'Achille et donc moins héroïque. Cela pourrait rappeler l'emploi post-moderne du mot « narratif » où les vérités dont nous avons besoin se trouvent dans des récits qui nous révèlent notre importance et flattent notre amour-propre. James était cependant assez sérieux pour rechercher la vérité au lieu d'en tirer immédiatement bénéfice, comme la *verità effettuale* américaine. Il lui fallait pour cela un certain courage viril, une *virtù* américaine qui est un anathème pour nos post-modernes. James n'était pas assez sérieux pour poser la question de Socrate, qu'est-ce qu'une bonne vie ? Quand on s'affirme, il est difficile de se mettre en question ; il faut présupposer la valeur de ce que l'on affirme. James se contente de la perspective courante d'une personne ordinaire, irréfléchie, qui veut savoir ce qui va lui arriver tout en supposant que tout va bien. Sa sécurité est douteuse, mais pas sa dignité ; et remettre sa dignité en question compromettrait sa sécurité. L'univers du pragmatisme n'est pas largement ouvert parce qu'il a une perspective fermée. Ce que James appelle « pluralisme », n'est rien d'autre que la distorsion entre la perspective humaine et l'univers inamical sur lequel elle débouche. On ne peut pas rectifier pragmatiquement cette distorsion et les êtres humains ne peuvent conserver leur perspective, poursuivre leur but qu'en affirmant... ce qui est le contraire d'une adaptation. Dans sa virilité, le pragmatisme facile qui paraît avoir toutes les réponses anticipe déjà l'anxiété de se trouver devant un gouffre.

VIRILITÉ ET CONSTITUTIONNALISME LIBÉRAL

Le pragmatisme en politique et en morale entraîne deux conséquences contraires, qui correspondent à l'ambivalence du mot « pragmatisme » : il signifie *faire quelque chose* (« soyons pragmatiques »), ce qui implique une énergie active, et aussi *ne pas chercher midi à quatorze heures*, ce qui implique la passivité. La critique de la Constitution américaine par Woodrow Wilson est un important exemple de l'influence du pragmatisme en politique. Il a été le premier président à critiquer la Constitution, ce qu'il a fait à fond et avec un grand succès. Il ne se qualifiait pas de pragmatiste, ni de disciple de William James, mais il a rapidement digéré Darwin et l'historicisme allemand, sources post-

⁴⁹ James, *Writings 1902-1910*, p. 534-535.

⁵⁰ James, *Writings 1902-1910*, p. 617. « La seule manière possible pour un évolutionniste d'utiliser sa norme est l'obséquieuse méthode de prévoir le cours que suivrait la société *s'il n'était pas là* » (le souligné est dans le texte), « The Sentiment of Rationality », *Writings 1878-1899*, p. 530.

hégéliennes qui eurent aussi de l'influence sur James. Les idées constitutionnelles de Wilson ont encore d'importantes répercussions sur l'opinion libérale et sur une grande partie de la science politique en Amérique.

Wilson pensait que les fondateurs des États-Unis avaient basé leur constitution sur la science bien démodée de la mécanique newtonienne. Ils en ont fait une « machine » de vérifications et d'équilibres fonctionnant par action et réaction. Mais, proclamait-il, il faut aujourd'hui considérer la constitution comme un organisme vivant, suivant les préceptes de la biologie de Darwin⁵¹. Et comme James, il interprète historiquement la théorie darwinienne. Par « organisme vivant », Wilson entendait une constitution qui suit l'opinion, puisque l'opinion populaire est l'atmosphère du gouvernement constitutionnel et que ses institutions sont des créatures et non des créateurs d'opinion. Suivre l'opinion au fil du temps signifie suivre l'histoire – ce qui équivaut à anticiper⁵². Cette notion a permis aux progressistes de s'allier les populistes de l'époque pour soutenir des mécanismes divers comme les primaires des partis, les référendums et l'élection directe des sénateurs, destinées à surmonter les barrières que la constitution opposait à la participation directe du peuple et ainsi le rapprocher du gouvernement. En ce qui concerne la fonction ultime, Roosevelt et Wilson, en appelant directement à l'opinion publique, ont ensemble créé ce que l'on a nommé la « présidence rhétorique »⁵³. Tandis que les fondateurs des États-Unis avaient voulu un exécutif assez fort pour résister à l'opinion publique et à la tentation de chercher la popularité, les progressistes l'ont transformé en « leader » – c'est-à-dire en suiveur – de l'opinion. Par ce changement, la virilité libérale des gouvernements a dégénéré : la dignité de George Washington, homme avec qui il ne fallait pas plaisanter, s'est abatardie en une course au charisme de petits personnages qui jouissent de la célébrité populaire.

