



**2007-2008**

**Université Paris X Nanterre**  
**Service d'enseignement À distance**  
**Bâtiment E - 2ème étage**  
200, Avenue de la République  
92001 NANTERRE CEDEX  
Tel : 01.40.97.76.18

**Envoi du 15-10-2007**

Nombre de pages : 103

**Matière : PHILOSOPHIE L3**  
**E.C. : LLPHI621**

## **Philosophie morale et politique**

Liberté et domination

M. LAZZERI Christian

Cours complet

### **1 devoir :**

- Devoir facultatif n° 1 à remettre le 15 mars 2008 - Sujet p. 3 du photocopié.

### **Nom et adresse du correcteur :**

LAZZERI Christian  
127, av Jean Baptiste Clément Bât A  
92100 Boulogne

### **Rappels :**

- L'étiquette figurant sur votre enveloppe d'expédition mentionne uniquement les E.C. qui font l'objet d'un envoi. Merci de vérifier que ces E.C. correspondent bien à ceux notés sur votre formulaire d'inscription pédagogique. Si tel n'était pas le cas, merci de nous en informer dans les plus brefs délais.
- Devoirs : Pour être corrigés, vos devoirs doivent impérativement être en conformité avec les instructions de la note concernant les devoirs : format des copies, délais d'envoi, transmission directe à l'enseignant correcteur. Les devoirs sont à renvoyer en pli ordinaire (les plis recommandés ou insuffisamment affranchis ne seront pas retirés auprès des bureaux de poste).

## Bibliographie

### Sur le républicanisme

#### Textes classiques

Machiavel, *Discours sur la première Décade de Tite-Live*, in *Oeuvres*, Robert Laffont, 1996, ou chez Gallimard, 2004.

Harrington, *Oceana*, Belin, 1995.

Spinoza, *Traité politique*, PUF, 2006.

Montesquieu, *Essai sur les causes de la grandeur et de la décadence des romains*, GF, 1990.

Rousseau, *Le contrat social*, GF, 1980.

Ferguson, *Histoire de la société civile*, PUF, 1998.

#### Commentaires ou théories contemporaines du républicanisme

J. G. A. Pocock, *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition atlantique*, PUF, 1997.

Q. Skinner, G. Bock, M. Viroli, *Machiavelli & republicanism*, Cambridge, University Press, 1990.

Q. Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, seuil, 2000.

Q. Skinner, «Les idéaux républicains de liberté et de citoyenneté», in *Libéraux et communautariens*, eds A. Berten, H. Pourtois, A. da Silva, PUF, 1997.

*id.* «Les idéaux républicains de liberté et de citoyenneté», in *Rue Descartes*, 3, 1992

B. Fontana, *The invention of modern republic*, Cambridge, UP, 1994.

R. Terscheck, *Republican paradoxes and liberal anxieties. Retrieving neglected fragments of political theory*, Rowman & Littlefield, 1994.

Ph. Pettit, *No just desert. A republican theory of criminal justice*, Oxford Clarendon Press, 1990.

Ph. Pettit, *Républicanisme, Une théorie de la liberté et du gouvernement* Gallimard, 2004.

Ph. Pettit, *A theory of freedom. From psychology to the politics of agency*, Polity Press, 2001.

I. Honohan, *Civic Republicanism*, Routledge, 2000.

J-F Spitz, *La liberté politique. Essais de généalogie conceptuelle*. PUF, 1996.

*Id.* *Le moment républicain français*, Gallimard, 2006.

Ch. Lazzeri « Prendre la domination au sérieux in *Actuel Marx*, n° 28 2000.

### Sur le libéralisme

Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, GF, 1980.  
Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I et II, GF, 1985.  
Friedrich Hayek, *La constitution de la liberté*, LITEC, 1994.  
Henri Lepage, *Demain le libéralisme*, Pluriel, 1980.  
Norberto Bobbio, *Libéralisme et démocratie*, Le Cerf, 1996.  
John Rawls, *Libéralisme politique*, PUF, 1995.  
Robert Nozick, *Anarchie Etat et utopie*, PUF, 1988.  
Michael Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, Seuil, 2000.  
Francisco Vergara, *Les fondements philosophiques du libéralisme*, La découverte, 2002.  
Stephen Holmes, *Anatomy of anti Liberalism*, Harvard College, 1993.  
Lucien Jaume, *L'individu effacé. Ou le paradoxe du libéralisme français*, Fayard, 1997.  
Samuel Bowles, Herbert Gintis, *La démocratie post libérale. Essai critique sur le libéralisme et le marxisme*, La découverte, 1987.  
Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique. Critique de l'idéologie économique* Seuil, 1979 (republié sous le titre *Histoire de l'idée de marché*, Seuil, 1990) .  
Isaiah Berlin, « Deux conceptions de la liberté », in *Eloge de la liberté*. Calmann-Lévy, 1988.  
Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calmann-Lévy, 1987.  
Stuart Seidman, *Le libéralisme et la théorie sociale en Europe*, PUF, 1987.

### Remarques sur la bibliographie

Il existe de très nombreux ouvrages non seulement sur le libéralisme et le républicanisme (dans une moindre mesure), mais aussi sur leur confrontation. La bibliographie présentée ci-dessus possède ainsi un caractère très limité : elle se contente de sélectionner des ouvrages qui sont relativement abordables, non seulement en termes de lecture, mais aussi en termes d'accessibilité. Il est évidemment hors de question de lire cette bibliographie dans sa totalité. Cependant, on supposera que les étudiants ont au moins lu quelques titres, ce qui sera vérifié aussi bien lors des épreuves écrites qu'orales. *Il est nécessaire de lire avant même de commencer la lecture du cours :*

- 1°) la conférence de Berlin, «Deux conceptions de la liberté» in *Eloge de la liberté*,
- 2°) la conférence de Benjamin Constant « De la liberté chez les Anciens comparée à celle des modernes » in *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, G-F, 1999.
- 3°) Q. Skinner. «Les idéaux républicains de liberté et de citoyenneté», in *Rue Descartes*, 3, 1992 ou ; «Un troisième concept de liberté », in *Le débat*, n°125, 2003, pp. 132-142.
- 4°) le L. I des *Discours sur la première décade de Tite-Live* de Machiavel. La seconde moitié du cours est assez difficile à comprendre si l'on ne connaît pas ce texte.

Pour tout contact : <mailto:laz117@club-internet.fr>

**Devoir** à rendre au plus tard le 15 mars 2008 : « Comment interpréter le phénomène de la domination dans le cadre du libéralisme et du républicanisme ? ».

Plan du cours

Introduction

I. La reconstitution des deux traditions :

*A) La tradition libérale*

- 1°) Les deux axes du libéralisme politique*
- 2°) Le concept de liberté négative*
- 3°) Deux interprétations de la liberté négative*
- 4°) L'usage de la liberté négative*

*B) La tradition républicaine*

- 1°) La liberté extérieure*
- 2°) La liberté intérieure: Principauté ou république ?*

II. Les controverses entre libéralisme et républicanisme.

*1°) Lectures de Machiavel*

- a) La lecture de Berlin*
- b) La lecture de Pocock.*
- c) La lecture de Skinner*

2°) Une conception républicaine de la liberté : la liberté comme non domination

- a) domination et non domination
- b) Objections libérales : un concept de domination élargi
- c) Un concept normatif de domination
- d) Le principe de la protection contre la domination
- e) L'interférence sans domination
- f) Reconnaissance et non domination

3°) Les politiques républicaines

A) Les principes

- 1°) Le principe de réduction du différentiel de pouvoir
- 2°) Le statut des droits fondamentaux

B) Les politiques publiques

- 1°) l'économie.
- 2°) L'organisation de l'espace public.

C) Les structures institutionnelles

1°) Le contrôle du pouvoir

- a) l'empire de la loi.
- b) La distribution du pouvoir

2°) La démocratie et la contestabilité.

- a) La première forme de contestabilité : la république délibérative
- b) La voie de la contestation : la république inclusive
- c) L'espace pour la contestation : la république réceptive

## INTRODUCTION

Ce cours se propose de comparer deux grandes traditions en philosophie politique, celle du libéralisme et celle du républicanisme, deux traditions dont l'ancienneté historique est inégale et dont les relations sont particulièrement complexes. Leur confrontation a commencé historiquement assez tôt, disons à partir des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles et elle s'est poursuivie par à-coups historiques jusqu'à aujourd'hui. On peut dire, sans se tromper, que cette confrontation a été largement éclipsée depuis la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à il y a peu, par une autre confrontation qui a occupé le devant de la scène et même occupé tout l'espace intellectuel, à savoir celle du libéralisme et du socialisme dans ses différentes variétés, marxiste, associationniste, solidariste, etc. Ce débat et même cet affrontement a eu tendance, de par son caractère dominant, voire monopolistique, à occulter les autres confrontations et à les reléguer au second plan. Il a fallu attendre les années 1970 et l'affaiblissement relatif du marxisme (même si la critique marxiste reste toujours présente en s'étant renouvelée avec les apports en particulier du marxisme analytique) face à la présence intellectuelle et politique massive du libéralisme, pour redonner de l'espace à d'autres critiques qui avaient été plus ou moins écartées: c'est aussi bien le cas en ce qui concerne le républicanisme que le communautarisme.

On souhaite s'intéresser principalement ici à cette résurgence de la critique républicaine du libéralisme (bien plus sérieuse et productive que celle du «communautarisme») pour tenter d'en faire comprendre à la fois les enjeux, l'intérêt et la pertinence au regard de la domination presque sans partage du libéralisme politique et économique contemporain. L'un des thèmes les plus importants qui permette de tracer une possible ligne de séparation entre ces deux courants, est celui de la *liberté* et de la *domination*, car le libéralisme et le républicanisme, se sont attachés à traiter de ce rapport avec leurs instruments théoriques respectifs. Chacun d'eux, en proposant la construction de l'un ou l'autre de ces concepts, proposait nécessairement une reconstruction de l'autre, tant ces deux concepts sont intimement liés. Il n'en reste pas moins qu'en choisissant ce thème, on ne doit pas s'attendre à voir immédiatement les positions s'ordonner avec *clarté* de part et d'autre d'une ligne de démarcation nette qui distinguerait par-delà une ligne de frontière, le libéralisme du républicanisme. La confrontation entre les deux corps de doctrine s'avère, au contraire, plutôt complexe et cela pour une raison fondamentale. Le libéralisme, comme le républicanisme, ne sont pas des doctrines identifiables comme l'est toute philosophie par le nom de son auteur: personne ne peut revendiquer l'invention de la doctrine libérale ou de la doctrine républicaine. Ce sont des doctrines qui sont chacune le produit d'un processus historique d'invention collective et qui portent la marque de la contribution d'une multitude d'auteurs. Cela signifie

donc, par définition, que chacune possède des *variantes* : il existe des courants différents au sein des deux doctrines et même si elles peuvent se revendiquer de certaines propriétés fondamentales qui les classent dans un courant ou dans l'autre, il n'en reste pas moins que ces différences et ces variantes peuvent jouer un rôle non négligeable dans la confrontation des deux courants et même dans le devenir interne de chacun d'eux. Il est même possible que les variantes de chacun des deux courants puissent s'opposer entre elles, alimentant ainsi un débat interne à chacun de ces courants, ce qui ne peut que compliquer le débat entre eux.

Pour ne prendre que deux exemples parlants, il est clair qu'un auteur comme John Rawls se réclame incontestablement dans sa *Théorie de la justice* du libéralisme politique. Mais il se trouve que son interprétation du libéralisme peut parfaitement s'opposer à celles d'autres libéraux comme Robert Nozick, Friedrich Hayek ou Murray Rothbard par exemple. Avec Rawls, on a affaire à une sorte de libéralisme modéré défendant les droits civils et politiques fondamentaux et soutenant la nécessité de droits sociaux indispensables à une coopération sociale optimale. Avec Nozick, on a affaire à un libéralisme radical qui défend, comme Rawls, la première option, mais qui condamne absolument la seconde en déniaut aux pouvoirs publics le droit de recourir à des transferts sociaux sous peine, justement, de devenir autre chose qu'un État libéral. Bref, là où Rawls pourrait parfaitement voisiner avec une sorte de socialisme libéral (comme il le dit lui-même), Nozick serait plus proche des conceptions anarchistes qui visent à réduire par tous les moyens l'intervention de l'État sur la société. Du côté républicain, on retrouve aussi des variantes qui définissent des positions aussi différentes et tranchées. C'est ainsi qu'on peut soutenir avec l'historien des idées John Pocock que ce qui différencie substantiellement le libéralisme du républicanisme c'est que le premier parle fondamentalement le langage du droit et que son objectif est la garantie des grands droits subjectifs par le moyen de la loi et du contrat, alors que le second parle avant tout du bien commun de la cité ou de l'État et de la vertu civique qui consiste à le réaliser par un type de participation civique appropriée. Cependant, un républicain comme Q. Skinner, par exemple, soutiendra que l'opposition entre le libéralisme et le républicanisme n'est pas aussi tranchée et qu'il existe une possibilité de conciliation, au sens où le républicanisme, en réalité, parle lui aussi le langage de la défense des droits, mais insiste beaucoup plus que ne le fait le libéralisme sur l'engagement civique pour les défendre. C'est ce qui fait que lorsqu'on confronte libéralisme et républicanisme on trouve que les positions de Pocock peuvent s'opposer aussi bien à celles de Rawls que de Nozick. En revanche, celles de Skinner sont certainement plus proches de celles de Rawls que de celles de Nozick, au point que Rawls, dans sa conférence sur «La priorité du juste et les conceptions du bien»<sup>1</sup>, admettra qu'il n'y a pas vraiment d'opposition entre ses thèses et les thèses républicaines défendues par Skinner.

On pourrait, en recourant à d'autres thèmes, multiplier les exemples ou les républicains se retrouvent plus proches de certains libéraux que des républicains de leur propre camp et vice versa. Ceci devrait nous conduire à prendre nos distances avec les oppositions abstraites et globales entre libéraux et républicains. Nous devrions toujours nous demander de *quelle variante* du libéralisme nous parlons et de quelle variante du républicanisme nous parlons, lorsque nous procédons à ce type de confrontation sous peine de construire de fausses oppositions bien plus apte à satisfaire le goût de la caricature que celui du débat précis et argumenté. Ces quelques exemples suffisent à faire entrevoir qu'il peut exister des positions libérales et républicaines extrêmes, mais qu'elles sont séparées par toute une gamme de

---

<sup>1</sup> Cf. J. Rawls, «La priorité du juste et les conceptions du bien», in *Justice et démocratie*, Seuil, 1993.

nuances dans la mesure où il peut exister des libéraux-républicains et des républicains-libéraux relativement proches les uns des autres. On aura sans doute l'occasion d'examiner plusieurs exemples de ces positions complexes, sans perdre de vue le fait que ce qui nous intéresse fondamentalement c'est la nature de l'opposition et des divergences qui existent entre les deux doctrines qu'il importe de définir et d'élucider. Comment doit-on s'y prendre pour étudier et comparer ces deux traditions intellectuelles ?

Le moyen le plus simple et probablement le plus efficace consiste sans doute à reconstituer ces deux traditions, c'est-à-dire à en fournir des définitions acceptables en précisant correctement la nature de leurs variantes. C'est ainsi que, bien que ce cours ne soit pas un cours d'histoire de la philosophie, il faudra néanmoins mêler la définition conceptuelle et l'étude historique pour cerner correctement ces deux traditions, et c'est ce que l'on fera dans un premier temps.

On commencera par la définition du libéralisme, bien que ce soit le courant le plus récent des deux (il ne remonte pas, en effet, en deçà du XVII<sup>e</sup> siècle) à travers la formulation de ses principaux concepts: définition des droits individuels, concept de liberté négative, antagonisme entre la loi et le droit, supériorité du constitutionnalisme sur la démocratie, articulation relativement cohérente du système politique et du système économique. On s'intéressera ensuite à la tradition républicaine en remontant au moins à la pensée politique médiévale et aux Cités-Etat de l'Italie de la Renaissance et on définira les concepts clés de la tradition républicaine : la liberté comme non-domination, l'absence d'antagonisme entre la loi et le droit, la tension entre le système économique et le système politique, la supériorité de l'engagement civique sur le constitutionnalisme. Une fois cela établi (et même pendant qu'on l'établira) on confrontera les thèses libérales et les thèses républicaines ainsi que les critiques respectives qu'elles échangent. Une précision cependant: dans cette tentative de reconstitution, on procédera sans doute de manière un peu inégale, en insistant plus longuement sur la reconstruction du républicanisme que sur celle du libéralisme. Cela ne découle pas d'un parti pris, mais simplement du fait que la reconstruction du premier courant est beaucoup moins bien connue que celle du second. Cette insistance inégale constitue simplement un moyen de rétablir un peu d'équilibre entre les deux. Mais il y a plus : en détaillant historiquement les positions républicaines et leurs interprétations, on pourrait déjà commencer à amorcer la confrontation, ou plus exactement ébaucher les thèses que l'on discutera dans la seconde partie.



## I. La reconstitution des deux traditions

### A) La tradition libérale

#### 1°) les deux axes du libéralisme politique

On peut commencer par une question directe et très simple : comment définir la nature du libéralisme ? En un sens très large on peut désigner par «libéralisme» un ensemble de doctrines et de pratiques politiques d'origine diverse qui, sans organisation systématique, s'est historiquement constitué autour d'une opposition à certains traits du système politique des sociétés d'Ancien Régime, ie. de la société monarchique d'avant la Révolution Française. Cette opposition s'est développée selon deux directions essentielles: la première visait explicitement, sinon à une laïcisation de la société, du moins à desserrer l'emprise oppressive d'une conception publique du bien moral et du salut religieux. La seconde visait à la régulation du pouvoir politique à tendance autoritaire (voire tyrannique), dont les interventions devaient être contrôlées dans leur rapport à la société. Les réponses apportées à ces deux questions se sont sans doute révélées de nature très diverse. Mais si la tradition libérale a pu malgré tout se prévaloir d'une certaine *unité* doctrinale, elle le doit au fait d'avoir pris pour point de départ deux mouvements de sens inverse mais aux résultats à peu près semblables que l'on va détailler dans les lignes qui suivent. Dans le cadre de ce double mouvement, on a mis en avant :

1°) ou bien la nécessité, en remontant du peuple vers le pouvoir, de garantir *juridiquement* à l'individu une certaine maîtrise sur ses choix, en remontant à partir de là jusqu'au pouvoir politique qu'il s'est agi de contenir dans certaines limites ;

2°) ou bien la nécessité, en descendant du pouvoir vers le peuple, de *régler institutionnellement* l'exercice de ce même pouvoir avec, comme effet indirect, la garantie juridique, à des degrés variables, d'une maîtrise de l'individu sur ses choix .

Si l'on peut dégager une unité doctrinale du libéralisme, celle-ci devrait donc être cherchée dans *ce foyer commun* constitué au point de rencontre et de recoupement de ces deux mouvements de sens inverse qui aboutissent à peu près aux mêmes résultats. Cependant, la complexité de l'analyse de la tradition libérale ne découle pas seulement de la variété de ses courants ou de l'hétérogénéité de ses principes d'analyse. Elle trouve sa source dans le fait que le libéralisme n'est pas seulement une doctrine politique qui comporte des *effets économiques*. Il est aussi une doctrine économique qui comporte des *effets politiques*. Il est donc nécessaire de prendre en compte les interactions du système politique et du système économique pour appréhender le contenu de la doctrine libérale. Essayons de préciser le contenu des différents facteurs que l'on vient d'évoquer.

1°) En prenant pour point de départ l'individu et la nécessité de lui garantir une certaine liberté de choix, on dira que le fondement et l'établissement de ses droits constituent la

préoccupation fondamentale du libéralisme politique. Tout l'effort philosophique se porte alors sur la recherche des principes nécessaires à l'établissement de ses droits fondamentaux, principes qui peuvent être abordés à partir de problématiques très différentes. On peut, par exemple, déduire ces droits de prémisses naturelles fondant des droits naturels à partir d'une «anthropologie philosophique», comme ce sera le cas chez Grotius, Hobbes, Spinoza, Rousseau ou Kant avec un cadre philosophique très différent d'un auteur à l'autre. L'anthropologie politique des philosophes classiques comporte un double objectif: elle cherche à construire au moyen des ressources de la théorie de la connaissance, d'une théorie du langage, de la psychologie une explication des conduites passionnelles destinées à rendre compte des comportements conflictuels qui prévalent entre les individus considérés dans leur «condition naturelle». Ces rapports conflictuels, quelle que soit leur forme, leur intensité et leur durée, constitue la cause du désir même d'abandonner le conflit ouvert la constitution d'un corps politique capable de garantir sécurité, et liberté individuelle. À ce processus immanent à l'ordre des conduites passionnelles se superpose un système de relations normatives destinées à régler les rapports inter humains (engendrer les droits et devoirs) à partir de normes fondatrices comme les lois naturelles qui sont des constructions de la raison (Grotius, Hobbes) ou qui sont simplement découvertes par elle en ce qu'il s'agit de lois divines (Locke, Pufendorf). En se soumettant à ces lois naturelles, les individus découvrent les moyens de fixer réciproquement leurs droits et leurs devoirs afin d'assurer, contre les conflits, leur coexistence pacifique. Ce sont ces droits et ces devoirs fondamentaux qu'il faudra protéger. Or, les individus sont suffisamment rationnels pour comprendre qu'ils ne seront pas toujours suffisamment rationnels pour respecter ces normes fondamentales qu'ils ont produites ou découvertes. C'est pourquoi, pour que l'obligation de les respecter devienne effective, il faudra doubler l'obligation de ces normes par l'efficace d'un pouvoir qui contraigne les individus à les respecter. Dans le cadre d'une problématique de type juridique, l'accord de tous les individus s'exprime en raison de leur égalité de droits fondée ou garantie par la loi naturelle, sous la forme d'un pacte par lequel chacun transfère ses droits à la puissance collective ainsi constituée (la puissance souveraine de l'État). Les individus se sont ainsi obligés par avance à ne pas refuser à ce pouvoir qui les représente les moyens de recourir à la coercition si, à tel ou tel moment, ils refusent illégitimement d'y obéir.

Il est aussi possible de déduire ces droits fondamentaux à partir de prémisses de type purement procédural, comme c'est le cas en particulier chez les philosophes contemporains comme Rawls ou Habermas. On sait que dans *Théorie de la justice*, par exemple, Rawls défend une théorie procédurale de la justice, c'est-à-dire une théorie dans laquelle dès lors qu'on parvient à se mettre d'accord sur les conditions dans lesquelles on choisit des principes de justice, le choix de tels principes découlera certainement de ces conditions initiales. C'est ainsi que dans la mesure où nous devons être impartiaux dans le choix des principes de justice et que nous ne pouvons l'être dans la mesure où nous ne pouvons faire abstraction des différents intérêts liés à notre position sociale intérêts qui perturberaient les conditions d'un jugement impartial, on est contraint de recourir à ce que Rawls appelle l'artifice de la «position originelle». Celui-ci consiste à nous placer derrière une sorte de «voile d'ignorance» qui nous prive de la connaissance de nos déterminations concrètes (âge, sexe, dons naturels, dotation en capital social et en capital culturel) pour ne laisser subsister que des intérêts abstraits pour la liberté politique et civile, l'égalité des chances et la distribution des revenus. Une fois que l'on se situe dans une telle position, le choix des principes de justice en découle. Il en va de même dans le cadre de l'éthique communicationnelle défendue par Habermas où les conditions de la délibération destinée à engendrer des normes sociales (qu'elles soient

techniques, juridiques ou politiques) en favorisant le meilleur argument et la conviction qui en découle, produisent d'elles-mêmes des valeurs éthiques. Argumenter avec un interlocuteur et tenter de le convaincre en employant des arguments cohérents, rationnels, c'est déjà, d'une certaine manière, reconnaître son égalité en tant que sujet de discours. Ici encore, c'est la procédure qui vise à créer un accord entre nous qui engendre la dimension éthique liée à notre interaction langagière.

Mais on peut aussi produire ces droits à partir des exigences d'efficacité du système social qui lui confèrent un fonctionnement optimal, comme c'est le cas en particulier chez certains théoriciens des sciences sociales, et plus particulièrement certains économistes comme Friedrich Hayek. Quoi qu'il en soit de ce type de justification, le fondement du libéralisme politique s'avère ainsi lié à la promotion d'un certain type d'individualisme juridique si on entend par-là la valeur première que reconnaît un système politique à l'individu et à sa singularité exprimée sous la forme d'un degré d'indépendance substantielle qui lui est accordé par sa société ou son groupe de référence au moyen de certains droits. Historiquement, la formulation d'une exigence de protection d'une telle liberté juridiquement codifiée émerge avec la formulation du concept de «droit subjectif» dans l'œuvre du juriste Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix* (1625). Pour Grotius, nos droits individuels sont des «qualités morales naturelles» attachées à la personne, en vertu de quoi elle peut légitimement décider et agir ou posséder quelque chose. Et c'est parce que de tels droits appartiennent naturellement à la personne qui lui est possible de désirer les transférer aux membres du futur corps social, puis aux futurs dirigeants de cette communauté. Ces droits naturels individuels, tous les hommes les possèdent-ils en tant qu'ils sont hommes ou faut-il supposer qu'il existe une différence entre eux ? La réponse de Grotius est sans ambiguïté: en tant que nous considérons les hommes en tant qu'hommes, il n'y a entre eux aucune différence en matière de droit. Tous possèdent les mêmes droits naturels subjectifs par lesquels ils peuvent décider et agir. Il existe donc entre les hommes une égalité naturelle de droit et personne ne peut posséder naturellement le droit de commander à ceux qui posséderaient naturellement le devoir d'obéir. C'est ce concept de droit subjectif qui sera reformulé par Hobbes sous la forme d'un «droit-liberté » qui, de Bentham à Constant et à Berlin trouvera sa formulation dans le concept de «liberté négative» (on reviendra plus loin sur la définition de ce concept). Pour aller à l'essentiel, ce concept de droit-liberté définit une sorte d'acte de «citoyenneté minimale» consistant en théorie, pour l'individu, dans la possibilité de défendre une sphère de liberté individuelle contre les empiétements des autres individus ou de la puissance publique lorsqu'elle fait obstacle à la maîtrise de l'individu sur ses choix et sur leur mise en oeuvre. L'individu demeure en principe seul juge de l'utilisation qu'il entend faire de ce type de droit. Un sociologue anglais des années 30, Tom Marshall, avait publié une conférence relatant les grandes étapes de la constitution des droits fondamentaux. Dans cette conférence, intitulé «*Citizenship and social class*»<sup>2</sup>, Marshall montrait clairement que la première catégorie de droits-liberté émergeant historiquement à partir de la jonction entre les théories du droit naturel et les deux révolutions anglaises (1640, 1690), est celle des droits civils fondamentaux. Ceux-ci englobent aussi bien la sécurité individuelle, que la propriété privée et les grandes catégories de liberté d'expression et d'association jusqu'au droit de conclure des contrats et d'ester en justice (droit de présenter des requêtes devant les tribunaux). Une telle primauté de ces droits implique alors que le système politique n'est considéré que comme leur moyen de promotion et de protection en organisant leur coexistence. Le système

---

<sup>2</sup> Cf. Tom Marshall, *Citizenship and social class and other essays*, Cambridge University Press, 1950

politique n'existe qu'à la seule fin de protéger les droits individuels fondamentaux conçus comme des libertés auxquelles ni les individus, ni la puissance publique ne peuvent porter atteinte.

Cette émergence des droits civils fondamentaux s'est vérifiée tout particulièrement - et il s'agit là de l'un des vecteurs historiques de la constitution du libéralisme politique - dans le mouvement d'émancipation de la société civile à l'égard de toute conception unique et contraignante du bien représentée en particulier par le fait d'imposer une religion qui se veut dominante à tous les sujets de l'État. D'où l'option fondamentale du libéralisme politique en faveur de la constitution d'un espace public que l'on cherchera de plus en plus à dégager de toute tutelle religieuse ou morale et qui se développe à partir de la problématique de la «Tolérance» religieuse défendue aussi bien par Spinoza que par Locke<sup>3</sup>. Cet espace public sera en principe capable d'assurer, au moyen de l'intervention de la puissance publique qui en garantit l'existence, la coexistence de différentes conceptions du bien sous forme de croyances et de préférences d'ordre privé, quels que soient par ailleurs les problèmes de délimitation respective des sphères publique et privée (cf. la difficile coexistence des catholiques et des protestants en France au cours du XVIIe siècle). Il se trouve que cette option fondamentale assignant une telle fonction de garantie du pluralisme religieux à la puissance publique, devait expressément veiller à ce que celle-ci n'outrepasse pas les fonctions qu'elle devait remplir: autant il était important que la puissance publique garantisse l'existence d'un pluralisme religieux, autant il était dommageable que le nécessaire renforcement de la puissance de l'État pour parvenir à cette fin ne risque de se retourner en absolutisme. Pour le dire autrement, on avait besoin d'un État central relativement puissant et stable capable de s'élever au-dessus des différentes confessions religieuses afin de rendre leur coexistence possible, mais cet État trop puissant pouvait se révéler particulièrement autoritaire dans bien d'autres domaines concernant la liberté d'expression, la garantie du droit de propriété, la garantie de la sécurité individuelle. Cela qui n'a pas manqué de se produire avec une apparition massive des pratiques de raison d'État dès la première moitié du XVIIe siècle. On garantissait d'un côté tant bien que mal, la coexistence de différentes confessions, et on faisait valoir, de l'autre, la supériorité de l'intérêt public sur l'intérêt privé, pour sacrifier le second au nom du premier. Comme le soutenait un théoricien de la raison d'État du XVIIe siècle *Guez de Balzac, dans son livre Le prince* (1631): «l'utilité publique se fait souvent du dommage des particuliers», ou bien, comme l'écrira plus tard le traducteur français de Hobbes, Samuel Sorbière, en 1664 : «les maximes de l'État sont au-dessus de la justice distributive. Le salut du peuple est la suprême loi à laquelle les souverains peuvent soumettre l'intérêt des particuliers lorsque le bien public le demande ». Enfin, on pourrait aussi citer la déclaration d'un récent ministre de l'intérieur pour qui : «la démocratie s'arrête là où commence l'intérêt de l'État». Autrement dit, on peut recourir à des moyens de gouvernement extraordinaires lorsque le salut public l'exige et cela au détriment des droits et des intérêts individuels.

Il devenait ainsi nécessaire de disposer d'un contrôle de l'exercice du pouvoir étatique afin que l'instrument de garantie ne devienne pas lui-même la principale source d'oppression nécessitant une garantie contre l'instrument. On sait que ce type de contrôle a revêtu historiquement une double forme :

a) la première a consisté à tracer une ligne de protection claire autour des droits individuels fondamentaux réputés intangibles comme l'avaient exigé (tout en leur accordant une plus ou moins grande extension), les philosophes du droit naturel des XVIIe et XVIIIe siècles. Et

---

<sup>3</sup> Cf. sur ce point le livre intéressant de Reinhardt Koselleck, *Crise et critique*, eds de Minuit, **XX**

dans ce cas, parallèlement aux différentes «proclamations» des droits (préambules constitutionnels), il fallait que les citoyens puissent exercer un contrôle sur le gouvernement en désignant les gouvernants qui élaborent les lois et en organisant des discussions collectives qui déterminent ces choix, au moyen des droits politiques fondamentaux. On a affaire ici à la seconde étape de la construction des différentes phases de la citoyenneté de Marshall, c'est-à-dire à l'émergence et à la garantie des droits politiques après les droits civils. En ce sens, et cela se vérifie dès la formation des grandes doctrines contractuelles qui lient le contrat et le mandat de gouvernement, le libéralisme politique est lié à l'exercice de la démocratie. Cependant il paraît difficile de transformer cette liaison en un lien substantiel d'entre libéralisme et démocratie. On sait en effet, qu'il est possible que l'exercice du suffrage en vienne à se substituer lui-même à la menace que le pouvoir gouvernemental fait peser sur les droits-liberté. Il est possible que les majorités se comportent de façon tyrannique et aboutissent à des privations de droits fondamentaux des différentes minorités politiques et sociales. C'est alors la limite de l'exercice du pouvoir souverain à sa source qui devient aussi un problème dans la tradition libérale. Pour le résoudre, un penseur comme B. Constant, par exemple, défend la possibilité d'une limitation de la souveraineté en sollicitant «l'opinion universelle», c'est-à-dire l'opinion éclairée sur la nécessité d'une telle limite pour garantir les droits fondamentaux. Il faut faire comprendre par tous les moyens à l'opinion publique qu'en étant dépositaire de la souveraineté elle court le risque de considérer celle-ci comme un pouvoir absolu que rien ne limite et qui peut aller jusqu'à violer les droits individuels qu'il s'agissait précisément de préserver.

Cependant, Constant ne se fait pas beaucoup d'illusions sur l'efficacité du recours à l'opinion publique éclairée et il s'empresse d'énoncer la mesure décisive seule susceptible, selon lui, de limiter les dommages politiques possibles. Cette mesure consiste à limiter la souveraineté, en expliquant qu'elle «le sera [c'est-à-dire limitée] d'une manière plus précise par la distribution et par la balance des pouvoirs». C'est ce qui nous renvoie maintenant à la seconde stratégie de protection des droits fondamentaux par rapport au pouvoir politique.

2°) La seconde forme de la limitation du pouvoir souverain s'enracine dans une autre conception du pouvoir qui n'emprunte pas d'abord le langage du droit individuel. Dans cette optique, on peut dire que, de Machiavel à Montesquieu et aux constituants américains, on repère une convergence d'efforts dans la recherche de techniques de limitation institutionnelle d'exercice du pouvoir en vertu du principe énoncé d'abord par Machiavel, puis repris par Montesquieu dans *L'esprit des lois*, et selon lequel : «le pouvoir arrête le pouvoir». Le schéma utilisé par cette stratégie de régulation institutionnelle, au lieu de remonter des droits individuels vers la limite du pouvoir, se situe directement au cœur du pouvoir en le contrôlant et en le limitant, ce qui permet en retour de redescendre vers l'individu, pour lui assurer indirectement une sphère de liberté. Cette régulation peut être comprise de plusieurs manières: elle revêt en premier lieu, la forme d'une organisation du système politique dans lequel l'existence des parlements, la séparation des pouvoirs législatifs, exécutif et judiciaire constituent autant de moyens de tempérer l'exercice du pouvoir souverain. En second lieu, elle peut aussi revêtir la forme plus «sociologique» par le biais d'une promotion des «corps secondaires» tels que les définissait Tocqueville à savoir comme des «associations naturelles qui arrêtent les abus de pouvoir». On a affaire ici à différentes associations de citoyens destinées à différencier les intérêts, à les démultiplier, voire à les rendre contradictoires, afin d'empêcher la formation de majorités homogènes et trop puissantes qui risqueraient de menacer les droits individuels. Et cette multitude d'associations peut aussi bien revêtir l'aspect

de groupes d'intérêt ou de lobbies capables tout autant de limiter le pouvoir de l'Etat, que celui des majorités.

Sans aller plus loin dans l'approfondissement de l'analyse de la nature de cette seconde stratégie, il apparaît à l'analyse des théories et des pratiques du libéralisme politique, que celui-ci peut recourir à l'une ou à l'autre des deux stratégies examinées (limite *contractuelle* où limite *institutionnelle* du pouvoir) voire à leur combinaison (ce qui est le plus fréquent) afin de garantir les droits individuels fondamentaux. Quoi qu'il en soit, on peut vérifier maintenant ce que l'on disait au début à propos de l'unité de la tradition libérale quelles que soient ses variantes possibles : que l'on choisisse un schéma *ascendant* en remontant de l'individu et de ses droits fondamentaux vers le pouvoir, ou que l'on choisisse un schéma *descendant* des institutions politiques vers l'individu, il existe bien un point où ces mouvements finissent par se rencontrer, et ce point est constitué par la garantie d'une sphère de liberté fondamentale protégée à la fois des différentes interactions sociales ainsi que du pouvoir lui-même. Il existe évidemment bien des questions complexes relatives à la définition de ces sphères de liberté, à la nature de leur coexistence, de leur étendue, au type de recours dont on dispose pour les protéger etc. on n'a pas l'intention d'aborder maintenant ces différentes questions, car ce qui nous intéresse pour le moment, c'est de fixer le *noyau* de propriétés fondamentales susceptible d'unifier la tradition libérale. Il n'en reste pas moins que le libéralisme ne peut se résorber dans la seule organisation politique dans la mesure où il comporte aussi une dimension économique qui entretient avec le système politique des rapports complexes.

On a mentionné au début de cette introduction l'existence de telles interactions, voyons en maintenant rapidement la nature. Au sens le plus large, le libéralisme économique dont le socle doctrinal s'élabore de P. de Boisguilbert à A. Smith, soutient que, dans la sphère de la production et de l'échange,

1°) les agents économiques sont uniquement déterminés par la recherche de leur intérêt sous la forme de profits matériels ,

2°) que ces agents soient capables ou non de comprendre rationnellement les moyens de mettre en oeuvre leur intérêt, celui-ci sera , en principe, satisfait par le système des prix du marché qui constitue le paramètre contraignant entre tous en matière de comportement économique,

3°) que les agents doivent être libres d'engager leurs ressources comme ils le souhaitent ce qui suppose qu'ils en soient propriétaires,

4°) dans un rapport social caractérisé par la concurrence inhérente au fonctionnement du marché.

Ces quatre propriétés ne s'agencent nullement de façon «naturelle» et spontanée puisqu'elles présupposent ces droits fondamentaux que sont la propriété privée et le droit de contracter pour pouvoir se déployer. Il faut donc que les institutions du libéralisme politique existent déjà, ou que certaines conduites politiques produisent à peu près les mêmes effets, pour que la logique du marché puisse se manifester et satisfaire l'intérêt des agents économiques. La conséquence qu'en tire l'économie politique libérale, reprenant largement les conceptions de l'intérêt individuel et de ses formes de composition sociale, développés de La Rochefoucauld et Nicole jusqu'à Mandeville est que l'intérêt de l'agent constitue le meilleur facteur d'utilisation et d'allocation optimale des ressources. C'est-à-dire qu'il satisfait ainsi les besoins collectifs plus efficacement que ne l'eussent faits les interventions de la puissance publique, (le premier libéralisme économique se définit d'ailleurs précisément contre le

mercantilisme). Dans les doctrines du libéralisme économique, la puissance publique devra donc se limiter à instaurer et conserver les conditions générales qui permettent aux mécanismes concurrentiels de produire leurs effets. Cette thèse, déjà présente chez A. Smith, bien qu'avec des nuances, est devenue un véritable *credo* dans le *Traité d'économie politique* de J. B. Say, (1803) les *Harmonies économiques* de Bastiat (1850) et chez les théoriciens de «l'Ecole autrichienne» qui défendent des positions libérales radicales en économie. En prolongeant l'argument, on peut même aller jusqu'à admettre non seulement, que la sphère des activités marchandes doit être protégée de toute intervention néfaste du pouvoir politique, mais que le marché lui-même peut être élevé à la hauteur d'un principe politique. Il peut l'être car, dans la mesure où étant institué de manière à échapper à tout contrôle humain, il en vient à incarner un principe impersonnel d'allocation de ressources matérielles au plus grand nombre d'agents privant ainsi le pouvoir politique de toute intervention arbitraire dans ces domaines, comme le veut F. Hayek (on y reviendra).

Une telle perspective qui fait de la réalisation de l'intérêt individuel le principe inintentionnel de satisfaction de l'intérêt général conduit alors à infléchir ou à compléter le sens de la notion d'individualisme pour lui donner la définition qu'en proposait Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique* : «l'individualisme est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis [...] chacun se retirant à part se croit donc réduit à ne s'occuper que de lui-même». Et si l'on admet que cette définition de l'individualisme comme intérêt quasi exclusif pour la sphère privée caractérise les sociétés démocratiques de l'âge industriel, on admettra alors qu'elle constitue l'une des tendances dominantes d'interprétation et de mise en oeuvre des droits-liberté (on reviendra ultérieurement sur cette question). Un mot seulement pour conclure sur le rapport entre libéralisme politique et libéralisme économique. Dans la perspective de la logique individualiste qu'on vient de définir, il apparaît que la proposition selon laquelle le libéralisme économique requiert les structures portantes du libéralisme politique pour déployer ses effets, doit être complété par la proposition suivante : la satisfaction des intérêts individuels des agents économiques par le biais de l'échange marchand, contribue, en retour, au renforcement du système politique libéral. Cela peut se vérifier de deux manières :

1°) en premier lieu, puisque les institutions politiques libérales constituent la condition du fonctionnement du marché qui satisfait les intérêts des agents économiques, ceux-ci, en retour devraient manifester la tendance à soutenir de telles institutions.

2°) En second lieu, dans la mesure où le système du marché apparaît comme une forme d'auto-organisation sociale, il n'a pas manqué de philosophes pour soutenir que si la société civile est capable de s'auto-organiser partiellement, elle peut engendrer une forme de stabilité sociale. Or, dans la mesure où celle-ci existe, il est dangereux, comme le soutenait Montesquieu au L. XX de *l'Esprit des lois*, qu'un pouvoir politique aux prérogatives très étendues puisse intervenir sans limites et de manière désordonnée sur la société civile. Il risquerait en effet, de perturber l'ensemble du circuit des échanges et par conséquent d'affaiblir le soutien dont il peut bénéficier de la part des individus. De même, dans la mesure où la société civile est capable d'une forme d'auto organisation, même partielle, elle n'a nullement besoin d'un pouvoir de ce type et requiert, au contraire, un pouvoir faiblement interventionniste qui se limite simplement à rétablir les conditions optimales de fonctionnement du circuit des échanges. Comme le montrera une partie des Lumières écossaises du XVIIIe siècle (cf. en particulier John Millar, James Steuart), la société civile a plutôt besoin d'un gouvernement de techniciens et d'experts au pouvoir limité plutôt que d'un

gouvernement autoritaire et maladroit qui prolonge les anciennes seigneuries médiévales. Il existe bien, au point d'articulation du libéralisme politique et du libéralisme économique, un horizon de disparition du pouvoir politique en tant que tel.

Sans entrer plus avant dans une discussion approfondie de cette question, il existe cependant une propriété importante du libéralisme qu'il faut tenter d'approfondir car elle va devenir l'enjeu essentiel de discussions entre libéraux et républicains. Cette propriété se situe au croisement du libéralisme politique et du libéralisme économique : c'est celle de la *liberté négative* que l'on a rapidement mentionnée en passant et qu'il faut maintenant approfondir.

## 2°) le concept de liberté négative

Cette expression de «liberté négative» a été pour la première fois employée par le philosophe anglais J. Bentham dans une lettre à l'un de ses correspondants à l'égard duquel il en revendique la paternité. Il écrit ceci: «Je t'ai communiqué cette espèce de découverte que j'ai faite: que l'idée de liberté ne possède en soi rien de positif ; qu'elle est quelque chose de purement négatif et, en conséquence, je l'ai définie comme «absence de restrictions». L'apparente bonne foi de Bentham pourrait en effet nous conduire à admettre qu'il est bien l'inventeur de *l'expression* et du *concept* de liberté négative. En réalité, il ne fait qu'inventer l'expression, car le concept a été inventé bien avant lui, au XVIIe siècle, puisqu'on le trouve énoncé dans le *Léviathan* de Hobbes au chapitre XIV.

Le chapitre XIV du *Léviathan* s'ouvre de façon abrupte sur la définition hobbesienne du droit naturel individuel. Voici la définition qu'il en donne : « le droit de nature que les auteurs appellent généralement jus naturale est la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit, de sa propre vie, et, en conséquence, de faire tout ce qu'il considérera selon son jugement et sa raison propre comme le moyen le mieux adapté à cette fin ». Quelques lignes plus bas, il ajoute à la notion de droit naturel, celle de loi naturelle qu'il définit de la façon suivante : « une loi de nature (*lex naturalis*) est un précepte, une règle générale découverte par la raison, par laquelle il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver, et d'omettre ce par quoi ils pensent qu'ils peuvent être le mieux préservés». Ces deux définitions appelleraient un très long commentaire. Pour faire court, on ne donnera que la conclusion de ce commentaire qui explique ces définitions de la façon suivante.

a) Le droit naturel de chacun, c'est-à-dire le droit naturel individuel, (ou droit subjectif) en tant que liberté d'agir ou de posséder ne se confond pas, comme le croient de nombreux commentateurs de Hobbes, avec la simple liberté *physique* d'agir. S'il en était ainsi, on pourrait dire que nous perdons notre droit dès qu'un obstacle matériel s'avère plus puissant que nous: n'importe quel prisonnier arbitrairement retenu n'aurait ainsi pas le droit de s'enfuir dès lors qu'il n'aurait pas la force de se libérer de ses chaînes, et inversement, chaque citoyen serait libre de désobéir aux lois dès lors qu'il pourrait physiquement le faire. Notre droit serait donc très exactement fonction de notre puissance physique et il varierait avec elle, à la manière du droit du plus fort, dont Rousseau a bien montré au début du *Contrat social* qu'il ne pouvait être un véritable droit. Mais ce n'est pas là le sens de la formule de Hobbes : la définition qu'il donne du droit signifie que nous avons le droit de faire l'action X, si nous pouvons juger que l'effet physique de notre action dans le monde extérieur ne met pas en danger notre propre conservation qui constitue notre objectif ultime dans l'existence. Autrement dit, il faut que l'interaction matérielle de notre action et du monde extérieur nous aide à préserver notre vie.



