

ALLAN BLOOM

AVEC LA COLLABORATION DE HARRY V. JAFFA

**LA PENSÉE POLITIQUE
DE
SHAKESPEARE**

PRÉFACE DE PHILIPPE RAYNAUD

Traduit de l'anglais (États-Unis)
par Émilie Brusson et Côme de la Bouillerie

ARMAND COLIN

Titre original : *Shakespeare's Politics*

© 1964 by Basic Books, Inc.

This edition published by arrangement with Basic Books, an imprint of Perseus Books, LLC, a subsidiary of Hachette Book Group, Inc., New York, New York, USA. All rights reserved.

Illustration de couverture : Hamlet, lithographie par Eugène Delacroix, 1835 © Coll. Comédie-Française

Suivi éditorial : Lorraine Selle-Delavaud

Traduction © Armand Colin, 2021

Armand Colin est une marque de
Dunod Éditeur, 11 rue Paul Bert, 92240 Malakoff

ISBN 978-2-200-62952-6

Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L. 122-5, 2° et 3° a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (art. L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Sommaire

Préface. Poésie et philosophie	5
<i>La cité naturelle et ses limites, 8 — Juifs et chrétiens, 10 — Amour romantique et citoyenneté cosmopolitique, 14 — Brutus, César, la République et la monarchie, 17</i>	
Notes des traducteurs	25
Introduction. Philosophie politique et poésie	27
1. Chrétiens et juifs	41
<i>Le Marchand de Venise</i>	
2. L'homme cosmopolite et la communauté politique	65
<i>Othello</i>	
3. La morale du héros païen	109
<i>Jules César</i>	
4. Les limites de la politique	151
<i>Le Roi Lear, Acte I, scène 1 Harry V. Jaffa</i>	
Index	187

Préface

Poésie et philosophie

LA TRADUCTION, un peu tardive, du beau livre d'Allan Bloom et Harry V. Jaffa sur la pensée politique de Shakespeare satisfera d'abord le cercle à la fois large et choisi des admirateurs français de Bloom qui ont pu découvrir sa pensée avec la publication française de *L'Âme désarmée* pour se plonger ensuite avec bonheur dans les riches analyses, philosophiques, littéraires mais aussi politiques, de *L'Amour et l'Amitié*.

L'Âme désarmée est un livre de combat, qui dénonce dans l'évolution « libérale » ou « progressiste » des Universités américaines une trahison de leur esprit initial, qui leur avait permis d'être à l'avant-garde du mouvement intellectuel tout en restant fidèle au double héritage de la tradition classique et de la philosophie des Lumières. *L'Amour et l'Amitié*, publié après la mort de l'auteur, dont il est en quelque sorte le testament intellectuel, est un livre au contraire étonnamment serein, dans lequel Bloom récapitule l'ensemble de sa réflexion et de son enseignement pour nous permettre de retrouver quelque chose comme une compréhension « naturelle » du lien humain, amoureux ou amical. C'est dans ce cadre qu'il revient une dernière fois sur l'œuvre de Shakespeare, auquel il avait consacré sa première œuvre, publiée plus de vingt ans auparavant. Il y a évidemment quelques différences notables entre le livre de jeunesse publié en 1964 et l'ouvrage auquel Bloom a consacré les dernières années de sa vie. *La Pensée politique de Shakespeare* porte thématiquement sur

les problèmes de la cité, là où *L'Amour et l'Amitié* s'intéresse à des questions qui, pour nous, relèvent plutôt de l'intime et de la « vie privée », et le contexte social et politique des deux livres n'est plus tout à fait le même. Le premier livre est écrit à l'époque où la grande démocratie américaine s'efforce de détruire les barrières ethniques et religieuses qui entravaient la logique de l'égalité en même temps qu'elle accède à un rôle international qui pose la question de l'extension « cosmopolitique » de la solidarité humaine. Le second est postérieur à l'effondrement du communisme en Europe, qui pour de bons esprits d'ailleurs proches de Bloom, semble annoncer la « fin de l'histoire » et le triomphe définitif de la démocratie libérale, et il s'ouvre sur le constat paradoxal d'un appauvrissement de la vie et des relations humaines dans les sociétés libérales. Aux yeux de Bloom, la « libération » proclamée des mœurs s'est finalement traduite par une « désérotisation du monde, qui accompagne son désenchantement¹ », et c'est pour cela qu'il faut « redécouvrir le pouvoir, les dangers et la beauté d'éros, en prenant pour guides ceux qui le connaissent et sont capables de nous en instruire, c'est-à-dire les poètes² ». Dans les deux livres, Shakespeare apparaît comme le meilleur des guides pour comprendre la condition humaine : il est le seul auteur classique qui reste populaire parce qu'il est sans doute le plus « naturel ». Tout en me gardant de l'illusion rétrospective qui conduirait à projeter sur une œuvre de jeunesse toute la réflexion ultérieure de l'auteur, je crois difficile de faire abstraction des œuvres plus tardives de Bloom lorsque nous lisons *La Pensée politique de Shakespeare* : nous y rencontrons les grands thèmes de sa pensée *in statu nascendi*, et cela peut-être un moyen de saisir ce qui en fait la force et l'originalité.