L'esprit du pragmatisme et du progressisme (son expression politique) est anticonstitutionnel. Le pragmatisme considère le résultat, le bilan, tandis que le constitutionnalisme exige de respecter la spécificité constitutionnelle. Il ne révère pas seulement les résultats mais aussi, et davantage, la « bonne procédure » par laquelle on y parvient – exactement ce que le pragmatisme déprécie et essaye d'éviter. Le processus constitutionnel présente une résistance à la simple popularité. Dans la mesure où il est fondé sur la philosophie rationnelle (plus facile à trouver dans *The Federalist*, on peut le penser, que dans les œuvres d'Isaac Newton), son système est une source de force. Le réconfort mou, tendre que James pense caractéristique des ensembles formels est en fait la propriété du dirigeant populaire qui est porté par son pragmatisme ou empirisme radical.

⁵¹ Voir le titre de la critique progressiste de Howard McBain, *The Living Constitution*, New York, Worker's Educational Bureau Press, 1927, un cliché souvent répété qui combine histoire et biologie.

⁵² Woodrow Wilson, *Constitutional Government in the United States*, New York, Columbia University Press, 1908, p. 18-24, 54-57.

⁵³ Jeffrey K. Tulis, *The Rhetorical Presidency*, Princeton, Princeton University Press, 1987, chap. 4-6 sur Roosevelt et Wilson.

LA VIRILITÉ SELON ROOSEVELT

Une des conséquences morales du pragmatisme, nous l'avons vu, est la transformation non déguisée de la vertu républicaine ou démocratique en virilité et Theodore Roosevelt en est le plus flagrant exemple. Roosevelt ne se contentait pas de l'équivalent moral de la guerre et quand il a mené ses Rough Riders à Cuba pendant la guerre hispano-américaine, il n'a pas témoigné, c'est le moins qu'on puisse dire, de la moindre mélancolie à laquelle on pouvait s'attendre de la part d'un homme d'état démocratique, aux principes progressistes, quittant les bienfaits de la paix pour les rigueurs de la guerre. Roosevelt considérait aussi que les « vertus viriles » sont nécessaires à la pratique politique⁵⁴. Les chercheurs politiques parlent aujourd'hui tout crûment de « participation politique » quand ils ne veulent pas dire autre chose que voter, mais pour Roosevelt, c'était l'occasion de montrer sa propre virilité dans le « rude tohu-bohu » de la politique démocratique où l'on n'est pas tant confronté à des « hommes raffinés, avec de grands idéaux et le désir sincère de bien faire » qu'à des « hommes aux idéaux bien moins élevés que soi-même ». Et, ce qui semble propre à la virilité, Roosevelt ne la vante pas sans condamner avec virulence son contraire : « c'est pur manque de virilité et couardise que d'éviter la lutte »⁵⁵. « Parler doucement et porter un gros bâton », tel est le slogan bien connu de Roosevelt⁵⁶, mais parler doucement, voilà exactement ce qu'il n'a pas fait. Pour fouetter la virilité de ses compatriotes, il a trouvé nécessaire de vanter cette qualité plus qu'il n'est viril de le faire.

La fougue de la politique libérale, latente dans ses principes formels, devient explicite dans les actions de Roosevelt appelant l'attention et dans sa rhétorique tape-à-l'œil. Il a, bien évidemment, été l'un des premiers à prononcer l'expression « égalité des chances », en qui l'on voit aujourd'hui un principe libéral formel qui ne dit pas jusqu'où on peut tirer avantage de la chance. Ce sont aujourd'hui les conservateurs qui emploient cette expression pour tenter d'évoquer le libéralisme des origines où les droits étaient formellement égaux, à l'inverse des programmes d'aide gouvernementaux destinés à rendre les citoyens égaux en fait. En réalité, l'« égalité des chances » est d'origine récente et on ne la trouve ni chez Locke, ni chez les fondateurs des États-Unis. Chez Roosevelt, elle recouvre quelque chose de bien différent de la notion passive à laquelle les conservateurs actuels aimeraient la confiner. Pour lui, l'égalité des chances n'a rien de formel, il ne s'agit pas non plus d'un garde-fou contre l'interventionnisme gouvernemental. C'est exhorter chaque citoyen à faire de son mieux – et à le faire savoir aux autres. Chacun a le devoir de saisir sa chance au vol et de l'exploiter à fond. Saisir la chance n'a rien de volontaire (« c'est à prendre ou à laisser »), il s'agit d'un devoir qu'il serait honteux – non viril – de ne pas accomplir⁵⁷. Par conséquent, l'égalité des

⁵⁴ Theodore Roosevelt, « The Manly Virtues and Practical Politics », 1894, in Roosevelt, *American Ideals*, New York, Putnam, 1897, p. 33-34.

⁵⁵ Roosevelt, « Manly Virtues », p. 34-35, 41.

⁵⁶ Theodore Roosevelt, *The Strenuous Life*, New York, The Century Co., 1900, p. 288.