Et, dans le cas où cela ne serait pas possible, nous ne pouvons pas juger du contraire et nous ne pouvons donc pas vouloir faire l'action X. En ce sens, nous ne pouvons pas faire X, nous ne sommes pas libres de la faire, donc nous n'avons pas le droit de la faire. La formule de Hobbes signifie donc ceci : notre droit naturel individuel c'est la possibilité, donc la liberté que nous avons de juger que notre action n'est pas opposée à notre conservation, donc la liberté que nous avons de la vouloir et donc de la faire. Par exemple, je n'ai pas la liberté de juger que me jeter du haut d'une falaise est utile à ma conservation parce que ce n'est manifestement pas le cas ; donc je ne suis pas libre de le vouloir, donc je n'en ai pas le droit. Par exemple je suis libre de juger que travailler est un bon moyen de me conserver car c'est manifestement le cas, donc je suis libre de le vouloir, donc j'en ai le droit. Mais, inversement, je ne suis pas libre de juger que ne pas travailler constitue un bon moyen d'assurer ma conservation, car ce n'est manifestement pas le cas, donc je ne suis pas libre de le vouloir, donc je n'en ai pas le droit. Par exemple, je ne suis pas libre de juger que la guerre contre les autres est un bon moyen d'assurer ma conservation (sauf si c'est pour me défendre), car ce n'est manifestement pas le cas (personne ne peut espérer subsister longtemps dans un contexte conflictuel radical, même s'il l'emporte sur le moment) ; donc je ne suis pas libre de le vouloir, donc je n'en ai pas le droit. Inversement, je ne suis pas libre de juger que m'abstenir de faire la guerre contre les autres pour me défendre constitue un bon moyen d'assurer ma conservation car ce n'est manifestement pas le cas ; donc je ne suis pas libre de le vouloir, donc je n'en ai pas le droit. Par exemple, je suis libre de juger que la paix avec autrui est un bon moyen de me conserver (sauf si je suis seul à vouloir la faire) car c'est manifestement le cas ; je suis libre de le vouloir, donc j'en ai le droit. Inversement, je ne suis pas libre de juger que la paix avec autrui est un bon moyen de me conserver si je suis le seul à vouloir la faire, car ce n'est manifestement pas le cas ; je ne suis donc pas libre de le vouloir, donc je n'en ai pas le droit.

On vérifie donc bien que le droit naturel individuel se définit comme la liberté de pouvoir juger que faire l'action X contribue à assurer ma conservation et donc de la vouloir. Inversement, l'absence d'un tel droit se définit comme l'impossibilité de juger que faire l'action X contribue au même but et donc de la vouloir. Une fois que nous avons défini le concept de droit naturel individuel nous pouvons définir celui de loi naturelle :

cela se fait simplement au moyen de deux énoncés :

1°) si je ne possède pas la liberté, donc pas le droit de faire l'action X, c'est comme s'il existait une règle hypothétique qui dirait : si tu désires te conserver, tu ne dois pas faire X. Bref, je découvre que la non-liberté de faire X équivaut à l'existence d'une règle qui interdirait de faire X.

2°) Supposons maintenant que faire X soit nécessaire à ma conservation: donc je ne possède pas le droit de m'abstenir de faire X. C'est comme s'il existait une règle hypothétique qui dirait: si tu désires te conserver, il faut nécessairement faire X. Très précisément, une règle qui m'interdit de faire X ou qui m'oblige à faire X est, pour Hobbes, *une loi* (au chapitre XV du *Léviathan*, il appelle cela «un théorème de la raison»). Reprenons nos exemples : si je n'ai pas le droit de me jeter d'une falaise pour assurer ma conservation, cela revient à dire que cela m'est interdit. Si je n'ai pas le droit de m'abstenir de travailler pour vivre, je suis donc obligé de le faire. Si je n'ai pas le droit de considérer que la guerre est un bon moyen pour me conserver (sauf pour me défendre) cela m'est interdit. Etc. On comprend ainsi ce qu'est, pour Hobbes, une loi naturelle : c'est l'équivalent *d'une règle ou d'un impératif hypothétique* qui m'oblige à faire X ou m'interdit de faire X en considération seulement de la finalité que je désire nécessairement atteindre et qui pour lui réside dans la conservation de soi. Cette loi

naturelle, Hobbes l'appelle aussi une loi morale. En quel sens faut-il comprendre ce terme de «morale» ? On peut, bien sûr, et Hobbes ne s'en prive pas, référer le terme de droit à un commandement et en particulier à un commandement issu de la religion révélée qui impose aux hommes des règles de conduite, notamment celle d'assurer leur propre conservation et d'éviter ce qui peut mettre sa vie en péril.

Cependant, cette loi est une loi «naturelle» ce qui signifie qu'elle doit aussi être référée à la nature et être comprise par des moyens purement rationnels. Or, pour Hobbes, l'une des propriétés fondamentales de tout être vivant est qu'il aspire nécessairement à assurer sa propre conservation aussi longtemps que possible car elle constitue pour lui le bien suprême. Chaque être vivant désire donc indéfiniment persévérer dans l'être et cette cause nécessaire de son action se constitue en but fondamental de toute action. Si donc, en tant qu'hommes, nous désirons nécessairement cette fin, nous ne pouvons que désirer les moyens conduisant à cette fin. La loi naturelle ne fait rien d'autre que définir l'ensemble des impératifs hypothétiques qui permettent la réalisation d'une telle fin, donc, dans ces conditions, nous n'obéissons pas seulement à la loi comme si elle était un commandement révélé par les Ecritures, nous lui obéissons comme à un «théorème de la raison» auquel se transfère la nécessité qui affecte le but que nous visons. Si nous voulons vraiment nous conserver nous devons nous conformer aux théorèmes de la raison. Or, nous désirons nécessairement nous conserver, donc nous désirons nécessairement appliquer de tels théorèmes. Ce n'est donc pas à un commandement légal que nous obéissons dans l'ordre de la nature, c'est à un impératif hypothétique nécessaire que nous nous conformons. Ceci représente le seul sens possible dans la philosophie de Hobbes de la notion d'obligation: indépendamment de cela, cette notion ne possède aucun sens. Or, dans la mesure où cet impératif hypothétique vise à nous prescrire les moyens nécessaires de notre conservation et dans la mesure où figurent parmi ceux-ci la nécessité de mettre fin à la guerre, il en résulte que nous devons nous garantir réciproquement le droit à l'existence. Nous devons donc nous engager à protéger le droit d'autrui comme celui-ci doit s'engager à protéger le notre. Cette garantie de la coexistence des droits peut alors être incluse dans ce que nous considérons ordinairement comme faisant partie du domaine de la morale qui consiste à nous abstenir de nous affliger réciproquement des dommages. C'est en ce sens que la loi naturelle, selon Hobbes, peut être qualifiée de loi morale.

Revenons maintenant au rapport de la loi et du droit, rapports essentiels pour expliciter précisément le concept de liberté négative. Compte tenu de ce que nous a dit Hobbes, on comprend du même coup, que la loi naturelle et le droit naturel se rapportent l'un à l'autre comme l'obligation à la liberté : lorsque je suis obligé de faire X, je ne suis pas libre de ne pas le faire. Lorsqu'il m'est interdit de faire X, je ne suis pas libre de le faire. On peut donc conclure que la loi naturelle et le droit naturel varient *en sens inverse* et il s'agit là d'une proposition fondamentale que Hobbes est le premier philosophe politique à formuler, à savoir que nous sommes toujours libres de faire ce que la loi ne nous interdit pas de faire, et que nous ne sommes pas libres de ne pas faire ce qu'elle nous oblige à faire. Bref, pour Hobbes, il n'y a de liberté que par *le silence* de la loi, ce que Hobbes dit explicitement au chapitre XXI du *Léviathan*: «il s'ensuit nécessairement, écrit-il, que dans tous les domaines d'activité que les lois ont passé sous silence, les gens ont la liberté de faire ce que leur propre raison leur indique comme leur étant le plus profitable». Ce concept de droit comme liberté de réaliser ce que la loi n'interdit pas est très exactement le concept de *liberté négative* que Bentham pense avoir inventé mais qu'il ne fait finalement que baptiser. Il existe ainsi un lien de continuité évidente entre les concepts Hobbesien et benthamien de liberté négative, et on peut dire que

ce concept se trouve construit et justifié de façon tout à fait cohérente dans le cadre de ces deux théories (même si on n'a pas la place de le montrer en ce qui concerne Bentham).

Il est évident que Hobbes n'est pas un penseur libéral, et sa doctrine de l'État souverain suffirait à le prouver, mais il est tout à fait juste, comme le soutiennent, aussi bien des penseurs libéraux que républicains, qu'il lègue à la tradition libérale un concept de toute première importance. Cela posé, on pourrait remarquer que ce concept tel qu'il est défini et construit n'est pas tout à fait satisfaisant dans la mesure où il se borne à affirmer une certaine conception de la liberté juridique et politique sans véritablement la défendre. Cela ne signifie nullement que Hobbes, par exemple, n'avance pas d'arguments pour justifier cette conception de la liberté négative, mais bien plutôt qu'il ne voit pas d'autres conceptions de la liberté auxquelles opposer son concept. Certes, lorsqu'il définit et construit ce concept, il prend bien soin de le démarquer, par exemple, des conceptions traditionnelles du libre arbitre car il défend une conception morale nécessitariste totalement opposée à celle qui découlerait de l'affirmation du libre arbitre. Mais cette conception du libre arbitre n'a pas forcément de traduction juridico-politique. On peut ainsi soutenir que Hobbes ne voit pas de véritable adversaire juridique et politique à son concept de liberté négative. Peut-être aurait-il dû prêter attention à certaines traditions politiques et en particulier à la tradition républicaine qui avait depuis longtemps construit un concept de liberté politique bien différent (du moins selon certaines interprétations) de celui de Hobbes. Mais il se trouve que lorsque Hobbes discute les thèses du républicanisme à la fin du chapitre XXI. du *Léviathan*, il critique plutôt les républicains et les républiques pour leur conception de *l'étendue du pouvoir souverain* que pour celle de la *nature* de la liberté politique. Très exactement, il cherche à montrer, contre les républicains qui proclament qu'il existe une plus grande liberté dans les républiques que dans les monarchies, que la nature de la souveraineté et son indivisibilité sont exactement les mêmes dans ces deux régimes et qu'il n'existe pas plus de liberté dans les unes que dans les autres.

Or, il se trouve que les tenants de la tradition libérale qui ont repris à leur compte le concept de liberté négative ont entrepris de le défendre explicitement contre d'autres conceptions de la liberté politique. Parmi plusieurs défenseurs de la liberté négative, on peut choisir comme exemple un historien contemporain des idées politiques particulièrement clair dans sa manière de défendre ce concept contre d'autres conceptions de la liberté politique. Cet historien est I. Berlin et le texte de référence dans lequel Berlin argumente en faveur de cette conception contre d'autres conceptions est la conférence désormais classique qu'il a donné en 1958 sous le titre «Deux conceptions de la liberté». Le texte de la conférence publié en anglais en 1969 est disponible en français dans un recueil de textes de Berlin intitulé *Éloge de la liberté* (1988, Calmann-Lévy). Pour aller à l'essentiel, reportons-nous directement à la question que pose Berlin au début de sa conférence, question qui va lui servir d'introduction à la définition de la liberté négative : «quel est le champ à l'intérieur duquel un sujet individuel ou collectif doit ou devrait pouvoir faire ou être ce qu'il est capable de faire ou d'être, sans l'ingérence d'autrui ? » On voit immédiatement qu'une telle question concernant la liberté de l'individu est une question politique parce qu'elle définit mon espace de liberté en référence à l'action de ceux qui pourraient la restreindre ou m'en priver. Cette liberté, pour aller vite, porte sur le statut de mes *opportunités* d'action et non pas sur le statut de mes *préférences* ou de mes capacités à les maîtriser. Autrement dit, la liberté, telle que la conçoit Berlin, en stricte continuité avec la conception de Hobbes, est une liberté qui concerne avant tout la *possibilité d'agir* sans être

confronté à des obstacles :

1°) par exemple, mes préférences peuvent être strictement déterminées par une causalité sous la forme de désirs ou de passions puissantes, de sorte que je ne puisse agir autrement que je ne le fais, mais je puis néanmoins être entièrement libre d'agir, au sens où je ne suis empêché par aucun obstacle extérieur de le faire. La liberté est simplement comprise ici comme *absence* de tout ce qui peut freiner ou empêcher les actions décidées.

2°) Inversement, je puis être parfaitement capable de surmonter ou de maîtriser mes désirs, donc être capable de choisir mes préférences, sans être pour autant libre d'agir parce que j'en suis extérieurement empêché par des obstacles physiques suffisamment puissants pour surmonter la force de mon action. Il existe donc une *indépendance* entre les préférences et les opportunités d'action puisqu'on peut être libre d'agir en étant intérieurement déterminé et qu'on peut être intérieurement libre tout en étant empêché d'agir .

On peut alors dégager la définition suivante du concept de liberté négative : «la liberté politique n'est que l'espace à l'intérieur duquel un homme peut agir sans que d'autres l'en empêchent. Si d'autres m'empêchent de faire ce qu'autrement j'aurais fait, je ne suis pas entièrement libre ; et si cet espace se trouve réduit en dessous d'un certain minimum, on peut dire que je suis contraint, opprimé et peut-être asservi ». Berlin ajoute un peu plus loin : « il y a oppression dans la mesure où d'autres, délibérément ou non, frustrent mes désirs. Être libre, en ce sens, signifie être libre de toute immixtion extérieure. Plus vaste est cette aire de non-ingérence, plus étendue est ma liberté». On peut à partir de ces définitions, essayer de cerner les caractéristiques de ce concept de liberté.

1°) ce concept se définit principalement, on le voit, à partir du paramètre de la *contrainte*. La liberté individuelle varie en extension de façon proportionnellement directe à la variation du champ de mes opportunités d'action. Plus mes opportunités d'action sont nombreuses, plus ma liberté augmente et inversement.

2°) Il est évident qu'aucune sphère de liberté subjective ne peut bénéficier d'une extension illimitée, car cela reviendrait à supprimer toutes les opportunités d'action des autres individus. Il y aurait donc une incompatibilité entre la liberté d'action des différents individus. Il faut donc qu'intervienne un accord entre eux, tel que leurs opportunités d'action soient compatibles et ne se fassent pas obstacle quelle que soit, par ailleurs, l'étendue de cette liberté collectivement négociable (elle est par exemple très restreinte chez Hobbes, alors qu'elle est beaucoup plus étendue chez Locke).

3°) Cela posé, pour éviter toute forme de conflit entre les individus qui s'accordent pour garantir cette liberté ainsi que son extension spécifique, il est nécessaire de recourir à des normes définissant les obligations réciproques des individus entre eux, c'est à dire la classe de leurs devoirs et par contrecoup de celle de leurs droits. Reste que la contrainte purement normative exercée par une loi ne suffit pas à enrayer le mécanisme de non-coopération entre les individus. Tous les théoriciens classiques du droit naturel et du contrat ont mis en avant que des accords conventionnels entre individus garantis par des normes morales ou juridiques ne suffisent pas à rendre effective la garantie de la liberté individuelle. On s'accorde alors pour doubler la loi par une contrainte spécifique qui est celle de la *coercition* exercée au nom d'une volonté unique (Hobbes) ou générale (Rousseau) par un pouvoir politique doté d'un appareil répressif.

4°) Or, on a vu que dans la mesure où ce pouvoir détient, en principe, le monopole de la coercition, il se peut qu'on ait à se garantir contre l'instrument de garantie lui-même. Cela

revient alors à lui imposer des limites qu'il ne puisse franchir aux moyens de dispositifs juridiques et politiques appropriés

(déclaration des droits, élections, contrôle institutionnel etc..)

5°) Dans une telle conception de la garantie des droits, la loi, comme l'État, sont toujours perçus comme des instruments de *restriction* de liberté : la loi prononce toujours une interdiction ou une obligation qui restreint les opportunités des agents et leur liberté ne se déploie, comme l'avait montré Hobbes, que dans le silence de la loi. Cela revient à dire que les agents ont la liberté de faire ce que la loi ne les oblige à faire ni ne leur interdit de faire. Entre l'obligation d'action et l'interdiction d'action, le silence de la loi définit précisément une *possibilité* d'action et cette possibilité est une liberté. En conséquence, quand bien même on soutiendrait que la loi garantit les sphères de liberté individuelle, on doit admettre qu'elle ne peut le faire qu'au moyen d'une restriction de liberté: garantir la liberté de Y possède nécessairement comme contrepartie le fait d'imposer un devoir à X et réciproquement.

6°) Les sphères de liberté que nous pouvons appeler simplement des droits-libertés ne possèdent aucun contenu: c'est à dire qu'à l'intérieur des limites légales de l'extension de chaque droit individuel, il existe une juridiction complète de l'individu sur le choix de ses opportunités. Ce droit-liberté, où cette liberté négative n'est ainsi qu'un simple moyen pour parvenir à ses propres fins qui peuvent s'avérer extrêmement variées : profits économiques, prestige social, perfectionnement moral, recherche du vrai, vie religieuse, carrière artistique etc. Il existe ainsi une multiplicité de fins possibles qui exigent toutes des sphères de liberté individuelle pour se réaliser. Le programme essentiel du libéralisme politique consiste, en fait, à garantir la coexistence de cette multiplicité de fins privées et l'ensemble des structures institutionnelles ne sont comprises que comme des moyens d'une telle fonction, ce qui fait de l'individu, on l'a vu, la finalité ultime de la sphère politique.

On est maintenant en mesure de comprendre de quelle façon cette définition de la liberté négative apparaît comme une défense face à d'autres conceptions possibles de la liberté, et en particulier, à celle qui, selon Berlin, lui est immédiatement opposée, à savoir le concept de liberté «positive». Ce concept, à la différence de celui de la liberté négative, est inventé en même temps que baptisé par Berlin. C'est une sorte *d'idéal type* qu'il construit en rassemblant et en amalgamant les thèses de différentes philosophies qui lui paraissent toutes, pour différentes raisons, représenter une alternative dangereuse à la liberté négative. Ce concept de liberté positive ne désigne pas l'ensemble des opportunités dont je dispose, mais concerne la manière dont sont déterminées mes préférences ou mes désirs. Berlin énonce ainsi les propriétés saillantes de ce concept : «le sens 'positif' du mot liberté découle du désir d'un individu d'être son propre maître. Je souhaite que ma propre vie et mes décisions dépendent de moi et non de forces extérieures quelles qu'elles soient. Je désire être l'instrument de ma propre volonté et non celui de la volonté des autres ; je désire être un sujet et non un objet ; être mû par des raisons et des mobiles conscients qui soient les miens et non par des causes pour ainsi dire extérieures. Je désire être une personne et non personne, décider et non qu'on décide à ma place, agir et non être agi par la nature ou par d'autres hommes». Le noyau de ce concept de liberté positive se fonde, on le voit, sur la maîtrise de mes propres préférences en soumettant ma conduite à une détermination rationnelle des fins que je désire réaliser puis, des moyens qu'il me faut employer pour les atteindre. On peut baptiser cette ligne de conduite une stratégie «d'auto accomplissement» qui implique une production de soi-même comme être rationnel au détriment des passions et des désirs qui tendent à nous dominer. La conséquence politique d'une telle conception de la liberté est qu'il serait contradictoire de

gouverner ainsi ses propres préférences et d'être écarté du processus politique qui présuppose ce gouvernement pour exister et qui peut à son tour aider à son développement. Autrement dit, on voit que l'idée d'auto-accomplissement (ou d'auto réalisation) rationnel coïncide avec la conquête de la liberté individuelle et de la liberté politique comprise comme participation aux décisions politiques via l'engagement civique. Cette conception de la liberté positive tente ainsi de synthétiser d'une certaine manière, cette vieille thèse issue de la tradition rationaliste selon laquelle il n'existe de liberté individuelle et collective que dans le cadre d'une telle stratégie d'auto-accomplissement rationnel. Il découle cependant de cette thèse deux conséquences, une *positive* et l'autre *négative* :

a) la conséquence positive est que pour garantir la réussite de cette stratégie d'auto-accomplissement on doit, par principe, s'opposer à toutes les formes d'organisations sociales et politiques qui l'entravent: despotisme politique, oppression religieuse, domination économique etc. on retrouve alors ici la veine critique de la tradition du rationalisme qui va de Spinoza à Hegel et de Hegel à Marx.

b) La conséquence négative est qu'il devient possible de concevoir des formes d'organisation politique qui finissent par se donner pour *but* la promotion de la stratégie d'auto-accomplissement rationnel. On peut être tenté de penser que chaque individu ou groupe social voulant fondamentalement réaliser cet objectif, doit nécessairement vouloir qu'il devienne une fin politiquement *dominante*. Autrement dit, tous les citoyens doivent pouvoir s'accorder sur cet objectif et on doit pouvoir, en principe, le constituer en une volonté commune. Cependant, il n'en reste pas moins que pour diverses raisons, beaucoup d'individus peuvent ne pas parvenir à gouverner leurs préférences, au point de ne pas parvenir à formuler eux-mêmes le programme de l'auto-accomplissement rationnel. Dans ce cas, le meilleur moyen, dit Berlin, consistera à éduquer ces citoyens pour les élever à la rationalité qui leur fait défaut. Or, dans la mesure où ils résisteraient à un tel programme, on pourrait au besoin les contraindre sans que cette contrainte passe pour une violence : elle va en réalité dans le sens qu'ils auraient eux-mêmes voulu s'ils avaient été pleinement rationnels. C'est ainsi comme s'ils se contraignaient eux-mêmes. Mais, se contraindre soi-même n'est pas incompatible avec la conquête de sa propre liberté : il ne s'agit que de supporter un inconvénient immédiat au profit d'un plus grand bien à long terme et ce serait faire preuve de «myopie rationnelle» que de refuser un tel type de choix. En conséquence, les citoyens les plus rationnels peuvent contraindre les citoyens les moins rationnels à réaliser un choix qu'ils ne sont pas capables d'évaluer pleinement, mais qu'ils ne manqueront pas de valider *a posteriori* lorsqu'ils en auront compris l'intérêt. Cette thèse, dans ses conséquences, débouche en gros, selon Berlin, sur quelque chose comme le gouvernement des intellectuels: les rois philosophes de Platon, le souverain savant de Hobbes, le despotisme éclairé de Frédéric II, le gouvernement des savants et des experts d'Auguste Comte, les théoriciens marxistes du parti bolchevique russe etc.. Mais un gouvernement pourvu d'un tel objectif, comme d'ailleurs tous ceux qui prétendent promouvoir politiquement tel ou tel type de bien commun, ne manquera pas d'interférer dans le champ des opportunités de tout agent qui refuserait de coopérer à sa réalisation. On doit donc admettre, que tôt ou tard, il existera une contradiction manifeste entre la liberté *négative* et ses exigences de limiter la sphère d'intervention du pouvoir pour préserver l'ensemble des droits libérés, et la liberté *positive* qui s'accommode d'une telle intervention, au nom d'un objectif commun porté par le pouvoir politique.

Tout le problème est que la thèse de l'auto-accomplissement rationnel apparaît sans doute comme une fin estimable, mais c'est une fin dont on ne peut pas prouver, selon Berlin, qu'elle possède une légitimité supérieure au regard des autres fins possibles. Et, le fait qu'elle ne soit

pas socialement partagée (il existe bien des individus qui ne privilégient pas le programme de l'auto-accomplissement rationnel) lui donne peu de chances de pouvoir recueillir un consentement collectif pour la transformer en objectif politique. Pour le dire autrement, on ne doit pas partir de cette fin soi-disant nécessairement voulue par les individus pour contraindre, au besoin, les récalcitrants à l'appliquer malgré eux. on doit partir, à l'inverse, de la nécessité d'un accord unanime pour la transformer en fin politique. Comme cet accord n'existe pas au départ, il n'est pas possible qu'une telle fin en se transforme en contenu d'un bien public applicable, y compris, au moyen de la coercition. Autant dire que, dans cette perspective, on ne part pas de la soi-disant valeur interne d'un objectif quelconque définie par un discours théorique pour en déduire qu'il est universel, on part d'abord des préférences individuelles pour savoir si, oui ou non, il en fait partie.

C'est ainsi que, selon Berlin, la liberté négative constitue peut-être un objectif moins élevé (moins noble, si l'on veut) que la stratégie de l'auto-accomplissement rationnel, mais qu'elle présente un moindre danger au regard de la contrainte possible engendrée par la première. Plus encore, on peut dire que la liberté négative présente un avantage décisif au regard de la stratégie d'auto-accomplissement rationnel. Cette dernière peut aller jusqu'à pratiquer des interférences dans la sphère des droits libérés pour les restreindre, alors que la liberté négative laisse chacun libre de pratiquer une telle stratégie dans la mesure où elle est compatible avec les autres fins individuelles, c'est-à-dire, dans la mesure où elle demeure une simple fin privée. Telle est, la raison qui conduit Berlin à défendre le concept de liberté négative contre le concept de liberté positive, ce qui représente, pour les libéraux, une thèse décisive en faveur de la tolérance et du pluralisme politique du libéralisme, qui le consacre comme la doctrine politique de la liberté par excellence. En ce sens, le libéralisme ne constitue pas une politique du *bien* (réaliser l'auto accomplissement rationnelle), mais une politique du *moindre mal* (éviter modestement une restriction de la liberté négative des individus).

Ce choix intransigeant de Berlin en faveur de la liberté négative, procède cependant avec suffisamment de lucidité pour ne pas s'aveugler sur le coût politique d'un régime libéral qui se bornerait seulement à une telle défense inconditionnelle de la liberté négative. Berlin a parfaitement compris que la protection de la liberté négative n'est pas, par nature, liée à l'existence d'un régime démocratique. Un tel régime, comme on l'a vu antérieurement peut très bien opprimer les citoyens, alors qu'il est possible qu'un régime non démocratique, à condition que ses sujets n'en contestent pas la légitimité, peut les laisser tranquillement jouir de la liberté d'agir pour réaliser leurs fins privées. Autrement dit, aussi paradoxal que cela paraisse à première vue, la protection de la liberté négative n'est pas forcément incompatible avec un régime non démocratique. Comme le soutient Berlin, la question essentielle, n'est pas de savoir «qui me gouverne, mais jusqu'où le gouvernement s'ingère-t-il dans mes affaires. C'est dans cet écart que réside finalement l'opposition entre ces deux conceptions de la liberté, la négative et la positive».

Il est inutile d'approfondir cette question pour le moment ; retenons simplement cette conséquence possible du concept de liberté négative, car il s'agira là d'un point important dans la confrontation des théories républicaine et libérale. Si on marque une pause, pour se tourner vers ce qu'on vient de faire jusqu'ici, on remarquera qu'on n'a fait que définir un cadre en quelque sorte minimal qui, à la manière de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, peut être, en réalité, interprété et appliqué de bien des manières.

### 3°) Deux interprétations de la liberté négative

Il n'est sans doute pas utile de passer en revue toutes les interprétations possibles de ce concept. Pour ne prendre que quelques exemples, on peut faire état de deux interprétations possibles qui constituent d'ailleurs les plus importantes parmi les conceptions contemporaines du libéralisme : la première est celle du libéralisme radical et la seconde, celle du libéralisme modéré.

A) La première est celle du *libéralisme radical* que l'on va essayer de présenter de façon schématique: celui-ci comporte deux variantes, l'une politique, l'autre économique, c'est-à-dire une relevant d'une approche de philosophie politique et l'autre relevant de l'économie.

1°) La première peut être représentée par le livre de Robert Nozick, *Anarchie, État et utopie* (traduction française PUF 1988), mais aussi par J. Buchanan, *Les limites de la liberté entre anarchie et Léviathan* (Litec 1992) ou J. Gray *Liberalism*, (1986). Il existe peu de représentants théoriques d'envergure de ce courant de théorie politique en France ; on pourra néanmoins se référer au livre de P. Salin *Le libéralisme* (Odile Jacob, 2000) et aux deux volumes parus dans le livre de poche de Henri Lepage, *Demain le libéralisme* (1978) et *Demain le capitalisme* (1980). Que soutiennent, pour l'essentiel, les tenants de ce libéralisme radical que l'on appelle aussi les « libertariens » ? En schématisant leur position, on peut dire que l'une de leur thèse principale consiste en une défense inconditionnelle de la liberté individuelle face à toutes les restrictions jugées inacceptables que l'on peut apporter à cette liberté, en particulier de la part de l'État. On peut repérer dans le courant libertarien une position de principe assez proche de l'anarchisme concernant le danger que représente l'État pour les libertés individuelles. Simplement, alors que l'anarchisme classique en Europe, disons de Proudhon à Bakounine et à Kropotkine, met l'accent aussi sur le danger que représente le capitalisme pour la liberté individuelle, les libertariens défendent au contraire la thèse selon laquelle la meilleure protection des droits et libertés individuelles passe par une réduction drastique de la possibilité pour l'Etat d'intervenir sur la société et que la promotion du capitalisme constitue la meilleure manière de défendre ces libertés .

Ce rejet de l'intervention étatique et ce recours au capitalisme trouvent précisément leur source dans le concept de liberté négative qui s'exprime sous la forme des droits individuels. On aura l'occasion d'approfondir cette thèse dans la discussion critique autour des thèses de Rawls mais on peut dire, d'ores et déjà que, pour un auteur comme Nozick, la liberté individuelle qu'il faut défendre trouve son expression dans les droits individuels. La démarche théorique de Nozick, en schématisant beaucoup ses thèses, consiste à reprendre une partie des arguments avancés par Locke dans son *Second traité du gouvernement civil* (1690). Si on admet, avec Locke, que les hommes sont égaux quant à leur facultés et capacités, on peut aussi admettre qu'ils se reconnaissent des droits égaux à la conservation et aux actes nécessaires à cette conservation, dans la mesure où cela ne réduit pas l'extension du droit des autres. Mais pour que je sois libre de recourir aux moyens qui assurent ma conservation, c'est à dire à tous les actes de ma personne qui me permettent d'assurer celle-ci, il faut évidemment que personne n'ait de droits sur mes actes: autrement dit, il faut que personne n'ait le droit d'exiger que mes actions soient sa propriété. Bref, il faut que je sois propriétaire *absolu* de ma personne. Ainsi, le droit le plus fondamental selon Locke et après lui selon Nozick, c'est d'être le propriétaire de sa personne et de ses propres actions. Or, parmi ces actions il y a le



travail. Si on imagine, comme l'a fait Locke dans son *Traité* un monde naturel originel dépourvu de toute propriété ou plus exactement de tout droit individuel à la propriété, on doit alors se demander comment ce droit de propriété est engendré à partir de la propriété de notre propre personne. La thèse de Nozick, à la suite de Locke, est que si nous sommes propriétaires de nous-mêmes et que nous appliquons notre travail à un objet naturel, il devient alors notre propriété parce qu'en le transformant nous mélangerons à sa matière naturelle une partie de nous-mêmes. Par-là il devient une partie de nous-mêmes, il devient donc le nôtre comme nos actions sont les nôtres: et nous possédons alors un droit sur lui semblable à celui que nous possédons sur notre propre personne. Et si notre droit sur nous-mêmes est absolu, alors notre droit de propriété sur l'objet est lui-même absolu. Cependant, il y a là une difficulté. C'est que si notre droit de propriété est absolu et que, par exemple, nous nous approprions par notre travail la plus grande partie de la terre disponible, nous risquons de mettre la vie d'autrui en danger et donc de violer son droit égal à la conservation. Il existe donc au moins une limite à notre droit absolu sur nous-mêmes et sur nos actions: c'est que ce droit est valable à l'intérieur de la limite tracée par le droit d'autrui, sans quoi c'est son propre droit absolu qui se trouverait aboli. Nous devons donc soutenir la thèse suivante selon Nozick: si notre droit sur nous-mêmes est absolu, nous pouvons devenir propriétaires de tout ce à quoi nous appliquons notre travail, à condition qu'autrui dispose de ressources pour lui-même et sa conservation. Ou alors, on admet que puisqu'il a un droit de propriété sur lui-même, s'il ne possède pas de terre, il pourra nous vendre une partie de ses actions, celles qui représentent un travail utile pour nous. Nous échangerons alors avec lui une rémunération en fonction du travail qu'il produit pour nous et si sa nouvelle situation n'est pas pire que celle dont il aurait bénéficié en travaillant seul, la transaction sera considérée comme acceptable. Il en va de même lorsque nous voulons échanger les produits de notre travail avec autrui dans le cadre d'un marché fondé sur des libres transactions. Une fois fixée la nature de cette propriété absolue de soi exprimée dans le droit individuel avec ses limites, il apparaît clairement, selon Nozick, que seuls les individus sont maîtres de l'utilisation de leurs droits: c'est à eux et à eux seuls qu'il appartient de décider de l'usage qu'ils désireront en faire. Si je désire, par exemple, en transférer une partie à un pouvoir afin que celui-ci défende et protège mes droits contre toute atteinte de la part d'autrui, je pourrai évidemment le faire: je transférerai ainsi une partie de mon revenu à la puissance publique. Si je ne désire pas le faire, personne ne peut me contraindre à le faire, sauf à porter atteinte au caractère absolu de mon propre droit. Si je désire, échanger les produits de mon travail avec autrui dans le cadre de transactions librement acceptées, personne ne possède le droit d'interrompre ces transactions décidées volontairement par moi-même et mon partenaire d'échange. Supposons maintenant que l'utilisation de leurs droits par les citoyens dans le cadre des transactions donne des résultats inégaux. Certains ont plus d'aptitudes que d'autres pour accroître leurs ressources et il existera certainement des inégalités sociales car le marché rétribuera les individus en fonction de leur réussite et donc de leur mérite respectif. Quant à ceux qui possèdent des compétences peu négociables, voire non négociables sur le marché ils disposeront de faibles revenus et cela peut aller jusqu'à mettre en danger leur propre vie. Il faudrait donc en conclure que pour éviter cela on devrait organiser des transferts de ressources des plus riches vers les plus pauvres, c'est-à-dire pratiquer une redistribution de ressources via l'impôt au nom de la règle qui stipule que la situation d'un homme sans ressources est pire qu'elle n'aurait été s'il avait directement possédé une propriété pour travailler. Cependant, selon Nozick, la règle ne s'applique pas dans ce cas, car celui qui dispose de faibles compétences ne pourrait pas mieux réussir dans le travail direct sur sa propriété que sur le marché. Donc, la redistribution des

ressources pour les moins favorisés ne se justifie pas : ni en matière de revenu minimum, ni en matière de soins médicaux au cas où ils n'en auraient pas, ni en matière d'éducation pour les rendre capables d'intégrer dans de bonnes conditions le circuit des échanges. Il n'existe pas de justification concernant ces revenus de transfert et ces services et, comme je suis détenteur d'un droit absolu sur moi-même et sur mes ressources c'est à moi de décider si je souhaite ou non, de ma propre initiative, aider ceux qui sont en difficulté. Si l'État cherchait à me contraindre à le faire, via le recours à l'impôt, je pourrais m'opposer à cette décision dans la mesure où elle ne peut pas être prise contre mon consentement sans violer mon droit absolu sur mes propres ressources. Dans ces conditions, on voit que les droits individuels en tant que "libertés négatives" acquièrent la valeur d'un principe libéral radical, puisque cela aboutit à une interdiction faite à l'Etat d'intervenir sur la société pour corriger, de quelque manière que ce soit, des inégalités économiques et sociales. L'Etat voit sa fonction seulement réduite à une action de protection des droits individuels et les ressources qu'il est autorisé par les citoyens à prélever sur la société ne doivent servir qu'à cela: c'est du moins ce qu'ils voudront, selon Nozick, dans la mesure où ils comprennent que les ressources allouées sont fonction des compétences et méritées par celles-ci. En conséquence, la meilleure manière de transférer de la richesse dans la société doit se faire seulement sur la base d'un échange libre entrepris par des agents maîtres de leurs ressources et décidant de les échanger. L'échange libre constitue ainsi la manière la plus juste de rémunérer les compétences: il distribue les ressources selon le mérite des agents, donc il pratique une forme de justice immanente fondée à la fois sur leur consentement pour échanger et sur le mérite des rétributions allouées. Bref, le seul système de répartition sociale de la richesse compatible avec la pleine propriété sur ses propres droits, c'est le système du marché libre, donc du capitalisme dépourvu de toute régulation politique.

Pour Nozick, on le voit, la théorie politique des droits individuels dans l'interprétation qu'il en donne, constitue la meilleure défense possible du capitalisme et en retour, le capitalisme sans entrave constitue le meilleur système de défense de la liberté individuelle et des droits. Il est aisé de constater que Nozick reprend évidemment à son compte cette idée de liberté négative, mais qu'il lui donne un caractère tout à fait *radical* puisque rien ne peut la restreindre hormis la nécessité de la protéger. En ce sens, ce type de défense du capitalisme et des doctrines libérales radicale des droits peut se revendiquer d'une certaine proximité avec l'anarchisme comme on l'a indiqué, compte tenu du rejet du pouvoir étatique et du danger que celui-ci représente pour les droits individuels en restreignant l'extension de la sphère de la liberté négative.

2°) Voyons maintenant la seconde interprétation de la liberté négative, de nature économique cette fois. On la rencontre chez un économiste du nom de F. Hayek, lui aussi défenseur d'une forme de libéralisme radical. Hayek, dans sa défense des droits libérés part de prémisses opposées à celles de Nozick et cependant, le résultat se révèle, en fin de compte, assez proche de celui-ci. Le texte de référence est ici *Droit, législation, liberté*, ouvrage en trois volumes traduit aux PUF en 1983. Hayek, dans cet ouvrage, commence par réagir assez vigoureusement contre une tradition philosophique qui entreprend de reconstituer l'ordre social selon un principe de construction volontaire et orienté par la raison. Ce principe volontaire renvoie au contrat social, c'est à dire à la théorie politique en vigueur depuis Hobbes, Locke, Rousseau, Kant et jusqu'aux philosophes contemporains du contrat parmi lesquels figurent justement Nozick. Cette tradition du contrat social apparaît à Hayek comme une conception particulièrement dangereuse de la société car la raison, à travers le contrat, apparaît comme la source absolue de la loi et du gouvernement. Dans cette optique, non

seulement la raison fixe les objectifs fondamentaux de la construction sociale, c'est à dire qu'elle indique quelle fin doit viser la société, mais pour remplir ses objectifs elle représente un instrument de gouvernement qui permet à la société d'adapter les moyens aux fins. Par conséquent, la société politique semble non seulement fondée par la raison, mais même gouvernée par la raison. Or cette idée issue de la tradition contractualiste et rationaliste s'avère inacceptable pour Hayek. Cela confère à la volonté humaine de construire l'ordre social et de le diriger rationnellement, une place absolument exorbitante qu'elle ne peut pas en réalité revendiquer ni occuper. C'est contre une telle tradition de pensée politique que s'élève Hayek en mobilisant les ressources de la pensée économique.

Son idée centrale est qu'il ne peut pas y avoir de connaissance rationnelle de la société, ou plus exactement, qu'il ne peut pas y avoir une connaissance objective rationnelle de la société, ni une organisation volontaire de ses changements et cela pour une raison fondamentale. Pour connaître objectivement la société, il faudrait disposer d'un point de vue privilégié et objectif, c'est à dire être un observateur situé hors de la société pour en posséder une connaissance impartiale. Or cela n'est pas possible car tout observateur se situe à l'intérieur du corps social et doit être compris comme une «monade» au sens de Leibniz. Il voit les choses d'un point de vue particulier et non avec un regard surplombant et, dans la mesure où il est une partie de ce tout, il est forcément influencé par le tout dans lequel il se trouve ainsi que par la position d'où il le regarde: il ne peut donc connaître objectivement cette totalité. C'est ce qu'on pourrait appeler le «cercle herméneutique» ou la réalité qu'on doit connaître et la position à partir de laquelle on la connaît influent négativement sur l'acte de connaissance lui-même. Il n'est donc pas possible de fonder la société en lui assignant rationnellement des objectifs et en essayant de les mettre en oeuvre rationnellement car on ne peut atteindre ni les premiers, ni employer correctement les seconds, car la connaissance rationnelle de la société est particulièrement limitée. Il faut donc rompre, selon Hayek, avec le constructivisme rationaliste et se tourner vers une autre manière de concevoir la construction de l'ordre social. Or cette autre manière nous est suggérée par la société elle-même car celle-ci, à travers les interactions entre les individus, est capable de s'auto construire sous un certain aspect. Elle est capable, en effet, de créer par elle-même un ordre spontané sous certaines conditions, et cet ordre ne dépend aucunement d'un contrat social. Il dépend, en réalité des termes de *l'échange économique* qui comporte en soi-même les principes d'un ordre social immanent. Si on suppose en effet l'existence d'un cadre politique produit par l'histoire et non par le contrat social, si on suppose que cet État parvient à garantir un certain ordre public comprenant la paix, la sécurité, des droits égaux pour les individus et la garantie possible d'un droit de propriété, alors le marché pourra déployer sa logique et construire son ordre propre. La particularité de ce marché c'est que l'ensemble des transactions concrètes qui se déroulent entre les agents ne sont ni connues ni maîtrisées par aucun d'entre eux, ce qui recoupe, bien sûr, la thèse de la rationalité limitée défendue par Hayek.

Cela étant, comment l'ordre des échanges peut-il se construire pour des individus dont la rationalité est limitée et les connaissances fragmentaires ? En fait, Hayek va montrer que les individus vont essayer d'échanger des informations sur les transactions marchandes qu'ils engagent et qu'ils vont ajuster leurs objectifs les uns aux autres à partir de ces informations sur les transactions. Dans la structure du marché, chaque agent ne fait que poursuivre ses objectifs propres en se contentant de respecter les règles politiques fondamentales qui permettent l'échange. Or les agents ont en permanence besoin de savoir si leurs projets peuvent ou non s'intégrer dans l'ordre social et pour cela il leur faut des informations. Or, le marché est par excellence un lieu où les informations s'échangent en même temps que les marchandises et il

envoi à chaque agent des *signaux* au moyen des prix. Chaque agent qui souhaite vendre un produit à un prix déterminé et qui le propose sur le marché, se trouve informé, par le biais du prix qu'on lui en donne, que ce produit correspond à la satisfaction d'autres agents qu'il ne connaît pas et qu'il ne peut pas connaître. Il peut ainsi savoir si son désir est compatible avec celui des autres ou non. Si le prix que lui propose le marché est trop bas, il saura que le marché est saturé de produits semblables et il faudra alors qu'il en propose d'autres. Si les deux prix (le sien et celui du marché) conviennent, l'agent peut initier des transactions. Bref, on voit que, par le moyen du prix comme signal, des milliers d'agents ajustent leurs décisions et adaptent leur conduite les uns aux autres sans se connaître ni même connaître et maîtriser ce mécanisme d'adaptation.

