

only in the work of John Locke that notions of freedom of conscience, popular sovereignty and the right of resistance are firmly established. While Rousseau's radical equation of sovereignty and popular will gets some consideration in the last chapter, his work is treated more as a coda to Locke than as an independent work.

Monahan's book does not break a lot of new ground, but it is still rich in detail and sensitive to the nuances of theories. On one ground, however, I think that his stated goals are not fully achieved. While Monahan certainly makes an effort to locate political theories in the context of political struggles of the times, he operates with a narrower reading of those conflicts than he could. This is evident in his treatment of the more radical challenges to political order. While given a positive reading, the theoretical contributions of the English radicals are downplayed as are the more radical implications of Rousseau's work. Similarly, the treatment of the theory that sovereignty is a reaction to religious conflicts, while helpful, leaves out its relation to the formation of the modern state. While Monahan may correctly point to that fact, culture (including political ideas) and society do not develop along a single connected axis. Monahan does not really get at the linkages between ideas and the mergers of the structures of modernity—what Weber called elective affinities.

The most contentious and telling aspect is Monahan's treatment of Locke. Like many recent treatments that follow Skinner, he champions Locke as a modern liberal democrat and contains the obligatory dismissal of Macpherson's reading of Locke as a possessive individual. But Monahan's dismissal seems simplistic. He reads Macpherson as an extremely orthodox Marxist who reduces everything to economic property and sees his view of Locke as derived from this straw man. Whether every element of Macpherson's reading of Locke holds up, it does not seem to me that he should be read as orthodox as his critics claim. Nor can Locke be read as advocating modern egalitarian democracy. In order to consider seriously the relation between social context and political theory, the relation between political and social democracy in Locke and in many of the thinkers Monahan treats needs a more thorough consideration.

BRIAN CATERINO

### **La famille et l'État dans La République de Jean Bodin**

Ginevra Conti Odorisio

L'Harmattan, coll. Bibliothèque du féminisme, 2007, 140 pages

doi:10.1017/S0008423908080852

Voici un ouvrage décapant sur Jean Bodin, connu dans l'histoire des idées politiques pour son rôle de théoricien de la souveraineté étatique. L'homme qui est réputé avoir jeté les bases pragmatiques de la tolérance religieuse, afin de maintenir la paix civile, nous apparaît ici sous un jour bien différent, à la lecture que nous en propose Ginevra Conti Odorisio, professeure de philosophie politique à l'Université de Rome III. Elle présente un Bodin intolérant, misogyne et patriarcal et s'explique de la façon suivante : «[c]'est justement pour cerner les points aveugles de la théorie, ses contradictions, sa construction idéologique, que je me suis attachée à étudier le parallèle entre famille et État au fondement de la *République*» (8).

À l'appui de sa thèse centrale, cet ouvrage s'attache à «montrer que la place des femmes n'est pas cet impensé de la politique dénoncé par certains courants du féminisme de la différence. Il faut au contraire la lire comme l'envers, dûment pensé et réfléchi, de la politique exercée entre pairs» (10). Tout en reconnaissant le rôle majeur de Bodin dans l'établissement du principe de souveraineté, l'auteure cherche également à nous montrer que le principe de souveraineté étatique cache un autre phénomène, celui de la répétition de l'autorité patriarcale, et que ces deux éléments

sont consubstantiels. À cette fin, le travail est divisé en quatre parties : relation État/famille, pouvoir paternel et pouvoir souverain, nature du pouvoir et gynocratie, continuité entre *La République* et *La Démonomanie*.

Le premier chapitre met en lumière la complexité du binôme État/famille chez Bodin, laquelle tient aux éléments suivants. Premièrement, l'État n'est pas de même nature que les autres associations humaines, comme la famille. Cette dernière relève de la nature, alors que l'État est une institution créée par l'homme et revêt donc un caractère artificiel de construction sociale. Deuxièmement, il existe une certaine identité entre le pouvoir souverain et le pouvoir paternel; cependant, la forme de pouvoir souverain qui ressemble au pouvoir paternel est le pouvoir exercé par le seigneur sur ses sujets, soit par le supérieur sur l'inférieur. Troisièmement, la République, comme société des égaux, exclut par le fait même ce qui est «naturellement» inférieur, c'est-à-dire les femmes. Il s'ensuit qu'on ne peut faire dériver l'État de la famille, comme s'y efforcera Filmer. Au contraire, «c'est la famille qui dérive de l'État» (25). De la même façon, «[e]n dehors de la sphère privée, le chef de famille perd sa qualité de maître pour devenir un citoyen, égal de ce fait aux autres pères de famille et comme eux sujet de l'État» (28). Ainsi, la communauté politique est fondée sur l'amitié (au sens de la *philia* grecque qui suppose l'égalité) et la famille est naturellement hiérarchique. Odorasio est donc amenée à conclure que, selon Bodin, la véritable «obligation mutuelle» liant le souverain et le sujet, c'est le fait que le sujet, «sur la base de sa loyauté et de son obéissance sociale, reçoit protection et soutien pour exercer son autorité dans la sphère domestique» (29).