⁵⁷ «... en disant que je suis pour les affaires bien carrées, je ne veux pas simplement dire que je préconise le *fair play* suivant les règles du jeu en vigueur, mais que je désire que ces règles changent, de manière à œuvrer pour une plus grande égalité des chances », Theodore Roosevelt, *The New Nationalism*, Gloucester, Mass., Peter Smith, réimp. 1971, 1ère éd. 1910, p. 26. Cf. *L'Autobiography* de Benjamin Franklin, écrite dans un esprit tout différent,

chances devient une bonne raison pour étendre l'intervention du gouvernement, parce que les chances doivent être pondérées. Le gouvernement doit intervenir pour évincer les privilégiés et libérer l'énergie des gens vertueux. C'est pourquoi Roosevelt a soutenu des mesures, comme une imposition graduelle sur le revenu et sur les successions, ou la réglementation des sociétés, dans lesquelles on peut voir les balbutiements de l'État Providence. En tout cas pour Theodore Roosevelt (pour Franklin Roosevelt, ça n'a rien à voir), l'État Providence est né d'un souci plus orienté vers les méritants que vers les nécessiteux.

Roosevelt était aussi un fervent défenseur de l'environnement, le plus éminent sinon le premier. Pendant sa présidence, il a créé le système des parcs nationaux américains, destinés à conserver la beauté naturelle des terres vierges et à les laisser en l'état, à l'abri de l'homme. Mais ici également, il l'a fait dans un esprit presque opposé à celui de l'écologisme actuel. Alors que les écologistes doutent du droit de l'homme de commander à la nature et semblent parfois nier à l'espèce humaine sa supériorité sur les autres espèces, Roosevelt a défendu la protection de la nature afin de procurer un lieu à la virilité la plus affirmée. Les « grands espaces » seront la scène de la « vie énergique » qui consiste à sauter sur son cheval pour chasser l'ours ou le gros gibier (et pas de malheureux renards, comme les décadents gentlemen anglais). La nature est un panorama et pas un chaos comme le disait William James. C'est un lieu de récréation où l'on peut trouver de quoi satisfaire les nécessités primaires, à l'aide de son imagination et (il faut bien le dire) d'un peu d'exagération, au cœur même de la civilisation. En ce sens, la protection de l'environnement est également l'équivalent moral de la guerre et s'oppose à l'écologisme d'aujourd'hui qui rêve de maintenir la paix universelle et d'étendre l'État Providence des humains nécessiteux à tout les « pauvres malheureux » non humains.

Pour conclure ce survol, je dirai que le libéralisme a besoin de la virilité, mais qu'il a du mal à la reconnaître. À l'origine, le libéralisme a été institué pour contrer le droit divin et son parent plus ou moins proche, l'impudence aristocratique. Sa stratégie consistait à borner le gouvernement aux choses du corps, en tant que distinctes des choses de l'âme. Pour assurer cette limitation, le libéralisme a établi les droits de l'homme à « la vie, la liberté et la poursuite du bonheur ». Ces droits appartiennent à chaque individu et ils viennent de la nature, bien avant l'existence de tout gouvernement. Il faut donc concevoir le public comme une création du consentement des individus privés. Ces individus privés ne relèvent pas de l'expérience commune mais bien plutôt d'une abstraction de l'expérience commune dans un état de nature dans lequel ils sont, ou doivent supposés être, égaux. L'égalité est de forme plutôt que de fait ou informelle. Le libéralisme réussit ou échoue par la distinction entre public et privé et, en conséquence, entre formel et informel. Sans primauté du privé, sans le formalisme abstrait indispensable à l'instauration du privé avant le public, il n'y a pas de libéralisme.

Néanmoins, pour qu'un gouvernement libéral puisse fonctionner, ces individus, formellement égaux et qui ne s'intéressent pas au public, doivent être réellement compétents et concernés. Dans le cas contraire, s'ils sont incompetents et inertes, alors tous les pouvoirs s'accumulent dans l'État et le public envahit le privé, c'est précisément la

qui indique aux Américains comment s'élever et détaille les petites astuces qui peuvent être nécessaires pour aplanir cette voie mais n'en fait pas un devoir.

force destinée à assurer le respect des droits formels qui en vient à les définir. Là, la virilité entre en scène. Il ne faut pas l'appeler vertu, non par crainte d'énervier les féministes, mais parce qu'elle n'en est peut-être pas une. Supposons que la virilité est une qualité qui va de pair avec certaines vertus, les « vertus viriles » (on peut peut-être la généraliser en une espèce de force d'âme). La virilité stimule les individus libéraux, les pousse de la vie privée vers la participation publique ; c'est une qualité privée aux potentialités publiques. En tant que telle, elle dépasse la distinction entre public et privé ; mais, en même temps, elle préserve cette distinction car elle rend les individus privés frondeurs vis-à-vis de l'État et leur permet d'échapper à sa protection paternaliste. Pourtant cette fonction utile et nécessaire a un coût. En effet, la virilité est inégalement répartie, entre les sexes évidemment, mais aussi entre les hommes et elle présente des défauts que notre époque n'est sans doute pas la première à identifier, notamment cette agressivité que le libéralisme a cherché à contrecarrer à ses débuts. Le libéralisme est gêné par la conscience qu'il a de ces défauts et sa dépendance envers eux – mais c'est aussi le cas des critiques de la virilité libérale.

Harvard University
Littauer Center M 31
Cambridge, Mass. 02138 USA