C'est ce jeu d'offre et demande s'ajustant anonymement par le biais de signaux qui fait que chaque agent se trouve satisfait et que l'intérêt commun de la collectivité des agents qui échangent se trouve réalisé. Le marché suffit ainsi, selon Hayek, à créer un rapport social stable et satisfaisant l'intérêt commun. Mais il le fait selon sa propre logique interne et l'ordre qu'il crée est immanent à ce processus d'adaptation anonyme et collective. Cela signifie, pour Hayek, que toute intervention extérieure sur les prix, par exemple, de la part de l'État, faussera ce mécanisme et réduira ainsi sa capacité de satisfaire l'intérêt commun et particulier des agents. Il faut donc qu'aucun facteur extérieur au marché n'intervienne dans sa logique au nom d'une impossible connaissance de sa réalité et d'une volonté de transformation de la logique sociale qui, de toute façon, finira par créer des effets pervers. La puissance publique doit donc se borner à ne pas intervenir dans le libre jeu des transactions marchandes et se borner à garantir les droits individuels qui fondent le système de l'échange. Le marché peut produire, au cours de ces phases d'ajustement, des dommages pour certains agents. Par exemple ceux dont le travail ou les marchandises ne sont pas achetés et qui se trouvent alors sans ressources. Dans ce cas, il faut les laisser s'ajuster à la nouvelle configuration du marché à travers le signal qu'ils ont reçu de lui, même si cela peut prendre beaucoup de temps. Il faut passer de la désadaptation à l'adaptation. Il n'est donc pas possible que l'État décide de corriger ces situations d'inégalité de ressources au moyen de politiques de fixation de salaire minimum ou de transfert de revenus car cela empêche la logique d'ajustement des transactions de fonctionner et finit par se retourner contre l'intérêt commun. Cela aboutirait à une transformation volontariste des rapports sociaux au nom de la connaissance de ce que les gouvernants croient être les ressources auxquelles chacun a droit. Il faut aussi que les gouvernants s'abstiennent de créer des services publics d'éducation ou de santé, car cela restreint la capacité de transactions des agents (notamment de ceux qui voudraient précisément proposer de tels produits sur le marché), voire même fausse le mécanisme d'ajustement entre l'offre et la demande. Ces services doivent donc être pris en charge par le marché, c'est à dire soumis essentiellement à une logique privée.

Ainsi, dans l'Etat tel que le conçoit Hayek, il ne peut pas plus y avoir d'économie mixte que de transferts sociaux ou de services publics. On voit ainsi que, bien que Hayek parte de principes opposés à ceux de Nozick, il aboutit dans les faits à une position très voisine concernant la défense inconditionnelle des droits individuels et du capitalisme dans un libéralisme aussi radical.

Voilà donc deux interprétations du libéralisme qui donnent une version très radicale du concept de liberté négative et qui mettent en avant un choix ouvert en faveur de la logique de fonctionnement de la société contre celle de l'État. Celui-ci se réduit alors à une sorte d'«État

minimal» en charge seulement de la protection des droits individuels pour laisser la société s'auto-organiser selon un ordre spontané d'ajustement par transactions. Si une démocratie cherche à perturber cet ordre en donnant à l'État des droits plus importants et en accroissant sa capacité d'intervention sociale, elle se transformera progressivement en démocratie autoritaire c'est à dire de fait, en autre chose qu'une démocratie. Voyons maintenant le cas du libéralisme modéré. On peut choisir, pour l'illustrer, le cas de la théorie de la justice de Rawls qui s'en démarque assez nettement.

B) Si on cherche, en effet, à partir de ces deux positions à caractériser le libéralisme de Rawls, on admettra qu'il prend nettement ses distances à l'égard de ce libéralisme radical. Rawls, comme tous les libéraux, est un partisan de la liberté négative. Mais il va interpréter ce concept dans un sens bien différent de celui de Nozick et de Hayek, c'est à dire qu'il va lui faire produire des résultats, dans certains cas, tout à fait opposés aux thèses que défendent les libéraux radicaux. Il est inutile d'entrer maintenant dans le détail de l'analyse, mais on peut ébaucher à grands traits la nature de cette opposition. À partir du concept de liberté négative et en recourant à des principes de justice sur lesquels les citoyens doivent s'accorder, Rawls, dans une perspective contractualiste (opposée à Hayek, mais dont le résultat est très différent de celui de Nozick) va montrer qu'on peut très bien produire des institutions au moyen du contrat social sans pour autant prétendre gouverner rationnellement la société et en particulier le marché, c'est à dire en restreignant de manière insupportable l'usage des droits individuels. Cependant, il va faire un pas de plus, tout aussi contraire aux thèses de Hayek et de Nozick: il va montrer, toujours dans une perspective contractualiste, que si les citoyens devaient choisir des principes de justice pour ordonner la société dans laquelle ils doivent vivre, ils s'accorderaient pour disposer de libertés négatives garanties par des droits égaux pour tous. Mais ils s'accorderaient aussi pour considérer que les allocations de ressources distribuées par un marché auto-régulé, ne sont pas justes au travers des inégalités qu'elles engendrent et que l'exigence de justice consiste à les corriger au moyen d'institutions et de lois qui redistribuent une partie des ressources aux plus défavorisés. Il faudrait donc que des institutions publiques encadrent fortement le marché pour assurer la redistribution des revenus des plus favorisés vers les moins favorisés. Plus encore, pour que la liberté négative des citoyens ait une même valeur pour eux, c'est à dire pour que tous puissent utiliser cette liberté avec un minimum de succès, il faudrait éviter que les agents économiques les plus puissants n'utilisent leur ressources pour faire obstacle aux autres dans la mise en oeuvre de leurs droits. C'est ce qui peut facilement arriver lorsque les agents les plus puissants grâce à leur ressources occupent tout l'espace public en maîtrisant les moyens de communication, ce qui risque de transformer le droit à la liberté d'expression en un simple droit formel sans véritable possibilité d'exercice. On peut voir là, bien sûr, une réminiscence de la vieille distinction opérée par Marx entre les « droits formels » et les « droits réels ». Pour éviter une telle dissociation, il faudra, selon Rawls, éviter que certains agents économiques ne deviennent trop puissants, d'où les mesures défendues dans la seconde partie de *Théorie de la justice*, exigeant la taxation du capital, de l'héritage, et exigeant la dispersion de la propriété privée. Ces mesures d'encadrement institutionnel du marché et de taxations du capital ne sont pas imposées aux citoyens, elles sont *décidées par eux* lorsqu'ils s'accordent pour choisir des principes de justice. En conséquence, aucun d'entre eux ne considérera qu'il possède préalablement des droits absolus, mais qu'en réalité, ces droits lui sont consentis par l'accord des autres et que cet accord n'est possible que dans la mesure où chacun accepte de ne pas considérer ses propres droits comme absolument intangibles. Chacun accepte ainsi de les négocier, c'est à dire d'en négocier le

contenu et l'extension afin de pouvoir s'accorder avec les autres. Cependant s'ils refusent ensuite de les appliquer, on pourra les contraindre à le faire contre leur volonté puisque leur volonté était précisément de les voir appliqués.

Donc, contrairement à ce que défend Nozick, on ne peut se passer du consentement des autres, ce qui montre que pour Rawls, le droit de propriété n'est pas un absolu, mais qu'on peut y porter atteinte. Bref, on voit qu'à l'inverse du libéralisme radical on a affaire ici à un libéralisme social qui tempère fortement une économie de compétition. Il est même possible, comme le suggère Rawls, à plusieurs reprises, de choisir à partir de sa *Théorie de la justice* un régime socialiste avec une certaine appropriation collective des moyens de production. Simplement, ce socialisme sera un socialisme «libéral» à partir du moment où il respectera les libertés de bases fondamentales définies par *Théorie de la justice*. Il apparaît maintenant assez clairement que les libéraux ne possèdent pas la même interprétation du concept de liberté négative et qu'ils lui assignent des finalités de nature différente en fonction des dispositifs théoriques qu'ils utilisent et conformément aux finalités politiques qu'ils visent. Il est important de signaler cette différence au sein de la tradition libérale dans la mesure où comme on va le voir, cela influe assez nettement sur le type de débat existant entre libéraux et républicain, débat qui trouve sa source dans les interprétations croisées de ces deux traditions au plan historique et qui se poursuit dans les discussions contemporaines.

#### 4°) *L'usage de la liberté négative*

Voyons maintenant le dernier point qui devait être abordé pour conclure cette partie consacrée au libéralisme, à savoir la manière d'user de la liberté négative garantie par les institutions politiques de l'État libéral. On peut évidemment aborder la question de l'usage de la liberté négative de bien des manières et à travers bien des discours, on se contentera simplement ici de rappeler l'une des analyses concernant cette utilisation en passant rapidement en revue l'un des textes les plus connus sur ce sujet : celui de Benjamin Constant ou plutôt ceux de Benjamin Constant. Il existe en effet plusieurs textes dans lesquels Constant a défendu cette interprétation du libéralisme, mais on peut considérer comme particulièrement représentatif de cette interprétation, le livre qu'il a décrit en 1814 et intitulés *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* et particulièrement les chapitres VII-X. On ajoutera à ce texte de la conférence prononcée en 1819 par Constant à l'Athénée royal de Paris et intitulée «De la liberté des Anciens comparée à celle des modernes». Ces deux textes recourent largement la problématique développée par Berlin (qui s'en inspire d'ailleurs fortement) à propos de l'opposition entre liberté négative et liberté positive dans la mesure où ils défendent la liberté négative contre toute autre interprétation de la nature de la liberté politique. La différence entre les deux approches est d'abord que celle de Constant n'identifie pas les partisans de la liberté positive avec un courant lié à la stratégie rationnelle d'auto accomplissement individuelle et collective. Ce qui intéresse Constant est plutôt le phénomène politique de la Révolution Française qui, selon lui, a tenté historiquement de mettre en oeuvre une certaine conception de la citoyenneté largement inspirée de la pratique politique des sociétés antiques. Cette conception et cette pratique se caractérisent moins tant directement par la notion d'auto-accomplissement que par la question de la simple satisfaction liée à l'engagement civique qui peut aussi tomber d'ailleurs sous la catégorie de liberté positive. Ce qui l'intéresse ensuite, c'est l'analyse non pas directement des avantages de la liberté négative (bien que cela figure dans ce texte) mais des raisons pour lesquelles il devient impossible de se rallier à la notion de liberté positive car il existe une sorte de tendance historique irréversible favorable au choix

massif des citoyens contemporains en faveur de la liberté négative. Il existe donc pour Constant une opposition entre deux manières de concevoir la liberté politique. La première est celle que la Révolution Française a mise en oeuvre en imitant la conception que se faisaient les Anciens de la liberté liée à un engagement civique spécifique. La seconde est celle que valorisent les «modernes», entendus comme citoyens des grands Etats modernes qui entrent dans une nouvelle période politique dont les caractéristiques sont incompatibles avec celles des démocraties ou des républiques antiques. Quel est le rapport entre ces deux types de liberté et qu'est ce qui les caractérise ? Lorsqu'il s'interroge sur la différence entre les deux types de liberté, Constant écrit, dès le début du chapitre VII : «Cette liberté [celle des Anciens réactualisée par la Révolution Française] se composait plutôt de la participation active au pouvoir collectif que de la jouissance paisible de l'indépendance individuelle, et même pour assurer cette participation, il était nécessaire que les citoyens sacrifiasent en grande partie cette jouissance. Mais ce sacrifice est absurde à demander, impossible à obtenir, à l'époque à laquelle les peuples sont arrivés». Pour le dire autrement, les Anciens (Grecs et romains à l'époque républicaine) se caractérisaient, dans leur comportement politique par le fait qu'ils désiraient intensément participer à la vie civique de leur cité, et cela, au mépris de leur vie privée et de ses avantages, alors qu'il en va à l'opposé pour les citoyens modernes. Comment peut-on expliquer cette différence ? En premier lieu, fait observer Constant, les cités antiques étaient de faible étendue et ne comportaient qu'un petit nombre de citoyens. Cela impliquait une sorte de relations sociales et politiques de «face à face» qui faisait que chacun savait qu'il pouvait influencer les autres. Chacun pouvait avoir l'assurance que sa contribution aux délibérations collectives ne constituait pas un apport marginal ou infime mais pouvait au contraire modifier les choses. Chacun savait donc que son rôle pouvait être important avant même qu'il ne soit rempli. En second lieu, la fonction crée la satisfaction: l'importance et la valeur du rôle politique de chacun créaient la satisfaction des citoyens de voir cette importance publiquement reconnue par les autres. Or, une telle satisfaction était bien supérieure aux différents types de satisfactions privées liées à la sphère domestique. En troisième lieu, tous les citoyens désiraient conserver une telle importance aux yeux des autres. Mais pour cela, il fallait abolir ce qui risquait de la perturber, c'est à dire qu'il fallait neutraliser l'intrusion des éléments tels que la condition sociale, la richesse, le talent privé, qui risquaient de donner à certains citoyens une importance supérieure aux autres. Il fallait donc pour cela, que le gouvernement s'immisce dans la sphère privée pour réglementer l'acquisition des richesses, pour éviter l'étalage public du luxe, pour régler la vie privée de façon autoritaire, et pour éviter que la renommée liée au talent privé influence les citoyens dans les délibérations publiques. «Or, dit Constant, toutes ces institutions limitent de la liberté et compromettent la sûreté individuelle». On peut donc conclure, et sans paradoxe, que le citoyen antique était orgueilleusement *esclave* de sa nation : « il sentait avec orgueil tout ce que valait son suffrage dans une nation assez peu nombreuse, pour que chaque citoyen fut une puissance, et cette conscience de sa propre valeur était pour lui un ample dédommagement». On peut donc accepter, voire revendiquer, qu'il n'y ait plus réellement de frontières entre espace public et espace privé et qu'il n'y ait donc pas besoin de tracer une frontière entre les deux pour défendre la seconde contre les intrusions du premier.

Si on se tourne maintenant vers l'Etat moderne, on obtiendra une toute autre configuration concernant la ligne de partage et les modes d'intrusion entre vie publique et vie privée. En premier lieu, il apparaît immédiatement que la différence entre la cité antique et l'Etat moderne se manifeste sous la forme d'une différence de taille. Il est en effet quasi impossible

pour les habitants d'un grand Etat de participer directement à l'exercice du pouvoir à cause de la grande difficulté de les faire délibérer collectivement, thèse qui découle aussi bien de *l'Esprit des lois* de Montesquieu que du *Contrat social* de Rousseau. Il n'en reste pas moins que face à une telle difficulté les systèmes politiques modernes ont trouvé le moyen de maintenir un lien entre le citoyen et le système politique. Si les citoyens ne peuvent participer directement à l'exercice du pouvoir, il n'est pas impossible qu'ils le fassent indirectement seulement par la médiation de la représentation politique, c'est à dire de l'élection qui leur permet de choisir leurs représentants et d'exercer le pouvoir par leur médiation contrôlée. De tels citoyens d'un Etat moderne peuvent sans doute éprouver une certaine satisfaction à choisir leurs représentants, mais celle-ci n'est plus la même que celle de la participation directe qui était intense en raison de la possibilité de pouvoir observer le résultat de son action. On a seulement affaire ici à une action par procuration. C'est ce qui explique, pour Constant, que les citoyens d'un Etat moderne cherchent à compenser cette moindre satisfaction par un recours aux satisfactions privées que chacun est libre de choisir, et il se trouve que ces satisfactions privées sont devenues aujourd'hui les plus fortes. Le résultat est qu'il n'existe plus qu'un faible investissement des citoyens pour conserver un pouvoir qu'ils n'exercent pas et qui se trouve aux mains d'une représentation politique distincte d'eux, même si elle représente leurs intérêts. Ils ne veulent ainsi réaliser aucun investissement public qui se ferait au détriment de leur sphère privée: «l'immense majorité, toujours exclue du pouvoir, n'attache nécessairement qu'un intérêt très passager à son existence publique. En imitant les anciens, les modernes sacrifieraient donc plus pour obtenir moins». Que comprend donc la sphère privée de chaque individu pour lui apporter le surcroît de satisfaction qui compense largement ce qu'il perd par son absence de participation directe à l'exercice du pouvoir ? Sans doute, toutes les satisfactions imaginables qu'un individu peut trouver dans sa vie privée. Mais ce qui frappe Constant lorsqu'il observe le comportement des hommes de son époque c'est le rôle prépondérant qu'ils accordent à la propriété privée et plus largement aux satisfactions qui découlent des pratiques des sociétés commerciales. C'est ce formidable contrepoids qui les retient désormais de s'enthousiasmer pour l'action publique car ils peuvent mesurer exactement ce qu'ils perdent lorsqu'ils s'y consacrent.

Si l'on voulait reprendre les termes dans lesquels Albert Hirschman, dans son petit livre consacré aux rapports des passions et des intérêts<sup>4</sup>, décrit le comportement des hommes modernes, on peut dire que là où les anciens éprouaient des passions, les citoyens modernes ne possèdent plus que des intérêts qui leur font considérer froidement leur participation à la vie publique en mesurant ses coûts. La question centrale qui se pose alors à partir d'un tel constat est qu'il ne peut y avoir de théorie et de pratique politique moderne qui ne prennent pas en compte cette rupture où cette transformation historique sous peine de se tromper d'époque. Et pourtant, la théorie politique des temps modernes a bien tenté de faire revivre la politique des anciens, et cette politique a été justement celle de la Révolution Française. En essayant de mettre en pratique les conceptions de la citoyenneté que se faisaient Rousseau et Mably, le personnel politique révolutionnaire a tenté d'expliquer à la nation qu'elle ne possédait aucune liberté politique puisque l'arbitraire du pouvoir royal les avait anéanties. Le peuple ne pouvait ni participer à la délibération politique, ni à la production des lois, ni à l'élection des gouvernants. La révolution allait donc lui rendre ce qu'on lui avait confisqué. Cependant, elle allait le faire en décalage complet avec l'état des mœurs des citoyens modernes. C'est ainsi que les révolutionnaires de 1789 ont défendu la thèse selon laquelle la

---

<sup>4</sup> Cf. A. Hirschman, *Les passions et les intérêts. Une apologie du capitalisme avant son triomphe*. PUF, 1981.



liberté politique qui ne serait pas à l'image de celle des Anciens ne serait qu'une sorte d'esclavage. D'où la contradiction dans laquelle ils sont entrés: comme les citoyens n'aspiraient qu'à une liberté individuelle comprise comme liberté destinée à garantir leur jouissance privée, il n'était donc pas question au nom d'une liberté politique conçue comme participation civique active, qu'ils entreprennent de d'accepter une réglementation de la sphère privée: mœurs, talents, richesse, condition sociale etc.. Le personnel révolutionnaire a donc entrepris de «régénérer» les citoyens en les élevant à la hauteur de la constitution qu'il avait édicté et qui était destinée à faire revivre les mœurs antiques. Le résultat ? « Les partisans de la liberté antique devinrent furieux de ce que les modernes ne voulaient pas être libre suivant leur méthode. Il redoublèrent de vexations, le peuple redoubla de résistance et les crimes succédèrent aux erreurs ». Il fallait donc appeler le despotisme au secours de la liberté et c'est, selon Constant, ce qui explique l'apparition de la Terreur pendant la Révolution. Ce dernier peut alors conclure, comme il le fait dans sa conférence sur les Anciens et les Modernes : «il résulte de ce que je viens d'exposer, que nous ne pouvons jouir de la liberté des anciens, qui se composait de la participation active et constante au pouvoir exécutif. Notre liberté, à nous doit se composer de la jouissance paisible de l'indépendance privée». «Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées et ils nomment liberté les garanties apportées par les institutions à ces jouissances». Sans doute, Constant est-il tout à fait lucide, comme l'était Berlin concernant la question du gouvernement, sur le coût d'une telle utilisation de la liberté négative: il anticipe très bien, comme le fait Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique*, que le retrait à l'égard de l'espace public de la part des citoyens, risque de permettre à un gouvernement, même modéré, d'étendre considérablement son intervention sur l'ensemble du corps social. Ce gouvernement risque donc d'empiéter progressivement, de façon «douce», insensible, sur la juridiction qu'exerce le citoyen sur la sphère de liberté qu'il comprend désormais comme destinée à satisfaire ses jouissances privées. Constant le comprend et il le déplore, mais, comme le fait Berlin à propos de la possibilité d'un gouvernement non démocratique, il accepte le risque d'une mise en péril des libertés fondamentales. Sans doute, il est un partisan convaincu de l'importance du rôle des institutions pour modérer l'exercice du pouvoir, mais il n'est pas entièrement convaincu de l'efficacité complète d'une telle solution, si elle n'est pas appuyée par la vigilance civique de l'ensemble des citoyens alors même qu'il soutenait que celle-ci ne suffit pas sans l'intervention des institutions. Or, si ceux-ci, tendent à se replier sur leur sphère privée, il faut alors admettre que leur vigilance civique sera proportionnellement aussi faible que leur faible intérêt pour la participation politique. Ainsi, Constant qui défend un usage de la liberté négative tournée vers les satisfactions issues de la sphère privée, est-il en même temps très inquiet (comme l'était de son côté Tocqueville) des conséquences politiques d'un tel désengagement à l'égard de l'espace public.

Il apparaît ainsi clairement que le lien qui existe entre la défense de la liberté négative et l'usage de cette même liberté sans être un lien nécessaire, établit pourtant une véritable solidarité entre les deux. Le concept de liberté négative laisse en effet chaque citoyen entièrement libre d'utiliser cette liberté, y compris pour ne pas la défendre en désertant tout investissement dans la participation civique. Or cet investissement représente pourtant la seule condition de protection de cette liberté. La possibilité même de la jouissance de la liberté négative liée aux structures politiques de l'État moderne, à son système représentatif, et à l'extension des pratiques de la société marchande a contribué à façonner un certain usage de cette liberté, usage qui peut s'avérer paradoxal puisqu'il peut consister à laisser dépérir ce à quoi pourtant les citoyens modernes tiennent le plus: leur sphère de liberté négative (pour le républicain Q. Skinner, il s'agit là d'un paradoxe «autodestructeur »). Il n'est pas exagéré de

dire qu'un tel problème, bien qu'il ne soit pas le seul qu'ait eu à affronter la tradition libérale, l'a durablement engagée dans des débats qui sont loin d'être achevés aujourd'hui.

En schématisant considérablement les choses, il est possible de discerner, parmi d'autres, deux grandes tendances: la première qui, prolongeant l'inquiétude de Constant et Tocqueville, cherche constamment à redonner vie au concept de citoyenneté à partir de la liberté négative (par exemple, Rawls, Dworkin, Scanlon), la seconde qui, prolongeant l'intuition de Constant sur l'irréversibilité de la période moderne, cherche, au contraire, à se débarrasser de l'encombrant concept de citoyenneté lorsqu'on veut lui attribuer une dimension positive de participation civique (par exemple, J. Schumpeter, A. Downs, R. Dahl, M. Olson). Ainsi, de même qu'il existait différentes interprétations possibles de la notion de liberté négative, de même existe-t-il différentes tentatives pour interpréter le concept libéral de citoyenneté.

Venons en maintenant à l'étude de la tradition républicaine, ainsi qu'on l'a annoncé dans le plan, avec cette spécificité qui consiste à lui consacrer un espace beaucoup plus important, du fait qu'elle est, dans l'ensemble, moins connue que la tradition libérale. C'est ce qui fait que, alors qu'il fallait seulement énoncer les quelques points saillants de l'histoire intellectuelle du libéralisme pour en construire schématiquement le concept, il faut s'appesantir maintenant un plus longuement sur la reconstitution de la tradition républicaine et articuler de façon plus précise les prédicats de son concept. Il serait évidemment nécessaire si on voulait être exhaustif dans la reconstitution de cette tradition, de partir bien sûr de l'expérience politique de la Rome républicaine qui constitue une référence obligée, depuis le premier humanisme italien du XIII<sup>e</sup> siècle jusqu'aux penseurs républicains contemporains. Mais il paraît difficile de prendre en considération les idées et les pratiques politiques de la république romaine sans risquer de trop retrancher au débat de la philosophie politique contemporaine qui constitue tout de même l'essentiel du cours. On devrait ainsi se contenter de prendre pour point de départ l'expérience de la liberté politique telle qu'elle s'est développée dans les cités-Etat de l'Italie du nord à partir du XIII<sup>e</sup> siècle et telle qu'elle a été pensée dès le premier humanisme de cette période jusqu'au début du XVI<sup>e</sup> siècle. Mais il s'agit là d'un objectif encore trop ambitieux et il paraît raisonnable de commencer l'analyse du courant républicain à partir de son élaboration au début du XVI<sup>e</sup> siècle dans les oeuvres de Machiavel et de Guichardin. Si l'on voulait caractériser la conception républicaine de la liberté politique, on pourrait soutenir qu'il existe une continuité historique entre les constructions intellectuelles des humanistes du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle et celle des philosophes républicains contemporains. Cette continuité tient en un mot : c'est qu'ils conçoivent la liberté politique essentiellement comme une *liberté d'indépendance ou de non-domination*. De la même façon qu'on a essayé de montrer quelle était l'importance du concept de liberté négative dans la tradition libérale, de même tout ce qu'on dira à partir de maintenant concernant la tradition républicaine, consistera à tenter de cerner le concept républicain de la liberté comme indépendance ou non-domination.

Voyons maintenant comment ce concept se décline au sein d'une telle tradition.

## B). La tradition républicaine

### *1°) La liberté extérieure*

On pourrait caractériser les objectifs politiques de la pensée républicaine du XVI<sup>e</sup> siècle telle qu'elle s'est développée dans l'Italie des Cités-État (Florence, Pise, Venise..) en disant que ceux-ci tournent autour de l'idée de la liberté de la cité, liberté qui se comprend de deux manières, en tant que liberté extérieure et en tant que liberté intérieure. En tant que liberté extérieure, les cités-État italiennes n'ont cessé depuis le XII<sup>e</sup> siècle de lutter pour leur indépendance contre le pouvoir impérial de l'Empire romain germanique qui prétendait les gouverner. Cependant, bien que l'Eglise ait pu être une alliée de ces Cités-État dans la lutte contre le pouvoir impérial, elle n'a pas manqué de se révéler à son tour un danger pour leur liberté politique. Entre le XII<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècle, ces petites républiques n'ont donc pas cessé d'être en conflit d'abord, contre le pouvoir impérial, ensuite contre l'Eglise et enfin, à partir de la fin du XV<sup>e</sup> siècle contre les invasions espagnoles et françaises qui tentaient de conquérir des territoires et des ressources dans la péninsule italienne. L'indépendance des républiques à l'égard des pouvoirs extérieurs qui cherchent à les soumettre se comprend essentiellement comme une lutte à la fois politique et militaire se déployant dans le champ des relations internationales. Qu'en est-il maintenant de la liberté politique intérieure ?

## 2°) *La liberté intérieure: Principauté ou république ?*

Il faut d'abord souligner que cette question de la liberté intérieure de la cité n'est pas séparable de la précédente: il est en effet parfaitement possible qu'il n'y ait pas de liberté politique intérieure et qu'il puisse malgré tout exister une liberté extérieure comme indépendance à l'égard d'un autre État. Cependant, s'il n'existe pas de liberté extérieure, il est peu probable qu'il puisse exister une quelconque liberté intérieure. Il faut donc prendre en compte cette dimension pour réfléchir à la liberté politique intérieure et l'aptitude des citoyens à conserver la liberté extérieure est un élément important pour évaluer le statut de la liberté intérieure. Cela étant, comment la question de la liberté politique intérieure se pose-t-elle ? On doit d'abord avoir présent à l'esprit que depuis les XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècle, les cités de l'Italie du Nord ont progressivement écarté du gouvernement les seigneurs et la noblesse et leur ont substitué un régime d'assemblées fondé sur des conseils populaires, des magistrats de l'exécutif élus et des institutions de contrôle dont les magistrats sont aussi élus. Ce régime républicain qui avait commencé dans certaines cités, comme Pise ou Milan dès le XI<sup>e</sup> siècle a assez rapidement essaimé dans les autres cités du Nord vers la fin du XII<sup>e</sup> siècle. Bien que tous les citoyens de ces cités-Etat aient été attachés à leurs institutions républicaines de gouvernement, ils devaient néanmoins justifier leur préférence pour le régime républicain et cela pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, l'aristocratie écartée du pouvoir n'avait évidemment pas disparu en tant que force politique susceptible de revenir aux affaires au cours de certaines périodes de crise et nombre de cités, entre le XII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle avaient connu bien des alternances entre régime républicain, aristocratie et principauté. Florence est certainement un bon exemple de ce mouvement de balancier politique, mais Pise, Sienne ou Milan le sont aussi. Or, ces alternances politiques s'accompagnent de débats politiques concernant la meilleure forme de gouvernement. En second lieu, les cités-Etat étaient environnées ou par des principautés indépendantes, ou par des cités et principautés dépendant de l'Empire Germanique et dans la mesure où il existait des possibilités de conflits et de conquête entre les cités libres et les autres Etats il fallait bien tenter de justifier, soit l'objectif de la conquête, soit l'objectif de la

défense de la liberté de la cité. On a déjà vu qu'il existait un conflit historique entre le Saint Empire Romain Germanique et les cités libres d'Italie, mais il existait aussi des conflits entre ces mêmes cités et certaines principautés qui cherchaient à les conquérir comme c'est le cas pour Milan lorsque celle-ci est passée de la république à la principauté et qu'elle a cherché à se soumettre les cités du nord dont Florence. Cela s'est accompagné de débat particulièrement intenses à Florence même entre les partisans de la principauté de Milan et les partisans de la libre république florentine au point que certains historiens des idées, comme Hans Baron ont soutenu la thèse selon laquelle l'humanisme civique est apparu à Florence comme une réaction intellectuelle pour défendre le régime de la liberté florentine menacée. Quoi qu'il en soit de l'origine de ces discussions, on trouve bien, dans tous les débats, l'opposition de deux régimes historiques de gouvernement qui plongent tous deux leurs racines dans l'antiquité, aussi bien grecque que romaine : *le principat et la république*. Ces deux modèles d'État se sont affrontés et on peut dire que leurs défenseurs ne pouvaient se prononcer en faveur de leur modèle de gouvernement sans le démarquer de son opposé. Il n'y avait donc pas dans les discussions théoriques et politiques italiennes de la période, une justification possible du principat ou de la république sans rejeter respectivement le modèle de la république ou du principat.

Or, on peut dire que ces discussions trouvaient leur point de départ dans la théorie aristotélicienne des constitutions développées dans les *Politiques*. Aristote, on le sait, s'intéressait dans cet ouvrage à une analyse comparative des constitutions et des institutions des différents régimes. Plus exactement, il s'intéressait aux différents régimes en comparant les effets politiques et éthiques de la monarchie, de l'aristocratie et du gouvernement constitutionnel ou républicain. Mais il comparait aussi ces régimes non seulement du point de vue de leur structure politique «saine», c'est à dire de leur structure lorsque la constitution et les institutions fonctionnent correctement selon leur principe, mais aussi du point de vue de leur évolution vers leur corruption possible. Autrement dit, il ne suffisait pas de comparer la monarchie, l'aristocratie et la république du point de vue de leur statut optimal, mais il fallait aussi les comparer du point de vue de leur transformation en des formes politiques dites «dégénérées» ou «corrompues».

La monarchie pouvait se transformer en tyrannie, l'aristocratie en oligarchie et le gouvernement républicain constitutionnel en démocratie<sup>5</sup>. Le principe même de la corruption de ces formes constitutionnelles se trouve énoncé de la façon suivante par Aristote en *Politiques* III, 6, 1278 b : «il est donc manifeste que toutes les constitutions qui visent l'avantage commun se trouvent être des formes droites selon le juste au sens absolu, celles, au contraire, qui ne visent que le seul intérêt des gouvernants sont défectueuses, c'est à dire qu'elles sont des déviations des constitutions droites. Elles sont, en effet, despotiques, or la cité est une communauté d'hommes libres». Dans ce cas, le passage de la forme constitutionnelle saine à la forme constitutionnelle corrompue suit la restriction dans chaque régime de la satisfaction de l'intérêt commun à celle de l'intérêt d'un seul individu ou d'un seul groupe social, d'où la formule claire et lapidaire employée par Aristote en III,7,1279 b: «Les déviations des constitutions qu'on a indiquées sont: la tyrannie pour la royauté, l'oligarchie pour l'aristocratie, la démocratie pour le gouvernement constitutionnel. Car la tyrannie est une monarchie qui

---

<sup>5</sup> Les deux régimes ne se confondent pas comme aujourd'hui dans la mesure où la république des cités- Etats bien qu'étant une «chose publique» comme son nom l'indique (*Res publica*) n'est pas une démocratie dans la mesure où le pouvoir appartient aux citoyens (principalement les classes aisées) et que les citoyens ne se confondent pas avec le peuple (petits artisans, agriculteurs, manouvriers..)

visent l'avantage du monarque, l'oligarchie celui des gens aisés, la démocratie vise l'avantage des gens modestes. Aucune de ces formes ne vise l'avantage commun». La suite de l'étude d'Aristote jusqu'au L. VI sera consacrée à l'analyse du fonctionnement des régimes sains, des causes de leur évolution vers les régimes déviants, aux moyens de conserver les formes saines ainsi qu'à l'étude des causes pour lesquelles les formes corrompues peuvent elles aussi, durer. Enfin Aristote se prononce sur ce qu'il considère comme le meilleur régime, c'est à dire celui qui peut satisfaire le mieux l'intérêt commun en étant en même temps le plus stable. Cette étude comparative des institutions va devenir, dès la fin du XIII<sup>e</sup> siècle l'un des modèles de référence pour penser la politique par l'ampleur du cadre qu'il offre, par son naturalisme de principe et par la richesse de l'analyse des différentes constitutions. Sans doute, il ne constituera par le seul modèle de référence puisque aussi bien les textes de Platon, que de Cicéron, ou de l'historien grec Polybe seront eux aussi mobilisés en même temps que la Bible comme des sources importantes de légitimation ou de condamnation des régimes politiques. À partir d'un tel cadre de référence comment la confrontation entre le principat et la république sera-t-elle organisée?

On peut, si on le souhaite, commencer aussi bien par l'analyse des formes corrompues de gouvernement que par celle des formes saines. Commençons par la première pour remonter ensuite vers la question des formes saines. De manière générale, on peut dire qu'il n'y a pratiquement pas de partisans des formes constitutionnelles corrompues. On ne trouve pas chez les humanistes italiens de défenseurs des formes constitutionnelles corrompues, sauf dans des situations exceptionnelles et désespérées. Il est possible, que dans tel contexte politique de crise, la tyrannie par exemple, apparaisse comme la seule voie praticable en dernier recours pour sauver la possibilité même de vivre en société. Mais cela demeure exceptionnel et ne peut pas constituer un choix pour la vie sociale et politique ordinaire. L'un des éléments clé du débat est que les partisans de la république ou ceux de la principauté vont chercher à mettre en avant, de façon croisée, la possibilité que l'un ou l'autre régime dégénère en une forme corrompue pour valoriser celui qu'ils défendent. Les partisans de la république s'attacheront à montrer que le gouvernement princier comporte toujours la possibilité de se transformer en tyrannie, alors que les partisans de la principauté essaieront de montrer que la république peut dégénérer en démocratie. Cela étant, le problème se complique immédiatement du fait que les partisans de chacun de ces régimes sont attachés à conserver leur formes saines et à la protéger de sa déviation.

Les partisans de la principauté cherchent à défendre celle-ci contre toute évolution vers la tyrannie qu'ils rejettent autant que les républicains alors que les républicains défendent la république contre toute évolution vers la démocratie qu'ils rejettent autant que les partisans de la principauté. Il est compréhensible, dans ces conditions, que la discussion se déplace et que, même si chaque camp réussit à protéger la forme saine du régime de toute évolution vers sa forme corrompue, il faudra montrer que la forme saine de l'autre camp n'est pas non plus satisfaisante. On voit, dans ce cas, que se posent deux questions fondamentales :

- 1°) Peut-on éviter une évolution de la principauté vers la tyrannie et qu'est ce qui peut l'en empêcher ? La question est semblable pour la république et la démocratie.
- 2°) Quand bien même le principat ne serait pas tyrannique, peut-il défendre la liberté intérieure de la communauté politique, ainsi d'ailleurs que sa liberté comme indépendance extérieure ?

### a) Réponse à la première question.

Commençons d'abord par définir la tyrannie pour savoir exactement vers quoi peut évoluer la principauté. Pour cela, il faut se référer de nouveau aux *Politiques* d'Aristote. Celui-ci aborde, de façon centrale, l'analyse de la tyrannie en trois endroits : en III,16; en IV,10 et en V,10. Le recoupement des textes montre que la tyrannie comporte pour Aristote deux propriétés indissociables : la première est que conformément aux formes dégénérées, le tyran ne défend pas l'intérêt commun, mais son *intérêt particulier* contre celui des membres de la cité. Il vise à monopoliser le pouvoir, les richesses et les honneurs pour lui seul. Cependant, deuxième propriété, cela n'est possible que parce que le tyran n'est autre qu'un *monarque absolu* qui agit seulement selon son bon plaisir, c'est à dire un gouvernant dont le pouvoir n'a de compte à rendre à aucun membre de la communauté politique et cela parce qu'aucune loi ne le contraint à le faire. Autrement dit, son pouvoir est délié de tout contrôle légal et constitutionnel. C'est cette absence de contrôle et de restriction d'exercice qui fait de ce pouvoir un pouvoir absolu susceptible de violer l'intérêt commun sans obstacle. Les deux propriétés sont donc liées pour Aristote : satisfaire l'intérêt exclusif du monarque va de pair avec son exercice d'un pouvoir absolu au delà de toute forme de contrôle institutionnel. Le pouvoir absolu est donc par définition tyrannique.

Dans ses *Discours* (ainsi que dans *le Prince*, d'ailleurs), Machiavel, républicain convaincu, se prononcera, lui aussi sur cette question du pouvoir absolu du prince et la thèse qu'il défend et que rares sont les princes qui sont capables de résister à la tentation de l'exercice du pouvoir absolu qui risque de se traduire par une oppression de leurs sujets. Sans doute, si les princes sont capables de comprendre leur intérêt politique, ils auront plutôt tendance à protéger leur peuple et à s'allier avec lui car le peuple constitue la force la plus puissante dont le prince risque d'avoir besoin en cas de guerre extérieure (*Le prince*, Chap. IX). De ce point de vue, la république en tant qu'elle est directement gouvernée par des citoyens qui participent au pouvoir par le biais de différentes institutions semble offrir des garanties contre l'existence d'un pouvoir absolu, en particulier celui d'une faction ou d'un parti qui serait immédiatement combattu par les autres citoyens et les institutions.

Il n'en reste pas moins que l'on pourrait soutenir que le pouvoir exercé par un prince n'est pas forcément absolu dans la mesure où il peut être réglé par des institutions comme l'est le pouvoir républicain. Machiavel avait sous les yeux des régimes politiques comme la monarchie française ou la monarchie anglaise dans lesquelles le pouvoir des princes s'avérait limité par des institutions (Parlements, églises). Il n'était donc pas nécessaire que le pouvoir du prince s'exerçât de façon absolue, ce qui conduit à répondre à la seconde question

### b) Réponse à la seconde question.

En réponse à cette question, on peut montrer, que même une principauté modérée, non tyrannique, ne peut pas être acceptée par les républicains et cela pour plusieurs raisons fondamentales qui sont au nombre de trois.

1°) La première de ces raisons est sans doute la plus importante de toutes et Machiavel l'énonce au chapitre V du *Prince*, lorsqu'il analyse le résultat de la conquête, par un prince, d'une ancienne principauté ou d'une république. Dans le cas de la principauté, l'accoutumance du peuple à l'obéissance princière, dit-il, n'introduit pas de discontinuité avec le nouveau

pouvoir princier qui conquiert. Dans le cas d'une république il sera pratiquement impossible au prince de gouverner car ses nouveaux sujets ont encore la mémoire de l'ancienne liberté politique qu'ils désiraient et ils adopteront des dispositions hostiles à son égard de telle sorte qu'ils se trouveront toujours dans une situation de rébellion. Dans la mesure où le prince ne peut pas gouverner un tel État, il ne lui reste qu'à le détruire, mais, dans ce cas, la conquête n'aura strictement servi à rien. De quelle nature est donc le gouvernement princier, même réglé, pour qu'une république qui n'est pas corrompue ne puisse l'accepter ? De fait, ce pouvoir ne prive pas les sujets de liberté, cependant, la liberté dont il s'agit est seulement celle de disposer de leurs biens, ainsi que la liberté de mouvement, ou bien, c'est possible, celle de s'exprimer. Dans ce cas de figure, les libertés obtenues par les sujets sont plutôt des formes de liberté négative que Machiavel classe sous la notion de *sécurité*. Bref, dans le cadre du gouvernement princier bien ordonné, le peuple possède sans doute la liberté qui définit sa sécurité, mais il n'est plus libre, au sens où il peut se gouverner lui-même avec les conséquences que cela entraîne sur la représentation que les hommes se font d'eux-mêmes. Il se trouve, en effet, que depuis le XVe siècle, les humanistes civiques critiquaient la principauté, même modérée, pour cette élimination de la liberté politique. Ils faisaient observer, aussi bien Leonardo Bruni que Coluccio Salutati (deux dirigeants de Florence), que perdre la liberté civique équivalait, pour les citoyens, à ne plus obtenir ni l'honorabilité, ni la réputation qui découlait de leur participation aux affaires publiques. Il ne pouvait donc plus exister de compétition entre eux dans le désir d'accéder aux différentes magistratures. Dans son *Panegyrique de Florence*, Bruni affirme que les citoyens ne recherchent pas seulement leur tranquillité privée, la sécurité, mais aussi la satisfaction intense née de la participation civique. Autrement dit, même si comme on l'a vu antérieurement, ils sont prêts à se mobiliser pour défendre la magnificence de leur cité, ils éprouvent une satisfaction plus élevée à défendre leur cité pour protéger leur liberté de participation civique, ce qui n'aura plus lieu d'être dans le cadre d'un gouvernement princier ou ils ne peuvent plus exercer le pouvoir.

2°) La seconde raison tient, cette fois, à la pratique du gouvernement. On la trouve énoncée chez Machiavel aussi bien dans le *Prince* que dans les *Discours*. Le texte clé du *Prince*, sur ce point est le chapitre IX et plus particulièrement la seconde partie du chapitre qui a donné lieu à des discussions et des polémiques particulièrement fournies<sup>6</sup>, Sans rappeler ces discussions, on peut soutenir qu'il existe toujours un danger dans la mesure où le prince, même modéré dans un pouvoir, peut désirer passer à la principauté absolue, ne serait-ce que pour des raisons d'efficacité en cas de crise politique ou militaire où est exigé une rapidité de décision et d'exécution. Cependant, à supposer que le prince dégage son pouvoir des institutions en périodes de crise, et qu'il récupère le pouvoir absolu, accepterait-il ensuite de laisser lier de nouveau son pouvoir par des institutions ? Il est très difficile de fournir une réponse précise sur ce point, ce qui renforce, de nouveau, l'incertitude de la situation. Pour cette raison, une république, en raison de la multiplicité de ses institutions politiques, risque moins de basculer vers un pouvoir absolu aux mains d'un groupe restreint de citoyens.

3°) troisième raison : elle prolonge la seconde tout en prenant partiellement son contre-pied de façon subtile. Supposons que le prince soit particulièrement rusé pour parvenir à respecter les

---

<sup>6</sup> Cf. sur ce point, le commentaire donné par Paul Larivaille du chapitre IX du *Prince*, dans le livre collectif dirigé par Y. Ch. Zarka et Th. Ménissier intitulé *Machiavel, le prince ou le nouvel art politique* (PUF, 2001).

institutions tout en essayant de s'en détacher comme on vient de le montrer. La question qui ne peut manquer de se poser est alors la suivante : est-on assuré que les qualités personnelles du prince pourront faire face à la fortune, c'est-à-dire aux événements imprévisibles, et qu'il sera capable de prendre les décisions adéquates aux exigences de la situation ? Selon Machiavel, il est possible d'en douter et c'est précisément ce que montre la seconde partie du chapitre XXV du *Prince*, consacré à la réaction de la *virtù* individuelle (c'est-à-dire l'audace, la fermeté) face à la fortune : elle échoue très souvent car les individus ne savent pas adapter leurs actions assez rapidement face aux variations imprévisibles de la fortune. Ils ont tendance à agir selon les penchants de leur propre nature, ou à adopter des règles de conduite et qui ont réussi par le passé mais qui ne peuvent pas être adaptées à toutes les situations nouvelles. Cependant, de cet échec relatif à l'action individuelle, Machiavel va dégager, cette fois, une thèse en *faveur de l'action collective*, celle précisément de la république. Dans une république, les citoyens possèdent des mœurs politiques «bonnes» si elles orientent leur comportement vers la conservation de la république. Or, ces mœurs sont le produit d'une bonne éducation et la bonne éducation n'est possible que si les lois et les institutions de la république sont bonnes. Si on parvient à réunir ces deux facteurs (bonnes lois et bonne éducation) il en découlera deux conséquences :

1°) Les citoyens seront portés à participer aux délibérations et aux décisions à travers des structures institutionnelles appropriées. Autrement dit, leur engagement civique ne se réduira pas à une simple application de décisions prises par les gouvernants distincts eux-mêmes.