Allan Bloom et Harry V. Jaffa sont connus comme étant tous les deux d'éminents disciples de Leo Strauss, et leur livre est d'ailleurs dédié à celui qu'ils désignent comme leur maître ou leur professeur (*teacher*) ; ceux qui s'intéressent aux héritiers de Strauss savent par ailleurs que ceux-ci se sont divisés en deux écoles rivales, et que, dans ce conflit, Bloom et Jaffa ont pris des partis opposés. Strauss est souvent

1. Allan Bloom, *L'Amour et l'Amitié* (1993), trad., Paris, Les Belles Lettres, p. 15.

2. Id., *ibid.*, p. 13.

considéré comme un auteur « conservateur », dont l'enseignement majeur aurait consisté dans un appel au retour au « Droit naturel » dans sa version ancienne, qu'il aurait opposé au « nihilisme » et au « relativisme » de la modernité¹. Cette compréhension n'est sans doute pas fautive, mais il ne faudrait pas qu'elle nous fasse oublier le caractère tout à la fois énigmatique et changeant de la « nature » dont il est question chez Strauss, et plus encore peut-être chez ses deux jeunes disciples. À première vue, *Droit naturel et histoire*, dont les thèses sont reprises et amplifiées dans un article ultérieur sur « Les trois vagues de la modernité », propose quelque chose comme l'histoire d'une déchéance, qui commence avec la critique machiavélienne de la religion pour s'achever avec le « positivisme » et l'« historicisme » modernes, et dont un des moments majeurs est représenté par la réduction du droit au droit positif tel qu'il est produit dans les États modernes. Mais cela ne signifie nullement que la critique de la modernité devrait simplement conduire à restaurer dans sa plénitude une « loi naturelle » intangible qui pourrait aisément servir d'« étalon » pour juger le droit positif. Strauss est certes « platonicien », mais son enseignement ne vise pas tant à nous ramener au ciel des idées qu'à retrouver ce qu'on pourrait appeler la « caverne naturelle », en parlant de la pluralité des opinions qui divisent les cités humaines. Derrière le jusnaturalisme proclamé de Strauss, on trouve un projet qui s'apparente à celui de la phénoménologie de Husserl et du premier Heidegger : il s'agit pour lui de dissoudre les idéalizations construites par la philosophie moderne pour retrouver les expériences premières que celle-ci a recouvertes tout en renouant avec l'ambition première de la philosophie, qui ne peut se réduire à la théorie de la connaissance car elle est de nature législative et porte nécessairement sur le Tout. Cette « phénoménologie » originale ne nous ramène donc pas au monde préreflexif de la perception mais à une « nature » politique, dans laquelle s'affrontent des arguments qui viennent soutenir la prétention des différents groupes humains à incarner le bien commun (ou à défendre un bien supra-politique) et où la logique moderne des

1. Leo Strauss, *Droit naturel et histoire* (1953), trad., Paris Flammarion, coll. « Champs », 2008.

droits « naturels » de l'individu n'apparaît pas encore comme la solution ultime du problème politique. Or, c'est précisément là que, comme l'illustrera toute l'œuvre de Bloom, la *poésie* shakespearienne va pouvoir suppléer la philosophie : les tragédies romaines de Shakespeare nous donnent à voir les passions publiques et « privées » dans leur vérité naturelle, les drames historiques montrent les effets politiques de la religion chrétienne et les pièces « italiennes » font entendre les exigences naissantes de l'individu moderne avant que celles-ci puissent prétendre l'emporter sur les formes de vie naturelle. Les quatre grands chapitres de *La Pensée politique de Shakespeare* illustrent les différents moments de cette redécouverte « poétique » de la politique « naturelle ».