Le deuxième chapitre condense l'essentiel de l'argumentation de cet opuscule. Après avoir rappelé le contexte historique, soit les guerres de religion d'une part, puis l'exercice du pouvoir politique par trois souveraines, Elizabeth d'Angleterre, Jeanne d'Albret en Navarre et Catherine de Médicis à titre de régente en France, Odorasio souligne que le travail de Bodin s'inscrit dans le cadre du long travail d'unification juridique entrepris par la monarchie française. La lecture que fait Bodin du droit privé romain et son utilisation de ce droit contrastent avec certaines lectures du droit coutumier beaucoup plus favorables aux femmes, dont celle de Cornélius Agrippa, qui sera d'ailleurs assimilé à un sorcier dans *La Démonomanie*. Il existe donc une continuité entre la réaffirmation de la loi salique, interdisant aux filles l'accès au trône, et le fondement du pouvoir marital, comme pouvoir privé, dans le livre trois de *La République*. À partir d'une lecture unilatérale de la *Genèse*, Bodin postule que le pouvoir de l'homme sur la femme a une origine divine. Toutefois, parce qu'il est juriste, il trouve dans le droit romain toutes les justifications de la puissance maritale et ne critique celui-ci que lorsqu'il accorde trop de pouvoir aux femmes (comme c'est le cas à la fin de l'empire concernant le divorce et l'héritage). Ce système d'autorité dans la famille est la fondation nécessaire au règne de l'ordre dans l'État. Ainsi voit-il la famille comme un régime d'autorité où le mari a plein pouvoir sur son épouse, ses enfants et ses domestiques, sans aller toutefois jusqu'au *ius vitae necisque* des Romains. Le patrimoine familial ne doit pas être transmis aux filles, mais plutôt «géométriquement» aux garçons selon leur ordre de naissance.

Cet argument sert de base au troisième chapitre, qui fustige le pouvoir exercé par les femmes et attribue à ce phénomène une part des malheurs qui pèsent sur l'Europe occidentale sous le nom de guerres de religions. En effet, la religion protestante a plus facilement été embrassée par les femmes dans les classes dominantes. Deux souveraines de l'époque étaient de religion réformée, Jeanne d'Albret et Elizabeth d'Angleterre, espérant de la nouvelle religion une amélioration de leur condition. On retrouve, d'ailleurs le même mode d'introduction du christianisme dans l'Occident latin. Alors que la loi salique est soumise à plusieurs critiques, Bodin en réitère la nécessité puisque la souveraineté étatique ne peut être exercée par une

personne (une femme) soumise à l'autorité de son mari. Certes, Bodin savait bien qu'Elizabeth était célibataire et que Jeanne d'Albret et Catherine de Médicis étaient veuves, mais la logique de son argumentation est la suivante : s'il est naturel que le mari exerce l'autorité dans la famille, au nom d'une inégalité naturelle entre les sexes attestée par la version de la *Genèse* qui fait procéder Ève d'Adam, on ne saurait supporter qu'une femme accède au trône. Les malheurs des temps sont ainsi attribuables au fait que nombre de royaumes sont «tombés en quenouille» (69). C'est pourquoi il n'est pas question pour Bodin de renoncer à la loi salique, pourtant critiquée par son contemporain Postel.

Ce détour par la critique de la gynocratie permet de mieux comprendre le quatrième chapitre consacré aux rapports entre deux ouvrages de Bodin, *La République et La Démonomanie*. «Les deux ouvrages ont pour point commun leur hostilité au pouvoir des femmes, qu'il soit l'émanation de la reine ou de la sorcière, et cette hostilité s'enracine dans une conception anthropologique négative de la nature féminine» (83). En bon politique, Bodin pense qu'il peut être dangereux d'associer le royaume à une seule religion et, à cet égard, il adopte, dans les conflits religieux qui ensanglantent alors la France, une attitude de tolérance pragmatique. Cependant, sa position ne peut être assimilée ni à celle de Montaigne, ni même à celle de Michel de l'Hospital. Tout ce qui le préoccupe, c'est la paix du royaume, déjà mise à mal par la régence de Catherine de Médicis. Dans *La Démonomanie*, Bodin reprend donc toutes les idées les plus éculées sur l'infériorité naturelle des femmes pour critiquer et les reines et les sorcières, deux phénomènes contre nature, selon lui.

Il manque à ce texte une conclusion, l'ouvrage original italien n'ayant pas entièrement été traduit. Odorasio nous fait cependant bien voir qu'à cette époque charnière de constitution de la pensée politique moderne, le discours sur la légitimation du pouvoir politique s'accompagne de nouvelles formes de légitimation du pouvoir masculin.

DIANE LAMOUREUX *Université Laval*

### **Gandhi's Philosophy and the Quest for Harmony**

Anthony J. Parel

Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. xiii, 226.

doi:10.1017/S0008423908080864

It is far from clear that there is a "Gandhian paradigm"; it is equally unclear that Gandhi was a theorist of the "Indian theory of the *purusharthas* (aims of life)." Yet Parel insists that "no serious interpreter" can doubt this; Gandhi can't be understood "really well" unless one concedes this. But he fails to substantiate either claim, and this book lacks theoretical cogency. Still, Parel is enlightening on various Gandhian/Indian themes; his grasp of Gandhi's *politics*, though, is clichéd and unpersuasive. It is excessively dependent on Western sources.

Gandhi stood for fairness, compassion and decency in human relations. For this he drew upon his Indian culture; he deemed Britain's "so-called civilization" irreligious and destructive. He wanted to ethically elevate Indians but especially the British conquerors. He was a savvy political thinker; his writings suggest an autonomous, independent mind. But he was not a "philosopher," as Parel himself concedes, nor he did try to pass himself off as one. As Gandhi saw it, *satyagraha* (passive resistance, soul-force, truth-force) was the apposite rejoinder to Western violence and conquest; it was the only *civilized* response to foreign occupation. By nature, the "enlightened," modern West was hostile to Indian values and traditions. It was culturally bound to