2°) Non seulement ils participeront à la vie civique, mais, la « bonne éducation » qu'ils reçoivent introduira entre eux une émulation pour le bien commun de la république. Il est donc clair qu'une république possède des ressources politiques bien plus importantes qu'une principauté pour prendre les décisions et pour les faire appliquer. Or, l'intérêt du régime républicain n'est pas seulement qu'il possède des citoyens motivés par le salut commun, c'est que ces citoyens sont aussi des individus qui agissent suivant des dispositions et des règles déterminées: certains agissent avec circonspection, d'autres avec habileté, d'autres avec patience, d'autres avec violence etc.. De ce point de vue, peut-être qu'aucun d'eux ne peut changer de disposition face aux changements de la fortune, mais cela importe peu car, dans le nombre, il se trouvera toujours des citoyens dont les dispositions conviennent avec les exigences de la situation considérée. Ils aideront ainsi à prendre la décision qui convient ou pourront se faire élire aux charges de magistrature en fonction de la situation. Donc, la république peut s'adapter aux changements de la fortune beaucoup mieux qu'un prince parce qu'elle s'appuie sur un exercice collectif du pouvoir qui lui permet, d'une part, de ne pas dépendre des dispositions rigides d'un seul homme et d'autre part de s'appuyer sur les dispositions multiples des citoyens susceptibles de convenir avec la situation considérée. C'est ce qui conduit Machiavel à soutenir qu'une république peut faire face à la fortune d'une façon plus constante qu'un prince et il explique ceci en D. III, 9: «il se fait qu'une république possède une plus longue vie et une fortune plus constante qu'une principauté car elles peuvent mieux s'accommoder aux variations des temps en raison de la diversité des citoyens qu'elle comporte que ne le peut un prince». À sa manière, *L'art de la guerre* dit aussi la même chose en II,13 : «il est à remarquer qu'il naît beaucoup plus de grands hommes dans une république que dans une principauté : là on honore la *virtù*, ici on la redoute ; partant, là on nourrit de grands hommes, ici on les éteint».

Voilà, pour l'essentiel, l'ensemble des arguments que l'on peut avancer d'un point de vue machiavélien en faveur du choix de la république au détriment de la principauté, et ses arguments sont invariablement orientés vers l'idée que la liberté intérieure se trouve beaucoup



mieux garantie dans un cadre républicain que dans celui d'une principauté. On est maintenant on mesure, avec ce que l'on connaît de la tradition républicaine et de ses principales thèses, d'engager la confrontation entre le courant libéral et le courant républicain.

## II. Le débat entre républicanisme et libéralisme.

### *1°) Lectures de Machiavel*

En un sens, ce qu'on vient d'établir concernant la tradition républicaine va se révéler particulièrement utile pour entrer dans la discussion avec la théorie libérale, car celle-ci commence déjà sur le terrain de l'histoire des idées à partir des discussions concernant la manière d'interpréter le rapport entre républicanisme et libéralisme. Un tel débat, tourne encore autour de la figure de Machiavel en tant que figure majeure de la tradition républicaine. Plus précisément ce débat va tourner autour de la nature de la position républicaine de Machiavel face aux positions défendues par le libéralisme. Il faut évidemment commencer par préciser que Machiavel n'est pas lui-même partie prenante de ce débat, puisque le courant libéral n'existe tout simplement pas lorsqu'il rédige ses oeuvres majeures, et qu'il faudra attendre plus d'un siècle que certaines de ses caractéristiques voient le jour dans le cadre des théories contractualistes de la philosophie classique. Il s'agit donc d'un débat «reconstruit» si l'on veut par les historiens de idées, mais qui n'est pas pour autant arbitraire du fait que les différents courants républicains contemporains qui se sont distingués de, voire opposés au libéralisme ont quelque chose à voir avec ce moment fondateur représenté par Machiavel. Il n'y a donc rien d'absurde à faire retour à l'origine de la tradition républicaine moderne pour conduire cette discussion. Ce qui tend à compliquer, en revanche, ce retour à Machiavel, c'est que les historiens des idées ou les théoriciens du républicanisme sont loin de s'accorder sur ce qui différencie le républicanisme du libéralisme, parce qu'ils ne lisent pas Machiavel de la même manière, c'est à dire qu'ils ne le lisent pas avec les mêmes références et le placent dans des traditions intellectuelles différentes, voire opposées.

Or, ces hypothèses de lecture différente peuvent avoir pour conséquence la possibilité de créer soit une proximité, soit un éloignement entre le républicanisme de Machiavel et le libéralisme. Parmi les différentes hypothèses de lecture de son oeuvre qui s'affronte, on peut d'en repérer trois, parmi les plus importantes, bien qu'elles ne soient pas les seules possibles.

#### *a) La lecture de Berlin.*

Commençons par le premier type de lecture qui n'est pas homogène puisqu'on a affaire à deux représentations de Machiavel qui ne se recoupent pas dans leur approche, bien qu'elles possèdent des points communs. Malgré leurs différences, le point commun de ces deux lectures de Machiavel est qu'elles soutiennent que sa pensée politique s'insère dans un cadre politique aristotélicien, qui a constitué la structure portante du renouveau de la pensée républicaine au cours de la Renaissance. Cette thèse, on le sait, avait été soutenue par l'historien médiéviste Walter Ullmann dans ces deux ouvrages: *Les fondements médiévaux de l'humanisme de la renaissance* et *Principes du gouvernement et de la politique au Moyen Âge*. Dans ses ouvrages, Ullmann soutenait que la redécouverte de l'éthique et de la politique

naturaliste aristotélicienne avait constitué un contrepoids important et efficace à la domination de l'augustinisme politique qui tendait à absorber la société dans l'Eglise. Plus encore, l'emboîtement quasi organique des communautés et des associations naturelles chez Aristote, telles que la famille, l'union des familles (le village) et la cité fournissait un principe d'association naturelle qui partait des hommes pour remonter vers le pouvoir politique plutôt que de partir, comme dans la pensée médiévale antérieure, du pouvoir politique comme pouvoir monarchique légitimé par Dieu pour redescendre vers le peuple.

On voit que ce qui caractérise cette conception du pouvoir, c'est qu'elle nous fait passer d'un mouvement continu de l'homme privé vers le citoyen : on part de la famille qui, ne pouvant se suffire à elle-même, tend vers l'association des familles en village et le village ne pouvant s'auto suffire aussi bien au plan économique que politique, tend vers l'association de villages qui, pour la même raison tend vers la cité. De ce point de vue, cette reprise des thèses aristotéliciennes définissait l'un des traits constitutifs de la citoyenneté moderne, selon laquelle le pouvoir légitime devrait désormais trouver sa source dans *l'association civique* avant toute chose. Or, il se trouve que cette interprétation pouvait être contestée car il ne suffit pas pour pouvoir parler de la modernité politique, de s'appuyer seulement sur l'idée de l'association naturelle des citoyens. L'essentiel, en réalité, n'est pas là, il consiste plutôt à savoir si la figure du citoyen qui émerge de l'aristotélisme a pour fonction de protéger la liberté de l'individu privé à l'égard des empiètements du pouvoir politique ou si elle a, au contraire pour fonction de le soumettre entièrement au bien commun de la cité représentée par le pouvoir politique. Si, par conséquent, dans la perspective de Ullmann, l'aristotélisme constitue le facteur décisif de l'émergence de la Renaissance en matière de pensée politique, à travers le principe de l'association naturelle, il n'est pas sûr que cela suffise à la faire entrer dans le cadre de la politique moderne. Si l'on pense que le républicanisme de Machiavel peut tirer sa conception de la liberté politique du cadre conceptuel de l'aristotélisme, alors il fallait bien plutôt conclure le contraire de ce qu'admettait Ullmann, à savoir, non pas que le républicanisme de Machiavel appartient à la pensée politique moderne, mais bien plutôt qu'il appartient définitivement au cadre de la pensée antique. C'est exactement ce qu'allait montrer I. Berlin, le défenseur de la liberté négative à propos de Machiavel. Dans un article de 1953 intitulé «L'originalité de Machiavel» et publié dans le volume de Berlin intitulé *À contre-courant. Essai sur l'histoire des idées*<sup>7</sup> Berlin s'intéressait de près à la question des rapports de machiavel avec la morale, question débattue au moins depuis la seconde moitié du XVIe siècle. C'est à travers l'examen de ce thème qu'il en venait à s'intéresser à la question qui nous occupe. La thèse de Berlin était la suivante: on explique traditionnellement que Machiavel s'est abstenu de produire une morale et que sa politique en est dépourvue, d'où toutes les accusations portées contre lui concernant son «machiavélisme» (cf. celle de Léo Strauss déjà mentionnée). Or ces accusations, selon Berlin sont fausses, si on entend par machiavélisme le fait que Machiavel ne posséderait aucune référence morale pour juger de sa politique car, en réalité il en possède une. Simplement, la «morale» machiavélienne n'est pas là où on l'attend puisqu'elle fonctionne précisément «à contre courant». Machiavel n'entend pas en effet promouvoir les vertus morales chrétiennes d'humilité, de bonté, de charité de miséricorde et de justice, c'est à dire les vertus qui s'opposent à la naissance et à la propagation des conflits. Il n'entend pas les promouvoir, non seulement parce qu'elles n'ont pas de prise sur la conduite effective des hommes, mais parce que ce n'est pas avec de telles vertus que l'on peut bâtir un ordre politique et que l'on peut le rendre viable. Peut-être

---

<sup>7</sup> Albin Michel, 1988.

pourrait-on rétorquer que la logique des conflits montre que ceux-ci étant destructeurs, le christianisme serait plutôt dans le vrai en essayant de les proscrire. Cependant, sur ce point, dit Berlin, Machiavel pourrait répondre ceci: la question n'est pas de proscrire les conflits entre les hommes, mais c'est d'utiliser, si possible ces conflits pour leur faire produire *autre chose* que des effets négatifs, c'est à dire pour les faire contribuer à la vie et au renforcement de l'État et du bien commun. Ainsi, loin d'être opposés à la morale, les conflits pourraient, comme les passions qui les engendrent, être tournés vers un but moral. Mais lequel ? C'est ici, selon Berlin, qu'à côté de l'éthique chrétienne, il faut faire place à une éthique qui en diffère assez profondément et qui est l'éthique de la cité grecque (et peut-on ajouter romaine), telle qu'elle a été théorisée par Aristote ou telle on la rencontre chez les stoïciens romains. Puisque les hommes sont par nature conduits à vivre dans des cités, leurs buts collectifs ne peuvent être que des buts politiques qui visent à la conservation et à la prospérité de la cité. Ils deviennent alors les valeurs suprêmes dont tout le reste découle : ainsi, les buts particuliers des individus doivent coïncider avec les valeurs suprêmes de la cité. Pour le dire autrement, les exigences de la vie collective déterminent le devoir moral de chaque individu et lorsqu'on met en balance les valeurs de la cité avec les valeurs morales du bien et du mal telles que les développera la morale chrétienne, les secondes doivent s'incliner devant les premières qui leur sont supérieures, au sens où une éthique sociale peut être supérieure à une éthique de type individuel. Machiavel n'est donc pas immoral ou amoral et s'il n'oppose pas une éthique individuelle aux conflits nés de l'ambition, de l'envie, du désir de domination, c'est parce qu'il pense que ces désirs peuvent servir une fin plus élevée définie par l'éthique sociale du bien commun. Autrement dit, ces passions peuvent être utilisées au service de la cité parce qu'elles peuvent traduire une concurrence ou une émulation individuelle entre les citoyens pour déterminer lesquels serviront le mieux le bien public. Ainsi, pour le dire dans les termes de Berlin: «le conflit se déroule entre deux morales, la morale chrétienne et la morale païenne [...] et non pas entre deux domaines autonomes, celui de la morale et celui de la politique ». Donc, le mal selon les chrétiens, peut produire le bien selon les Grecs et les romains. Ces passions peuvent être sans doute comprises comme des poisons, mais en médecine, on sait que les remèdes sont fabriqués à partir des poisons, vieil adage de la médecine antique du médecin grec Galien. Il en résulte ainsi que Machiavel serait précisément tout, sauf contrairement à ce que prétend Léo Strauss, un auteur moderne. Dans son livre sur *la Philosophie politique de Hobbes*, Ainsi que dans ses *Pensées sur Machiavel*, Strauss soutenait que l'un des moments de naissance de la modernité politique doit être compris comme un affaiblissement des normes morales de type divin ou naturel, au profit de comportements ouvertement non normatifs portés par une forme d'individualisme radical exclusivement orienté vers la recherche de la satisfaction individuelle.

C'est cet affaiblissement des normes morales qui, à travers le courant de pensée qui unit Machiavel à Hobbes et Spinoza, ouvre la porte, selon Strauss, au lent déclin du rôle de la morale en politique. Elle commencera par frayer la voie au relativisme dont se nourrit le libéralisme politique à travers, précisément, le concept de liberté négative, et finira par frayer la voie à l'émergence des régimes autoritaires contemporains parce qu'il n'existe plus de valeurs morales susceptibles de s'y opposer. Comme l'écrit Strauss dans ses *Pensées sur Machiavel* : «la tyrannie contemporaine [...] prend racine dans la pensée de Machiavel, dans ce principe machiavélien qui veut que la fin justifie les moyens». On trouve une thèse

semblable dans le livre de R. Aron sur Machiavel<sup>8</sup>. Or, la position de Berlin prend à contre-pied une telle thèse : l'œuvre de Machiavel ne peut, en aucun cas être tenue pour un moment important dans le phénomène de la relativisation individualiste des valeurs, il critique, au contraire, le fondement chrétien de celle-ci, non pour laisser subsister une absence de valeurs, mais pour revenir à un système archaïque qui est celui de *l'ethos* Grec et Romain. Sans doute, l'analyse de Berlin ne porte-t-elle pas sur le républicanisme de Machiavel, cependant, dans la mesure où la conception machiavélique de la citoyenneté est orientée, dans le sillage de la philosophie aristotélicienne, vers la réalisation du bien commun de la cité, son républicanisme satisfait à cette exigence. Ainsi, celui-ci apparaît comme une conception pré moderne avec laquelle la tradition libérale prendra clairement ses distances lorsqu'elle choisira le concept de citoyenneté destinée à favoriser les intérêts de l'individu sans que cela apparaisse à Berlin, contrairement à Strauss, comme une forme de relativisme dangereux.

Dans cette perspective, la référence à la morale antique qui enveloppe le républicanisme de Machiavel l'éloignerait radicalement de la modernité politique portée par le libéralisme: là où Strauss voit dans Machiavel le premier des penseurs modernes qui touche, par certains côtés, au développement du libéralisme, avant d'ouvrir la porte aux régimes autoritaires, Berlin voit plutôt dans Machiavel le dernier des anciens qui manque précisément la voie de la modernité. Pour Berlin, défenseur du libéralisme de la liberté négative, la morale antique de Machiavel doit donc être comprise de manière négative comme un moment dépassé de l'histoire des idées politiques. Il se trouve qu'une telle thèse, celle de l'aristotélisme de Machiavel, a été reprise par d'autres historiens, mais dans une perspective totalement opposée.

#### b) *La lecture de Pocock.*

La tentative la plus importante de ce point de vue, est sans conteste celle de John Pocock dans son livre *Le moment machiavélique* ainsi que dans son autre livre *vertu commerce et histoire* (PUF) et dans divers articles non traduits en français. L'hypothèse directrice de la lecture que fait Pocock de l'humanisme civique ainsi que de la pensée de Machiavel, est que ce courant politique qui émerge au cours de la Renaissance se caractérise par un rapport au politique qui échappe, de manière tout à fait claire au vocabulaire politique qui dominera dans le libéralisme dont ils ne constitue, en aucune manière, le précurseur contrairement à la thèse de Strauss. Pocock soutient, à juste titre, que ce qui caractérise le libéralisme c'est d'abord (on l'a vu dans l'introduction) que celui-ci parle fondamentalement le langage du *droit*<sup>9</sup>. Le libéralisme, tel que son noyau fondateur émerge dans la pensée politique des XVIIe et XVIIIe siècles, exprime les problèmes politiques et économiques fondamentaux dans le langage même du droit. Il tente d'abord de penser les rapports entre autorité religieuse et autorité politique en essayant de fixer respectivement les droits de chacune de ces deux sphères et par conséquent leurs limites respectives.

Il tente ensuite de penser le problème de l'origine du pouvoir au moyen du recours à l'instrument juridique du contrat social et par conséquent il utilise un instrument juridique d'abord valable dans la sphère des rapports privés entre individus (le contrat comme échange de biens ou de services) pour étendre sa validité à la constitution de la sphère politique elle-même. Il formule le concept central de l'unité de la sphère politique à travers celui d'une volonté unique de décision, le pouvoir souverain, dont la définition se formule, elle aussi, de

---

<sup>8</sup> Cf. R. Aron *Machiavel et les tyrannies modernes*<sup>8</sup> De Fallois, 1993

<sup>9</sup> Cf. en particulier le texte inclus dans *Vertu commerce et histoire* sur le pouvoir et la propriété dans le libéralisme.

façon entièrement juridique. Mais, cette formulation juridique s'accompagne évidemment de la nécessité de traiter de la question de l'extension de ce pouvoir,

au regard de l'ensemble des citoyens ou des sujets auxquels il s'applique, dans le langage du droit: il faut exactement savoir jusqu'où s'étend le droit du souverain par rapport aux sujets et jusqu'où s'étend le droit des sujets par rapport à celui du souverain. Il lui faut, du même coup, réfléchir précisément à la nature des solutions susceptibles de trancher les conflits qui peuvent exister entre le souverain et les sujets en ce qui concerne l'interprétation respective de l'extension de leur droit.

En principe, dans la mesure où le pouvoir souverain, son extension et ses limites se constituent à partir d'une décision juridique portant sur des transferts de droits individuels, il apparaît que, puisque les individus recourent à une telle solution politique, c'est qu'ils cherchent avant tout à protéger les droits dont ils sont les porteurs dans leur condition naturelle, donc, l'État, et cela se vérifie aussi bien chez Grotius que chez Hobbes, Locke ou Pufendorf, ne constitue finalement qu'un *instrument* au service de la protection des droits individuels. Par là même, on peut dire que sa finalité consiste à créer un espace de liberté relativement stable qui permet à l'ensemble des activités individuelles de se réaliser.

Ainsi, paradoxalement, l'expérience du moment politique dans son autonomie et sa forme juridique propre a pour finalité quelque chose qui ne relève pas de l'ordre politique lui-même, en tant qu'ordre public, mais bien de l'ordre privé (les droits individuels) qu'il doit en principe protéger. La construction de cet ordre politique fait ainsi, en un sens, disparaître l'ordre politique puisque sa finalité n'est qu'instrumentale et qu'elle se rapporte tout entière à la valorisation d'une sphère qui n'a rien de politique, c'est à dire la sphère privée. La disparition du politique demeurera d'ailleurs, de façon permanente, l'un des objectifs historiques du libéralisme politique. L'État n'a ainsi plus pour but, comme c'était encore le cas pour les théologiens médiévaux, de garantir simplement la paix civile pour rendre à la religion tout son pouvoir de salvation (augustinisme politique). Il n'a plus pour but, comme c'était encore le cas pour les philosophes médiévaux de conduire les individus au développement de leurs vertus intellectuelles et morales, de les préparer à l'accès à la béatitude (Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin). Il a seulement pour but de protéger, comme on l'a dit l'existence d'une sphère de liberté négative dans laquelle s'exprime pleinement la juridiction de l'individu sur l'ensemble de ses préférences. Or, l'idée de recourir à la forme juridique contractuelle de l'échange privé de biens et de services pour la transférer à la sphère publique et l'idée que celle-ci a pour but de garantir la liberté négative, enveloppent, selon Pocock, la valorisation d'une préférence placée au-dessus des autres, celle du *droit sur les choses*. Bref, le droit subjectif individuel le plus important, est un droit sur les choses, c'est à dire le droit de propriété à partir duquel, on peut d'ailleurs interpréter les droits que l'on possède sur soi-même. Grotius, par exemple, confond littéralement le pouvoir sur soi-même comme liberté et le droit de propriété que l'on possède sur soi-même. Locke, pense aussi le pouvoir sur soi-même comme une modalité d'exercice du droit de propriété. Ainsi, non seulement le rapport à soi, mais aussi le rapport aux autres, tendent à emprunter le langage du droit sur les choses et les rapports inter humains apparaissent, comme des droits qu'une personne peut revendiquer d'une autre, sur une chose, ou à une chose, à moins d'ailleurs que l'autre personne n'apparaisse elle-même comme une chose sur laquelle on peut avoir des droits. Pour s'exprimer dans le langage de Macpherson,<sup>10</sup>, ainsi que son autre ouvrage *Principes et limites*

---

<sup>10</sup> Cf. C.B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke* Gallimard, 1973.

de la démocratie libérale<sup>11</sup>, on peut dire, selon Pocock, qu'il existe une solidarité profonde entre le paradigme juridique de la pensée libérale et l'idée fondamentale d'individualisme possessif représentée par cette extension du modèle du droit sur les choses qui forment l'essentiel du contenu de la liberté négative (cf. les thèses de Constant déjà examinées). Pocock n'est évidemment pas le seul à souligner cette compénétration entre l'individualisme possessif et le dispositif des droits subjectifs défendus par l'État libéral. Pratiquement tout le courant de l'anti libéralisme, dans ses différentes variantes, aristotélisme (L. Strauss, H. Arendt), communautarisme (McIntyre, Walzer, Taylor), décisionnisme (Schmitt), marxisme (Macpherson), met, peu ou prou, l'accent sur cette synthèse spécifique cf. sur ce point, le livre intéressant de Stephen Holmes qui étudie l'ensemble de ces réactions antilibérales sur près de deux siècles, XIXe-XXe<sup>12</sup>. Pocock ne serait probablement pas en désaccord avec l'ensemble de ces courants, sauf peut-être sur un point : à savoir que ces courants semblent penser que le libéralisme s'est confondu avec la modernité et qu'il a été le seul courant de philosophie politique à la représenter, d'où d'ailleurs le fait que certains anti libéraux notoires n'ont pu réagir contre le libéralisme qu'en réagissant en même temps contre la modernité et en revendiquant une forme de retour au passé pour remonter, en sens inverse, le trajet de ce long déclin politique : voir en particulier des positions comme celle de Strauss, McIntyre, voire dans certains cas, de C. Schmitt. Le point de désaccord de Pocock porte précisément sur cet accord concernant le triptyque: protection des droits subjectifs/individualisme possessif/modernité. En réalité, il existait, soutient Pocock, une autre conception philosophique de la politique qui sans être devenue dominante comme l'a été le libéralisme, à accompagné la modernité et cette autre conception est celle du républicanisme qui émerge avec l'humanisme civique de la Renaissance. Autrement dit, Pocock, à l'inverse de Berlin, soutient que, loin de devoir être cantonné à l'antiquité, l'aristotélisme a accompagné le développement de la modernité, comme son versant critique

Pour l'essentiel, en effet, la caractéristique du vocabulaire politique du républicanisme, selon Pocock, c'est qu'il contourne, de façon à peu près systématique, cet univers du droit qui forme l'ossature de la pensée libérale. L'un des traits constitutifs de la pensée politique de l'humanisme civique est d'avoir à peu près ignoré l'idée d'une représentation juridique de l'État pour se le représenter essentiellement comme un être politique affrontant les aléas de la fortune qui peut le détruire. C'est précisément cette possibilité historique de durée contingente et de disparition de l'État qui appelle les citoyens à rompre avec toute forme d'attitude contemplative pour s'engager aussi bien militairement que politiquement dans la défense de la cité. Dans l'interprétation du républicanisme classique, la défense de la cité se fonde sur l'accoutumance historique des citoyens à la liberté politique qu'elle garantit, et sur le désir de la défendre qu'elle fait naître, au lieu de s'occuper simplement de son bien privé. Cela signifie que la participation à la vie politique de la cité, dans une perspective aristotélicienne, ne constitue pas seulement un moyen (pour défendre sa richesse ou sa position sociale), mais aussi une *fin* : Aristote l'avait soutenu, aussi bien dans *L'éthique à Nicomaque* que dans les *Politiques*. Au livre I de *L'éthique à Nicomaque*, on le sait, Aristote explique que la nature ne crée les êtres que dans le cadre d'une fin déterminée qu'elles leur assigne. Si tout être est créé en vue d'une fin, il en va de même pour les hommes. Quelle est cette fin ? Elle consiste, explique Aristote, à se conformer à son essence d'homme en la réalisant pleinement. Chaque homme se conforme à la finalité pour laquelle il est créé lorsqu'il se conforme pleinement à

---

<sup>11</sup> Cf. C.B. Macpherson, *Principes et limites de la démocratie libérale*, La Découverte, 1985.

<sup>12</sup> Cf. Stephen Holmes *Anatomy of anti liberalism*<sup>12</sup>, Harvard university Press, 1993.

son concept. Or, il est conforme à son concept de vivre en accord avec la raison qui constitue sa spécificité en agissant conformément à ses connaissances et à son commandement. Si les hommes y réussissent, ils auront parfaitement rempli leur fonction d'homme et la perfection de leur réalisation leur fera éprouver la jouissance de la possession du bien le plus élevé qui soit. Or, si on admet que la fin que vise la nature en déterminant la tendance des hommes à vivre conformément à leur concept est une fin bonne, il sera donc vertueux d'être disposé à vouloir une telle fin qui constitue en même temps le souverain bien. Il se trouve simplement que si la nature nous donne une impulsion pour réaliser cette fin, elle ne peut y parvenir seule lorsqu'on considère la nature de chaque homme pris isolément. Il nous faut, en effet, apprendre à connaître et à agir conformément à la raison et ainsi à nous disposer à réaliser cette fin. Or, s'il faut apprendre, il nous faut nécessairement l'aide d'autrui et nous devons coopérer avec lui. Par conséquent, seul le lien social permet à chaque homme d'acquérir la vertu et de réaliser sa nature d'homme. Ainsi, puisque la réalisation de la nature de l'homme appelle nécessairement l'existence du lien social comme sa condition, il n'est pas concevable de se représenter l'homme abstraction faite de tous les liens sociaux : famille, village cité dans lesquels il se trouve pris et qui font précisément qu'il est un homme. Mais, d'un autre côté, aucun homme ne pourrait satisfaire seul ses besoins naturels : il lui faut donc pour cela entrer dans des rapports sociaux avec d'autres êtres dans le cadre des mêmes instances communautaires (famille, village, cité). Ainsi, dès lors que l'homme existe, ces différents liens sociaux existent nécessairement aussi et comme l'homme est un être produit par la nature, il faut donc conclure que la famille, le village où la cité constituent des rapports sociaux naturels.

On peut donc conclure le raisonnement d'Aristote : l'homme, en tant qu'être naturel, fait naturellement exister ces trois formes de lien social, mais en retour, ces trois formes de lien social permettent à l'homme de réaliser pleinement sa nature d'homme. On peut donc dire que l'homme n'est pleinement un être naturel que parce qu'il est naturellement social. Or, dans la mesure où la famille et le village sont appelés à se dépasser vers la constitution de la cité, seule réalité collective réellement autosuffisante pour les besoins et la protection, on comprend alors la célèbre conclusion d'Aristote selon laquelle l'homme est un animal politique. Il en découle que si la finalité naturelle de l'homme consiste à vivre dans la cité, sa tâche naturelle consistera alors à faire vivre et exister cette cité en tant que communauté de besoins et d'éducation morale destinée à permettre à sa nature de s'actualiser. Donc, il est nécessaire que chaque homme participe aux structures politiques qui assurent la vie de la cité plutôt que de se consacrer exclusivement à ses affaires privées. Cela signifie que dans le cas où la cité est vraiment parfaite en fonction de son agencement institutionnel le meilleur, la vertu éthique (réaliser sa nature d'homme) et la vertu politique (réaliser sa nature de citoyens) sont identiques ainsi que le conclut Aristote en *Politiques* III,18 (1288 b). Il est donc clair que, pour Aristote, on ne se réalise pleinement comme *homme* que dans la mesure où on réalise pleinement sa nature de *citoyen* : ce qui signifie qu'il existe donc une continuité *naturelle* entre l'homme privé et l'homme public. Mais, dans ce cas, il est aisé de percevoir que la participation civique comporte en elle-même une satisfaction qui n'est pas de l'ordre *du moyen* (défendre ses possessions ou sa position sociale) mais bien de *l'ordre de la fin* (satisfaction de réaliser sa nature d'homme dans celle du citoyen). En ce sens, cette suprématie de la *participation-fin* sur la *participation-moyen* marque non seulement le caractère profondément éthique de la politique, mais elle marque aussi, en un sens, la spécificité du politique. Le politique, n'est pas seulement ce qui permet de protéger des biens et des positions, il est aussi cet ordre d'activité propre qui s'élève au-dessus des aspirations de chaque homme individuel

pour réaliser ce qu'il possède en lui de plus universel, sa nature d'homme. Par là, le politique constitue un ordre de réalité *sui generis* disposant d'une propriété *d'universalité*: c'est celle, *naturelle*, qui constitue la forme que le politique donne à la matière sociale sur laquelle il travaille.

Une telle référence aristotélicienne, dans l'analyse que fait Pocock des conceptions politiques de l'humanisme civique, lui permet, dans la continuité des thèses de Ullmann, de soutenir que l'aristotélisme constitue bien la forme théorique sous-jacente des thèses de la pensée républicaine des XVe et XVIe siècles. Mais, du même coup, il peut soutenir que l'essentiel, pour la pensée républicaine, consiste non pas, comme la pensée libérale, à parler le langage du *droit*, entièrement orienté vers la défense de la liberté négative, mais à parler le langage de la *vertu*, entièrement orienté vers la promotion de la liberté positive (dont Berlin se méfiait). La politique, ne s'épuise donc pas dans le droit et en particulier le droit individuel. Il en découle qu'un tel langage, est, en principe, peu compatible avec l'interprétation de la liberté négative en termes d'individualisme possessif: dans la mesure où l'accumulation de richesse comme activité privée, ne peut pas apparaître comme une fin publique au sens où elle serait collectivement fondée dans la nature des hommes. Cette thèse du *back ground* aristotélicien du républicanisme classique permet de refuser la synthèse réalisée par le libéralisme entre la doctrine des droits et l'individualisme possessif. D'où le fait, que, aussi bien chez Machiavel que chez Guichardin, non seulement on ne trouvera aucune trace du traitement de problèmes juridiques qui trouveraient à s'exprimer dans le langage du droit, parce que l'objet de la politique n'est pas la défense des droits, mais la réalisation de l'essence humaine dans la sphère politique, mais on ne trouvera non plus aucune valorisation de la finalité privée consistant à accumuler des richesses. Bien au contraire, l'accumulation des richesses, comme on l'a vu, apparaîtrait plutôt que comme le signe d'une vitalité politique de la cité, comme celui de son déclin.

Jusqu'ici, on pourrait soutenir que l'approche de Pocock bien que plus précise et plus articulée que celle de Berlin, n'en n'est pas très éloignée en substance. Mais, on ne peut cependant faire abstraction du fait que les conclusions qu'en tire Pocock sont à l'opposé de celles de Berlin. En effet, là où Berlin souligne que *l'ethos* Grec et Romain constituant la morale machiavélicienne fait de celui-ci le dernier des antiques qui manque le développement historique du libéralisme, Pocock souligne que l'éthique machiavélicienne constitue, au contraire, un point de départ pour la tradition du républicanisme moderne, qui ne cessera de s'opposer au libéralisme dès le XVIIe siècle en soulignant les dangers qu'il représente pour l'existence même de la cité. Le propre, par exemple, du républicanisme Anglais du XVIIe siècle, illustré par Harrington, Sydney, Milton, ou Needham, consistera à rappeler que la privatisation excessive du comportement individuel, la perte de la référence au bien public, l'abandon de la participation civique, l'instauration progressive d'une coupure entre gouvernants et gouvernés corrélative d'une possibilité d'autonomie de l'appareil d'État par rapport à la société, tout cela, couplé au développement de la société marchande et de la recherche permanente du profit, aboutit au danger d'une concentration du pouvoir aux mains d'une oligarchie - d'une aristocratie - qui met fin à l'universalité de la cité prônée par l'humanisme civique. De ce point de vue, dans le lexique même de Machiavel, il faut alors soutenir, que plus le libéralisme économique et politique étend son emprise sur la société, plus la corruption se généralise et plus la dépendance politique se manifeste. Tout au long du XVIIIe siècle anglais, on verra, selon Pocock, cette critique se reproduire de John Toland



jusqu'à Adam Ferguson et même Adam Smith pourtant d'habitude classé dans la catégorie des pères fondateurs du libéralisme économique ne manquera pas de souligner précisément dans son grand livre sur *La richesse des nations* les dangers d'une telle corruption. Bien que l'extension de la division du travail et de la société marchande lui paraissent un bon moyen de porter les demandes croissantes de libertés individuelles face à l'existence de pouvoirs encore féodaux par certains cotés, il n'en craint pas moins, comme Ferguson, que la logique marchande et la division du travail n'en viennent à corrompre le statut de la vertu civique et de l'engagement politique. Aussi bien, Adam Smith n'est-il pas un simple apologiste de la croissance et de l'extension de l'économie marchande, il est probablement plus un théoricien inquiet de voir progressivement l'économie se dégager de la sphère politique pour tourner sa logique contre elle<sup>13</sup>. Bref, l'histoire économique et politique, dans cette perspective, ne constitue pas une sorte de progrès unilinéaire améliorant en permanence le sort des hommes c'est aussi l'histoire d'un divorce croissant et particulièrement inquiétant entre la sphère économique et la sphère politique caractérisée par la manifestation de la vertu civique, divorce qui, dès le XVIIIe siècle, prendra la forme d'une thèse concernant «l'extinction» du politique. C'est cette thèse, que l'on retrouve chez certains libéraux radicaux contemporains, qu'ils soient économistes comme Hayek ou qu'il s'agisse de philosophes politiques comme Nozick ou John Gray. Quoi qu'il en soit, il apparaît que la version du républicanisme défendue par Pocock, en optant pour le langage de la vertu civique dans le cadre d'une conception de la liberté positive de type aristotélicien (bien qu'elle n'exige pas l'abolition de la liberté négative) représente une critique du libéralisme et occupe, semble-t-il, une position assez radicale à son égard sur l'échiquier républicain. Que peut-on conclure de ces trois versions aristotéliennes du républicanisme classique? Ou plus exactement, devons-nous accepter cette conception aristotélienne du républicanisme, qu'il s'agisse de la condamner comme anachronique (Berlin), ou qu'il s'agisse, au contraire, de la promouvoir comme solution moderne de rechange aux difficultés engendrées par le libéralisme (Pocock) ?

Il n'est pas sûr que nous puissions accepter une telle position, du moins à partir de l'arrière-fond philosophique aristotélicien dont elle se réclame. Il est même possible d'avancer deux critiques à ce sujet :

- a) La première consiste à se demander quelle peut-être la validité de la mobilisation de l'éthique aristotélienne pour penser à un républicanisme comme celui de Machiavel ?
- b) La seconde consiste à se demander si la critique de la liberté négative du point de vue de la vertu politique apparaît vraiment comme la seule alternative possible à l'égard du libéralisme ? Essayons d'examiner successivement ces deux critiques.

c) *La lecture de Skinner*

---

<sup>13</sup> Cf. sur ce point le livre intéressant de Claude Gautier sur *L'invention de la société civile*, PUF, 1995 qui prend à contre-pied la thèse rebattue qui considère que, dans l'ensemble, les lumières écossaises de Hutcheson à Hume et de Ferguson à Smith constituent sans ambiguïté des promoteurs du développement conjoint, organique et harmonieux entre le libéralisme économique et le libéralisme politique. Gautier va dans le sens de la thèse de Pocock concernant le danger représenté par l'extension de la logique de la société marchande. Cette préoccupation proprement républicaine que Pocock situe dès la renaissance ne manquera pas, selon lui, de continuer à faire sentir ses effets de critique à l'égard du libéralisme jusque dans la période contemporaine, comme on le verra plus loin.

1°) la thèse de l'interprétation de l'engagement civique des citoyens chez Machiavel en référence aux valeurs de l'aristotélisme paraît difficile à accepter. On a vu, où on a pu entrevoir, que le modèle de la politique machiavélique réside en fait dans le conflit. De ce point de vue, soutenir que les rapports inter humains sont traversés de conflits permanents dérivés d'un désir de domination (les oppresseurs) ou de celui de s'en délivrer (les opprimés) engage une critique fondamentale. Cette thèse interdit de considérer, contrairement à ce que soutiennent I. Berlin ou Pocock s'appuyant sur Aristote, que les hommes *désirent par nature* vivre ensemble et qu'ils y sont poussés par une tendance naturelle. Elle interdit de considérer que la vie collective constitue un bien commun comme valeur suprême dont se déduirait une obligation civique d'allégeance à l'égard des institutions de la cité. Pour Machiavel, en réalité, c'est le lien social lui-même qui est problématique. Lorsqu'il lui arrive d'expliquer en analysant tel ou tel moment de corruption dans l'histoire de la république ou de la principauté que l'accumulation de richesses et de pouvoir (inséparable de la réputation ou des honneurs) constituent «le but où chacun vise», ou la fin suprême de toutes ses actions, il ne dit jamais que cela détourne les hommes du bien suprême représenté par la réalisation éthique de leur propre nature et s'il ne le dit pas, c'est tout simplement qu'il n'y a pour lui aucune finalité éthique dans le déploiement normatif d'une essence humaine constituant un critère naturel d'évaluation éthique des comportements. Il en découle, que le désir de coopérer pour se protéger mutuellement et de vivre avec autrui pour obtenir la reconnaissance de son propre pouvoir sont inséparables d'un désir de domination et d'une concurrence qui rendent le lien social contradictoire. On a affaire ici à une véritable négation de la sociabilité naturelle qui ôte ainsi tout fondement à la théorie classique de la sociabilité naturelle aristotélicienne qui prend appui sur une telle «inclination». Ainsi, lorsque Machiavel condamne la corruption, ce n'est jamais en référence à une tendance naturelle à réaliser sa propre essence et à former une communauté naturelle capable de créer chez chacun des dispositions vertueuses à l'égard de la sphère politique.

Doit-on conclure alors que toute forme d'utilité publique ou de bien commun ont disparu de l'œuvre de Machiavel ? Il n'en est rien, mais Machiavel déplace l'acception traditionnelle de ces notions comprises comme des valeurs qui s'imposent à tous sur la base de comportements vertueux. Le bien commun ou l'utilité publique ne peuvent plus apparaître à Machiavel que comme la *résultante* de la convergence des intérêts et des passions des gouvernants et des gouvernés et non comme la conformité collective à une valeur tenue pour légitime qui déterminerait les conditions de leur accord. Simplement, la convergence de ces passions et de ces intérêts n'est ni donnée, ni auto réglée, elle est *construite* sous des conditions politiques définies: elle repose sur le concept d'un système institutionnel sélectionnant les formes constitutionnelles «mixtes» (mariage du gouvernement du plus grand nombre, du petit nombre et d'un seul) seules capables d'équilibrer les forces sociales opposées (les «grands» et le peuple). Ainsi certaines de ces forces peuvent satisfaire, fut ce partiellement, de façon réglée et positive, leur désir de domination (les grands) ou de protection contre elle (le peuple). Chacune concourt ainsi au bon fonctionnement de l'Etat en surveillant les autres forces pour qu'elles n'obtiennent pas de position hégémonique: la recherche par chaque force de son intérêt propre conduit ainsi à la réalisation de l'intérêt collectif et l'utilisation du conflit constitue le meilleur moyen d'obtenir la stabilité de l'Etat. Le bien commun comme objet commun de tous les désirs se confond alors avec la liberté à l'égard de toute domination, la garantie de la sécurité, la libre jouissance de ses biens, l'accès aux honneurs et à la richesse, la possibilité de dominer les autres Etats et la glorification qui en découle pour tous les citoyens. C'est d'un tel bien commun, qui est aussi

le leur en particulier, que se réclament les gouvernants et qui constitue leur règle d'action lorsqu'ils recourent à des moyens que la morale condamne. En vertu de cette première critique il paraît difficile d'accepter la version du républicanisme fournie par Pocock.

2°) Voyons maintenant la seconde critique adressée à Pocock et qui se formule de la manière suivante : la critique de la liberté négative du point de vue de la vertu politique apparaît-elle vraiment comme la seule alternative possible à l'égard du libéralisme ? Cette critique est formulée par Quentin Skinner dans certains de ses livres et de ses articles<sup>14</sup>. La thèse défendue par Skinner sur Machiavel dans presque tous les articles consacrés au républicanisme et à ses racines classiques est la suivante : elle trouve son point de départ dans le rejet des thèses de Berlin sur les rapports de la liberté négative et de la liberté positive mais, tout en commençant par là, elle finit par aboutir au rejet de la thèse de Pocock. La thèse de Berlin prétendait épuiser la notion de liberté politique répartie dans ces deux types de liberté (liberté négative et liberté positive), comme s'il était impossible de penser la liberté en dehors de l'une ou l'autre de ces deux acceptions. Or, il existe, en fait, selon Skinner, une *troisième conception* de la liberté qui ne se réduit ni à la première, ni à la seconde et qui représente la conception proprement républicaine de la liberté. Le propre d'une telle conception, c'est qu'elle semble emprunter des propriétés à l'une et l'autre des deux libertés sans se réduire à l'une ou à l'autre, manifestant ainsi une autonomie et une spécificité propres. Elle emprunte à la liberté négative l'idée qu'il faut réduire toute interférence arbitraire dans la capacité de mettre en oeuvre les choix réalisés par les individus et elle emprunte à la liberté positive l'idée même de participation civique nécessaire.

Voyons d'abord ce qu'elle emprunte exactement à la conception de la liberté négative. Machiavel, selon Skinner, insiste à plusieurs reprises sur le fait que le peuple exige du pouvoir la possibilité de vivre en sécurité. En D. I, 5, il écrit à propos des grands et du peuple : «On constate qu'il y a chez les premiers un grand désir de dominer, et, chez le second, le désir seulement de ne pas être dominé, et par conséquent, une plus grande volonté de vivre libre». En D. I, 16, il précise la signification de cette liberté en examinant le cas d'un prince qui voudrait conquérir une république: «il [le prince] trouvera qu'une partie du peuple souhaite être libre pour commander; mais que les autres, qui sont les plus nombreux, désirent la liberté pour vivre en sûreté. Dans toutes les républiques, en effet, quelles que soient leurs institutions, il n'est pas plus de 40 ou 50 citoyens qui atteignent aux postes de commandement. [...] Les autres, à qui il suffit de vivre en sûreté, sont aisément satisfaits si l'on prend des dispositions effectives des lois qui assurent la puissance du prince et la sûreté générale». En D. II, 2, il poursuit cet argument lorsqu'il compare la prospérité des principautés et celle des républiques: «Car toutes les villes et tous les pays qui vivent totalement libres, [...] font de grands progrès. On y voit, en effet, une population plus nombreuse, parce que les mariages y sont plus libres et plus désirés. Car chacun met volontiers au monde les enfants qu'il pense pouvoir élever, sans crainte de se voir enlever son patrimoine. Non seulement il

---

<sup>14</sup> On se référera à Q. Skinner, «Deux conceptions de la citoyenneté», in *Krisis*, 16, 1994 ; «Les idéaux républicains de liberté et de citoyenneté», in *Rue Descartes*, 3, 1992, «Sur la justice, le bien commun et la priorité de la liberté», *Libéraux et communautariens*, in A. Bertin, P. da Silva, H. Pourtois (eds) PUF, 1997 ; « Un troisième concept de liberté », in *Le débat*, n°125, 2003, pp. 132-142. *La liberté avant le libéralisme*, Seuil, 2000. *Machiavel*, Seuil, 1986.

sait qu'ils naissent libres, mais qu'ils peuvent atteindre au sommet de l'État grâce à leur vertu civique. On voit les richesses s'y multiplier en plus grand nombre, qu'elles proviennent de l'agriculture ou de l'artisanat. Car chacun « développe volontiers ces choses et tache d'acquérir les biens dont il pense qu'une fois acquis, il pourra jouir ». En D. III,6, il explique, en mettant le prince en garde, que: «s'attaquer aux biens et à l'honneur sont les deux choses qui offensent davantage les hommes».Et, en ce qui concerne ces deux éléments, *Prince XVII* élabore une hiérarchie claire. Machiavel recommande au prince de: «surtout s'abstenir des biens d'autrui, parce que les hommes oublient plus vite la mort d'un père que la perte du patrimoine». Même thèse en D. 1, 37 où Machiavel montre que le peuple n'aurait jamais dû s'attaquer aux richesses des nobles qui, pour se défendre, ont préféré la mort de la république à la diminution de leurs richesses : «on voit également par cet exemple combien les hommes font plus de cas de la richesse que des honneurs». Même thèse en D. III,19 et en *Prince XXI*. Machiavel semble donc bien mettre en avant l'idée fondamentale d'une *satisfaction des intérêts privés* concentrés autour de l'accumulation des richesses et de la sécurité personnelle que les sujets où les citoyens désirent à tout prix protéger. Il ne semble en rien soutenir que la richesse ne se conçoit que comme un moyen en vue d'une fin plus élevée (aristotélicienne) qui serait celle de réaliser sa nature d'homme.