LA CITÉ NATURELLE ET SES LIMITES

Chez Bloom et Jaffa comme chez Strauss, on passe sans rupture apparente d'une philosophie première aux accents platoniciens à des analyses politiques qui semblent plutôt inspirées par une compréhension très « aristotélicienne » de la vie civique. Ce point est particulièrement net dans les trois chapitres rédigés par Bloom dans *La Pensée politique de Shakespeare*, qui reprennent très clairement des thèses fondamentales de la *Politique* d'Aristote. L'homme est un « animal politique » qui vit « naturellement » dans des communautés dont la famille est une précondition mais qui ne s'accomplit pleinement que dans la vie civique et dans la liberté politique. La cité républicaine est donc la meilleure et la plus naturelle mais, bien loin que la République doive nécessairement être démocratique, il est possible que l'aristocratie soit plus favorable à la véritable liberté politique (*Jules César*). Si l'homme est « naturellement » sociable, la guerre de tous contre tous n'est pas la condition naturelle de l'humanité, mais cela n'empêche pas que les communautés politique ont nécessairement des limites naturelles, ce qui exclut la perspective cosmopolitique (*Othello*). Enfin, quelle que soit l'excellence de la *politeia* aristocratique et modérée, celle-ci ne parvient pas à ruiner complètement les prétentions concurrentes de la démocratie et de la monarchie (*Jules César* encore). Il demeure cependant que, dans le monde moderne, la République

connaît des changements importants avec l'affirmation de plus en plus forte de la liberté des individus — ce que Benjamin Constant appellera la « liberté des modernes », qui trouve un terrain très favorable dans les républiques commerçantes comme celle de Venise.

Dans les deux pièces vénitiennes de Shakespeare — *Le Marchand de Venise* et *Othello* — le point décisif est que Venise, du fait même de sa nature de cité maritime, favorise la présence et l'activité « de divers genres d'hommes issus de diverses nations », ce qui fait d'elle « la ville la plus tolérante de son temps¹ », la seule cité qui « accordait aux étrangers la liberté et une place dans la cité² » et où des « hommes différents qui, selon l'opinion générale, ne pouvaient en aucune circonstance partager une façon de vivre commune, paraissent vivre harmonieusement les uns avec les autres³ ». C'est pour cela qu'à Venise, non seulement les étrangers peuvent entrer dans toutes les carrières pour faire fortune et même pour conquérir la gloire, mais la tolérance réciproque semble possible entre juifs et chrétiens, de même que des relations entre blancs et noirs qui vont jusqu'au « mariage mixte ». Il n'est pas difficile de voir ce que peut évoquer cet exemple vénitien pour un lecteur américain du début des années 1960⁴, qui voit décliner peu à peu le vieil antisémitisme d'origine chrétienne, et qui assiste aux progrès des droits civiques dans une société où la ségrégation raciale restait l'usage dominant et où certains États continuaient de prohiber les mariages interraciaux : il suggère qu'une grande nation commerçante et pluraliste ne peut pas maintenir les barrières traditionnelles et ce d'autant moins qu'elle est de plus en plus une puissance mondiale, dont la légitimité s'appuie sur des principes à la fois libéraux et tendanciellement cosmopolites. Or, ce que Bloom retient de cet exemple et de la façon dont Shakespeare l'a présenté, c'est une leçon de pessimisme :

Le traitement explicite que fait Shakespeare de la possibilité d'une société interraciale, interreligieuse se voit accorder son développement le plus détaillé dans ses deux pièces vénitiennes, deux pièces qu'on

1. Chapitre 1 du présent ouvrage, p. 42.

2. Ibid., p. 38.

3. Ibid., p. 42.

4. L'ouvrage est paru en 1964, mais le chapitre 1 sur *Le Marchand de Venise* date de 1960.

pourrait bien considérer comme l'analyse la plus profonde qui soit attestée de la relation entre juifs et chrétiens, entre l'homme blanc et l'homme noir. Quant à savoir si le pessimisme apparent de Shakespeare est son dernier mot sur le sujet, nous n'avons pas besoin de nous prononcer ici. Il n'y a certainement pas besoin de s'excuser davantage pour introduire une tentative de compréhension, en termes humains et politiques, des raisons de ce pessimisme¹.

Sans nous-mêmes nous prononcer sur le « dernier mot » de Bloom concernant « la possibilité d'une société interracial », nous pouvons en tout cas remarquer que leur présentation des raisons du pessimisme de Shakespeare peut sembler jeter un défi majeur aux libéraux ou aux démocrates qui prennent au sérieux la promesse moderne.

JUIFS ET CHRÉTIENS

Pour Allan Bloom *Le Marchand de Venise* traite principalement des relations entre « chrétiens et juifs » et il considère que la raison la plus profonde du conflit entre Shylock et Antonio réside dans le fait que, quelles que puissent être leurs faiblesses, ils représentent l'un et l'autre une incarnation authentique du christianisme et du judaïsme :

Antonio et Shylock, cependant, ne sont pas simplement des individus qui diffèrent ; Shakespeare, à tort ou à raison, les a conçus comme des types, représentatifs du judaïsme et du christianisme. Chacun agit selon les principes de sa foi. Ils ne diffèrent pas en raison de leurs tempéraments personnels, mais parce que leurs principes s'opposent ; or, ces principes ne leur sont pas propres : ils sont dérivés de leurs religions respectives².

La situation dans laquelle se trouvent Shylock et Antonio est intimement liée à la nature du régime vénitien, dont Bloom donne une explication lumineuse, qui part de la révolution « machiavélienne » de la Renaissance pour déboucher sur une conception nouvelle du sens de l'action humaine. À l'origine de la fortune de Venise et d'autres

1. Chapitre 2 du présent ouvrage, p. 66.

2. Ibid., p. 46.

cités italiennes, il y a bien une aspiration à un retour à l'idéal républicain antique, qui s'était perdu avec la généralisation des monarchies chrétiennes, mais ce retour donne naissance à quelque chose de tout à fait nouveau. Les républiques modernes veulent sans doute retrouver la « vertu » de la République romaine, mais elles ont d'abord besoin de neutraliser les « religions bibliques », qui ont le double défaut de détourner l'attention des hommes vers l'au-delà au détriment de la politique et d'être « à la racine d'un fanatisme religieux qui avait abouti à des épisodes tels que les guerres de Religion et l'Inquisition¹ ». Elles ont donc eu besoin de s'appuyer sur quelque chose d'assez puissant pour surmonter la passion religieuse et ce ressort ne fut pas donné par la passion républicaine pour la liberté et pour la vertu mais par la promotion du « désir jaloux du gain » ou de « l'esprit de commerce », qui est donc la véritable raison d'être de la coexistence à Venise de types d'hommes différents, dont les croyances religieuses sont opposées. Dans cette généalogie, la coexistence des juifs et des chrétiens n'est pas le fruit d'une éducation à la tolérance ni d'une « réfutation » des religions mais elle naît de ce que, dans « le cœur des hommes », la recherche du profit et, au-delà, de l'amélioration de la condition humaine dans ce monde-ci a déjà commencé à rivaliser avec le souci du salut. Bloom remarque que Venise joue à l'époque de Shakespeare le rôle de modèle qui devait par la suite revenir à Amsterdam. On peut ajouter qu'après Amsterdam et la République hollandaise, le même rôle revint à l'Angleterre elle-même et à sa capitale Londres, qui, grâce notamment à ses admirateurs français comme Montesquieu et Voltaire, devint au XVIII^e siècle le modèle d'une nouvelle forme de liberté. La révolution spirituelle et politique qui commence dans la Venise de Shakespeare trouvera son expression la plus accomplie dans les *Lettres philosophiques* de Voltaire. Celui-ci ne fait pas seulement l'éloge de la tolérance anglaise qui fait qu'« un Anglais, comme homme libre va au Ciel par le chemin qui lui plaît² », il montre que cet heureux état de choses est lié à un changement fondamental dans l'orientation de l'action humaine, dont il dégage la signification

1. Ibid., p. 4346.

2. Voltaire, *Lettres philosophiques*, V.

philosophique dans sa longue discussion des pensées de Pascal¹, et dont il donne une illustration saisissante dans sa description de la Bourse de Londres :

Entrez dans la Bourse de Londres, cette place plus respectable que bien des cours, vous y voyez rassemblés les députés de toutes les nations pour l'utilité des hommes ; là le juif, le mahométan et le chrétien traitent l'un et l'autre comme s'ils étaient de la même religion, et ne donnent le nom d'infidèles qu'à ceux qui font banqueroute ; là le presbytérien se fie à l'anabaptiste, et l'anglican reçoit la promesse du quaker².