Bref, selon Skinner, ces déclarations de Machiavel s'inscrivent en faux contre la lecture faite par Pocock du républicanisme classique et en particulier de Machiavel lecture qui le place dans la continuité du stoïcisme ou de l'aristotélisme et qui en fait le vecteur d'une conception spécifique de la liberté positive. Or cette rupture trouve déjà une première formulation dans une tradition intellectuelle qui ne se réduit nullement à l'aristotélisme et qui représente même une alternative par rapport à l'aristotélisme pour penser le statut de la liberté. Cette alternative peut être repérée dans la ligne thématique qui unit les historiens romains exaltant le statut de la *virtus*, Tite-Live, Salluste, Cicéron. Cette *virtus* représente des qualités propres qui ne se rapportent pas à la réalisation de sa propre nature comme chez Aristote, bien qu'en un certain sens elles expriment des caractéristiques de notre nature. Pour cette tradition dont Machiavel est censé être le continuateur, à quoi peut bien servir cette manifestation de la *virtus* ? L'une des manières qu'elle a de s'opposer à la fortune est de se manifester dans la participation civique, non pas pour réaliser une fin naturelle quelconque, mais uniquement pour *protéger la liberté négative* contre tout empiétement où toute restriction. Cela signifie que cette liberté, si elle n'est pas protégée, en particulier contre les gouvernants ou les ennemis, risque de se restreindre ou de disparaître comme le montre le conflit entre les grands et le peuple qui débouche sur la fin de la république et l'émergence de l'empire. Il faut donc soutenir dans la lignée de Machiavel, selon Skinner, que l'engagement civique constitue le seul débouché possible de défense de la liberté négative et que, ne pas le pratiquer, correspondrait à une forme «auto destructive d'irrationalité», selon l'expression de Skinner dans son article sur «Les idéaux républicains de liberté et de citoyenneté ». Or, la participation civique ne peut pas seulement se comprendre comme une simple vigilance à l'égard des dangers d'oppression du pouvoir et de résistance à l'égard de ses actions. Cette dimension est évidemment présente dans cet engagement avec les conflits qu'elle présuppose. Mais elle n'épuise pas la notion d'engagement car il est avéré que le moyen d'éviter l'oppression politique consiste à participer au pouvoir lui-même en contribuant aux délibérations politiques, aux décisions publiques et à leurs applications. Il faut donc un investissement dans les institutions politiques elles-mêmes. La meilleure manière de défendre la liberté politique consiste donc d'abord à éviter de dépendre de la volonté de gouvernants qui serait distincte de celle des citoyens de manière à

ce que ceux-ci ne puissent au moins exercer un contrôle sur eux. En ce sens, l'indépendance extérieure à l'égard d'un pouvoir ou l'indépendance intérieure à l'égard de la volonté non contrôlée des gouvernants représente une garantie fondamentale pour la liberté des citoyens.

La liberté politique dans la perspective républicaine, selon Skinner, acquiert ainsi une autre signification que dans le cadre d'un libéralisme uniquement arc-bouté sur la seule sphère de la liberté négative. Pour les défenseurs de la loi naturelle qui empruntent à Hobbes et Bentham leur définition, la liberté négative n'est possible que dans le silence même de la loi : chacun est libre de faire ce que la loi ne lui interdit pas de faire et chaque fois que celle-ci prescrit ou interdit, on perd autant de liberté en matière d'opportunités d'action. Ainsi, en principe, plus la loi s'avère silencieuse, moins il y a de loi, et plus la liberté des individus s'étend. Celle-ci s'étend donc à proportion du recul de la loi, même si on ne peut se passer de celle-ci et l'accepter seulement comme un moindre mal, sous peine de voir les autres interférer dans la sphère propre de liberté que chacun possède. La conception de la liberté telle que la définit le républicanisme, selon Skinner, ne peut s'en tenir à cette seule acception de la liberté négative dont le seul paramètre est l'extension au détriment de la loi. La conception républicaine inclut dans le concept de liberté la source de même de la loi et si celle-ci n'a pas pour origine les citoyens, la liberté n'est pas assurée, même si elle se présente sous la forme d'une extension importante de la liberté négative. Il ne faut donc pas soutenir comme le faisait Berlin que la question essentielle, n'est pas de savoir « Qui me gouverne, mais jusqu'où le gouvernement ingère-t-il dans mes affaires. C'est dans cet écart que réside finalement l'opposition entre ces deux conceptions de la liberté, la négative et la positive ». Soutenir une telle thèse, revient à ne pas se préoccuper de la source de la loi pour n'envisager que sa sphère d'extension: selon Berlin mieux vaut donc un monarque libéral bienveillant respectant la liberté négative des sujets plutôt qu'une démocratie tyrannique qui ne les respecte pas. La démarche de Skinner s'inscrit donc en faux contre ce qui semble être l'une des tendances historiques du libéralisme que Constant avait illustré et que les penseurs libéraux radicaux contemporains semblent poursuivre. La préoccupation constante pour jouir de la maîtrise de sa liberté négative sous prétexte, ou qu'il n'existe pas d'obligation morale à réaliser sa nature dans l'engagement civique, ou que la satisfaction qu'on en éprouve est moindre que celle qui découle de la sphère privée, aboutit à la mise en danger de cette même liberté négative. Il faut donc soutenir de façon un peu paradoxale que le républicanisme avec son idée de « service public » (*id est* le service *du* public) est plus apte à défendre la valeur de base du libéralisme, à savoir la liberté négative, que ne l'est le libéralisme lui-même lorsqu'il se concentre exclusivement sur la définition de la liberté négative en se contentant d'exiger que celle-ci soit maintenue dans son intégrité.

Il apparaît ainsi que le républicanisme tel que Skinner le lit chez Machiavel n'est pas opposé à la liberté négative qu'il entend protéger, mais qu'il emprunte quelque chose à la liberté positive sous les espèces de la participation civique. Mais, dans ce cas, force est de constater que cette version du républicanisme se révèle très proche de celle du libéralisme modéré tel que le défend Rawls dans la mesure où, pour Rawls lui-même, si des institutions libérales protègent la liberté négative, les citoyens s'engageront civiquement pour protéger des institutions qui octroient de telles libertés.

L'un des problèmes qui ne peut manquer de se poser à une telle conception est celle de la garantie du choix de la garantie. Si la participation civique constitue un moyen rationnel de défense de la liberté négative, s'ensuit-il pour autant qu'un tel moyen sera forcément adopté par les citoyens ? Si on s'en tenait aux thèses de Constant et à ceux qui conçoivent la liberté

négalive comme lui, rien n'est moins sûr (bien que Constant ait clairement montré le danger d'une absence de participation civique): la tendance historique du libéralisme apparaît bien plutôt comme celle d'un repli quasi exclusif sur la sphère privée. Plus encore, Constant avait bien montré quels étaient les dangers d'une contrainte exercée sur les citoyens pour leur enjoindre de protéger leur propre liberté en participant à la vie civique pendant la révolution française. Il y voyait un acte d'autorité insupportable porteur d'un paradoxe quant à la conception de la liberté négative : il n'est pas possible de soutenir que la liberté la plus importante qui doit être défendue est la liberté négative, en s'empressant de la violer dès lors qu'on contraint les citoyens à la défendre. Il faut donc choisir : ou défendre la liberté négative et laisser chacun maître de choisir ou non de s'engager civiquement, ou utiliser la contrainte et, dans ce cas, la liberté négative disparaît. Il semble donc que la thèse républicaine ne soit qu'un vœu pieux ou plutôt qu'elle apparaisse sous les traits d'une simple obligation morale conçue comme un impératif hypothétique rationnel. Or, si on suit jusqu'au bout la thèse de Skinner, il semblerait qu'on puisse trouver chez Machiavel une solution à cette question et cette solution ne consiste pas à *contraindre* les citoyens à participer aux délibérations et décisions publiques.

La solution machiavélienne est bien plus subtile : elle consiste, en fait, à articuler un ensemble de facteurs dont Skinner fournit une description détaillée selon les textes, plus détaillée dans son petit livre sur *Machiavel*, plus schématique dans ses différents articles. On suivra plutôt son livre en empruntant néanmoins quelques éléments à ses différents articles. Il faut d'abord commencer par observer, selon Skinner, que Machiavel semble aller dans le sens d'un intérêt majeur des hommes concernant leur amour des richesses qui semblent les orienter vers des préoccupations strictement égoïstes. Machiavel le soutient, semble-t-il, en de nombreux endroits, par exemple au chapitre XVII du *Prince* lorsqu'il conseille au prince d'éviter la tyrannie en lui prescrivant de s'abstenir «du bien d'autrui, car les hommes oublient plus vite la mort de leur père que la perte de leur patrimoine» (cf. aussi D. 1, 27: la propriété est supérieure aux honneurs). Au chapitre XXI du *Prince* Machiavel montre que l'un des gages que le prince doit donner au peuple consiste à «encourager ses concitoyens à pouvoir exercer paisiblement leur métier, dans le commerce, l'agriculture et tout autre métier des hommes ; que l'un ne craigne pas d'embellir sa propriété de crainte qu'elle lui soit ôtée, ni l'autre d'ouvrir un nouveau commerce par peur des impôts ; mais il doit prévoir des récompenses pour qui veut faire ces choses et pour quiconque pense d'une façon quelconque à développer sa cité ou son État... ». Lorsqu'au chapitre XXV du *Prince* il analyse les motifs qui font agir les hommes, il explique qu' : «on voit les hommes dans les choses qui les poussent aux buts que chacun vise, c'est à dire la gloire et la richesse, procéder diversement». Dans les *Discours*, I, 10 lorsqu'il analyse le gouvernement des bons empereurs limités par les lois, Machiavel note que l'on voyait des magistrats honorés et «des citoyens riches jouissant de leur richesse» (212). En D. I, 16, lorsqu'il veut illustrer les bienfaits de la liberté, il explique que cela consiste à «vivre en sûreté». En D. II, 2 lorsqu'il compare la durée des républiques et celle des principautés, il fait observer, comme on l'a vu, que dans les républiques «on voit les richesses se multiplier... ». En D. III,6, il explique qu'il est tyrannique de s'attaquer «aux biens et à l'honneur [qui] sont les deux choses qui offensent davantage les hommes». En D. III, 20 qui semble reprendre *Prince* XVII, Machiavel écrit que: «la manière d'éviter la haine consiste à ne pas toucher aux biens de ses sujets...». Ainsi, pour Skinner, il ne fait pas de doute que la liberté individuelle est surtout orientée vers l'acquisition des richesses et que la liberté de la participation civique ne constitue que l'instrument de protection de la liberté négative. Toute la question est de savoir de quelle manière garantir que cette première liberté ne sera pas

refusée au nom de la seconde et donc d'éviter le paradoxe de la liberté négative déjà signalé plus haut.

La question se pose avec d'autant plus d'acuité que si les hommes visent, selon Machiavel, à acquérir d'abord des richesses et des honneurs et plus encore les premières que les seconds, ils auront certainement tendance à adopter une attitude purement égoïste et même une attitude égoïste peu éclairée en ne considérant que leur avantage à court terme et en s'abstenant de participer à la vie politique de la cité, au risque de mettre en péril la sauvegarde de leurs intérêts.

Lorsqu'au chapitre 3 du L. I, des *Discours* Machiavel déclare qu'il faut «que le législateur d'un État suppose par avance que tous les hommes sont méchants...», c'est, selon Skinner, à cela qu'il fait allusion, à cet égoïsme qui sépare les hommes les uns des autres, les enferme dans leur rôle de défense inconditionnelle de leurs ressources, les rend ennemis les uns des autres, ce qui les conduira d'ailleurs, tôt ou tard, à désirer accroître leurs propriétés, leur réputation, leur position de pouvoir et finira par mettre en danger le système politique de la cité en corrompant les mœurs civiques des citoyens. Or, en D. I, 3, Machiavel fait observer que cette méchanceté qui possède une signification essentiellement politique ne se manifeste pas immédiatement: elle demeure cachée, au départ, et c'est avec le temps seulement qu'on pourra en découvrir les effets, à travers le devenir de la république. Cela signifie alors qu'au début de la république il n'en est pas ainsi et c'est en effet la thèse de Machiavel : lorsque le peuple Romain se trouve opprimé par les Tarquins et lorsque les rois étant renversés il se trouve opprimé par les nobles, il se caractérise par le fait qu'il est pauvre. Il n'a ainsi aucune richesse à protéger et, lorsqu'il se soulève contre les nobles, c'est pour défendre simplement son honneur et son intégrité physique face à l'oppression des grands. Il ne désire que cela et c'est ce qui fait que la mobilisation civique pour défendre la liberté négative ne rencontre pas d'obstacles et qu'elle débouche sur des institutions appropriées pour protéger la liberté du peuple. Ce qui était donc nécessaire à la république romaine c'était précisément de maintenir cet esprit civique du peuple orienté vers la défense de la liberté. Cela était d'autant plus nécessaire qu'avec l'évolution de l'histoire romaine, la réalisation des conquêtes, la sécurité relative du peuple et le développement de la richesse, les premiers éléments de corruption ne tardent pas à apparaître et à produire leurs effets négatifs sur le système politique. Il fallait donc maintenir l'intégrité des mœurs civiques contre les facteurs perturbants. Comment a-t-il été possible de parvenir à un tel résultat ? La solution de la république romaine approuvée par Machiavel se révèle particulièrement subtile: on ne recourt pas à la loi comme contrainte, mais à un ensemble de lois et d'institutions pour obtenir ce résultat.

Sans entrer dans une analyse articulée de la solution institutionnelle adoptée par la république, tantôt sur la base du travail du législateur originaire, tantôt sur la base des luttes entre la plèbe et les grands, on peut dire que celle-ci comprend plusieurs facteurs décisifs.

1°) Le premier facteur est de nature constitutionnelle et institutionnelle: Machiavel montre que la république romaine s'est formée dans le conflit entre les grands et le peuple et que les institutions issues de ce conflit, au lieu de chercher à l'éliminer, lui ont réservé une place. Il s'agit, comme on l'a vu plus haut, d'instaurer des rapports d'équilibre et de surveillance entre les institutions représentant les différentes forces sociales, le Sénat (pour les nobles), les consuls (d'abord pour les nobles, puis aussi pour le peuple) et les tribuns (pour le peuple). Comme ces institutions se surveillent et se contrôlent, il est difficile que chaque force sociale fasse promulguer des lois qui soient seulement favorables à son intérêt: en conséquence, les

seules lois qui pouvaient être adoptées étaient celles qui défendaient seulement l'intérêt public. Donc dit Machiavel, toutes les lois favorables à la liberté sont des lois qui naissent du conflit entre les grands et le peuple et de leur participation civique commune. Il n'y a donc pas d'intérêt de factions susceptibles de dominer la république (cf. D. I, 2, 3).

2°) En second lieu, lorsque malgré le premier dispositif les factions ou les partis peuvent se développer autour d'un citoyen puissant et que les lois ne peuvent les en dissuader, car ces factions les empêchent de s'appliquer, on peut recourir à une «dictature constitutionnelle» pour venir à bout de cette domination des intérêts singuliers (D. I,33).

3°) En troisième lieu, dans la mesure où il existe une différence de richesse entre les grands et la plèbe, il faut compenser la pauvreté de celle-ci par l'encouragement à la participation civique et donc instituer un ensemble de récompenses symboliques ou matérielles liées à cette participation. Cela aura pour effet de rendre la pauvreté honorable et réfrènera ainsi la concurrence possible entre le désir d'enrichissement privé et la participation civique en stimulant la seconde au détriment du premier (D. I, 24 ; D. III, 28).

4°) La quatrième mesure constitutionnelle dans la continuité de la troisième consiste à tout faire pour éviter que le peuple ne s'enrichisse et cela se traduit de plusieurs manières : d'abord par un contrôle institutionnel de la richesse privée, de la manière de la dépenser et de l'exhiber, ce qui se traduit par l'institution des censeurs et des lois somptuaires (D. I, 49 et D. III, 1). C'est sans doute ainsi que Skinner comprend l'idée de pauvreté : il la comprend de façon négative: éviter l'enrichissement, mais non pas demeurer sans richesse. Cette mesure renforce la troisième car le contrôle de la richesse et sa limitation équivalent à la dévalorisation publique de celle-ci. La seconde mesure consiste, non pas à priver la plèbe des fruits de son travail, mais à proscrire toute distribution sociale de richesses, en particulier celles qui découlent des conquêtes. Cela se traduit par l'idée que seul le trésor public doit être alimenté par la richesse issue des conquêtes et non pas les citoyens (D. I,3 ; II,19). Ces mesures aboutissent, en principe, à limiter de part et d'autre l'accumulation des richesses au bénéfice de l'engagement civique.

5°) La cinquième mesure vise à régler les conflits liés au pouvoir et à la réputation. Il s'agit ici des conflits, non pas ici entre les grands et le peuple, mais des conflits entre les personnes et les familles qui commencent toujours par des rumeurs et des calomnies assez rapidement suivies de vengeance et, par le jeu des alliances familiales et des clans, cela risque de dégénérer en conflits qui n'ont pas pour effet de renforcer la liberté, mais au contraire, de la mettre en danger. Ici aussi, il faudra prendre des mesures constitutionnelles pour éviter cela, c'est-à-dire, pour Machiavel, instaurer des tribunaux afin de juger publiquement les calomniateurs et enrayer ainsi la source des conflits privés (D. I, 7).

6°) En dernier lieu, il existe un moyen de favoriser la conservation des mœurs civiques et c'est la religion. Celle-ci remplit deux fonctions, la première consiste à instaurer les formes de la moralité ordinaire destinée à éviter, comme les tribunaux pour les calomnies, les conflits privés. La seconde fonction, en tant que religion civile, consiste à favoriser les formes de mobilisation militaire lors des guerres en faisant prêter serment aux armées devant les dieux afin d'éviter les phénomènes de fuite (D. I, 11-15).

La conclusion que l'on peut tirer de ces différentes mesures, selon Skinner, est que d'un côté, elles sont destinées à favoriser la participation aux affaires publiques et que, de l'autre, elles interdisent aux conduites corrompues (c'est à dire celles qui visent la puissance personnelle et le profit privé sans limite) de se manifester, tout en déterminant une orientation des divisions politiques de autour de la conservation de l'intérêt public.



De cette manière, le républicanisme de Machiavel soutient qu'il est possible de protéger la liberté négative, mais on peut le faire en échappant à la difficulté à laquelle se heurtent les libéraux qui ne peuvent surmonter la contradiction entre leur apologie de la liberté négative et leur rejet de tout dispositif législatif et constitutionnel afin d'inciter à la défendre. D'un autre côté, ce républicanisme évite la contradiction qu'il y aurait, selon les libéraux, à vouloir défendre la liberté négative par la contrainte. La liberté républicaine apparaît ainsi à Skinner comme une véritable *troisième voie* entre la liberté positive défendue par la lecture de Pocock et la liberté négative défendue par des libéraux comme Constant et Berlin ainsi que les libéraux radicaux comme Nozick. Or, cette attitude du républicanisme de Machiavel va se transformer en une véritable tradition et que l'on retrouvera dans la pensée des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle, jusqu'aux théories contemporaines qui affronteront le libéralisme en se posant comme une alternative à son égard.

Telle est la seconde lecture du républicanisme de Machiavel qui s'oppose, comme alternative, aussi bien à celle de Berlin car le républicanisme ne constitue pas une impasse historique, qu'à celle de Pocock car le républicanisme n'est pas lié à la tradition aristotélicienne et ne répugne pas, par nature, à défendre un ensemble de droits et à parler le langage du droit. Cela posé, d'un autre côté, cette lecture, on le voit, s'oppose comme celle de Pocock au libéralisme, mais d'une manière tout à fait différente. En effet, le républicanisme selon Pocock, à travers la mise en avant quasi exclusive de la notion de participation politique mettait à distance le libéralisme dans son ensemble en critiquant le recours libéral au vocabulaire juridique. Or, le républicanisme selon Skinner est *compatible* avec le vocabulaire juridique du libéralisme et plus encore, sa critique ne souligne que les paradoxes du libéralisme radical du style de celui de Nozick, alors que sa propre position est compatible avec celle d'un libéralisme modéré de type rawlsien. Cela apparaît nettement dans des articles comme «Les idéaux républicains de liberté et de citoyenneté»<sup>15</sup> ou dans «Sur la justice, le bien commun et la priorité de la liberté»<sup>16</sup>. Mais cela apparaît surtout du côté libéral lorsque Rawls lui-même, dans son recueil d'articles *Justice et démocratie*, et plus précisément dans l'article sur «La priorité du juste et les conceptions du bien» admet qu'il existe une compatibilité certaine entre libéralisme et républicanisme. Si, dit-il, par républicanisme, on entend la version aristotélicienne du républicanisme (sous-entendu celle de Pocock), alors il ne peut y avoir accord dans la mesure où on peut rejeter à bon droit l'idée que la participation civique ne soit justifiable qu'en recourant à l'aristotélisme. Rawls, on l'a vu, ne peut tout aussi bien la justifier sur d'autres bases que celles de l'aristotélisme. En revanche, si le républicanisme emprunte la voie formulée par Skinner, la compatibilité est alors réelle. Le libéralisme modéré de Rawls exige, lui aussi, que, pour défendre la liberté négative des citoyens, ceux-ci s'engagent politiquement dans une stratégie de vigilance et de participation à la vie des institutions. En ce sens, il n'est pas absurde de soutenir que le républicanisme modéré de Skinner représente à peu près (dans ses résultats civiques) l'équivalent du libéralisme de Rawls. Rawls s'est surtout attaché à fonder les droits qui forment le noyau

---

<sup>15</sup> Cf. Q. Skinner, «Les idéaux républicains de liberté et de citoyenneté»<sup>15</sup> in, *Rue Descartes*, 3, 1992.

<sup>16</sup> Cf. *id.* «Sur la justice, le bien commun et la priorité de la liberté»<sup>16</sup>, in *Libéraux et communautariens*, eds H. Pourtois, P. da Silva, A. Berten, PUF, 2000. On peut signaler dans la même veine, l'article d'Hannah Pitkin «Are freedom and liberty twins ?» in *Political theory* nov. 1988.

essentiel de la liberté négative, alors que Skinner s'est surtout attaché à fonder la participation civique qui protège ces mêmes droits.

Cela posé, la lecture de Skinner n'est pas, comme celle de Pocock, dépourvue de difficultés bien que celles-ci ne soient pas du même genre. Pour aller vite, on peut en signaler deux qui permettent, du moins est-ce vrai pour la seconde, d'amorcer la seconde phase de la discussion. La première est simplement une objection qu'on peut faire à l'interprétation de Skinner, la seconde est une objection que lui adressera l'un des principaux théoriciens républicains contemporains, Philip Pettit.

1°) La première objection peut-être formulée de la façon suivante : la lecture que propose Skinner du républicanisme de Machiavel se révèle par certains côtés insuffisante et simplifie les positions de Machiavel et cela pour une raison fondamentale. L'un des arguments essentiels utilisés par Skinner pour défendre sa thèse de la liberté républicaine protégeant la liberté négative est énoncée par Machiavel en D. I,16 : le prince qui veut conquérir une république trouvera, on l'a vu plus haut, qu'une partie des citoyens souhaite être libre pour commander, alors que les plus nombreux désirent obtenir la liberté pour vivre en sécurité, c'est à dire pour agir comme ils l'entendent. Autrement dit, la seule raison que le peuple Romain aurait de s'opposer à la noblesse est uniquement de ne pas être dominé, c'est à dire de ne pas s'exposer à l'insécurité concernant les biens, la famille ainsi que l'intégrité de sa propre personne. Or, cette analyse se révèle insuffisante pour rendre compte du comportement du peuple et des conflits qu'il engage contre la noblesse. En effet, lorsque les rois sont chassés de Rome et que la noblesse prend le pouvoir et commence à opprimer le peuple, il faut constater que celui-ci est pauvre. Il ne possède rien et il n'existe donc rien qu'on puisse lui soustraire; on peut seulement menacer les personnes physiques. Cependant la raison du conflit est pour Machiavel beaucoup plus vaste et il la présente de la manière suivante: lorsque la royauté est abolie et que les nobles oppriment le peuple en lieu et place des rois, cette oppression revêt sans doute la forme d'une pratique qui va dans le sens, à première vue, de la thèse de Skinner. Machiavel explique simplement en D. 1, 3 «qu'à peine les Tarquins [les anciens rois de Rome] furent ils morts, les nobles n'ayant plus peur commencèrent à cracher sur la plèbe le venin qu'ils avaient dissimulé et ils l'attaquèrent de toutes les façons». À la fin du chapitre, Machiavel parle de « l'insolence » des nobles et au début de ce même chapitre il explique que immédiatement après l'expulsion des Tarquins, les nobles, par crainte de leur retour, et de leur alliance possible avec la plèbe avait «déposé tous leurs orgueil», étaient «devenus d'esprit populaire au point être supportable aux yeux mêmes des plus humbles citoyens». Il s'agit là d'un véritable motif d'oppression . Mais de quelle manière celle-ci se manifeste telle ? Machiavel semble d'ordinaire soutenir que l'oppression de la plèbe se traduit par le fait que la noblesse (ou le prince dans certains cas) porte atteinte aux biens et à l'honneur personnel ainsi qu'à celui des membres de la famille. Mais de tous ces facteurs le plus important semble l'atteinte aux biens<sup>17</sup>. Or, on l'a vu, il ne peut être ici question de richesse puisque la plèbe, au début de la république est particulièrement pauvre. Reste alors l'honneur. Comment, en retenant cette motivation fondamentale, l'oppression de la plèbe se manifeste telle ? De deux manières :

a) La première consiste, de la part des nobles, à exiger de la plèbe la participation à la mobilisation militaire pour défendre la cité sans lui permettre, en échange, une participation aux décisions politiques. Cela revient alors à instaurer une forme d'esclavage. Or, la plèbe ne

---

<sup>17</sup> Cf. D. I, 27, 254; I, 10, 212, 16, 223; II, 2, 300, 20, 417, 23, 424, 25, 433.

refuse nullement de participer militairement à la défense de la cité au point qu'il faudrait l'y contraindre ou l'y inciter, comme si cette exigence restreignait sa liberté négative. Elle refuse surtout d'être écartée des mécanismes de la décision. La seconde est exposée, dans son principe, en D. I, 5 de la façon suivante: face à la demande de la plèbe, la noblesse anticipe la possibilité même de perdre son pouvoir et ses ressources et Machiavel explique son comportement au moyen d'un énoncé général qui dit que : «le plus souvent, néanmoins, ceux-ci [i.e. les troubles graves] sont causés par les possédants parce que la peur de perdre engendre chez eux la même envie que chez ceux qui désirent acquérir. En effet, les hommes ne croient pas posséder en toute sécurité s'ils n'augmentent pas ce qu'ils ont. En outre, possédant déjà beaucoup, ils peuvent plus puissamment et plus violemment susciter des troubles». Il ne s'agit plus, cette fois, de refuser simplement toute possibilité de participation de la plèbe à la décision, mais de lui montrer qu'elle ne peut y accéder en la dépréciant systématiquement, ce que Machiavel exprime en parlant de «l'orgueil» et «l'insolence des nobles». Or, comme le note Machiavel en D. III, 23, l'une des deux choses qui rendent un chef odieux à son peuple est l'orgueil et l'arrogance<sup>18</sup> : «rien ne peut être plus odieux à un peuple et surtout à des hommes libres. Bien que cet orgueil et ce faste ne leur procure aucun inconvénient, ils haïssent cependant ceux qui se comportent de la sorte. Un chef doit donc s'en écarter comme d'un écueil » Si on ajoute à cela les signes ostentatoires de richesse exhibés par les nobles, il apparaît que l'exigence de limitation de leur pouvoir de la part du peuple ne relève pas seulement d'un désir de protéger sa liberté négative liée à la sécurité. Elle relève aussi d'un *désir de reconnaissance* de sa capacité à prendre part aux affaires publiques, sinon de façon directe (mais c'est tout de même le cas dans l'élection aux magistratures), du moins par l'intermédiaire d'institutions appropriées comme celle des tribuns du peuple, puis plus tard, des «tribuns a autorité consulaire». Cette exigence institutionnelle n'est pas seulement liée à une interférence dans la sphère de liberté négative qu'il s'agit de protéger, et en tous cas nullement liée à une protection d'acquisition de richesse, puisque la plèbe romaine est pauvre. Elle est liée au statut de *l'honneur* (individuel et familial) et à une *demande de reconnaissance*. Il n'est pas possible de requérir la plèbe pour défendre militairement la cité en lui refusant en même temps l'accès à la citoyenneté et en lui déniait la capacité d'y accéder : «on ne peut apporter de désagréments aux hommes sans leur offrir des récompenses et qu'on ne peut leur ôter l'espoir d'obtenir une récompense sans péril» (D. I, 60) écrit Machiavel à ce sujet. Et il note en D. I, 4: «chaque cité doit avoir sa manière d'offrir au peuple un débouché à son ambition et surtout les cités qui, dans les occasions importantes, veulent se servir du peuple»<sup>19</sup>. Plus encore, lorsque Machiavel fait état du désir de liberté manifesté par la plèbe pour la défense de la liberté parce que celle-ci protégerait une sécurité qui, outre l'intégrité personnelle et l'honneur, enveloppe la richesse, il ne faudrait pas transformer cette demande en une sorte *de désir constant*. On devrait bien plutôt se demander si, dans le processus de transformation du système politique républicain, on n'a pas affaire ici au véritable point de départ de la corruption des mœurs civiques du peuple comme l'explique D. 1,37 : «la plèbe romaine ne se satisfait pas de s'être assurée des nobles par la création des tribuns: une création à laquelle elle fut contrainte par la nécessité. À peine l'eut elle obtenue qu'elle commença à combattre par ambition et voulut partager avec la noblesse honneurs et richesse, qui sont ce

<sup>18</sup> L'anecdote est celle du triomphe du consul Camille qui cherche à se diviniser.

<sup>19</sup> Cf. aussi I, 60, : «la cité qui n'emploie pas son peuple dans de glorieuses entreprises peut le traiter de n'importe quelle manière».

que les hommes apprécient le plus». G. Sasso dans son *Nicolas Machiavel*<sup>20</sup> y voit une insurmontable contradiction chez Machiavel : on ne peut exiger de maintenir les citoyens dans la pauvreté et observer qu'ils ont d'autant plus tendance à défendre la liberté républicaine que celle-ci va de pair avec l'augmentation de la richesse privée. Or, c'est cette richesse privée qui finit par conduire aux guerres civiles qui mettent fin à la république. Il serait plus plausible de soutenir que d'un point de vue machiavélien, c'est la république romaine elle-même qui génère cette contradiction dont elle ne peut venir à bout et que s'il a existé un moment où la défense de la liberté est allée de pair avec l'accroissement des richesses, il s'agissait là d'un moment de sa transformation où liberté et richesse étaient encore compatibles tant que la dernière n'avait pas pour conséquence l'ambition démesurée de la plèbe désirant se substituer aux grands en s'emparant de leur richesse et en usurpant leur statut. Malheureusement la richesse a fini par produire cette ambition démesurée du peuple lui-même.

De la même manière, invoquer D. I, 16 et D. II,2, textes sollicités par Skinner en faveur de la valeur centrale de la liberté négative ne va pas sans discussion. Dans le premier, Machiavel déclare qu'un prince voulant dominer une république doit s'assurer seulement de quelques citoyens qui souhaitent commander, alors que les autres se contentent de vivre libres, c'est à dire en sécurité pour vaquer à leurs affaires privées. Or, il faut remarquer que, dans ce chapitre, Machiavel parle des peuples «dont la corruption n'est pas totale», ce qui signifie que leur conduite est en partie corrompue. Cet argument se vérifie ailleurs de façon négative, car lorsqu'il invoque au chapitre V du *Prince* le cas d'un prince qui conquiert une république, il explique qu'il ne pourra jamais gouverner une telle cité libre, sauf à la détruire ou à y demeurer, (entendons militairement). Or, si le prince peut le faire en D. I, 16, c'est bien que la république commence à se corrompre. Il ne va donc pas de soi que les motivations pour défendre la liberté négative, selon Skinner, soient plus puissantes et plus désirables que celles qui visent à obtenir une reconnaissance publique. Quoi qu'il en soit, il paraît avéré que, compte tenu de la place occupée par Machiavel dans la tradition républicaine, celle-ci ne devrait pas négliger le statut de la reconnaissance dans ses rapports avec la liberté politique. Or, il semble que cela soit le cas, si ce n'est dans le cadre des interprétations de J. Pocock et Q. Skinner, au moins dans les travaux de Philip Pettit que nous allons maintenant aborder.

2°) La seconde objection se trouve formulée par Philip Pettit lui-même dans la postface de son livre *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*<sup>21</sup>. C'est la suivante : dans la mesure où Skinner prétend que l'essentiel de la politique républicaine consiste à défendre la liberté négative on doit alors affronter le problème suivant: d'un côté, Skinner peut objecter au libéralisme radical qu'il se contredit s'il ne théorise pas la notion de participation civique. Mais de l'autre, on peut trouver que, tout en critiquant le libéralisme, Skinner lui concède beaucoup trop. S'il s'accorde en effet avec les libéraux pour admettre que l'essentiel de la politique consiste à défendre la liberté négative, il doit admettre la même conception des rapports de la loi et du droit. Les libéraux, quels qu'ils soient, admettent l'antagonisme entre la loi et le droit et ils admettent que l'extension de la loi et du droit varient toujours de façon inversement proportionnelle: la loi constitue toujours une limitation de la liberté qu'il faut accepter comme un moindre mal. Or, est il certain sur ce point que la tradition républicaine depuis Machiavel conçoive la liberté dans le cadre du silence de la loi ? Il semble difficile de

---

<sup>20</sup> Cf. Genaro Sasso, *Niccolo Machiavelli*, Il Mulino, 1980.

<sup>21</sup> Cf. Philip Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement* ; Gallimard , 2004.

soutenir une telle thèse déjà en ce qui concerne Machiavel qui n'a jamais écrit que la loi doit être acceptée comme un moindre mal, mais au contraire comme une *condition positive* de la liberté. La loi, comme les institutions, organisent la liberté du peuple Romain car elles aident les mœurs à rester civiques en écartant tous les désirs dangereux pour la liberté et on ne voit pas sur ce point que la tradition républicaine ultérieure, aussi bien anglaise que française, ait soutenu le contraire. Il n'est donc pas sûr que la conception de la république comme défense de la liberté négative demeure fidèle aux thèses fondamentales de la tradition. Et si Skinner la limite ainsi, c'est peut-être parce qu'il ne voit pas ce qui dans la tradition ne va pas forcément dans ce sens, comme on l'a vu précédemment concernant la conception de la liberté négative que Machiavel serait censé défendre. Mais, dans ces conditions, si le républicanisme peut ne pas s'identifier à la défense de la liberté négative et s'il ne peut pas, d'un autre côté, défendre la thèse de la liberté positive, quel type de liberté défend-il alors ?

## 2°) Une conception républicaine de la liberté : la liberté comme non domination

C'est ici qu'intervient un troisième concept de liberté qui ne s'identifie pas au compromis de Skinner entre liberté négative et liberté positive compromis qui repose sur le fait que la liberté n'est ni la liberté négative, ni la liberté positive, tout en empruntant partiellement à l'une et à l'autre. Ce compromis de Skinner ne représente pas un troisième concept de liberté, peut-être précisément parce qu'il n'est pas un *concept* tout court. A l'inverse, c'est un concept définissant une troisième forme de liberté que va tenter de produire Pettit en défendant une conception de *la liberté comme non domination*. On verra d'ailleurs, chemin faisant qu'en défendant ce concept, Pettit défend aussi la place d'une forme de reconnaissance au sein du républicanisme comme le laissait entendre la première objection.

### a) domination et non domination

Venons en donc à l'analyse de la conception de la liberté comme non domination, censée représenter, selon Pettit, l'essence même de la conception de la tradition républicaine. On étudiera cette conception à partir de plusieurs textes : en laissant de côté les textes antérieurs à 1997 comme *The common mind* ou le livre sur la conception républicaine de la justice pénale, on s'attachera essentiellement à *Republicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, ainsi qu'à l'ouvrage plus récente Pettit *Freedom, From psychology to political agency*<sup>22</sup>. Et on évoquera aussi les deux articles suivants: «Freedom with honor»<sup>23</sup>, ainsi que «La démocratie délibérative et les arguments pour la dépolitisation du gouvernement»<sup>24</sup>.

Pour comprendre la manière dont Pettit construit le concept de liberté comme non domination, il faut encore une fois en revenir aux thèses de Berlin concernant la promotion de la liberté négative. On rappelle que Berlin, ayant rejeté la thèse de la liberté positive se rallie à la défense de la liberté négative qu'il définit de la façon suivante: la liberté négative concerne essentiellement les opportunités d'action d'un individu sous la forme d'une absence d'obstacles à l'égard des actions qu'il choisit d'accomplir, obstacles qui se manifestent sous la forme d'une

---

<sup>22</sup> Cf. Ph. Pettit *Freedom, From psychology to political agency*, Polity press, 2001.

<sup>23</sup> Cf. *id.* «Freedom with honor», in *Social Research*, n°1, 1997.

<sup>24</sup> Cf. *id.* «La démocratie délibérative et les arguments pour la dépolitisation du gouvernement» in *Le Banquet*, n° 17, 2002.

coercition physique capable de l'empêcher d'agir ou d'une crainte liée à la coercition. On peut donc dire que ma liberté d'agir se trouve limitée lorsqu'il existe un pouvoir qui interfère *actuellement* au sein de mon action pour bloquer la mise en oeuvre de mes choix. Il restreint l'extension de mes actions ou annule purement et simplement l'action en général. Or, cette conception de la liberté soulève un problème qu'elle ne semble pas avoir les moyens de résoudre : on se souvient que Berlin, pour défendre la notion de liberté négative, allait jusqu'à dissocier la liberté de la démocratie. Il soutenait, rappelons-le, que la question essentielle, n'est pas de savoir «Qui me gouverne, mais jusqu'où le gouvernement ingère-t-il dans mes affaires. C'est dans cet écart que réside finalement l'opposition entre ces deux conceptions de la liberté, la négative et la positive». Autrement dit, il est sans doute possible qu'une démocratie ne respecte pas la liberté négative des citoyens comme le faisait la démocratie antique, mais l'idée d'un pouvoir non démocratique (disons monarchique) peut-être acceptable dans la mesure où, même si les sujets ne participent pas au pouvoir, il les laisse libres d'agir dès lors qu'il n'interfère pas dans leurs actes. Or, ce pouvoir ressemble fort à celui qu'un maître bienveillant exerce sur son esclave : le maître peut parfaitement laisser l'esclave libre d'agir, ou bien parce qu'il serait trop coûteux de le surveiller constamment les armes à la main, ou bien parce que l'esclave a su le persuader par sa déférence, ou sa flatterie qu'il agirait toujours de la manière dont le maître veut qu'il agisse. Pour autant, il est difficile de soutenir que l'esclave est libre du fait qu'il n'existe pas d'interférence *actuelle* dans ses opportunités d'action et que sa liberté négative demeure intacte. Il se peut, que le maître n'interfère pas dans les actions de son esclave, il ne se peut même qu'il n'interfère *jamais* dans ses actions comme il se peut qu'un monarque non despotique n'interfère jamais dans les actions de ses sujets ou encore qu'un mari bienveillant n'interfère jamais dans les actions de son épouse ou encore qu'un entrepreneur n'interfère pas dans les actions de ses salariés. Or, même dans ce cas extrême, il n'est pas possible de soutenir que l'esclave, les sujets, la femme, le salarié sont libres du fait qu'il n'existe pas d'interférence *actuelle* dans leurs actions et que peut-être celle-ci n'existera jamais. Cela revient à négliger le fait qu'une absence d'interférence présente ou possible n'équivaut pas en réalité à une absence d'interférence. Il existe toujours, en effet, la possibilité qu'une *interférence potentielle* se produise dans la mesure où le maître, le roi, le mari, l'entrepreneur, disposent de la *possibilité* d'interférer quand ils le voudront dans les actions de l'esclave du sujet ou du travailleur etc. sans que rien ne les empêche de le faire puisqu'ils possèdent le pouvoir de le faire. Autrement dit, le maître laisse l'esclave agir sans contraintes mais celui-ci demeure esclave dans la mesure où le maître peut décider n'importe quand d'utiliser la contrainte pour réorienter les actions dans tel ou tel sens. Le maître est seul maître de la décision d'interférer qui dépend à tout moment de sa seule volonté. Or, comme cette interférence potentielle anticipée possèdera les mêmes caractéristiques que l'interférence réelle, celle-ci peut provoquer une crainte susceptible justement de produire un comportement de soumission qui fait que celui qui est l'objet de cette contrainte fait justement ce qu'on attend de lui sans qu'il y ait besoin d'interférence *actuelle* dans ses actions. De ce point de vue, aucun obstacle coercitif actuel ne limite sa liberté d'agir, mais il se trouve néanmoins dans une relation de *dépendance* qui lui montre que tous les choix qu'il peut faire ne possèdent pas le même coût. Les choix conformes à ce qu'on attend de lui sont peu coûteux pour lui puisque, s'il les fait, il n'y aura pas d'interférence du maître. Les choix non conformes à ce qu'on attend de lui seront au contraire coûteux pour lui puisque l'interférence potentielle deviendra réelle et que la coercition l'empêchera de les faire. Cependant, les choix conformes à ce qu'on attend de lui seront tous de même coûteux pour lui en un autre sens, puisqu'il faudra que, pour agir conformément à la volonté d'autrui, il renonce aux options qu'il aurait choisies et qui

représentent ses propres intérêts. Il est donc parfaitement possible que cette forme de liberté négative laissée intacte s'accompagne d'une forme de *dépendance* par laquelle l'agent voit, non pas son action restreinte, mais d'abord les choix qui gouvernent son action puisque ses options de choix sont restreintes. Cette forme de dépendance avec ou sans interférence actuelle, Pettit l'appelle précisément *domination*.

On peut donc définir la domination de la façon suivante : il existe un rapport de domination entre deux ou plusieurs agents lorsque, soutient Pettit, le pouvoir est possédé par un agent (personne, groupe, institution) ou par un système, et lorsque cet agent ou ce système exercent ou sont capables d'exercer réellement où virtuellement une influence négative qui modifie les actions ou façonne arbitrairement les choix de certains agents. Il y a donc domination lorsqu'il existe la possibilité pour un pouvoir d'interférer non seulement sur les *actions* mais aussi sur les *choix* des agents, placés en position d'être dominés, pour restreindre leurs options en violation de leurs propres intérêts en rendant certains choix particulièrement coûteux. Cela revient à dire qu'il y a domination dans la mesure où l'interférence dépend uniquement de la *volonté* de celui qui peut interférer et il en est forcément ainsi dans la mesure où cela se fait à l'encontre des intérêts du dominé. Il y a donc domination si l'interférence est *arbitraire* du fait que la volonté de l'agent dominé n'intervient pas. En empruntant le vocabulaire du droit romain, on peut dire que le dominant est par excellence celui qui est *sui juris*, c'est à dire celui qui vit sous son propre droit parce qu'il ne dépend de personne et que le dominé est *alterius juris* parce qu'il vit sous le droit d'un autre<sup>25</sup>. On voit immédiatement sur ce point, le double désaccord entre la thèse défendue par Pettit est celle défendue par Berlin: en premier lieu, Pettit serait d'accord pour dire avec Berlin qu'il existe une domination si et seulement si il existe une interférence *actuelle* dans ma sphère d'action pour restreindre les opportunités d'agir. Mais il est en désaccord avec Berlin du fait que cette interférence ne produit de la domination que si et seulement si elle dépend entièrement de la volonté du dominant et si elle est arbitraire à l'égard des intérêts du dominé. Cela peut vouloir dire qu'on se réserve, dès maintenant, la possibilité de penser qu'il peut exister des interférences non arbitraires dans ma sphère d'action, interférences avec lesquels je pourrais être d'accord si elles s'effectuent en convergence avec mes intérêts et donc si je les approuve. Il pourrait donc exister des interférences qui ne sont pas des interférences de domination (on y revient plus loin). En second lieu, Pettit est en désaccord avec Berlin puisqu'il soutient qu'il peut y avoir de la *domination sans interférence* puisque la liberté négative peut être actuellement intacte alors même que les options de choix de l'agent sont affectées et le rendent dépendant à l'égard du dominant. Ce double désaccord doit donc valoir aussi avec Skinner, dans la mesure où celui-ci partage avec les libéraux la thèse de la liberté politique comme défense de la liberté négative. Cela signifie alors qu'il existe forcément un débat et des désaccords au sein du courant républicain concernant la conception même de la liberté à défendre.

#### *b) Objections libérales : un concept de domination élargi*

Avant de poursuivre l'exposé des thèses de Pettit, arrêtons-nous un moment car il faut d'abord éclaircir la signification des thèses qu'il défend et qui semblent immédiatement se heurter à des objections sérieuses. Prétendre, comme il le fait, que la non domination se

---

<sup>25</sup> Cf. sur ce point l'analyse spinoziste des transferts de droit in *Traité politique* PUF, 2005, II, §§ 10-11 où Spinoza emploie ces deux concepts pour penser les rapports de dépendance.

distingue de la liberté comme non interférence du fait que la liberté comme non domination inclut l'idée d'une interférence *potentielle* capable de laisser intacte la liberté négative semble pour le moins bizarre. En effet, on ne comprend pas très bien pourquoi les penseurs libéraux, soucieux avant tout de protéger la liberté négative ne prendraient pas en compte une telle possibilité d'interférence même si elle n'existe pas actuellement. Si un libéral souhaite vivre sous le gouvernement d'un monarque bienveillant plutôt que sous celui d'une démocratie autoritaire, ce n'est certainement pas pour risquer des interférences arbitraires potentielles de sa part, car on ne voit pas très bien pourquoi il préférerait alors le monarque modéré à la démocratie autoritaire. Pour que cette préférence ait un sens, il faut que cette modération du monarque soit précisément garantie, c'est à dire qu'aucun des sujets de ce monarque ne dépende de l'exercice arbitraire de sa volonté s'exerçant contrairement à ses intérêts. Jouir simplement d'une liberté négative présente en l'absence de toute interférence actuelle, mais sous la menace d'une interférence potentielle ne constitue pas autre chose qu'un *avantage momentané* pour chacun des sujets de ce monarque. Bref, un libéral, s'il est rationnel, doit vouloir se garantir de toute interférence potentielle arbitraire, même si actuellement il ne subit aucune interférence coercitive. Il doit donc tout faire pour limiter un tel pouvoir et c'est d'ailleurs, en principe, ce que feront tous les libéraux. Dans un article récent consacré à la discussion des thèses de Pettit, «Républicanisme et libéralisme chez Philip Pettit »<sup>26</sup>, Charles Larmore cite un extrait de la conférence de Benjamin Constant *La liberté des anciens comparée à celle des modernes* dans lequel Constant, même s'il peut considérer la loi comme un moindre mal, considère que la domination constitue un plus grand mal et donc que la loi doit être préférée à la domination. Or, le motif de la soumission à la loi qu'il donne est liée à une conception de la domination qui semble analogue à celle de Pettit : la liberté, écrit il, «c'est pour chacun le droit de n'être soumis qu'aux lois, de ne pouvoir ni être arrêté, ni détenu, ni mis à mort, ni maltraité d'aucune manière, par l'effet de la volonté arbitraire d'un ou de plusieurs individus». Autrement dit, la loi protège non seulement contre toute interférence actuelle, mais aussi contre toute interférence potentielle dépendant de la volonté arbitraire d'autrui. Il y a donc pas de raison de se sentir libre, même sans interférence actuelle, si on ne possède pas une telle garantie. On n'aurait pas de mal à trouver plus récemment, une position semblable chez certains philosophes libéraux, en particulier chez l'auteur de *Théorie de la justice*. Rawls, on le sait, est lui-même partisan d'une conception de la théorie politique en termes de liberté négative plutôt qu'en termes de liberté positive, qu'il rejette, dans le sillage des thèses de Berlin. Or, lorsqu'il justifie le choix par les cocontractants du premier principe de justice qui accorde à tous les partenaires un droit égal à la liberté politique et civile aussi étendue que possible pour chacun et compatible avec le même système de liberté pour les autres, Rawls ne pense pas une seconde proposer aux partenaires qu'ils jouissent seulement d'une liberté sans interférence actuelle en laissant planer la menace possible d'une interférence potentielle. L'existence d'une constitution, d'institutions et de lois traduisant les exigences du premier principe de justice prohibent clairement toute possibilité d'interférence potentielle. Ces quelques remarques rapides montrent, d'évidence, que les libéraux ne sont pas prêts à accepter ce que Pettit tente de leur faire endosser, à savoir la possibilité d'agir en se conformant aux motivations de maîtres possiblement bienveillants afin d'éviter l'interférence actuelle.

Cependant, ce n'est pas là la seule objection possible, on peut en élever une autre qui semble

---

<sup>26</sup> Cf. Ch. Larmore, «Républicanisme et libéralisme chez Philip Pettit »<sup>26</sup> (in *Cahiers philosophiques de l'université de Caen*, 2000, n° 34).



tout aussi efficace contre les thèses de Pettit. Celui-ci, en effet, semble séparer bizarrement interférence actuelle et interférence potentielle en soutenant que l'on pourrait ne pas vouloir se soucier de la seconde dès lors qu'on bénéficie de l'absence de la première. Cependant ce qui doit forcément lier nécessairement les deux, c'est que l'idée même d'une interférence potentielle n'a de sens qu'en référence à une interférence réelle. L'esclave d'un maître bienveillant ne peut craindre l'existence d'une interférence potentielle que parce qu'il a déjà fait l'expérience de l'interférence actuelle, ne serait ce qu'au moment où il est devenu esclave, ou au moment où on lui a rappelé qu'il l'était. Il a bien fallu que l'esclave soit subjugué et qu'il fasse l'expérience de la contrainte réelle pour qu'il ait l'idée de se conduire conformément au désir de son maître, en anticipant une interférence potentielle de la part de celui-ci. L'argument concernant les sujets d'un monarque bienveillant, la femme d'un mari potentiellement oppresseur sont semblables : il a fallu, dans tous les cas, savoir ce que signifie l'oppression et il n'a été possible de le savoir que dans la mesure où on en a fait l'expérience réelle. En conséquence il n'est pas possible pour celui qui se trouve dans une telle situations de se soustraire à l'inquiétude concernant l'interférence potentielle du fait de son expérience de l'interférence actuelle et parce qu'il sait que l'interférence potentielle n'est que *l'ombre portée* de l'interférence actuelle. Bref, il semble qu'aucun libéral ne pourrait accepter de défendre le rôle d'une cigale insouciant affectée de myopie rationnelle et se contentant simplement de l'actuelle liberté négative dont il peut jouir. Comme le rappelait un théoricien politique, K. Kristjansson, dans un article consacré à Pettit en 1998 «Is there something wrong with free action? »<sup>27</sup>, il est inutile, sur ce point de vouloir séparer artificiellement les libéraux des républicains car ils ont au fond la même conception de la domination.

Dans ce cas, la position de Pettit serait non seulement proche de celle des libéraux, mais évidemment proche de celle de Skinner. Bref, l'ensemble de ces objections ne change rigoureusement rien à l'idée que la domination peut se produire sans forcément d'interférence actuelle, mais elles montrent simplement que cela ne suffit pas à établir une différence entre républicanisme et libéralisme.

Cependant, il est à craindre que les choses soient un peu plus complexes que ne le pensent Larmore et Kristjansson : tout se passe, en effet, comme si cette critique libérale ne se fondait que sur la lecture du premier chapitre du livre de Pettit en négligeant le second ainsi que les suivants qui apportent pourtant des précisions importantes concernant la définition de la domination. En effet, dans la mesure où l'interférence potentielle comme domination se caractérise par le fait qu'elle peut réduire arbitrairement les options de choix des dominés, il s'ensuit que toute forme de réduction arbitraire des options des choix des dominés se caractérise par une domination. Mais rien ne nous oblige à penser que seules des interférences actuelles ou potentielles liées à la crainte et à la coercition seraient de nature à réduire ses options. Il existe bien d'autres possibilités de domination qui ne se réduisent ni à l'une ni à l'autre. On peut, par exemple, agir sur les croyances d'autrui lorsqu'on dispose d'un pouvoir charismatique (comme en possèdent par exemple les prophètes et les chefs religieux) et qu'on est censé influencer la volonté d'un groupe social<sup>28</sup>. Si ce groupe social est constitutif de l'identité de X ou de Y, le désir de préserver cette identité peut conduire X ou Y à adopter le système de croyances portées par l'individu charismatique exprimant celles du groupe en

---

<sup>27</sup> Cf. K. Kristjansson : «Is there something wrong with free action? ») in *Journal of theoretical politics* n°3, 1998.

<sup>28</sup> Cf. *Républicanisme*, p. 131. Dans le cas, les formes de soumission idéologiques à des pouvoirs charismatiques de type sacerdotal, nobiliaire ou patriarcal, les agents dominants peuvent croire eux-mêmes en la légitimité de leur pouvoir.

question. On peut aussi, en fonction des compétences et de l'autorité dont on est crédité, obtenir la soumission du jugement de X ou de Y, de telle sorte que l'un ou l'autre se désistent de leur capacité de choisir en référant toute décision à la compétence et à l'autorité de celui qui les détient<sup>29</sup>. On peut aussi, par un déni de reconnaissance, obtenir que X ou Y se considèrent comme inférieurs à nous et agissent en conséquence comme tels, c'est à dire en perdant toute confiance en eux mêmes, ce qui les conduit, de nouveau, à s'imaginer dépourvu des capacités de choisir et d'agir<sup>30</sup>. On peut engendrer chez X ou Y des états émotionnels à partir de stratégies de harcèlement qui rendent leur comportement instable et donc altèrent leur capacité de choix<sup>31</sup>. On peut aussi, obtenir par le prestige de la fonction occupée, le pouvoir qu'on est censé exercer ou les ressources dont on dispose, de contraindre X ou Y en état de besoin, à échanger leur soumission contre la satisfaction de ces mêmes besoins. Enfin, il est possible de déprécier systématiquement les performances où les travaux de X ou Y jusqu'à leur faire douter qu'ils possèdent les capacités requises pour les faire. Dans tout ces cas de figure, on peut, ou bien convaincre X ou Y qu'ils sont dans l'incapacité de choisir, ou bien les convaincre qu'ils sont dans l'incapacité d'appliquer leur choix. Dans ce cas, la liberté d'action de X ou Y demeure intacte du point de vue de la liberté négative, mais ils ne peuvent plus l'utiliser car leurs capacités de choisir et leurs options de choix subissent des interférences arbitraires qui imposent aux dominés de renoncer à choisir en altérant leur capacité de choix. On peut même soutenir, dans ce cas, que la distinction de l'interférence actuelle et de l'interférence potentielle n'est plus de mise, puisque la conduite de X ou de Y n'est plus conditionnée par une interférence possible, mais par une *disposition permanente* de leur part à agir dans un sens conforme aux intérêts du dominant. Cela implique que les formes de déférence et de soumission de la part du dominé ne soient plus des moyens d'éviter l'interférence possible du dominant, mais des états stables dans la durée. Cela n'implique évidemment en rien que la définition antérieure de la domination fondée sur la crainte et la contrainte ait disparu et il n'y a pas de raison qu'elle ne continue pas à être valable, cependant, elle se trouve *élargie* à une définition qui inclut, cette fois, l'influence que peut avoir un dominant sur la formation des choix et des préférences d'un dominé. Le seul problème de cette définition élargie de la domination par Pettit, c'est qu'elle n'est pas développée de façon théorique mais seulement indiquée comme une possibilité de manière très abstraite. De temps en temps, Pettit y fait allusion dans son livre, mais il ne construit pas cela avec précision.

Quelques-uns des exemples ci-dessus sont tirés de Pettit, mais la plupart proviennent des conséquences que l'on peut tirer de ce que Pettit veut dire. Quoi qu'il en soit, Pettit aurait dû, à partir de sa définition élargie de la domination être cohérent et soutenir ainsi que la réduction des options de choix de l'agent s'accompagne d'un réaménagement de la logique de comparaison du coût des choix. Si, en effet, je suis menacé de subir une coercition au cas où je voudrais, contre la volonté du dominant, choisir ce qui s'oppose à lui, je peux comparer rationnellement le coût de mes choix (la réalisation de mes choix est-elle plus importante que l'affrontement avec celui qui domine, où le dommage de l'affrontement est-il plus important

---

<sup>29</sup> Cf. *ibid.* p. 86, sur le rôle de l'avantage technique, de l'autorité politique, du rang social et de la légitimité culturelle. Tout cela n'a rien à voir avec des « manipulations secrètes » des options de choix. En ce sens, la domination du mari sur la femme ne repose plus seulement sur telle ou telle forme de coercition.

<sup>30</sup> Cf. *ibid.* et p. 151 sur le recensement des facteurs d'influence d'un individu.

<sup>31</sup> Cf. *ibid.* p. 78-79. Si on adopte cette conception élargie de l'interférence, on peut alors se rapprocher des analyses de la sociologie de Bourdieu, cf. *La distinction*, Minuit, 1979, p. 549, cf. aussi *Le sens pratique*, Minuit, pp. 105-106 ; cf. aussi *Méditations pascaliennes.*, Le seuil, 1997, pp. 166, 176, 179, 207, 281.

que la réalisation de mes choix ? ). Mais si le fait de choisir ou de ne pas choisir une option dépend de l'altération ou non de mes croyances par intériorisation de mécanismes de dépréciation ou par persuasion de l'inefficience de mes capacités de choix, alors la comparaison entre les coûts n'a plus grand sens, puisque l'idée même de comparaison disparaît. C'est cela qu'aurait dû ajouter Pettit en élargissant sa définition de la domination parce que cela découlait logiquement de l'élargissement de cette définition. Cela posé, si on complète ainsi la définition de la domination, on obtient alors, pour le coup, une définition que, cette fois, les libéraux ne sont pas prêts de vouloir accepter, même lorsqu'ils prennent en compte l'interférence potentielle. Les objections de Larmore et de Kristjansson ne valent ainsi plus rien.

### c) Un concept normatif de domination

Pour autant, on n'a pas encore épuisé les objections possibles à l'égard de la définition de Pettit et il en effet d'autres qu'il faut maintenant examiner, ce qui nous permet de mettre en valeur certaines propriétés du concept de domination qui risqueraient autrement de passer inaperçues. Dire, en effet, qu'il existe une forme de domination qui pèse sur les conditions de choix de l'agent et diminue ses options de choix ou les suspens, introduit inmanquablement une conception *normative* de la domination qui la différencie d'une simple conception *causale*.

Et cette conception normative soulève une question qu'il faut régler avant de poursuivre. Pour essayer d'illustrer correctement la différence entre une conception *causale* est une conception *normative* de la domination, on peut se référer au livre d'Avishai Margalit *La société décente*<sup>32</sup>. Dans son livre, Margalit pose la question de savoir ce que l'on peut entendre par la notion de «société décente» qu'il définit de la façon suivante: une société décente est une société dans laquelle les institutions n'humilient pas les citoyens, c'est à dire dans laquelle elles ne leur font pas perdre l'estime et le respect qu'ils ont eux-mêmes en fonction des principes selon lesquels elles sont conçues et en fonction de leur manière de les appliquer. Or, la question préliminaire posée par Margalit consiste à savoir comment nous devons *interpréter* cette humiliation. Il remarque que nous pouvons lui donner un double sens: un sens *causal* et un sens *normatif*. On suppose que cette distinction découle de la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith et on peut la comprendre de la façon suivante. Il est parfaitement possible que des mesures prises par les institutions visent à humilier les citoyens en général ou certaines classes de citoyens. Mais il est tout à fait possible que ceux-ci n'éprouvent pas cette humiliation, c'est à dire s'avèrent complètement insensibles à l'effet des institutions sur eux. Prenons, par exemple, le cas du stoïcien. Il peut être réduit à l'esclavage par son maître, mais il ne perd pas sa propre estime de lui-même puisque celle-ci ne réside pas dans son statut social et qu'il s'est débarrassé de la représentation selon laquelle le statut social pourrait avoir une quelconque importance pour lui. Il est convaincu que la seule source d'estime est la volonté libre et personne ne peut désormais avoir prise sur elle, même lorsqu'il est esclave et que son maître se plaît à le lui faire observer. Donc, l'institution de l'esclavage ne l'humilie pas et il existe, de la part du stoïcien, une *immunisation* complète face à cette stratégie.

Il en va de même pour le chrétien qui reprendrait à la lettre les préceptes de *l'Évangile*: il peut être persécuté, maltraité et humilié par des institutions sans pour autant éprouver une

---

<sup>32</sup> Eds Climats, 1999.

telle humiliation, car se révolter contre celles-ci pourrait découler de l'orgueil ce qui est un péché que seule l'humilité peut guérir. L'humiliation revêt donc ici un aspect *positif* et si elle est désirée c'est en fonction de sa vertu *thérapeutique*. Ce n'est pas à l'estime de soi qu'elle s'attaque mais à l'orgueil, puisque la véritable estime de soi ne réside en réalité que dans l'humilité si difficile à obtenir. Dans ce cas, l'humiliation est inversée en son contraire: ce n'est pas que le chrétien soit immunisé contre elle, mais c'est elle qui doit l'immuniser contre l'orgueil et lorsque c'est le cas, l'humiliation n'existe plus. Cela posé, en sens inverse, et à l'autre extrémité des réactions possibles, on rencontre, dit Margalit, ceux qui se sentent humiliés, même lorsque les institutions ne semblent pas pratiquer des stratégies d'humiliation. L'exemple de Margalit est celui de l'anarchiste dans la version défendue par Stirner dans *L'unique et sa propriété*. On ne cherche pas à savoir si Margalit rend compte adéquatement de cette thèse, on ne s'y intéresse qu'à titre d'illustration possible d'une réaction symétrique inverse de celle des stoïciens et des chrétiens. Pour Stirner, l'existence d'institutions politiques constitue, *par essence*, une production d'humiliation, dans la mesure où elles limitent forcément la souveraineté des individus. Même si elles sont approuvées démocratiquement, même si leur fonctionnement ne comporte pas de stratégie intentionnelle de domination, du fait que, par nécessité, elles limitent le pouvoir individuel, alors elles sont nécessairement porteuses d'humiliation. À partir de là, Margalit fait valoir une objection ou une critique commune contre ces deux attitudes. Cette critique est qu'elles manifestent une interprétation *causale* et non pas *normative* de l'humiliation. Le maître de l'esclave stoïcien, comme le persécuteur du chrétien, traitent leurs victimes avec l'intention de les humilier. Or, ni le stoïcien, ni le chrétien ne se sentent humiliés là où ils le *devraient*, c'est à dire dans la situation qui est la leur. De la même manière, des institutions démocratiques contrôlées n'ont ni pour intention, ni pour effet l'humiliation des citoyens. Donc, l'anarchiste ne devrait pas se sentir humilié par de telles institutions et pourtant il l'est à ses propres yeux. Ainsi, dans les deux cas, la réaction des individus est inadéquate au regard de leur situation du fait qu'ils ne possèdent pas de *raisons valables* de se conduire ainsi. Ils devraient donc, en principe, se conduire autrement. Cela ressemble un peu à l'exemple analysé par Adam Smith dans la *Théorie des sentiments moraux*: l'exemple est celui d'un individu dont le comportement public est parfaitement ridicule et qui ne le sent pas, de telle sorte que ce sont, les spectateurs, qui en se mettant à sa place, éprouvent la gêne qu'il devrait éprouver et qu'il n'éprouve pas. Leur imitation de ses sentiments n'est pas causale, car ils ne l'imitent pas du seul fait qu'il les éprouve, elle est normative parce qu'ils imitent ce qu'il *devrait* éprouver. Si donc, ni les uns ni les autres n'éprouvent ce qu'ils devraient éprouver, c'est qu'ils interprètent *causalement* la situation. La cause du rejet par l'anarchiste de toutes institutions, c'est que son culte de la souveraineté du moi, selon Margalit, est hypertrophié et que rien ne doit pouvoir le limiter. Donc, même une institution qui ne possède pas cette intention et contre laquelle on peut se protéger lui apparaît comme une oppression avérée. De la même manière, la cause de l'indifférence stoïcienne ou du désir chrétien face à l'humiliation, découle de leurs stratégies d'insensibilisation à l'égard du statut social ou de l'orgueil. Bref, dans les deux cas, c'est l'intervention de cette cause qui fausse la perception de la *raison valable* pour percevoir l'humiliation ou pour ne pas percevoir la non on humiliation. Il y aurait probablement des réponses à ces objections de la part des causalistes, mais l'essentiel est que l'on puisse établir une distinction entre l'interprétation causale et l'interprétation normative de l'humiliation.

Cette différence suffit à nous faire percevoir que le concept de domination qu'adopte Pettit s'avère de nature *normative*. Les conséquences de sa définition aboutissent, en effet, à ce que

nous ne nous trouvions pas n'importe quand en situation d'être dominés, mais que nous le sommes lorsque il apparaît ou bien, qu'une interférence potentielle existe et diminue nos options de choix, ou bien qu'une altération de nos capacités de choix aboutit au même résultat. Nous ne devrions pas nous sentir libres dans une telle situation, et nous ne devrions pas nous sentir dominés dans le cas contraire. Faisons maintenant un pas supplémentaire: nous disposons d'un critère normatif assez précis susceptible de nous faire comprendre si nous dépendons ou non de la volonté arbitraire d'autrui. Cependant, ce critère normatif semble limité: il décrit en effet *correctement* notre situation en termes de pouvoir, mais il ne nous dit rien concernant la *manière* dont nous réagissons ou dont nous devrions réagir à la domination. Or il y a bien de la différence entre la domination et la non domination et le critère normatif ne nous dit pas laquelle de ces deux situations nous devrions préférer. Il se pourrait fort bien, en effet, que nous nous trouvions dans une situation où nous sommes objectivement dominés, mais où nous nous acceptons cette domination, voire, pourquoi pas, ou nous désirerions cette même domination. Comment cela est-il possible ? On emprunte l'exemple à Rawls. Il faut en effet remarquer que toute délibération qui prélude à un choix est toujours coûteuse : nous devons examiner les différentes options en présence, ainsi que leurs conséquences aussi loin que possible, nous devons faire l'effort de les comparer en pesant soigneusement les avantages et les inconvénients de la décision, nous devons accepter, pendant un certain temps plus ou moins long, de demeurer dans l'incertitude sur ce qu'il y a à faire. Nous devons faire face à la possibilité de nous tromper et d'en payer les conséquences, nous devons faire face aussi à l'expérience de la limite de nos capacités de prévisions, ce qui n'est jamais agréable. Bref, comme le montre Rawls dans *Théorie de la justice*, si toute délibération possède un coût en temps, en énergie, en inquiétude, nous aurons tendance à nous comporter de façon rationnelle en comparant sans cesse les coûts de la délibération au bénéfice découlant du projet en faveur duquel nous délibérons. Nous voulons au mieux que le coût de la délibération soit *moindre* que l'avantage qui résulte de la réalisation de notre projet, où nous voulons, au pire, qu'il y ait un *équilibre* entre les deux. Mais, de façon générale nous ne voulons pas que le coût de la délibération soit *supérieur* à l'avantage du projet et il serait rationnel, dans ce cas, d'interrompre la délibération. Cependant: autre solution possible, nous pourrions confier à quelqu'un la capacité de délibérer à notre place, mais cela signifierait bien sûr qu'il exercerait alors un pouvoir sur nous. On pourrait appeler cette structure d'échange, le «syndrome de Cassirer» en référence à l'anecdote que raconte le philosophe allemand Ernst Cassirer dans son livre *Le mythe de l'État*. Dans une note de l'un de ses chapitres, Cassirer fait état d'une conversation personnelle avec un artisan de ses voisins au cours des années 30 en Allemagne, au moment où le régime nazi s'installe. Cet homme, à qui Cassirer demande s'il ne regrette pas de perdre sa liberté politique, lui fait une réponse digne de ce que dit le «Grand Inquisiteur» dans les *Frères Karamazov* de Dostoïevski : la liberté est un fardeau dont nous ne savons pas quoi faire et qui pèse beaucoup trop lourd en vertu de la tension et de l'inquiétude qu'elle suscite. Ce fardeau est maintenant pris en charge par un nouveau pouvoir et nous sommes en réalité libres parce que nous ne le porterons plus. Au-delà de ce problème du coût de la délibération et de la responsabilité, on ne peut manquer de prendre en compte les différentes thèses formulées aussi bien par des philosophes que par des sociologues, et selon lesquelles il existe bien des situations dans lesquelles les hommes désirent ardemment leur propre servitude. Aussi bien, La Boétie dans son *Discours sur la servitude volontaire*, que Machiavel dans les *Discours*, Spinoza dans le *Traité Théologico-Politique* que dans le *Traité Politique*, ou Rousseau ont analysé les mécanismes de la servitude volontaire. Dans la période contemporaine, on trouve aussi bien chez des sociologues comme Pareto (*Traité de sociologie*

générale), Max Weber (*Economie et société*), Richard Sennett (*Autorité*), H. Popitz (*Phénoménologie du pouvoir*), ou Baudrillard et Bourdieu, que chez des philosophes comme Tocqueville, Arendt ou Foucault, des analyses particulièrement convaincantes des phénomènes de domination acceptée. Tous mettent en avant les conditions au niveau des structures sociales, des stratégies institutionnelles, de la distribution des pouvoirs dans telle ou telle circonstance, du rôle des affects dans telle conjoncture, pour expliquer l'existence de rapports de domination dans lesquels le désir de soumission des individus est socialement et politiquement suscité. Sans descendre dans le détail de ces analyses, il y a là matière à interrogation concernant la réaction aux phénomènes de domination, et on peut dire qu'il n'est pas inintéressant de disposer d'un critère définissant la domination, mais que celui-ci ne nous dit rien concernant ce que nous préférons ou devrions préférer quant à la domination et à la non domination.

À cette question, Pettit tente pourtant de fournir une réponse claire. Dans la préface de l'édition française de *Republicanisme* (p. 13) il écrit que la liberté : «est un bien que *doit* (je souligne Ch. L. ) chérir tout être humain non corrompu celle-ci étant entendue comme un antonyme de l'esclavage et de l'assujettissement et exigeant que l'on ne soit pas soumis au pouvoir d'un maître ou *dominus*, quelles que soit par ailleurs la bienveillance ou la gentillesse de celui-ci». Cette thèse rappelle incontestablement celle de Machiavel, mais elle nous laisse cependant dans l'expectative tellement elle est exprimée de façon abstraite.

En fait, c'est vers le chapitre III du livre qu'il faut se tourner pour disposer de la prémisse sur laquelle se fonde Pettit pour reformuler sa thèse. Il écrit ceci : «dans certaines traditions, des individus peuvent manifester un désir idéologiquement produit de se soumettre à tel ou tel sous groupe : en tenant compte, par exemple, de la noblesse de la naissance, des responsabilités ecclésiastiques ou du statut patriarcal. Mais une telle attitude requiert de réprimer un désir profond et universel des êtres humains quant à la reconnaissance de leurs rang et de leur dignité, ainsi que d'éradiquer une disposition, ferme et salutaire, à éprouver du ressentiment face à de telles prétentions à la supériorité» (p. 131 je souligne). Cette déclaration est apparemment aussi radicale que doublement ambiguë : d'un côté, elle semble balayer d'un revers de main une discussion approfondie sur la nature universelle ou contextuelle du désir de non domination, alors qu'il s'agit là d'une discussion essentielle concernant sa propre thèse; d'un autre côté, elle affirme simplement sans qu'on sache pourquoi, qu'il existe à l'état naturel un désir d'autonomie et de dignité, c'est à dire de non domination, désir qui ne semble pouvoir naître que du simple rapport entre la satisfaction de l'agent et l'ensemble de ses choix possibles. Mais, on comprend, en réalité, pourquoi Pettit parle de ce désir profond et universel de non domination et pourquoi il rejette la thèse contextualiste de la domination. Il semble en fait se référer à un argument assez voisin de celui avancé par Rawls dans *Théorie de la justice*. Lorsque Rawls veut rendre compte de l'égalité de la distribution des biens premiers que sont les droits politiques et civils par exemple, il explique que ces biens premiers constituant des moyens de réaliser les différents concepts du bien des agents, ceux-ci ont naturellement tendance à essayer d'en obtenir la part la plus importante pour eux-mêmes, puisque cela étend la gamme de leurs intérêts à réaliser. Cependant, lorsqu'ils découvrent qu'il n'est pas possible que ce score élevé se réalise au détriment des autres, ils optent alors pour l'égalité, et, au terme de leur choix, ils obtiendront le système de liberté de base *le plus étendu possible*, compatible avec un même système pour tous. On trouve quelque chose de cette thèse dans celle de Pettit : les hommes ont *naturellement tendance* à préférer des choix plus étendus que des choix moins étendus. Si nous appelons liberté la possibilité d'obtenir l'option la plus large possible de choix non

limités par l'interférence arbitraire de la volonté d'un dominant, mais par notre propre volonté, alors si nous comparons cette situation à celle où le dominant restreint, d'une manière ou d'une autre, notre capacité de choix au profit de ses intérêts, nous préférons naturellement la première option qui nous laisse un choix plus étendu que la seconde. De ce point de vue, on peut dire alors que tous les hommes, selon Pettit, manifestent *naturellement* le même désir: ils sont égaux du point de vue de la préférence en faveur du choix le plus étendu possible. Donc, ils possèdent également le même désir de ne pas être dominés. Autant dire, dans ce cas, que la conception de la liberté comme non domination ne part pas de la *situation empirique* des agents et de ce qu'ils acceptent ou refusent de façon variable dans les conditions sociales où ils se trouvent. Elle part de ce *qu'idéalement* ils désirent, parce que cela représente la condition optimale de réalisation de leurs intérêts. Pettit ne définit donc pas l'égalité à partir de la situation empirique des agents (qui peuvent se trouver dans des situations variables quant à la domination), mais à partir de la seule considération de leur désir visant les meilleures conditions possibles de choix. Ce désir est tout aussi *réel* que les conditions sociales dans lesquelles il se manifeste, mais il en est indépendant et il est premier par rapport à elles. De ce point de vue, il existe bien, en effet, une *égalité* dans l'objectif de la non domination des agents, si on accepte comme principe, l'existence d'un tel désir.

Si la thèse de Pettit est vraie, il en découle que, quand bien même nous serions dominés et quand bien même nous désirerions cette domination (ou nous ne désirerions pas nous y opposer) nous *manquerions* à notre désir le plus profond qui est de ne pas subir de limitation arbitraire de nos choix par autrui. Et c'est ici que nous retrouvons de nouveau le choix normatif de Pettit en faveur de la non domination. Si la domination nous est imposée par la coercition ou la menace de coercition, nous pouvons désirer nous soumettre, pour éviter le coût trop élevé lié à la résistance, mais il n'en existera pas moins en nous un désir de ne pas l'accepter et de nous en défaire. Supposons, au contraire, que par l'effet d'une modification de nos croyances, nous puissions désirer nous soumettre. Il n'en reste pas moins que si nous étions en état d'exercer un jugement non perturbé sur nos préférences, nous n'accepterions pas cette soumission, même si elle comportait des satisfactions comme dans le cas de l'artisan de Cassirer. Notre préférence possède ainsi une valeur normative et si nous n'étions pas «corrompus», c'est à dire si nous ne subissions pas l'altération de notre capacité de juger correctement de nos propres désirs, nous choisirions l'option de la liberté contre celle de la domination. D'où le fait que Pettit fait appel, dans le passage cité tout à l'heure, à un désir de soumission «idéologiquement produit» pour bien marquer qu'il s'oppose au jugement que nous aurions naturellement tendance à porter sur notre propre situation si nous étions dans des conditions que nous maîtrisons. Du même coup, cela signifie que le *consentement*, dont certains philosophes font une sorte d'absolu dans l'acceptation de certaines valeurs ou de certains pouvoirs, ne possède pour Pettit qu'une valeur très relative. Nous pouvons parfaitement donner notre consentement à telle ou telle forme de domination, y compris en y trouvant un intérêt et en soutenant par conséquent que, dans ce cas, elle n'est pas une domination. Pettit répondra que ce consentement ne peut découler que de ce que nous comprenons mal nos propres préférences naturelles. Par ce biais, il apparaît du coup, que l'instrument juridique par excellence dans la pensée libérale, le contrat, se trouve disqualifié comme le montrera Pettit au chapitre II de *Republicanisme*. Le contrat est donc parfaitement compatible avec l'idée de domination, loin qu'il apparaisse pour nombre de théoriciens libéraux comme l'expression même de la liberté et de l'égalité.

Pettit retrouvera ainsi, par un autre biais, la méfiance de Pocock à l'égard de la culture

juridique du libéralisme sans qu'il en revendique la radicalité. On peut ainsi supposer que le seul type de contrat avec lequel il pourrait être d'accord, serait le contrat de type rawlsien, produit dans la position originelle, puisque ce contrat se caractérise par la neutralisation des facteurs qui entravent le choix. Cependant, dans la mesure où un tel type de contrat ne possède aucune réalité empirique, et que les contrats que nous connaissons empiriquement ne sont pas exempts de domination, Pettit récuse le recours au contrat comme unique instrument validant un l'accord susceptible de promouvoir l'égalité. Une fois défini un critère de domination objectif permettant d'examiner indépendamment de la volonté des agents la possibilité d'existence de rapports de domination, on doit néanmoins poursuivre l'analyse de cette notion car malgré les analyses antérieures, la notion de domination demeure relativement abstraite. En effet, si on tire la conséquence de ce que Pettit vient de nous dire jusqu'ici, il apparaît qu'il suffit que chaque agent voit maintenue l'extension la plus large de ses options de choix et qu'il contribue à ne pas restreindre celle des autres, pour que ces libertés semblent s'accorder comme par miracle.

La question qui ne peut évidemment manquer de surgir à ce propos, est la suivante : est il possible que l'on puisse soutenir une telle thèse sans cependant définir le *contenu* des intérêts des agents, c'est à dire le contenu même de leur choix ? Suffit-il de dire que, quels que soient les intérêts des agents, le seul examen de leur capacité à disposer de choix étendus suffit à garantir la coexistence des libertés, c'est à dire l'existence d'une non domination ? De toute évidence, cela signifie que, quels que soient les différents intérêts en question, ils comportent tous une limite qui est celle de la non domination réciproque revendiquée par chacun des agents. En conséquence chaque agent peut mettre en oeuvre ses intérêts avec comme limite la non domination sur les intérêts des autres agents si ceux-ci pratiquent une même non domination à son égard. Mais cela ne signifie-t-il pas que Pettit postule qu'en deçà de cette interférence de domination, *tous les intérêts sont compatibles* quel que soit leur contenu ? S'il en était ainsi, la conception de Pettit ne relèverait elle pas d'une sorte de formalisme vide qui, se préoccupant seulement de la structure du choix des agents néglige ce qu'ils choisissent réellement ? En réalité, il s'avère que cette thèse n'a pas la conséquence que l'on vient de lui prêter. En effet, ce n'est pas le conflit possible d'intérêts qui risque de constituer par soi une forme de domination, ce qui n'aurait que peu de sens. La domination concerne seulement la solution de ce conflit d'intérêt. La non domination n'exige pas, en réalité, l'idée que les contenus des choix que font les agents doivent être nécessairement harmonieux et convenir entre eux, Plus exactement, l'exigence de non domination requiert non pas une identité d'intérêts dans les choix réalisés, ni même leur non conflictualité. Elle requiert simplement que les partenaires puissent faire valoir leurs exigences les uns à l'égard des autres, et que leurs désaccords ou leurs conflits ne soient pas réglés par l'existence d'interférences arbitraires qui diminuent les options de choix de X à l'avantage exclusif de Y : autrement dit, il ne faut pas que les conflits d'intérêts se résolvent au profit de l'intérêt de X devenu dominant, c'est à dire un intérêt se réalisant au détriment de ceux d'un autre agent, lequel se trouve alors contraint de restreindre ses propres choix. Ce qui apparaît ainsi clairement, c'est que quels que soient les intérêts différents des agents, il existe au moins certainement un intérêt commun et identifiable pour eux et c'est celui de ne pas subir la domination, c'est à dire de pouvoir régler les différends et les conflits sans domination, donc de faire de cet intérêt commun de non domination la forme par excellence de la coopération. Cela apparaît clairement dans la «postface» de Pettit où il est question de repérer et de satisfaire les intérêts communs et clairement identifiables des citoyens du point de vue, par exemple, de l'État qui doit



promouvoir la non domination<sup>33</sup>. Ainsi, il n'est pas nécessaire de devoir d'abord définir les contenus des intérêts des différents agents, c'est à dire des objets des choix concrets qu'ils effectuent pour pouvoir se prononcer sur l'existence ou non de la domination. Il semble donc que Pettit, comme le font certains théoriciens contemporains, soutienne que l'existence ou non d'une forme de domination dépend d'une procédure permettant de régler le statut des conflits par la coopération, plutôt que par le recours à l'interférence arbitraire.

Avant dernière question avant de conclure sur ce point : lorsqu'on parle de domination, il ne s'agit pas forcément d'une domination qui mettrait aux prises deux agents dans une sorte de relations de face-à-face. Les formulations de Pettit, en particulier en ce qui concerne les comportements de déférence de la part des dominés pour se protéger de la domination pourrait le laisser penser. Mais cela est en réalité inexact, compte tenu de la définition même du critère de la domination. Ce critère ne spécifie, en effet, en rien la nature des agents pris dans des relations de pouvoir. Il peut aussi bien s'agir de rapports entre des personnes physiques, que de rapports entre des institutions et des citoyens et plus généralement de rapports entre des décisions collectives anonymes qui s'expriment à travers des processus impersonnels issus de mécanismes d'agrégation sociale. Si un tel processus social impersonnel s'oppose à l'intérêt d'un agent et peut interférer arbitrairement dans ses choix, on considère qu'il y a domination, même si celle-ci n'est pas intentionnelle. Et c'est bien ce que soutient Pettit au chapitre V de *Républicanisme* lorsqu'il établit la nécessité de l'État providence pour corriger les effets de domination produits par le marché, effets de domination qui consistent précisément à priver les individus de ressources pour réaliser leur choix: «il peut arriver, par exemple, que je ne dépende d'aucun individu ou groupe en particulier la dépendance peut être, pour ainsi dire, de type anonyme et que, en ce sens, je ne sois exposé à la domination d'aucun agent spécifique» (p. 191). Ainsi, là où les économistes et les philosophes libéraux comme Hayek et Nozick voient dans l'existence du marché un simple système d'information sur la nature des prix, ou une simple forme de coopération entre des agents anonymes, Pettit ne refuse pas de voir à l'œuvre, dans ce processus impersonnel, la production d'effets de domination contre lesquelles les agents peuvent désirer se protéger.

#### d) *Le principe de la protection contre la domination*

Dernière question enfin qu'il faut examiner dans la continuité de l'analyse des préférences de chaque agent pour disposer d'un choix d'options particulièrement étendues, la question des éventuelles normes morales au nom desquelles on pourrait éventuellement obliger chaque agent à respecter l'intégrité du choix des autres. Or, de ces éventuelles normes morales, on ne trouve aucune trace dans *Républicanisme*. Et, dans la mesure où Pettit ne se prononce pas explicitement sur cette non existence, on peut soutenir qu'il est probable que, comme chez plusieurs de ses contemporains (Rawls, Gauthier, Habermas), la théorie de Pettit ne part pas de normes morales déjà constituées pour défendre la liberté comme non domination. Elle part, en réalité, directement du désir des agents de ne pas être dominés et c'est ce désir partagé qui définit un accord (pas forcément contractuel) entre eux concernant la genèse des normes auxquelles il faut recourir afin de se protéger contre la domination. Reste que cela ne peut

---

<sup>33</sup> Cf. *Républicanisme*, pp. 384-388.

suffire tel quel du fait que l'existence d'un désir commun ne s'impose comme une norme que dans la mesure où il est accepté par tous les agents. Or, le fait qu'il soit commun ne suffit pas à ce que la norme d'exclusion de toute domination soit établie par un accord, car, si au minimum personne ne souhaite être dominé, cela n'implique pas que personne ne souhaite dominer. Ainsi, dans la mesure où les normes sont le produit un accord, elles ne peuvent être invoquées pour le conclure. Et, dans la mesure où celui-ci ne se déduit pas directement du désir partagé de la non domination, il ne reste qu'une seule possibilité, c'est que la domination soit rendue *coûteuse* par une rétorsion possible de même nature afin d'équilibrer les pouvoirs . Dans la mesure où nous ne pouvons trouver au départ un consentement partagé et dans la mesure où il n'existe pas de normes morales contraignantes pour garantir contre la domination, il ne reste alors qu'à retrouver, dans la tradition républicaine, l'existence du conflit pour s'opposer à la domination elle-même. Le conflit, fondé sur la rétorsion d'un agent dominé à l'égard d'un agent dominant, aura, en principe, pour fonction, d'équilibrer les pouvoirs afin de protéger contre l'interférence arbitraire.

Cependant, Pettit fait observer à juste titre qu'on ne peut parvenir à cet objectif de dissuasion au moyen d'une stratégie interindividuelle car, comme dans l'état de nature de Locke, cela aboutirait à ce qu'aucun agent ne soit vraiment certain d'avoir imposé aux autres un coût particulièrement dissuasif pour toute tentative de domination. On aura donc plutôt affaire à une multiplication d'interférences arbitraires qui maintiennent chacun dans l'incertitude. La solution la plus réellement dissuasive consiste à s'accorder sur des dispositions institutionnelles et constitutionnelles susceptibles de retirer à X comme à Y toute capacité d'interférence arbitraire dans les choix de l'autre. Autrement dit, la condition de la constitution de normes communes découle du coût représenté pour chaque dominant par la stratégie du dommage en retour. La construction des normes trouve ainsi sa source dans le conflit et la légitimité de l'action de n'importe quel agent est alors postérieure à l'adoption de ces normes. Préalablement à leur institution, rien ne semble légitime ou illégitime. Cette acceptation des normes ne présuppose pas l'existence d'un contrat, il peut tout simplement s'agir de l'existence d'un État historique que nous pouvons réformer ou transformer en fonction de nos demandes de garantie de non domination. Dans ce cas de figure, les individus ne se trouvent pas seulement à l'abri de toute interférence arbitraire actuelle ils se trouvent en quelque sorte «immunisés» contre toute possibilité d'interférence potentielle, donc, en situation de sécurité au regard de tous les dominants potentiels. Avant d'aller plus loin dans l'investigation concernant la structure des institutions de protection contre la domination, il faut maintenant, puisque nous en sommes parvenus au stade des institutions politiques, se tourner vers la réciproque de la domination sans interférence, c'est à dire vers le statut de l'interférence sans domination.

#### *e) L'interférence sans domination*

On a vu, antérieurement, qu'il peut exister une domination avec interférence coercitive, mais on a vu aussi qu'il peut exister une domination sans interférence coercitive. On doit faire maintenant un pas supplémentaire et se demander si les interférences institutionnelles destinées à protéger de la domination peuvent elles-mêmes passer pour des formes de domination. Il faut ici se rappeler la nature du rapport entre la liberté et la loi dans la perspective des partisans de la liberté négative qui héritent, sur ce point, de l'analyse de Hobbes. La liberté et la loi sont toujours conçues dans un rapport d'inversion proportionnelle: chaque interférence de la loi dans ma sphère de liberté apparaît comme une interférence qui

soustrait nécessairement un certain nombre d'opportunités d'action de mon champ de possibilités. Sans doute, la loi est acceptée comme une forme de domination concernant ma liberté négative, et cette domination constitue un moindre mal au regard de ce que serait une forme de domination possible sans limite de la part de X ou Y à mon endroit. De ce point de vue, même Skinner qui défend une conception républicaine comprend celle-ci comme une forme de participation civique destinée à protéger la sphère de la liberté négative. Or, si en tant que libéraux nous défendons l'idée d'un rapport d'inversion entre la loi et la liberté, nous défendons forcément la thèse selon laquelle nous accepterons, en principe, un *minimum* d'interférence de la loi afin de garantir notre liberté négative, et que, partout où cela est possible, nous ferons tout ce qui est en notre pouvoir pour faire reculer l'interférence de la loi. Nous voulons, évidemment le moins d'intervention possible de la loi dans notre sphère de liberté négative et si nous pouvons la réduire au minimum nous n'hésiterons pas à emprunter cette voie comme le font aussi bien Hayek que Nozick.