La Venise de Shylock et d'Antonio est encore au début de cette transformation : le juif et le chrétien se considèrent mutuellement comme infidèles et, du reste, ils ne se rencontrent pas à la Bourse, car ils sont attachés à des types distincts d'activité économique qu'ils tiennent l'un et l'autre pour liés à leur religion. Mais on voit bien que, dans l'esprit de Bloom, le conflit qui les oppose n'aurait pu être évité que si la religion avait été encore plus affaiblie au bénéfice de l'esprit de commerce, ce qui signifie aussi que la tolérance se fonde moins sur un progrès de la raison que sur l'indifférence ultime à la vérité et à ce qui fait le sens de l'existence humaine. On pourrait évidemment ajouter que la tolérance suppose une pleine reconnaissance de la commune humanité des juifs et des chrétiens qui pourrait déboucher sur quelque chose comme une doctrine des « droits de l'homme ». C'est d'ailleurs bien ainsi que nous sommes tentés de lire la célèbre tirade dans laquelle Shylock invoque pour sa défense tout ce qui fait du juif un homme semblable à tous les autres hommes³. Or, ce discours, « le plus cité du *Marchand de Venise* », est celui qui « montre mieux que tous les autres la situation malheureuse dans laquelle se trouve Shylock⁴ » :

1. Id., *ibid.*, XXV.

2. Id., *ibid.*, V. Significativement, Voltaire transpose à la Bourse de Londres un thème qui a d'abord concerné celle d'Amsterdam.

3. III, 1, 47-66.

4. Chapitre 1 du présent ouvrage, p. 53.

Shylock se justifie en invoquant le caractère universel de l'humanité (...). Mais, malheureusement, si l'on regarde la liste des similarités à partir de laquelle Shylock prétend être l'égal de ses persécuteurs chrétiens, on voit qu'elle inclut seulement des choses qui relèvent du corps ; ce que Shylock trouve de commun au juif et au chrétien est essentiellement ce que tous les animaux ont en commun. Le seul élément dans la liste à relever de l'esprit, c'est la vengeance (...) Shylock se tourne vers une humanité que tous les hommes peuvent reconnaître, mais pour ce faire, il doit retirer du décompte ce qui importerait le plus aux yeux des nobles hommes¹.

Aux yeux de Bloom, la logique universaliste des droits de l'individu et de l'égalité naturelle des hommes n'est donc pas différente de celle de l'esprit de commerce et de l'appât du gain : elle repose sur la neutralisation des questions fondamentales et, ultimement, sur l'abaissement des fins que l'on donne à l'humanité. Dans les conditions de Venise, cette logique libérale et humanitaire débouche sur une promesse qui ne peut pas être tenue, et c'est pour cela que la victoire d'Antonio et de Portia contre Shylock, si heureuse soit-elle en apparence, est foncièrement injuste et n'apporte aucune solution aux « problèmes qui ont mené à la guerre Shylock et Antonio² ». Quant à la cité de Belmont, où Portia entraîne son mari pour oublier ces problèmes, elle est bien « le siège de l'amour », « un lieu où il n'y a pas de lois, de conventions, de religions — mais seulement des hommes et des femmes qui s'aiment » ; « mais elle n'existe pas : c'est une utopie³ ». Cette « utopie » n'est pas sans mérites, et il est possible qu'à travers la thématique très platonicienne de l'harmonie des sphères, elle manifeste une affinité entre Éros et la philosophie sur laquelle Bloom reviendra longuement dans *L'Amour et l'Amitié* ; mais elle n'est d'aucun secours pour résoudre dans la cité le conflit entre le judaïsme et le christianisme, dont Bloom suggère qu'il n'a peut-être pas de solution politique. Ses quelques indications sur ce sujet peuvent sans doute être comprises en référence à l'enseignement de Leo Strauss : pour

1. Ibid., p. 53.

2. Ibid., p. 62.

3. Ibid., p. 62.

aller plus loin que Shakespeare, il faudrait « comprendre le judaïsme », ce qui n'est sans doute pas une mince affaire, mais en attendant, il semble que rien ne vienne contredire son pessimisme sur la solution moderne du conflit entre les juifs et les chrétiens :

À Venise comme dans la pensée moderne, il y eut une tentative pour couper le nœud gordien et unir les hommes, non au niveau de leur véritable similitude humaine, mais au niveau de ce qui est politiquement avantageux : l'appât du gain, universel parmi les hommes. Ce qui ne peut avoir pour conséquences que le conflit ou bien l'abâtardissement de tout ce qu'il y a de vrai ou de noble dans chaque vision du monde prise séparément. Venise avait la beauté apprêtée de la catin. Shakespeare n'était pas prêt à sacrifier pour cette illusion la seule véritable beauté, qui se trouve quelque part au-delà des cieux, pour les *happy few*¹.

AMOUR ROMANTIQUE ET CITOYENNETÉ COSMOPOLITIQUE

Si on la prend vraiment au sérieux, cette conclusion du chapitre consacré au *Marchand de Venise* laisse très peu d'espoir dans la possibilité d'une politique vraiment noble et juste, puisque la « véritable beauté » ne peut advenir que dans une cité imaginaire et utopique. Le chapitre sur *Othello* développe une idée semblable mais il paraît écrit dans une tonalité très différente car il décrit une situation dans laquelle les deux héros, Othello et Desdémone, qui semblent tous deux rechercher la « véritable beauté », se heurtent à la résistance de la cité devant leur ambition et sont d'une certaine manière justement punis pour cela. Telle est bien, en tout cas, l'interprétation que propose Shaftesbury, dans un texte pour lequel Bloom ne tarit pas d'éloges :

Le comte de Shaftesbury, dans la critique d'*Othello* la plus pénétrante que j'aie pu lire, soutient que le mariage d'Othello et de Desdémone est une mésalliance, une union monstrueuse fondée sur les prétentions mensongères d'un charlatan et l'imagination malsaine d'une jeune fille dévoyée. Pour lui, la tragédie n'est pas la conséquence des viles

1. Ibid., p. 64.

machinations de Iago, mais le fruit naturel des graines qui ont été semées dans les caractères des héros et dans leur relation. La morale simple, citoyenne de cette histoire, selon Shaftesbury, est que de tels mariages entre étrangers, qui n'ont rien en commun si ce n'est leur désir de nouveauté, doivent être évités et condamnés (...). Shaftesbury, qui fait écho au goût moral des critiques préromantiques, voit le dénouement comme la juste punition d'êtres fautifs¹.

On peut être surpris de cette appréciation si on se souvient, que quelques pages plus haut, Bloom nous a dit que les deux pièces vénitiennes peuvent être considérées comme « l'analyse la plus profonde qui soit attestée de la relation entre juifs et chrétiens, entre l'homme blanc et l'homme noir ». Si en effet on suit le résumé que donne Bloom des remarques de Shaftesbury, on peut avoir le sentiment que le sens ultime d'*Othello* est qu'une jeune fille de bonne famille devrait toujours écouter son père et ne pas entreprendre d'épouser un étranger et encore moins un Noir, même s'il est ou s'il paraît brillant. Cette analyse « pénétrante » peut paraître un peu courte et son éloge par Bloom rend un son singulier à l'époque où il est publié. En fait, tout se passe comme si, pour refuser à la fois le culte romantique du « mariage d'amour » et l'aspiration moderne à une citoyenneté cosmopolitique, Bloom choisissait délibérément de se placer à l'intérieur d'une vision radicalement « fermée » de l'institution familiale et de la communauté politique : « De même que personne ne peut véritablement devenir membre d'une famille dans laquelle il n'est pas né, personne ne peut s'enraciner profondément dans une cité qui n'est pas la sienne². » Prise à la lettre, cette formule est hautement contestable et elle ne cadre pas vraiment avec ce que nous savons du mariage et, par exemple, de la République romaine : sauf à cultiver l'endogamie ou l'inceste, ceux — ou du moins celles, dans le monde de Shakespeare — qui se marient sont bien supposés devenir membres de familles où ils ou elles ne sont pas nés et l'expansion de Rome depuis la fondation a toujours conduit

1. Chapitre 2, p. 66.

2. Ibid., p. 79.