Qu'il le veuille ou non, Skinner, en défendant sa conception de la protection de la liberté négative participe de cette tendance à réduire le domaine d'interférence de la loi. Or, dans la mesure où on a établi avec Pettit que la domination ne se réduit pas aux effets de l'interférence coercitive (et qu'il existe une interférence élargie), et dans la mesure où nous pouvons nous mettre d'accord pour accepter l'idée que les institutions enlèvent à X ou Y leur capacité de domination, il en découle que l'interférence de la loi qui nous protège contre la domination au sens large, préserve non seulement notre liberté d'action, mais aussi notre liberté de choix. L'interférence de la loi n'est donc pas synonyme de restriction de la liberté, mais au contraire condition de la liberté elle-même

Donc, par principe, le républicanisme dans la version défendue par Pettit, n'est pas hostile à l'interférence de la loi. Mais, plus encore, dans la mesure où Pettit défend une conception de la domination beaucoup plus large que celle défendue par le libéralisme, il en découle que pour accroître *l'immunité* des individus face à l'extension des processus de domination, il est souhaitable, non pas que la loi se réduise au minimum, mais qu'elle intervienne *autant que possible* pour s'opposer aux différentes formes de domination. Il n'est donc pas possible, dans cette version du républicanisme, de développer des stratégies visant à faire reculer l'interférence de la loi pour garantir la liberté des citoyens et Pettit signale dans la postface de son livre qu'il est en désaccord avec Skinner sur ce point. Selon Pettit, l'État républicain sera plutôt de nature interventionniste à proportion de l'extension des phénomènes de domination constatés, aussi bien au plan politique, économique, social et culturel que sur les questions du genre. En second lieu, dans la mesure où cette interférence de la loi se trouve acceptée par les citoyens, elle ne peut, en aucun cas, dans le cadre de la définition que fournit Pettit de la domination, passer pour une domination: dès lors qu'elle est acceptée par les citoyens eux-mêmes, elle ne peut être considérée comme étant arbitraire. On a donc affaire à une interférence non arbitraire de la part des institutions publiques. Si donc, on récapitule la démarche de Pettit jusqu'ici,

on aura affaire :

- 1°) à une interférence coercitive avec domination,
- 2°) à une domination sans interférence coercitive
- 3°) à une interférence coercitive sans domination
- 4°) et enfin à ce qui serait l'idéal, mais un idéal impraticable, une absence d'interférence coercitive avec une absence de domination.

Ces quatre combinaisons possibles illustrent, selon Pettit, la différence d'approche concernant

la définition de la liberté que développe le républicanisme, dans la version qu'il défend, face à l'approche libérale. Avant d'analyser de façon plus approfondie la structure institutionnelle de cet État républicain ainsi que les politiques utiles à mettre en oeuvre, il faut poursuivre cette analyse de la non domination à travers les conséquences qui découlent d'elle. On a vu, antérieurement, avec la première objection formulée à l'égard de l'interprétation skinnérienne de Machiavel, que Skinner semblait sous-estimer, dans le cadre de la participation civique, la dimension de la reconnaissance comme source du conflit. Il est temps, maintenant, de se demander, s'il existe dans le cadre du républicanisme de Pettit une place pour une telle reconnaissance.

#### f) *Reconnaissance et non domination*

Il semble, sur ce point, que la réponse soit positive. C'est dans le second chapitre du livre que l'on trouve esquissée une conception de la reconnaissance liée au statut de la liberté de choix de l'agent. Pour élaborer une telle analyse, Pettit emprunte à un philosophe américain des années 60 un concept qu'il a utilisé par ailleurs dans d'autres ouvrages antérieurs. Ce concept est celui de *Common knowledge* («savoir commun », abrégé en CK)) développé par David Lewis dans un livre intitulé *Convention* paru en 1969<sup>34</sup>. La thèse principale de ce livre, était que, parmi les motifs qui déterminent non seulement notre action mais notre manière même d'agir, il faut compter, non seulement nos propres désirs et nos propres croyances, mais aussi les croyances que nous nous formons à propos de ce que les autres croient ainsi que les désirs qui naissent des croyances concernant les croyances des autres. Or, dans la mesure où nos croyances sont vraies, elles deviennent un véritable savoir partagé, c'est-à-dire, qu'autrui et nous-mêmes savons que nous savons la même chose et nous pouvons ainsi agir en conséquence. Ce savoir commun peut découler d'une convention que nous avons passé ensemble et, par conséquent, nous savons tous deux que nous savons que nous devons nous comporter l'un à l'égard de l'autre d'une certaine manière, ce qui permet à X de faire savoir à Y qu'il est clairement au courant de ce que Y doit faire et qui permet à Y de faire la même chose. Il en va évidemment ainsi dans le cadre de tous les contrats passés entre individus. Mais ce savoir peut aussi engendrer une sorte d'accord tacite au sens où X et Y, sachant chacun que l'autre a tendance à agir d'une certaine manière lui font savoir qu'ils le savent à travers leur action. Par exemple, l'automobiliste sait que le piéton sait qu'il doit s'arrêter au feu rouge et c'est pourquoi il s'attend à ce que le piéton commence à traverser dès que le feu passe au rouge. On peut déduire de ce recours à un savoir commun une multitude de conséquences en ce qui concerne, notre action, nos croyances, nos désirs, ainsi que les accords explicites ou tacites que nous concluons.

Nous n'avons pas besoin d'entrer dans le détail de cette analyse puisque nous avons seulement besoin de prélever quelques-unes de ces caractéristiques pour étudier les effets intersubjectifs de la non domination chez Pettit.

Nous savons que la domination comporte trois conditions :

- 1°) le pouvoir d'interférer,
- 2°) le pouvoir d'interférer de manière arbitraire et négative
- 3°) le pouvoir d'interférer de manière arbitraire et négative sur l'action ainsi que sur les choix

---

<sup>34</sup>Cf. David Lewis, *Convention*, Cambridge Mass. Harvard University. Press, 1969.

que les autres peuvent faire.

Or, en principe, chacun connaît ce critère de domination puisqu'il dispose d'une certaine objectivité et d'une certaine universalité. Donc, chacun est capable (ou devrait être capable) de reconnaître l'existence de la domination sur soi-même, ou bien sur X ou sur Y, dans la mesure évidemment où cette domination n'est pas masquée. On peut donc raisonnablement soutenir que lorsqu'un phénomène de domination se manifeste sur X ou Y, il pénètre, d'une manière ou d'une autre dans la conscience commune. Il y pénètre de telle manière que cette conscience reconnaisse l'existence de la domination et cela passe d'abord dans la relation entre les dominants et les dominés. Les dominants savent qu'ils dominent et les dominés savent qu'ils sont dominés. Les dominants savent que les dominés savent qu'ils possèdent le pouvoir et qu'eux mêmes ne le possèdent pas et les dominés savent que les dominants savent la même chose. Il s'ensuit que non seulement les dominés sont inégaux mais qu'ils savent qu'on les considère comme inégaux et les dominants savent qu'ils se considèrent eux-mêmes comme inégaux. Or, dans la mesure où le critère de la domination est objectif et peut être accessible à la conscience commune, X ou Y savent que les autres en général le savent où peuvent le savoir et les autres savent que X ou Y savent qu'ils sont dominés et qu'ils savent que les autres le savent. Ce savoir de la domination apparaît par conséquent comme un «savoir commun», un CK, et ce savoir peut être interprété en termes d'effets de reconnaissance. Avant même d'aller plus loin, essayons d'abord de donner une définition de la reconnaissance. Cette définition n'est pas celle de Pettit, puisqu'il n'en fournit aucune, mais on va voir qu'elle permet, de fait, de comprendre que la thèse que veut défendre Pettit.

Si on prend pour référence commode le dernier livre de Paul Ricoeur *Parcours de la reconnaissance* (2004), on peut schématiquement délimiter au moins deux grandes significations de cette notion. La première est de nature *cognitive*, la seconde, dans ses différentes variantes, est de nature *pratique*, mais toutes deux possèdent en commun une propriété transversale qui leur permet d'être désignée par le même terme. On peut entendre, par reconnaissance, au plan cognitif, une compétence d'identification qui, sous la forme d'un jugement, comme chez le Descartes de la *4e Méditation*, identifie comme étant désormais vrai, ce dont on avait préalablement douté. Ainsi, pour Descartes, reconnaître, c'est vraiment connaître ce que je connais, mais dont je doutai qu'il soit vraiment connu. Cependant, cette reconnaissance peut aussi se rencontrer dans le cadre de la production d'un concept, comme chez Kant, (dans l'analytique transcendantale: «déduction transcendantale des concepts purs de l'entendement») où la troisième synthèse, la synthèse de *recognition* dans le concept, consiste, pour la conscience, à identifier sa propre unité objectivée dans la production de l'unité d'un concept par synthèse du divers des représentations. Dans les deux cas, la «compétence d'identification» du point de vue du jugement ou de la synthèse de *recognition* possède le statut d'une *confirmation* : ce que nous connaissons ou dont nous anticipons la nature sur un mode non assuré, se trouve confirmé par une opération de subsumption par laquelle nous plaçons la chose à connaître sous la juridiction d'un concept : concept du vrai, ou concept de l'unité de la conscience. Reste que cette compétence d'identification en matière cognitive fournit le lien qui assure la transition vers l'aspect *pratique* de la reconnaissance, et cet aspect commence, lui aussi, par un acte d'identification qui revêt la forme d'une *attestation* lorsque nous avons affaire à une pratique d'imputabilité juridique ou morale. De façon courante, une reconnaissance de responsabilité signifie que là où il peut y avoir une question ou un doute sur l'identité de celui qui commet un délit ou une faute, nous avons besoin d'une réponse sous la forme d'une *ré assertion* qui *atteste* du lien entre l'identité de l'individu et

celle de l'auteur du délit. Ici, on le voit, la reconnaissance, comme attestation de responsabilité, conserve le trait de caractère cognitif du jugement de confirmation. Cela posé, on sera d'accord avec Ricoeur pour considérer que ce jugement de confirmation d'identité enveloppe du même coup une autre attestation : si, en effet, cette confirmation rend possible l'imputabilité juridique ou morale (la responsabilité), elle indique, du même coup, que l'on possédait les *capacités* de commettre l'acte reproché (rationalité, capacités délibératives, capacités de décision, la fermeté dans l'action, etc.) et cette attestation, unit de façon indissoluble l'*identité* de l'auteur du délit et la *possession* des capacités de le commettre qui ont été utilisées dans l'acte en question. Or, bien que nous demeurions toujours ici dans un cadre cognitif, la transition avec la dimension pratique est quasi immédiate, puisque l'attestation qui permet d'imputabilité transfère sur l'individu et ses capacités une évaluation négative (blâme) qui peut ou non envelopper la sanction. Bref, se reconnaître l'auteur de l'action X, c'est aussi se reconnaître l'objet d'une évaluation négative qui se distribue sur ces deux instances. À partir de là, on peut faire état de l'acte inverse, c'est à dire de celui d'une demande de confirmation de la valeur des actions et des capacités de la part d'un individu lorsqu'il éprouve un doute à ce sujet et qu'il s'adresse à son environnement social afin d'obtenir cette confirmation. Ce qu'il revendique, à l'inverse du cas précédent, c'est l'attestation de la valeur positive des capacités qu'il possède et l'attestation qu'il les possède et en fait un usage acceptable. La demande de reconnaissance, pour parler comme Axel Honneth<sup>35</sup>, n'est rien d'autre ici qu'une *attente sociale* de confirmation de capacités et de valeur par les autres.

Or, cette attente de confirmation de valeur ne peut pas avoir un autre objet que des *capacités*: il n'y aurait aucun sens à reconnaître un individu ou un groupe social en eux-mêmes, abstraction faite de l'existence des capacités ou des aptitudes dont ils sont les porteurs. Même Rawls, lorsqu'il parle de la reconnaissance d'un agent moral, ne désigne nullement une personne elle-même, abstraction faite de ses capacités, mais la personne en tant que possesseur de ses capacités que sont précisément les deux facultés morales du rationnel et du raisonnable. De telles capacités concernent la possibilité de satisfaire aux exigences des principes de justice, non seulement au niveau politique de la citoyenneté, mais aussi au niveau de l'ensemble des devoirs personnels qui prennent appui sur les principes de justice. Habermas, de son côté, lorsqu'il parle de reconnaissance, se réfère aux compétences argumentatives susceptibles de permettre à des individus de s'accorder sur des normes communes issues de leur coopération. Or, ces capacités concernent aussi bien la conservation et le fonctionnement des normes de la sphère politique, que les conditions de maintien de la coopération des différentes pratiques sociales ou des normes se trouvent engendrées par le processus de la discussion argumentée. De la même façon, la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth, se fonde sur une triple évaluation de capacités: les capacités civiques relatives à la question de la distribution des droits politiques, les compétences sociales, relatives à la participation de chaque individu au maintien de l'utilité sociale générale, et les capacités individuelles, relatives au processus de reconnaissance interpersonnelles dans la sphère de la socialité primaire. On ne prétends pas, au moyen de ces quelques remarques, définir tous les prédicats de la notion de reconnaissance, mais énoncer seulement de façon abstraite les principales propriétés dont nous avons besoin afin de comprendre les effets intersubjectifs de la notion de domination.

À partir de là, revenons à l'analyse de Pettit. Nous savons, dans la mesure où nous avons

---

<sup>35</sup> Cf. Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Cerf, 2000.

énoncé le critère objectif qui distingue la liberté de la domination et qui nous fait opter pour la première au détriment de la seconde, que la liberté, aussi bien comme capacité d'effectuer des choix les plus étendus possibles, que de vivre sans déférence à l'égard des dominants, se trouve valorisée par chaque individu. Si donc on ne se trouve pas dans la situation où il est possible d'exercer pleinement ses choix, on sait que les autres le savent, ils savent que nous savons qu'ils le savent et notre situation de domination devient l'objet d'un savoir partagé, d'un CK. Il en résulte que nous et les autres, savons en commun que notre situation est une situation d'infériorité sociale ou politique, et que cette situation est jugée de façon négative. De ce fait, au-delà de notre situation d'infériorité objective liée à la limitation de nos capacités de choix ou d'action, il existe un savoir partagé de cette infériorité qui risque de *renforcer* le sentiment de notre situation. On obtient ainsi une manière *subjective* de renforcer la domination objective qui passe par la dépréciation de cette relation d'inégalité. On peut maintenant recourir au cas inverse, c'est à dire à celui du CK qui porte sur les effets de la non domination. L'idée de base est que, de la même façon qu'il existe un CK concernant la domination, il existe aussi un CK concernant la non domination. Il sera connu que si les conditions de la domination n'existent pas, les individus non dominés seront libres et positivement évalués à l'inverse du cas précédent. Or, explique Pettit «ce point est de la plus haute importance car il relie la non domination à l'image subjective de soi et au statut intersubjectif» (p. 100). Et il explique plus loin que ce CK de non domination entraîne la conséquence suivante: «le fait de jouir d'une situation de non domination vis-à-vis d'un autre agent implique la capacité dont vous disposez de faire face à l'autre pour autant que cet agent soit une personne confiant dans la connaissance partagée que vous avez que ce n'est pas parce qu'il y consent que vous êtes [...] en mesure de poursuivre, hors de toute interférence arbitraire, les objectifs qui sont les vôtres [...] Vous êtes, autrement dit, une personne à titre légal et social » (p. 100). Il n'y a donc plus de crainte et de déférence à l'égard de ceux qui pourraient dominer: il existe donc bien un sentiment subjectif de liberté comme indépendance de la part des non dominés. Et un sentiment semblable *renforce*, à l'inverse du cas précédent, la situation du non dominé.

Il semble donc bien, dans la continuité de l'analyse de Machiavel, et contrairement à la restriction que Skinner fait subir au républicanisme, qu'il existe bien une place pour une conception de la *reconnaissance* aussi bien dans le républicanisme que dans la conception déontologique de la justice ou l'éthique communicationnelle. Pour le dire autrement, il apparaît que l'idéal républicain de non domination se trouve immanquablement associé à une représentation de soi liée à des rapports intersubjectifs à travers le statut du CK. Autrement dit encore, la reconnaissance positive et la non domination sont inséparables. Cependant, compte tenu de ce que Pettit a antérieurement affirmé concernant le statut de la domination en distinguant l'interprétation républicaine de la domination au regard de l'interprétation libérale, cela ne peut manquer de soulever un problème passablement difficile pour Pettit.

D'après les analyses de Pettit, il apparaît que même si la reconnaissance positive et la non domination sont inséparables, la reconnaissance semble s'ajouter comme une sorte de phénomène secondaire au statut objectif de la liberté comme non domination de l'agent. Autrement dit, la reconnaissance positive, à travers le sentiment qu'elle engendre chez le non dominé, ne fait que renforcer le statut de sa non domination. Tout se passe comme si l'essentiel était *d'abord* la situation individuelle du non dominé, et que les rapports intersubjectifs générant une représentation de soi viennent simplement *s'ajouter* à l'idée que l'agent possède déjà de lui-même, en tant qu'agent libre. Il faut donc que l'agent possède une expérience de son indépendance et de la représentation de soi liée à l'indépendance pour que

la représentation que les autres se font de lui, lorsqu'il est indépendant, intensifie, par conjonction, sa représentation positive de soi et qu'il possède ainsi le sentiment de faire partie d'une communauté d'égaux : la-communauté-des-indépendants et il en va de même dans le cas de la dépendance. Mais, dans ce cas, on a affaire à une sorte de parallélisme tel que la représentation positive ou négative que les autres ont de l'agent ne produit d'effet sur lui que si elle entre en *consonance* avec la même représentation qu'il se fait de lui-même. On possède une preuve de cette conception de la reconnaissance comme phénomène adjuvant lorsqu'on étudie la politique concrète de l'Etat républicain. Prenons un exemple. Le chapitre VIII de son livre (le dernier chapitre) s'intitule « Civiliser la république » et il a pour objet la question classique chez les républicains, des conditions d'application de la loi. Cette question se pose de la façon suivante: il est parfaitement possible que le théoricien républicain parvienne à construire des institutions qui ont pour fonction essentielle de garantir l'existence de la non domination, que celle-ci soit de nature politique ou de nature économique et sociale. Cependant, comme le fait remarquer Pettit, des institutions de nature purement juridique n'ont aucune chance de survivre si, au sein du peuple, le niveau de scepticisme ou le sentiment d'étrangeté atteignent des niveaux importants à l'égard de telles institutions. Aucun système juridique ne peut espérer être efficace si le droit n'engendre pas une large mesure d'adhésion et de respect. Et Pettit ajoute plus loin, « par conséquent, lorsque j'affirme que les lois républicaines doivent être inscrites dans un réseau de normes sociales, je pourrais dire tout aussi bien que, si l'on veut que les lois républicaines aient une chance de prospérer, elles doivent être étayées par des habitudes de vertu civique et de civisme, ou bien, pourrions nous dire, par des habitudes de civilité »<sup>36</sup>. Cela signifie que les lois doivent être inscrites dans un réseau de normes qui dépassent le cercle de la famille et sont cependant inférieures aux limites de la société politique. Des normes donc, de la société civile qui ne dépendent pas de la coercition étatique. Ces normes, que nous pouvons, à la suite de Pettit, appeler les *mœurs*, possèdent une importance sociale et politique avérée car elles contribuent à créer des réponses sociales à des questions que les lois ne règlent pas forcément, mais surtout, elles représentent des choix collectifs qui, s'ils étaient opposés aux lois, créeraient une méfiance à l'égard de celle-ci et les rendrait totalement inopérantes. Il faut donc qu'il existe une compatibilité entre les lois et les mœurs sociales: on peut même dire que de telles normes ne sont pas seulement la condition d'applicabilité des lois, mais peut-être aussi l'une de leurs conditions d'émergence puisqu'elle représentent une forme d'accord social pour que les lois existent. Il doit donc, de toute façon, exister une convergence entre les deux. Si cela n'existait pas, il faudrait admettre que l'obéissance aux lois n'aurait lieu que dans la mesure où les sanctions seraient constamment présentes. Cependant, dès lors que pour une raison ou pour une autre, on se trouve à l'extérieur de leur zone d'applicabilité, les comportements redeviendraient rapidement non conformes aux lois et strictement utilitaristes. Autrement dit, on appliquerait les lois uniquement pour éviter les sanctions dans un contexte où chacun penserait que le viol de la loi serait forcément perçu. Et si les lois ont pour fonction de protéger de la domination, celle-ci réapparaîtra alors dès lors que les lois n'interviendront pas. Donc, la liberté comme non domination ne peut pas seulement dépendre des lois. En ce qui concerne le régime républicain, il requiert l'existence de *normes de civisme*, c'est à dire de participation collective au soutien de l'idéal de non domination: normes de civisme que l'on peut aussi appeler normes de civilité. À partir de là, la question consiste à savoir comment se manifestent de telles normes sociales lorsqu'il existe une norme et pas seulement une pratique commune. Il apparaît

---

<sup>36</sup> Cf. *Républicanisme*, pp. 329-330.



que les citoyens concernés seront prêts à approuver d'une manière générale les comportements conformes aux normes civiques et désapprouvent les comportements opposés.

Si l'on affirme que, dans la société, la norme veut que ceux qui bénéficient d'une entreprise collective y apportent leur contribution, cela n'implique pas simplement que les individus contribuent effectivement, mais qu'ils doivent aussi approuver tout individu qui apporte sa contribution dans ces conditions et à désapprouver toute personne qui s'en abstient. L'approbation ou la désapprobation se manifestent ainsi comme la reconnaissance ou non de la valeur des individus dont on pose qu'ils possèdent les qualités nécessaires à la confirmation ou non de l'exigence des normes collectives.

Pour qu'une norme sociale existe, trois conditions sont requises : tout d'abord que les parties concernées fassent généralement preuve du comportement visé; c'est à dire qu'il existe un comportement collectif. En deuxième lieu que l'opinion collective approuve d'une manière générale tout individu qui adopte ce comportement et qu'elle désapprouve dans les mêmes conditions ceux qui s'en abstiennent, et en troisième lieu, que cette attitude d'approbation rende le comportement visé plus probable ou plus assuré que ce ne serait le cas autrement. Dans la mesure où il en est ainsi, il existera une sorte de CK tel que chacun saura que les autres savent que la norme existe et que l'approbation ou la désapprobation aboutissent à l'intégration sociale des individus au comportement collectif. De ce fait, s'il existe une convergence entre les normes sociales et le corps des lois, il en découle que les lois seront renforcées. On peut même soutenir que lorsqu'il existe des normes socialement partagées au niveau de toute la société civile cela permet de surmonter les différences de perception existantes entre les groupes sociaux. On pourrait, en effet, montrer que ceux qui ne se sentent pas menacés par les difficultés qui affectent tel ou tel groupe social, risquent d'être insensibles au statut de ces groupes, donc de ne rien faire pour les protéger contre ces difficultés. On aboutirait ainsi à une fragmentation de la représentation des normes sociales à proportion des groupes sociaux existants : chacun ne considérerait que les conditions de sa propre liberté sans se préoccuper de celle des autres. Mais s'il n'existait que des formes de civilité interne aux différents groupes sociaux, la notion globale de civilité républicaine risquerait de disparaître car les groupes sociaux formeraient comme autant d'États qui ne se doivent rien les uns aux autres. C'est donc parce qu'il existe une civilité globale dans la société civile que les normes sociales doivent englober les rapports entre les groupes sociaux.

Une fois définies les conditions normatives civiles du soutien aux lois républicaines il faut s'attacher maintenant à l'étude des politiques proprement républicaines et la question fondamentale à traiter ici est celle de la manière dont le républicanisme tente de protéger institutionnellement la liberté comme non domination en comparant cette politique avec celle qui découle de la théorie libérale.

### *3°) Les politiques républicaines*

#### *A) Les principes*

Cela renvoie alors à la théorie proprement politique défendue par le républicanisme. D'un point de vue politique, quels sont les objectifs républicains ? Commençons par remarquer, de

façon générale, que le meilleur moyen de se protéger des interférences arbitraires produisant des effets de domination, consiste, pour les dominés, on l'a vu, à pratiquer une sorte de réciprocité de compensation. Lorsque X se trouve en situation d'interférence arbitraire de la part de Y, il possède en principe la possibilité de pratiquer lui aussi des interférences arbitraires à l'égard de Y. Le seul problème, c'est qu'on se trouve ici dans une situation analogue à celle que décrivent les théories politiques classiques lorsqu'elles tentent de rendre compte de ce qui est censé se passer dans l'état de nature. Les individus en situation de subir des interférences arbitraires et qui les subissent, peuvent en effet pratiquer une rétorsion de compensation. Mais ils ne sont jamais sûrs de parvenir à dissuader leurs adversaires car il n'existe aucune garantie que les rapports de pouvoir leur permettront constamment de le faire.

Plus encore, on peut radicaliser la proposition et dire qu'en réalité, personne n'est vraiment à même de se protéger d'une telle domination. La seule solution acceptable, dans cette situation, consiste à recourir à des dispositifs constitutionnels et institutionnels susceptibles de protéger les individus de toute domination. On n'aurait sans doute pas trop de mal à montrer qu'il existe un accord partagé sur ce point. Autrement dit, seul le politique est capable de remplir véritablement l'objectif de l'instauration d'une protection contre toutes les formes de domination. Cela posé, la question consiste à savoir de quelle manière agiront les institutions, afin de remplir cet objectif fondamental ? Il faut se tourner ici vers l'étude des politiques publiques qui doivent être conduites par les institutions politiques et les gouvernements pour maximiser l'objectif de non domination. Dans un second temps, il faudra se tourner vers l'étude des moyens institutionnels qui doivent être mis en œuvre afin de garantir les citoyens contre la domination de l'État lui-même chargé, en principe, de les protéger de toute domination. Commençons par l'étude de la nature des politiques publiques. On vient de voir que dans un contexte incertain pour éviter les interférences arbitraires, il est plus que probable que tous les citoyens tendront à demander la protection des institutions politiques contre toutes les formes d'interférences arbitraires.

### *1°) Le principe de réduction du différentiel de pouvoir*

Reste évidemment à savoir quelle serait l'extension d'une telle protection et il n'est pas sûr que tout le monde serait d'accord sur la nature de la réponse à apporter. De ce point de vue, il est probable que l'on rencontrera une différence d'approche entre les auteurs libéraux et les auteurs républicains. Les auteurs libéraux auraient plutôt tendance à reconnaître la nécessité d'une garantie contre la domination en accordant aux citoyens les mêmes droits en matière de liberté et de sécurité. Ils exigeraient sans doute d'être protégés contre toute interférence en matière d'obstruction et de coercition concernant leur liberté d'action ce qui enveloppe non seulement les droits politiques fondamentaux, mais aussi des droits civils fondamentaux tels que la liberté d'action, la liberté d'association, la liberté d'expression, ainsi que la liberté concernant l'utilisation des ressources que l'on possède (propriété). Une telle égalité concernant les droits fondamentaux enveloppe aussi la thèse d'une égalité des citoyens face à la loi faute de quoi ses droits ne seraient pas vraiment garantis. Certains libéraux, parmi les plus radicaux, souhaiteraient simplement s'en tenir à une telle égalité dans la non domination c'est-à-dire qu'ils considèrent qu'en dehors des droits civils et politiques fondamentaux, il n'y a pas vraiment lieu de protéger les citoyens contre différentes formes de domination, puisque précisément ils ne reconnaissent pas ce que Pettit appelle «domination» comme une véritable domination. Il n'y a donc pas de problème pour eux dans le fait d'appartenir à une culture minoritaire non reconnue par la culture dominante, il n'y a pas de problème quant à l'existence

d'un différentiel de pouvoir en matière économique (tout résulte en fait de contrats librement acceptés), il n'y a pas de problème quant à l'existence de phénomènes de pouvoir liés à des différences de compétences, d'autorité ou de statut social. Il n'y a pas de problème quant à l'existence de phénomènes de pouvoir liés aux questions du genre, sinon lorsque des violences ouvertes sont exercées, et que cela relève alors de la protection des droits fondamentaux des individus. Certains libéraux modérés reconnaissent, en revanche, la possibilité que de tels phénomènes de domination existent, mais ils soutiennent, comme c'est le cas pour Rawls, que non seulement les institutions peuvent distribuer des droits égaux en matière politique et civile, mais qu'elles peuvent aussi distribuer des revenus de transfert (les revenus minimaux et les services publics), ou faciliter l'égalité des chances, ainsi que des formes de reconnaissance publique découlant des institutions. Ainsi, les droits économiques et sociaux comme la reconnaissance sociale, peuvent compenser ces formes de domination. Cependant, Pettit adresse une seule et même objection à ces deux variantes du libéralisme. Dans l'un et l'autre cas, soit la domination restreinte des libéraux radicaux, soit la domination un peu plus large des libéraux modérés, il s'agit toujours de distribuer des ressources juridiques de façon égale des droits sociaux de façon égale, et des revenus minimums de façon inégale. Or, cela ne peut manquer de soulever des difficultés. Pour le comprendre, il faut simplement se représenter que, dans la mesure où il existe des possibilités d'interférence arbitraire de la part des dominants envers les dominés, c'est qu'il existe entre eux une situation d'asymétrie en termes de pouvoir. Autrement dit, il faut bien que nous partions d'une *inégalité* entre dominants et dominés potentiels. De même que lorsqu'on calcule des proportions entre des quantités quelconques on exprime leurs rapports au moyen de pourcentages qu'on appelle des *ratios*, de même il serait possible d'exprimer des relations de proportion entre différents pouvoirs et leurs différentes possibilités d'action par l'existence de *ratios* de pouvoir. On pourrait par exemple soutenir que le *ratio* de pouvoir de X à l'égard de Y se définit comme le rapport entre le pouvoir de X et l'ensemble des choix que celui-ci peut effectuer et qui se révèle plus ou moins étendu en fonction de l'intensité de ce pouvoir, rapport que l'on compare avec celui de Y et ses propres possibilités d'action. On pourrait soutenir alors que le *ratio* de pouvoir de X à l'égard de Y se révèle relativement faible dans la mesure où X ne peut accomplir qu'une fraction faible des choix que peut accomplir Y. Même si un tel *ratio* n'est pas forcément calculable, on comprend intuitivement ce que signifie l'idée d'un *ratio* de pouvoir défavorable pour X et favorable pour Y. Si donc, nous partons de l'existence d'une inégalité exprimable en termes d'un différentiel de *ratio* de pouvoir entre les individus, il est parfaitement possible de protéger les moins bien dotés à l'égard des interférences de domination en leur distribuant des droits égaux pour protéger leur liberté et leur sécurité. Cependant, une telle distribution rend X et Y égaux du point de vue de la protection de leur liberté et de leur sécurité sous l'angle de la menace de l'obstruction ou de la coercition mais elle ne réduit en rien leurs différents *ratios* de pouvoir qui prévalaient au départ. Autrement dit, elle ne réduit pas la possibilité pour Y de pratiquer des interférences élargies à l'égard de X, lorsque Y dispose d'un capital scolaire que X ne possède pas, *id est* de compétences et de capacités d'expertise dont X est dépourvu; lorsque Y dispose des moyens de production qui lui permettent de conclure avec X des contrats inégaux; lorsque Y dispose d'un pouvoir social reconnu qui lui permet d'exercer une forme de domination masculine; lorsque Y appartient à une culture ou une religion majoritaires qui peut dominer les religions et les cultures minoritaires. L'inégalité de leur *ratio* de départ, malgré l'égalité de leurs droits fondamentaux, demeure ainsi intacte, ce qui signifie que la distribution de droits fondamentaux égaux ne sera pas de nature à rejoindre l'objectif d'une égale non domination que pourrait revendiquer chacun des citoyens.

On retrouve bien ici le schéma libéral selon lequel il faut restreindre autant que possible les interférences de la puissance publique et réduire celle-ci au minimum possible, c'est-à-dire aux restrictions acceptables de la liberté destinées, en réalité, à garantir la liberté contre l'obstruction et la coercition. Aller au-delà, risquerait de restreindre les libertés individuelles en contradiction avec l'idéal libéral selon lequel il n'y a de véritable liberté que dans le silence de la loi. La conséquence de l'objection de Pettit est que si on veut réellement mettre en oeuvre l'idéal de non domination de façon partagée, il faut, d'une façon ou d'une autre, mener des politiques publiques avant tout capables de réduire l'inégalité de *ratio* de pouvoir entre les individus ou les groupes sociaux. Il faut donc essentiellement veiller à réduire toutes les formes d'interférence arbitraire que les dominants peuvent pratiquer à l'égard des dominés même si cela suppose de prendre éventuellement des mesures qui ne sont pas formellement égales pour tous les citoyens.

En ce qui concerne maintenant, la possibilité soutenue par les libéraux *modérés* de pouvoir, outre les droits égaux, proposer des politiques redistributives, on peut dire que celles-ci peuvent en effet doter les plus démunis de ressources capables de leur permettre de mieux résister à la domination (qui dépend aussi du statut des ressources). On sait en effet que la première partie du second principe de justice de Rawls consiste à distribuer aux citoyens les plus démunis des revenus de transfert, ainsi que des services publics qui leur permettent de pouvoir subvenir à leurs propres besoins et de pouvoir participer de quelque façon à la vie publique. Du point de vue de Pettit, ce serait sans doute là un pas dans la bonne direction, puisqu'il s'agirait là de mesures inégales destinées à restaurer l'égalité. Toute la question, cependant, consiste à savoir si on peut se contenter de mesures compensatoires aussi minimales.

C'est principalement dans le chapitre V de *Républicanisme*, que Pettit entreprend de définir la nature des politiques républicaines de réduction des inégalités de pouvoir même s'il n'est pas vraiment possible de descendre dans le détail de telles politiques parce qu'elles peuvent largement varier en fonction des différents contextes culturels et historiques. En ce qui concerne, par exemple, aussi bien les questions portant sur le genre que celles relatives au pluralisme culturel dans les sociétés démocratiques, le républicanisme selon Pettit, défend les thèses suivantes : concernant la domination liée aux questions du genre, le républicanisme défend un idéal de non-domination pour les hommes, mais aussi pour les femmes: pourquoi, en effet, refuser le statut de dominé pour les hommes et ne pas le refuser aussi pour les femmes qui constituent, elles aussi, une classe d'individus vulnérables ? Elles se trouvent dans une situation où elles ont à se protéger de toute interférence arbitraire, donc de toute domination aussi bien au foyer que sur les lieux de travail ou encore dans les espaces publics en général. Ces formes de domination prennent la forme de violences sexuelles, de harcèlement, de menaces d'intimidation, de chantage affectif, de maintien dans la dépendance à travers l'enfermement dans l'espace domestique; elles se traduisent aussi par des inégalités dans l'accès aux responsabilités et par des inégalités de revenus. Ces différentes formes de domination se combinent et se renforcent aussi bien pour limiter les options individuelles de choix que pour amoindrir ces mêmes capacités de choix. Il est sans doute possible qu'individuellement la domination ne soit pas subie avec la même intensité par toutes les femmes en vertu de différents facteurs sociaux (niveau de compétence, indépendance financière, dotation culturelle, appartenance sociale, différences générationnelles etc.), ou qu'on ne combine pas de la même façon les différents types de domination. Mais cela ne change rien au fait de l'appartenance à une classe de vulnérabilité dont tous les membres,

d'une manière ou d'une autre et malgré les différences, peuvent être soumis à la domination ou y échappent pour des raisons contingentes. Si historiquement l'association du féminisme et du républicanisme n'a pas eu lieu, c'est en raison de l'horizon limité de la tradition républicaine associant classiquement la participation civique à une prérogative masculine. Mais cela ne concerne pas le noyau de la doctrine républicaine en elle-même qui est parfaitement compatible avec l'idéal féministe de non domination<sup>37</sup>.

Si on se tourne maintenant vers la question des politiques multiculturelles, on partira, comme dans le cas précédent, de la liberté comme non-domination en tant qu'idéal communautaire que partagent les membres d'une même classe de vulnérabilité. La domination que peuvent subir les membres de la minorité tient à ce qu'ils font partie d'une culture majoritaire qui a façonné l'identité nationale au moyen de croyances collectives, de styles de vie, de références culturelles, de commémorations historiques ainsi que par son alliance avec une religion dominante ayant imposé son calendrier, ses fêtes religieuses... De ce point de vue, les membres des cultures minoritaires peuvent se voir imposer une intégration forcée ou être l'objet d'une dépréciation collective concernant la valeur de leur propre culture de telle sorte que leurs choix puissent être limités aussi bien en intensité qu'en extension par les différentes interférences arbitraires de l'État et de la culture publique. Aussi bien assiste-t-on à peu près partout, depuis la fin des années 60 à l'émergence d'affirmations identitaires et de demande de reconnaissance extrêmement diversifiées: qu'il s'agisse d'anciennes «nations» comme les nations amérindiennes pour les USA, aborigènes pour l'Australie, africaines dans les Etats multiraciaux (ex Rhodésie, Afrique du Sud); qu'il s'agisse de minorités nationales historiques à identité forte qui ont subsisté dans le cadre des Etats nationaux (Corse, Bretagne, Catalogne, Pays Basque, Écosse, minorité hongroise de Roumanie etc.); qu'il s'agisse enfin de demandes formulées par des groupes d'immigrants successifs dans des situations post coloniales ou non. Ce que ces «nations» ou ces groupes exigent lorsqu'ils demandent réparation pour des formes de domination, pour des pratiques d'éradication ou pour des pratiques de rejet, c'est d'abord de ne pas subir de discrimination et de stigmatisation concernant la valeur de leur culture ou de leur religion, ce qui présuppose une politique d'abstention d'interférence arbitraire. Or ces différents types d'interférences peuvent parfaitement se produire même si la liberté négative se trouve respectée. Mais ils demandent aussi, de façon positive, une attention et une aide particulières pour conserver leur identité, que cela passe par certaines dérogations juridiques (à discuter au cas par cas) concernant la pratique de leur religion, qu'il s'agisse, dans certains cas, d'une autonomie politique relative (disposer d'un certain nombre d'organes de décision comme des assemblées territoriales, ou des organes délibératifs comme des conseils) qu'il s'agisse enfin de compensations matérielles pour les torts subis en raison de la colonisation ou de la dépossession territoriales. De ce point de vue, les théoriciens libéraux ne peuvent tout au plus concéder qu'une non interférence des pouvoirs publics sous la forme d'une liberté négative garantissant le pluralisme des croyances et des modes de vie en tant qu'éléments de la sphère privée. Même un théoricien libéral modéré comme Rawls, soutient que l'État libéral doit demeurer dans une stricte attitude de *neutralité* à l'égard des différents groupes sociaux et qu'il ne doit pas soutenir les uns plutôt que les autres, *ie.* n'engager aucune dépense publique pour soutenir tel ou tel d'entre eux dans la mesure où cela serait perçu comme une entorse au principe de la liberté, puisque certains groupes posséderaient plus de droit que les autres. Selon Rawls, chaque groupe doit mobiliser ses propres ressources pour assurer ses conditions de survie, et si certains groupes ne

---

<sup>37</sup> Cf. *ibid.* pp. 181-184.

réussissent pas dans cette entreprise, aucune politique publique ne pourra faire quoi que ce soit<sup>38</sup>. À l'inverse, le républicanisme plaide pour une politique active de soutien aux minorités culturelles, dès lors que celles-ci n'entrent pas dans des logiques de domination à l'égard de leurs propres membres ou d'autres groupes sociaux.

Cela posé, on s'intéressera maintenant à trois grands domaines d'application de cette politique: d'abord les droits fondamentaux (mais cependant très rapidement car on en a déjà parlé) ensuite la question de l'économie à laquelle se rattache celle de l'Etat social, enfin celle de l'espace public.

## 2°) *Le statut des droits fondamentaux*

En ce qui concerne le statut des droits fondamentaux, il n'existe pas de spécificité proprement républicaine à l'égard du libéralisme, dans la mesure où à partir d'une conception de la liberté comme non domination, il est tout à fait possible de déduire l'existence de droits fondamentaux et la nécessité de leur protection. On a vu, antérieurement qu'il est hautement probable qu'aucun individu ou groupe social ne se trouve en mesure d'assurer seul et par une réciprocité de coercition son statut de non domination. Aussi bien les individus que les groupes sociaux sont ainsi contraints de recourir à des dispositifs institutionnels de protection contre la domination. La seule question qu'il faille examiner ici consiste à savoir dans quelle mesure il est possible de justifier l'égalité de ces droits. Commençons d'abord par remarquer que, pour Pettit, et d'ailleurs pour une large partie du courant républicain, il n'existe pas de justification de l'égalité des droits fondamentaux à partir d'une position morale, que celle-ci découle d'une théorie des droits naturels comme dans le libéralisme classique (Locke, Kant), ou qu'elle découle de procédures spécifiques comme celle de la position originelle de Rawls. Ce n'est pas à dire que Pettit ait fourni une critique détaillée de ces positions morales de départ, mais c'est simplement qu'il entend les contourner dans la pratique, en montrant qu'il est parfaitement possible de s'en passer sans difficulté ou contradiction. Or, s'il en est ainsi, c'est qu'elles n'apparaissent pas comme nécessaires : ce sont des constructions dont on peut faire l'économie.

À partir de là, la stratégie de justification de l'égalité des droits empruntée par Pettit, procède en deux moments. Nous connaissons déjà le premier d'entre eux pour l'avoir examiné antérieurement. Cet argument nous dit ceci : lorsque Pettit soutient la thèse selon laquelle les individus désirent effectuer des choix non dominés, on a vu que l'on peut lui objecter qu'il existe des mécanismes de soumission volontaire empiriquement vérifiables dans des contextes politiques et culturels très variés. À cela, on a vu que Pettit répond qu'il ne faut pas partir des situations empiriques pour examiner la nature du désir de non domination. Il faut partir d'une sorte de situation idéale dans laquelle, lorsque les individus ont à effectuer un choix entre des possibilités de choix élargis et des possibilités de choix restreintes ils ont naturellement tendance à désirer améliorer l'extension de leur choix. Donc, ils désirent tous naturellement bénéficier des choix les plus étendus, donc non dominés. C'est ce qui fait que Pettit peut soutenir que les individus désirent tous naturellement et de façon égale opter pour un statut de

---

<sup>38</sup> À l'exception sans doute du théoricien libéral Will Kymlicka dans son livre *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, La Découverte, 2001 qui plaide pour des politiques publiques actives au regard des minorités culturelles dans la mesure où cela se trouve inclus dans un contexte de pluralisme social et culturel qui accroît les possibilités de choix de chaque individu..

non domination. Toutefois, ce premier moment ne saurait suffire. En effet, de ce que tous les individus désirent naturellement un statut de non domination, il n'en résulte pas qu'ils désirent tous également que ce statut soit égal. Autrement dit, le fait que X désire, comme moi, bénéficier d'un statut de non domination, n'est pas un argument suffisant pour que je lui reconnaisse un statut égal au mien, en particulier si je me trouve dans une situation où le *ratio* de pouvoir m'est particulièrement favorable par rapport à lui. Qu'est-ce donc qui peut justifier alors un traitement égal en matière de garantie de la non domination ? La justification fournie par Pettit doit être cherchée au niveau de la notion de «vulnérabilité». Au chapitre IV de *Républicanisme*, lorsque Pettit se demande pourquoi les membres d'un groupe social quelconque qui subissent une domination devraient agir en commun, il fait observer que, de fait, ils appartiennent à une même «classe de vulnérabilité». En effet, lorsqu'on se trouve dominé en raison de l'appartenance à un groupe social, un groupe ethnique, un groupe culturel, à un genre spécifique, on ne subit pas la domination en tant qu'individu mais en raison du groupe ou du genre auquel on appartient. En conséquence, chacun ne peut vouloir pour les autres membres du groupe qu'un égal accès à la non domination puisque tous les membres sont à égalité les représentants de cette classe de vulnérabilité. Pour dire les choses autrement, on peut dire que la non domination constitue, pour les membres de chacun de ces groupes, un *bien commun* dans la mesure où il ne peut pas être augmenté ou diminué pour un membre du groupe en question, sans être en même temps augmenté ou diminué pour les autres membres du groupe. Au sens strict, la non domination possède un caractère de non exclusion et d'égalité dans la revendication en raison de l'égalité de statut. Toute la question consiste alors à se demander s'il est possible d'étendre cet argument à l'ensemble du corps social concernant cette fois les individus en tant que citoyens. La question vaut d'autant plus d'être posée, à ce niveau, que les phénomènes de domination interindividuels ne semblent pas relever de groupes d'appartenance particuliers. Si X peut exercer une domination sur Y en tant qu'individu ne relevant pas d'un groupe particulier il n'y a pas forcément de raison que Z qui dispose d'un *ratio* de pouvoir favorable lui permettant de résister à cette domination soit solidaire de Y et réclame pour Y comme pour lui un même statut égal de non domination. Mais, en réalité, cela ne permet pas de conclure que X, Y ou Z en tant que citoyens n'appartiennent pas, eux aussi, à une classe de vulnérabilité définie. Sans doute, il est certain que X peut exercer une domination sur Y, mais il est tout aussi certain qu'il existe une probabilité que X soit lui-même vulnérable à l'égard de telle ou telle coalition sociale formée contre lui et dont le *ratio* de pouvoir lui sera défavorable. En ce sens, nul ne peut être assuré de se trouver toujours dans une position de domination et par conséquent il n'existe personne qui ne puisse être dégagé de toute appartenance à un groupe vulnérable, même si ce groupe est simplement celui des êtres humains à pouvoir limité. Ainsi, comme dans le cas des groupes d'appartenances restreint, il existe, ici aussi, une égalité d'appartenance qui définit la non domination comme un bien commun donc tous les individus veulent bénéficier. C'est de cette façon, en articulant la thèse du désir de non domination et la thèse de l'égalité dans la non domination que l'on peut justifier d'un point de vue républicain, sans recourir au droit naturel ou à la position originelle, une égalité dans la jouissance des droits civils et des droits politiques. Venons-en maintenant à l'examen de la politique républicaine en matière d'économie.

## B) Les politiques publiques

### 1°) l'économie

La question qui se pose concernant le statut de l'économie dans la pensée républicaine, se pose à deux niveaux : celui de la propriété et celui du marché (et elle enveloppe celle de l'état social). S'il existe, en effet une question concernant l'économie, c'est que, aussi bien la propriété privée que le marché, semblent, a priori, relever du statut de la liberté. On peut s'appuyer ici, non pas sur *Républicanisme*, mais sur un article récent de Pettit intitulé «La liberté dans le marché»<sup>39</sup>. Dans ce texte, Pettit commence par remarquer que, aussi bien la propriété privée que l'échange marchand, convergent avec une certaine idée de la liberté, puisque tous deux contribuent à l'accroissement de notre liberté de choix. La propriété privée nous permet de disposer d'un certain nombre de ressources utilisables pour étendre nos choix dans la mesure où elle est protégée, puisque nous pouvons l'utiliser comme nous voulons. Quant au marché lui-même, il se constitue comme un réseau d'échange entre des biens et des services et, par le fait même de l'échange, il permet, lui aussi d'accroître l'extension de nos choix puisque les offres qui nous sont faites, étendent, par définition, nos options de choix. Donc, aussi bien la propriété que le marché semblent solidaires de notre désir de liberté, et c'est probablement la raison pour laquelle l'un et l'autre ont connu une expansion sans précédent dans la période moderne. C'est aussi ce qui explique que l'on puisse désirer qu'aucune interférence ne vienne restreindre la libre disposition de la propriété privée et la logique de l'échange marchand avec ses mécanismes de concurrence pour ajuster l'offre et la demande de biens. C'est aussi ce qui explique que les théoriciens de la liberté négative et de la non interférence, *ie.* théoriciens du libéralisme, soient favorables aussi bien à une non réglementation de la propriété qu'à une non réglementation du marché.

Il n'en reste pas moins que pour les républicains, cette convergence entre propriété, marché et extension de la liberté de choix, ne peut pas être mis en balance avec le statut de la liberté comme non domination. Autrement dit, s'il s'avérait que la liberté d'usage de la propriété ou que la liberté d'échange dans le marché aboutissent à créer des phénomènes de domination, il faudrait alors, pour protéger la liberté en tant que non domination, restreindre l'usage de la propriété ainsi que la logique du marché. Il faudrait, dans ce cas, une interférence non dominatrice de l'État afin de protéger cette liberté comme non domination en restreignant la liberté de la propriété et celle du marché. Commençons d'abord par la propriété: il est parfaitement possible que la propriété produise des effets de domination et elle peut les produire en deux sens:

a) en premier lieu, il est parfaitement possible que le droit de propriété puisse réduire considérablement nos options de choix dans la mesure où il s'étend à la privatisation d'un certain nombre de biens publics, comme lorsque certains agents économiques essaient de

---

<sup>39</sup> Cf. Ph. Pettit, "Freedom in the Market", *Politics, Philosophy and Economics*, Vol. 5, 2006, 131-49.



s'emparer, au moyen de droits privatifs, du génome humain pour l'utiliser dans une stratégie de rentabilité. C'est aussi le cas, lorsqu'ils tentent de privatiser la distribution d'un certain nombre de biens publics mondiaux comme l'eau en confiant cette distribution à des opérateurs privés. Dans tout les cas de figure, l'État devra considérer que ces stratégies d'accaparement fonctionnent comme autant de tentatives de domination et devra par conséquent, en coopérant avec d'autres Etats, s'opposer à ce type de privatisation en recourant à une stratégie de restriction des droits.

b) En second lieu, il est parfaitement possible, cette fois, que l'inégalité de propriété, qui, par elle-même, n'entraîne pas forcément l'existence de choix dominés, puisse aboutir, sous certaines conditions, à des stratégies de domination. C'est en particulier le cas, lorsque cette inégalité aboutit à la création de seuils de pauvreté qui accroissent très nettement la probabilité d'être dominé. Dans ce cas, l'État, selon Pettit, doit tenter d'éliminer cette probabilité de domination en procédant à des redistributions de ressources à l'égard de ceux qui se trouvent dans des situations de plus grande vulnérabilité. La thèse fondamentale qui sous-tend la stratégie républicaine n'est pas que la redistribution des ressources, comme chez Rawls, permette de disposer de moyens pour entrer dans la vie publique. La thèse républicaine est négative: elle vise simplement à éviter les phénomènes de domination. C'est ce qui introduit directement à la question de l'Etat social. L'existence de celui-ci se justifie entièrement, selon Pettit, par le fait que la redistribution des ressources sous la forme du revenu minimum, des différentes prestations sociales pour pallier au manque d'emploi etc. vise fondamentalement la conservation de l'indépendance des individus. Les individus ou les groupes sociaux les plus vulnérables ne sont pas seulement ceux qui risquent de voir amputer leur capacité de choisir par les plus puissants, ils sont aussi ceux que leur manque de ressources conduit à dépendre de l'aide privée, c'est-à-dire d'entrer dans des liens de dépendance personnelle dangereux pour leur liberté. Que l'on pense, par exemple, à ce qu'étaient les «maisons de charité» du XIXe siècle en France ou en Angleterre dépendant d'organisations religieuses dont l'aide apportée aux plus pauvres avait pour contrepartie la soumission des demandeurs à une discipline morale et à la pratique d'un culte religieux sous la direction d'un personnel ecclésiastique prompt à s'instituer seul juge du «progrès moral» des demandeurs... La distribution de l'aide doit donc forcément passer par la puissance publique et par le mécanisme de la loi qui sont les seuls capables d'éviter ce face-à-face personnel dangereux pour la liberté.

Venons-en maintenant au marché. La structure de l'échange marchand est fondée, non seulement sur le droit de propriété, mais aussi sur ce qui dépend de lui, à savoir, l'échange contractuel. Or, par définition, selon les libéraux, l'échange contractuel est non seulement producteur possible de liberté (cf. le contrat de Rawls qui engendre des principes de justice garantissant la liberté), mais il repose lui-même sur la présupposition d'une liberté nécessaire des cocontractants (cf. le contrat de Rawls qui présuppose que les cocontractants soient libres à l'égard de toute contrainte initiale). Or, on a vu antérieurement que les républicains éprouvent une certaine méfiance face à la stratégie du contrat social et de son lien avec la liberté. Pettit a déjà expliqué antérieurement que le contrat social est compatible avec un rapport de domination. Nous pouvons très bien, dans le cadre d'une interférence élargie, conclure un contrat dont les termes sont compatibles avec notre soumission à l'égard du cocontractant parce que nous ne sommes pas toujours à même de comprendre correctement les clauses juridiques du contrat si nous ne possédons pas l'expertise juridique nécessaire pour

l'évaluer.

Il en va de même en ce qui concerne l'échange marchand, en particulier lorsqu'on a affaire aux échanges concernant le marché du travail. La situation du marché peut être telle que, sous l'effet de la pression représentée par le déséquilibre entre l'offre et la demande, nous pouvons être contraints par l'intensité de nos besoins à conclure ce que l'on appelle des «contrats d'esclavage». Au sens strict, nous n'avons pas d'autre choix que la possibilité d'accepter le contrat qui est proposé parce que les ressources dont nous disposons ne nous permettent pas de disposer d'un certain pouvoir de négociation, *ie*, ne nous permettent pas de pouvoir faire durer la négociation jusqu'à obtenir satisfaction. De ce point de vue, il est parfaitement possible que l'État, afin d'éviter ce type de contrat intervienne sur le marché pour restreindre les conditions dans lesquelles s'effectuent les relations contractuelles. Ainsi, au regard de la propriété et des échanges, l'État républicain devra en principe pratiquer une politique de régulation économique, politique qui consistera dans la taxation pour pratiquer la redistribution, dans la restriction à l'égard du droit de propriété et dans la restriction à l'égard des contrats marchands. L'État pratiquera ainsi, contrairement à la politique préconisée par les libéraux en général, une politique économique fondée sur l'interférence et la restriction de liberté négative nécessaire à la conservation de la non domination. On retrouve ici la catégorie républicaine d'interférence sans domination que Pettit avait avancée dans le chapitre I de *Républicanisme*. C'est ce qui fait dire à Pettit dans *Républicanisme* que les républicains sont, en général, beaucoup plus radicaux que les libéraux en matière de politique économique et de politique sociale. Venons-en maintenant, si on laisse de côté la politique pénale des républicains, et leur politique extérieure, à l'examen de leur politique en ce qui concerne l'organisation de l'espace public.

## 2°) *L'organisation de l'espace public.*

On se trouve ici dans une situation où la politique républicaine se distingue très clairement du libéralisme, y compris des partisans du libéralisme modéré comme Rawls qui, à part la défense quasi inconditionnelle de la liberté d'expression trouve assez peu de choses à dire sur l'organisation de l'espace public sinon qu'il faut éviter que les plus riches ne puissent continuer indéfiniment à accroître leurs ressources car cela signifierait alors qu'ils pourraient intervenir sur les moyens d'information en essayant d'orienter ceci vers la défense de leurs propres intérêts. C'est pourquoi, Rawls propose qu'au nom du premier principe qui définit une égale liberté pour tous, il faut non seulement que cette liberté soit formellement égale du point de vue de sa définition juridique, mais il faut aussi que son «usage» soit équitable pour tous. Pour cela, Rawls fait appel à une institution spéciale dans un dispositif législatif qu'il appelle le «département de la répartition», l'une des institutions de base de la justice distributive. Celui-ci a pour fonction de préserver la justice dans la répartition de la propriété et des revenus grâce à la fiscalité. Ce département doit, parmi plusieurs mesures, imposer des taxes sur l'héritage et des restrictions concernant les legs dont le but n'est pas d'augmenter les ressources du gouvernement, mais de corriger, en réalité, la répartition de la fortune et d'éviter les concentrations de pouvoir qui fausseraient la valeur d'usage de la liberté politique parce que l'espace public serait dans les mains des plus riches. Il s'agit là d'un cas particulier de limitation de certaines libertés (droit de propriété) par et pour le développement d'autres libertés (liberté politique). On appliquerait ainsi un barème progressif pour les bénéficiaire

d'héritage ou on autoriserait l'héritage dans certaines limites seulement car s'il se produit librement, la concentration de pouvoir aura lieu et menacera la liberté politique. L'accumulation du capital ne peut donc pas être indéfinie et ce type de mesure fiscale doit, en principe (et parmi d'autres mesures), contribuer à une «dispersion» de la propriété privée et du capital afin d'augmenter la valeur d'usage des libertés de base et en particulier de la liberté d'expression.

Cependant, limiter le pouvoir de l'argent sur l'espace public ne revient pas pour Rawls à limiter de quelque manière que ce soit la liberté d'expression. On sait que parmi les libertés de base garanties par le premier principe figure la liberté d'expression et celle-ci, conformément au désir de chacun des partenaires concernant la quantité de biens premiers alloués doit être aussi étendue que possible, mais dans des limites imparties par le premier principe de justice: cette extension est définie par la compatibilité avec l'extension de la liberté des autres et entraîne des mesures concrètes d'organisation dans l'accès aux espaces publics pour garantir cette compatibilité. Cette liberté comporte cependant deux versants dissymétriques selon qu'on examine son objet sous l'aspect individuel ou politique. Dans le premier cas, la liberté d'expression ne comporte pratiquement aucune limite à part, peut-être, en matière de calomnie et de diffamation, mais ce n'est là qu'une simple possibilité<sup>40</sup>. Dans le second cas, il n'y a aucune restriction au contenu des discours politiques, même dans le cas d'une apologie de «doctrines révolutionnaires et subversives», sauf si cette apologie se trouve très proche d'un recours à la force, c'est-à-dire lorsqu'elle en appelle immédiatement à des actions illégales imminentes avec des résultats probables, ce qui se produit surtout dans des situations de crise constitutionnelle<sup>41</sup>. On peut alors formuler la règle constitutionnelle d'un danger «clair et présent» qui restreint la liberté d'expression pour protéger le fonctionnement des institutions démocratiques dans cette situation<sup>42</sup>. Il n'y a rien d'étonnant à ce que ce type de liberté soit très étendu en accord avec la stratégie libérale de la protection des droits libertés dont la liberté d'expression apparaît comme le véritable paradigme. Il en va différemment pour les républicains.

À cette thèse, M. Sandel, lui aussi défenseur du républicanisme, objecte que pour une conception libérale de la liberté d'expression, il ne peut, en effet, exister de tort fait aux individus car, selon Rawls, des institutions politiques organisées selon les principes de justice et attribuant la plus grande liberté possible aux individus témoignent d'une confiance dans leur capacité de choix. De ce fait, leur garantir une telle liberté revient à *valoriser* leur capacité de choix et donc à renforcer le «sens de leur propre valeur » en quoi consiste précisément le respect de soi<sup>43</sup>. Ainsi, le citoyen, devrait se trouver, par exemple, hors d'atteinte de toute dépréciation dans la mesure où les institutions lui garantissent ce respect de soi qui l'immunise contre les effets de celle-ci. Il n'y a donc aucune raison d'empêcher un

---

<sup>40</sup> Cf. LP, *ibid.*, p. 396. Assez étrangement, la calomnie et la diffamation n'ont, selon Rawls, « aucune importance pour l'usage public de la raison qui juge ou qui régule la structure de base ([...] C'est un tort privé) », *ibid.* Le fait, d'ailleurs, que cette dépréciation puisse être considérée comme « délit » ne dit rien sur le fait qu'elle doive essentiellement obtenir réparation face à un tribunal arbitrant entre les parties ou qu'elle fasse l'objet d'une loi. On revient plus loin sur cette question.

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, p. 406. En tous cas, puisque la discussion essentielle sur les limites de la liberté d'expression porte seulement sur ce type de situation limite, on doit en déduire que cela ne concerne pas les torts privés.

<sup>42</sup> Cf. *ibid.* p. 416.

<sup>43</sup> Cf. M. Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, *op. cit.* p. 19.

défilé nazi dans une ville où vivent de nombreux rescapés des camps de concentration, ou d'empêcher un défilé ségrégationniste dans des quartiers où vivent des habitants noirs pas plus qu'on avait le droit d'interdire les défilés pour les droits civiques des noirs dans les années 50 et 60 au sein des quartiers blancs. Aucun gouvernement libéral ne voudrait réglementer le contenu de tels défilés en raison de la garantie de la liberté d'expression, sauf s'ils entraînent des désordres publics en interférant sur la liberté négative des autres citoyens. Pour Sandel, à l'inverse, seule la valeur morale (la contribution à la formation civique) permettrait de tracer une ligne de démarcation entre le contenu de l'action et des propos qui s'y rapportent : on autoriserait Martin Luther King à défiler, mais pas les partisans du ségrégationnisme<sup>44</sup>. L'argument semble, à première vue, de faible portée à l'égard de Rawls puisque celui-ci peut parfaitement répondre que les principes de justice reconnaissant une égale valeur aux facultés immunisent, en principe, les citoyens contre de telles atteintes. Mais il faut bien reconnaître que la thèse de Rawls repose en fait sur un *postulat*, à savoir qu'il est certain que les institutions publiques, par le seul fait qu'elles distribuent et garantissent des libertés de base suffisent à compenser toute dépréciation de telle ou telle catégorie de citoyens car cela est tout simplement très difficile à démontrer. Supposons que cette dépréciation ait lieu, il devient proprement absurde de soutenir que la calomnie et la diffamation n'ont «aucune importance pour l'usage public de la raison» et qu'il ne s'agit là que de «torts privés»<sup>45</sup>: des individus ou des groupes sociaux qui perdraient ainsi le sens de leur propre valeur et leur confiance en soi ne seraient plus en situation de soutenir les institutions qui ne peuvent garantir leur respect et la stabilité de ces dernières risquerait de se trouver menacée, ce qui constitue bien un problème public. De ce fait, il faudrait plutôt soutenir qu'une véritable reconnaissance publique destinée à assurer la stabilité de la société juste devrait commencer par s'opposer à ce qui la menace et ne pas tolérer une liberté d'expression entraînant de telles conséquences. Cela marquerait sans ambiguïté l'intention de la part des institutions de garantir les bases sociales du respect de soi. Dans le cas contraire, et conformément aux thèses de Rawls, la tolérance à l'égard de ces formes de dépréciation et d'humiliation publiques témoigne de ce qu'elles sont considérées comme une conception du bien parmi d'autres dont la valeur se transmet aux facultés qui la produisent: on obtiendrait ainsi, paradoxalement, une reconnaissance de la valeur des facultés sur la base d'une conception du «bien» s'opposant manifestement aux conditions de la coopération. Sans doute, le § 35 de *Théorie de la justice* défend-il la thèse d'une intolérance à l'égard des intolérants qui pourraient exiger la garantie d'une liberté destinée à restreindre celle des autres<sup>46</sup>. Mais, manifestement, cette intolérance envers les intolérants est acceptable si et seulement si les citoyens possèdent de bonnes raisons de penser « que leur propre sécurité et celle des institutions de la liberté sont en danger »<sup>47</sup>; «les citoyens justes devraient s'efforcer de préserver la constitution et toutes les libertés égales pour tous aussi longtemps que la liberté elle-même et leur propre liberté ne sont pas en danger»<sup>48</sup>. Autrement dit, ce qui est ici en question, c'est la préservation de la liberté de conscience contre toute conception dominante d'un bien susceptible de s'imposer par la coercition. Les effets possibles de la liberté d'expression susceptibles de menacer le respect de soi ne font donc pas partie de l'intolérance à l'égard des intolérants, ce qui est

---

<sup>44</sup> Cf. *ibid.* p. 20.

<sup>45</sup> Cf. LP, VIII, §9, p. 396.

<sup>46</sup> Cf. TJ, § 35, pp. 252-257; § 34, p. 249

<sup>47</sup> Cf. *ibid.* p. 256.

<sup>48</sup> Cf. *ibid.* p. 255.

parfaitement conforme au concept de liberté négative.

De leur côté, Pettit, mais aussi Cass Sunstein (un autre théoricien républicain) ne considèrent pas la question de l'organisation et de la liberté dans l'espace public comme une simple protection de la liberté négative à l'égard de toute interférence. Ici encore, pour être en cohérence avec les prémisses du républicanisme, il faut encore et toujours considérer la question de l'espace public et de sa structuration en rapport avec la liberté comme non domination. La question se pose de la façon suivante: on peut dire que la vie publique d'une société se fonde sur le fait qu'il existe un espace public dans lequel il est possible d'échanger des analyses, des arguments ainsi que des informations, donc de procéder à des délibérations concernant la solution de problèmes publics. On laisse de côté la question de l'échange d'analyse et d'argumentation qui ne peut être traitée ici, pour se consacrer uniquement à la question de l'information. Nous savons déjà, pour l'avoir examiné antérieurement que la question de l'information est importante concernant la liberté comme non domination aussi bien des individus que des groupes sociaux. Nous avons vu, en effet, que l'existence d'un «savoir commun», d'un *common knowledge*, joue un rôle important dans l'accroissement ou la diminution possible de la liberté en tant que non domination. Si nous nous trouvons dans une situation où nous sommes dominés, et s'il existe un CK tel que, au-delà des dominants, nous croyons que les autres croient que nous sommes dominés, et nous croyons que chacun croit que tout le monde croit que nous sommes dominés, cela aboutira à renforcer l'image de nous-mêmes en tant que dominés. Nous devons alors non seulement nous opposer à notre situation réelle de dominé, mais encore nous opposer à la représentation que nous croyons que les autres se font de notre situation. Cette représentation née d'un CK tend ainsi à renforcer notre domination. Il en va exactement de même dans le cas inverse, c'est dire, dans le cas de la non domination transformée en CK de non domination. C'est exactement ainsi que se pose le problème de l'organisation de l'espace public sous le rapport de l'information qui y circule. Supposons en effet que les institutions politiques parviennent à garantir aux citoyens une situation de non domination et supposons que dans la communauté politique existe un CK concernant cette même non domination. Nous nous trouvons alors dans la situation où la représentation de notre non-domination renforce l'existence même de notre non-domination. Nous sommes certains, ou à peu près certains, que rien ne semble menacer notre liberté et que celle-ci se trouve effectivement inscrite dans l'espace public. Mais, nous pourrions tout aussi bien supposer l'existence de la situation inverse: supposons en effet que les institutions politiques parviennent à garantir aux citoyens une situation de non-domination mais supposons que cette situation de non-domination ne fasse pas l'objet d'un CK. Supposons même qu'il puisse exister une contradiction entre la situation de non-domination et le CK lui-même, contradiction telle que nous soyons non dominés, mais que nous puissions croire néanmoins que nous le sommes. Cette situation n'est pas très difficile à concevoir si on accepte l'idée que la diffusion des croyances formant un CK dans une société ne dépend pas simplement d'un libre jeu des croyances individuelles concernant ce que tout le monde croit, mais dépend aussi de la manière dont certains agents détenant des moyens d'information de manière privative peuvent utiliser celle-ci à des fins commerciales. Cela passe d'abord par le contenu des informations diffusées et de leur degré d'attractivité en fonction du sensationnalisme dans lequel elles sont présentées (cf. en particulier les politiques médiatiques concernant les représentations de la délinquance, de la toxicomanie au regard de leur statut réel). Cela passe ensuite par la manière dont les différents moyens d'information cherchent à informer sur l'état même des croyances collectives en diffusant des sondages

d'opinion. Or, ces sondages ne sont pas seulement informatifs, ils sont aussi *performatifs*, car, en faisant croire ce que croit l'opinion majoritaire, ils peuvent consolider ou accroître cette majorité elle-même. Cela étant, ce double phénomène de l'information sensationnaliste et de la production des croyances collectives peut entrer en résonance avec des phénomènes de désinvestissement à l'égard de l'espace public qui favorisent ce travail de production des croyances. C'est particulièrement le cas dans certaines sociétés nord-américaines ou Nord européennes, lorsque les contacts sociaux se raréfient en fonction de logiques de ségrégation territoriale. On pense ici à la tendance croissante à privatiser l'espace urbain en créant des zones d'habitat fermé et protégé où se côtoient seulement des membres catégories sociales homogènes de plus en plus à l'abri de tout contact avec le milieu urbain extérieur. Dans de telles conditions urbaines, il existe de moins en moins d'opportunités de pouvoir vérifier, par des contacts directs, la validité des informations diffusées et la réalité des croyances que les moyens d'information prêtent à la société. Pour le dire dans les termes de Pettit: «de semblables pressions sur la vie publique réduisent la possibilité de promouvoir la condition de non-domination et, en particulier de diffuser une claire connaissance de son existence réelle dans la société ». Ce qui est ici en jeu, c'est la perte de la fonction de l'espace public. On tend à devenir, par conséquent, de plus en plus dépendant de cette représentation médiatisée du social qui fabrique des croyances ou qui les rigidifie. S'il en est ainsi, on peut admettre qu'il est parfaitement possible de créer ou de renforcer les représentations de domination, au regard des pratiques réelles. Cela peut avoir pour conséquence une fausse évaluation des garanties réelles contre la domination mises en oeuvre par la puissance publique. Nous risquons alors d'exiger des politiques publiques plus radicales du point de vue de la répression et de l'enfermement, des politiques publiques qui risquent de radicaliser les impératifs de sécurité par un accroissement considérable de la quantité et de la présence des forces répressives. On court alors, cette fois, le risque d'un renforcement des impératifs de sécurité au détriment de la garantie des libertés, ce qui signifie que l'on risque de voir augmenter les effets de domination.

On se trouve ainsi dans la situation où l'existence de CK en désaccord avec les pratiques réelles aboutit, de fait, au renforcement de la domination sociale. Il est donc particulièrement important, du point de vue des politiques républicaines de pratiquer des interférences concernant la liberté de l'information sans que ces interférences passent pour de la domination, puisqu'elles ont surtout pour objet de protéger contre la domination. Quelles seront ces politiques ?

Pour aller vite, cela consistera d'abord à lutter contre la concentration des médias en favorisant l'existence d'un pluralisme d'information, ce qui peut parfaitement passer d'abord par l'interdiction de la concentration des médias dans un petit nombre de mains. Cela peut aussi passer par la subvention étatique de médias semi-publics et décentralisés susceptibles de rectifier et de concurrencer la formation des médias privés. Cela peut passer ensuite par une réglementation concernant la manière de représenter les croyances collectives dans les médias. Il est envisageable de modifier les conditions dans lesquelles sont recueillies les préférences des citoyens : plutôt que de poser des questions simplistes appelant des réponses instantanées et irréfléchies, il est possible de promouvoir ce que James Fishkin appelle des «sondages délibératifs», c'est-à-dire des débats publics concernant des problèmes communs organisés entre des échantillons de citoyens et permettant aussi bien à ceux qui y participent de voir leur point de vue se transformer par la discussion qu'à ceux qui les regardent de tenter d'évaluer ce que peuvent être, au regard de ces discussions, les croyances collectives d'une

communauté politique. On peut trouver des mesures assez voisines concernant l'interventionnisme de la puissance publique dans l'organisation de l'espace public d'internet dans le livre de Cass Sunstein *Republic.com*<sup>49</sup>, mais à partir d'une grille d'analyse qui met beaucoup plus l'accent sur la contradiction existante entre la logique du consommateur et celle du citoyen. On peut alors résumer les positions défendues par Pettit concernant les politiques publiques menées par l'État républicain en disant que, en cohérence avec les prémisses de la théorie concernant l'idéal de non-domination et en contradiction avec la conception libérale de la non-interférence, l'État républicain conduira des politiques plus radicales que l'État libéral en raison de son intervention concernant aussi bien l'économie, le social que l'espace public. Dans tous les domaines, il pratiquera nécessairement des interférences, mais celles-ci ne pourront être assimilées, malgré la restriction de liberté, à des interférences de domination. Ce sont des interférences de non-domination destinées à garantir et consolider la liberté.

Telles sont les politiques par lesquels le républicanisme s'éloigne le plus du libéralisme. Venons-en maintenant à celles par lesquelles il se rapproche le plus de lui-même si, par ailleurs, il s'en distingue sur des points non négligeables.

### *C) Les structures institutionnelles*

Pour aller à l'essentiel, on peut dire qu'il s'agit de la conception républicaine des institutions politiques et de leur fonctionnement. L'interrogation dont part Pettit est assez proche de celle des libéraux. Dans la mesure où l'État républicain est amené, par ses politiques, à promouvoir l'idéal de non-domination, ne serait-il pas possible, en fonction du pouvoir dont il dispose d'exercer lui-même de domination sur les citoyens ? Il faut donc se demander de quelle manière il est possible que les citoyens puissent se protéger à l'égard de l'instrument de protection. Cette question semble tellement importante pour Pettit que là où il consacre le chapitre V de *Républicanisme* à la question des politiques républicaines, il ne consacre pas moins de trois chapitres du même ouvrage (VI, VII, VIII) aux questions du constitutionnalisme républicain, au contrôle des institutions et à la civilisation des institutions et des pratiques politiques. Il n'est évidemment pas possible de se lancer dans une étude détaillée des cinq derniers chapitres du livre, et tout ce qu'il est possible de faire consiste simplement à rappeler les grandes lignes de la conception institutionnelle du républicanisme. La première chose à considérer concernant le statut des institutions républicaines réside dans la manière d'éviter que l'État ne pratique une domination arbitraire. Pour cela, il faut promouvoir au moins deux mesures fondamentales :

#### a) Le contrôle du pouvoir :

1°) d'abord il faut que le système politique mette en avant ce que la tradition républicaine appelle « l'empire de la loi » et non celui des hommes.

2°) en second lieu, le pouvoir doit être distribué entre différentes instances, d'union c'est-à-dire être divisé.

---

<sup>49</sup> Cass Sunstein *Republic.com* Princeton University Press and copyrighted, 2001.

Ensuite, il faut pouvoir, au-delà de la manière dont la loi est promulguée démocratiquement, se réserver la possibilité de la contester si elle produit des effets de domination. Pour cela, il faut promouvoir une conception relativement complexe du fonctionnement du système démocratique. Pettit procédera en trois temps :

b) La démocratie et la contestabilité

1°) En premier lieu il examinera le premier type de contestabilité qui est celui de la «république délibérative».

2°) En second lieu il examinera une seconde forme de contestation qui est celle de la «république inclusive».

3°) En troisième lieu, il examinera une troisième forme de contestation qui est celle de la «république réceptive».

Commençons donc par examiner très rapidement la garantie contre la domination arbitraire de l'État à partir des trois mesures fondamentales.

*1°) Le contrôle du pouvoir*

*a) l'empire de la loi.*

Cela commence par l'énoncé des caractéristiques des lois «elles doivent être générales et applicables à tous indistinctement ; elles doivent être promulguées et connues par avance à tous ceux auxquels elles s'appliquent, elles doivent être intelligibles et cohérentes et non sujettes à de continuelles transformations» (209). Ces caractéristiques servent clairement à étendre le gouvernement de la règle à l'ensemble des citoyens, qu'il s'agisse aussi bien des gouvernants que des gouvernés : nul ne doit pouvoir instrumentaliser la loi et s'en dispenser sous peine de réintroduire l'arbitraire dans les actes de gouvernement ou dans les privilèges possédés: dès lors, en effet, que la règle est violée, elle devient simplement un instrument docile au service de la volonté arbitraire des autorités ce qui a pour effet de produire de la domination. Cela implique aussi que, dans la mesure où ces actes de gouvernement sont nécessaires, ils doivent toujours opérer au travers de décisions légales et non indépendamment de telles décisions. Il s'agit là, non seulement d'une prescription, mais aussi d'une tendance devant s'étendre à tous les actes de gouvernement, aussi bien législatifs et exécutifs que judiciaires. De ce point de vue, il n'y a pas de différence entre les théoriciens républicains et les théoriciens libéraux qui convergent dans l'idée de l'empire de la loi. Il y aurait plutôt un désaccord clair avec les théoriciens marxistes pour lesquels, même la barrière constituée par la loi, ne peut apparaître comme une protection efficace contre la domination de classe au détriment des dominés. Dans la mesure, en effet, où l'ensemble des superstructures politiques et en particulier des appareils institutionnels a pour effet de défendre et de reproduire les intérêts de la classe dominante, il n'est pas possible que les productions législatives des appareils institutionnels constituent une protection des intérêts des dominés. L'instrument même de la domination ne peut pas protéger contre la domination. À cela, Pettit oppose une réponse classique, aussi bien dans la tradition libérale que dans la tradition républicaine. Cette



réponse est celle qui a été maintes fois opposée au Marx de la *Question juive* et de *l'idéologie allemande*. C'est dans la mesure où Marx voit dans les préambules constitutionnels rappelant les droits fondamentaux des individus l'expression d'un individualisme possessif caractéristique de la société civile bourgeoise qu'il entreprend de contester radicalement aussi bien l'exploitation économique née des rapports de classe que la codification des droits fondamentaux qui la protègent. En ce sens, Pettit partage exactement la critique formulée par Walzer à l'égard de la démarche de Marx<sup>50</sup>. Dans *L'idéologie allemande*, Marx explique que la stratégie de la classe bourgeoise consiste à utiliser et à retourner l'universalité des droits fondamentaux contre les privilèges de caste aristocratique de l'ancien régime. Mais, dans la mesure où elle est porteuse d'une forme d'exploitation économique, elle doit mettre en oeuvre une double stratégie : d'un côté, la stratégie de la défense universelle des droits de l'individu contre la structure des privilèges impartis aux anciennes classes dominantes. Mais, d'un autre côté, elle vise à réaliser ses intérêts particuliers et exclusifs en tant que classe. Il lui faut donc défendre l'intérêt général et promouvoir son propre intérêt sans que la réalisation de celui-ci soit visible dans ce qu'il a d'exclusif. C'est exactement le rôle de l'idéologie de parvenir à réaliser cette sorte d'alchimie ou de transsubstantiation du particulier dans l'universel. Cependant, au lieu de rejeter précisément l'universel avec le particulier dont il constitue le masque, on peut concevoir une autre stratégie. Cette stratégie explique que la rationalisation censée protéger l'intérêt particulier de la bourgeoisie constitue aussi une concession nécessaire à celui des classes dominées en raison même de la forme universelle dans laquelle il se donne. La classe bourgeoise et même chaque classe dominante est ainsi conduite à concéder quelque chose aux classes dominées, ne serait-ce déjà que sous la forme d'un ensemble de croyances communes qu'elle est la première à promouvoir. Or, cela revient à risquer de voir contester en permanence ses propres décisions politiques en référence à cet intérêt général qu'elle affirme défendre. C'est en effet en recourant à une telle norme que l'on peut lire de manière critique l'ensemble des applications qui en sont faites: «notre première exigence, lorsque nous considérons la situation d'un être humain opprimé c'est, (comme la sienne) qu'il acquière les mêmes droits que l'opresseur». La réponse de Pettit est à peu près semblable à celle de Walzer: la barrière de la loi constitue en fait, un appui pour s'opposer et résister à la domination dans la mesure où la loi comporte des caractéristiques d'universalité dans son contenu, telles qu'on peut les retourner contre l'usage qui en est fait par les dominants. Reste que Pettit fait un pas de plus et considère qu'il faut étendre la notion de domination au-delà de la domination de classe. Il peut y avoir d'autres formes de domination, qu'elles soient de nature religieuse, culturelle, politique, sexuelle etc. Dans ce cas, la loi peut même exprimer un intérêt parfaitement majoritaire et néanmoins oppressif dans la mesure où il prive de liberté telle ou telle minorité. Il faut donc pouvoir disposer d'un instrument supplémentaire et ne pas se contenter de placer toute sa stratégie dans les mains de la loi. C'est ce que fera Pettit en développant l'idée d'une démocratie «de la contestabilité». Venons-en maintenant au second élément de l'analyse :

#### *b) La distribution du pouvoir*

« l'unification de fonctions diverses aux mains d'un seul individu ou groupe permettrait en fait

---

<sup>50</sup> Cf. M. Walzer, *La critique sociale au XXe siècle*, eds Méteillé, 1999.

à ce sujet d'exercer un pouvoir substantiellement arbitraire sur tous les autres ; cela lui garantirait la possibilité de jouer avec la loi selon son bon plaisir » (p. 214). Dans la tradition républicaine, on avait, dès le XVII<sup>e</sup> siècle et même dès le XVI<sup>e</sup> siècle, réclamé la dispersion ou la répartition du pouvoir entre des instances institutionnelles différentes. On en trouve une première illustration dans la théorie du «gouvernement mixte» défendue par Machiavel et Guichardin et qui garantit que les institutions peuvent représenter des secteurs entiers de la société. On n'en trouve aussi une illustration chez les républicains anglais du XVII<sup>e</sup> siècle réclamant la séparation des pouvoirs, on retrouve cette exigence concernant la solution fédéraliste américaine du XVIII<sup>e</sup> siècle réclamant la décentralisation du pouvoir au sein d'un système fédéral dans lequel les Etats constituant partagent le pouvoir avec l'État central; Cette stratégie s'oppose à la possibilité de concentration de toutes les fonctions de pouvoir dans les mêmes mains et en particulier aujourd'hui cela s'oppose à la conception populiste qui soutient que le pouvoir pourrait entièrement revenir au peuple lui-même qu'il exercerait à travers ses représentants parlementaires. Il est parfaitement possible que, dans ce cadre, la majorité exerce alors un effet de domination sur la où les minorités. Pour être exact, il faudrait plutôt soutenir que les populistes visent moins tant à abolir la séparation des pouvoirs qu'à la *rigidifier* : la séparation, en effet, même lorsqu'elle existe, ne peut pas empêcher que les pouvoirs s'interpénètrent de quelque manière. Par exemple, lorsqu'elles interprètent la loi, les cours judiciaires pratiquent une forme de promulgation de la loi qui leur confère des attributs quasi législatifs même si les textes constitutionnels ne leur confèrent pas un pouvoir législatif (cf. le cas des juridictions anglo-saxonnes dont les jurisprudences produisent de la loi, cf. aussi le cas de la constitution européenne qui comporte des phénomènes de co législation). Les populistes souhaiteraient alors maintenir une étanchéité complète entre le pouvoir législatif et le pouvoir judiciaire pour être certains que seule l'assemblée, donc le peuple, fasse la loi. Mais, dans ce cas, cela risque de conférer une sorte d'absoluité au pouvoir législatif en éliminant les tentatives possibles de co législations de la part des autres pouvoirs ce que vise vraiment la tradition populiste. Il vaut donc mieux, contre la tendance populiste, laisser les institutions empiéter partiellement les unes sur les autres, dans la mesure où le principe de séparation demeure conservé. On peut immédiatement remarquer, que sur ce point, il y aura en principe un accord entre les républicains et les libéraux. Venons-en maintenant au second moment de l'analyse :

## 2°) *La démocratie et la contestabilité.*

Malgré les deux protections contre la domination, on ne peut pas toujours réduire la capacité de domination du pouvoir : la co-législation ne permet pas toujours d'éviter la tyrannie de la majorité et le critère d'universalité de la loi et des droits fondamentaux ne permettent pas toujours de décrypter le caractère dominateur d'une loi. En conséquence, pour éviter que la loi ne produise de la domination, on doit pouvoir compléter la stratégie du contrôle d'une façon ou d'une autre. Ce contrôle doit-il dépendre du fait que la majorité proteste lorsque la loi est promulguée ? Il est difficile d'admettre un tel critère de contrôle dans la mesure où on retombe alors dans le problème déjà examiné du rôle et du statut de la majorité. Il faut donc un autre critère et ce critère est celui de la «contestabilité». Lorsqu'on a affaire à des interférences arbitraires, c'est seulement si on a la possibilité de s'opposer de façon réussie à ces interférences qu'on peut garantir qu'elles ne seront pas arbitraires: *il faut donc mettre en*

*avant la liberté et la pratique de la contestabilité.* Autrement dit, une décision publique apparaîtra comme d'autant moins dotée d'une capacité d'interférence arbitraire qu'elle peut, par avance, être soumise à la contestabilité qui annule l'effet de domination qu'elle comporte : «qu'est-ce qui peut nous permettre de faire entièrement notre, un processus décisionnel public ? Qu'est-ce qui peut faire que cette question ne reflète pas la forme d'un acte d'interférence arbitraire ? La réponse qui se profile est la suivante : c'est le fait que nous pouvons contester la décision de manière plus ou moins efficace dans le cas où il semble qu'elle ne satisfasse pas nos intérêts et nos idées pertinentes. C'est ce qui se produit dans le cas de nombreuses décisions publiques ou il peut arriver que telle décision se matérialise sur la base d'un consensus qui est tel seulement en un sens très large. Cela importe peu ; ce qui importe est qu'elle puisse être contestée de façon efficace » (p. 222). Ce qui importe, ce n'est pas que la décision puisse se revendiquer d'une majorité qui l'accepte car on se trouve ici dans un cas analogue à celui du contrat qui peut être formellement valide, mais comporter des interférences arbitraires. Ce qui compte, c'est qu'on puisse se débarrasser de la domination incluse dans la décision et il faut, pour cela, que celle-ci puisse être contestable. Ce qui compte donc dans la décision publique, ce n'est pas son origine fondée sur la majorité ou le consentement, c'est sa capacité à être contestée lorsqu'elle produit des effets de domination. Cela revient à définir la démocratie autrement que comme un pouvoir simplement fondé sur l'élection.

La démocratie peut être conçue essentiellement comme une défense de la liberté à travers la contestation toujours possible des décisions collectivement prises. Pour le dire avec Pettit, la démocratie peut être conçue : «à la lumière d'un modèle centré plus sur le conflit et la contestation que sur le consentement» (p. 223) et cette possibilité doit être permanente pour que la démocratie se définisse comme un régime permanent. Cependant, dans ce cas, il faut admettre que la démocratie ne se définit pas par une *procédure* de prise de décision, elle se définit surtout par son *résultat*, à savoir, garantir à tous une liberté en tant que non-domination et cela peut parfaitement s'opposer à la procédure elle-même. Une procédure démocratique de prise de décision peut conduire à une tyrannie de la majorité alors qu'une pratique de la contestabilité peut réussir à garantir la liberté comme non-domination. Dans ce cas, on peut constater que le républicanisme voisine avec le libéralisme concernant le statut de la limite de la procédure démocratique au travers de la notion de la contestabilité. Ce qui importe alors, dans ce cas, c'est d'examiner le mode de la contestabilité et de décrire les voies par où elle peut s'exercer. Or, il existe trois formes de contestabilité.

*a) La première forme de contestabilité : la république délibérative.*

La question est la suivante: quelle forme devrait posséder le processus décisionnel pour garantir une base à la contestabilité ? Il existe deux manières de répondre à la question: la première est celle de la négociation, la seconde, celle de la délibération. La négociation renvoie, de façon générale, aux différents groupes d'intérêts qui cherchent un compromis permettant à chacun d'obtenir un avantage au prix de moindres concessions. Le modèle, ici, est celui du marchandage. Dans le cadre de la délibération, les individus cherchent plutôt à s'accorder sur une issue conforme aux principes et aux idées qu'ils défendent. Parmi ces idées et ces principes il y a précisément ceux qui visent à un accord fondée sur l'existence de

convictions partagées. Dans le premier cas, la base pour la contestation est fournie par le fait que la décision publique peut s'écarter des compromis trouvés ou exiger des concessions trop importantes pour un groupe donné. C'est sur ce résultat que l'on conteste l'accord conclu. Dans le second cas, la base pour la contestabilité réside dans le fait que la décision publique peut se fonder sur des raisons inadéquates ou ne pas prendre en compte des raisons importantes avancées. S'il faut choisir entre les deux, le courant républicain choisira le modèle de la *contestabilité fondée sur la délibération* car le premier modèle tolère une différence de statut entre les négociateurs. Il est clair, en effet, dans le cadre de ce modèle, que la nature de la négociation dépend, avant tout, du pouvoir de négocier de chaque négociateur. Or, nous avons vu et nous savons qu'il existe un différentiel entre les individus du point de vue de leur *ratio* de pouvoir. Certains sont dotés de meilleures capacités et de meilleures ressources pour conduire les négociations, ils auront donc tendance à l'emporter, ce qui produit de la domination. À l'inverse, dans le second cas : «la base pour la contestation est fournie par le fait que la décision publique peut se baser sur des considérations inadéquates ou bien ne pas s'en tenir à toutes les considérations pertinentes, négligeant de cette manière la réalité où la force de l'une ou l'autre de ces considérations» (p. 225). Si la seconde voie s'avère plus conforme au modèle républicain lié à la non-domination, elle possède des implications contraignantes sur la façon d'organiser les délibérations publiques. Il faudra donc mettre en avant des débats transparents de nature à permettre le repérage des arguments et des raisons dont on pourrait ne pas tenir compte dans la décision finale et, liée à ces débats transparents, la menace possible du réexamen des décisions prises. Si on choisit la voie du modèle délibératif, on privilégiera alors l'examen de la valeur des arguments et leur universalité; on insiste donc sur la valeur de rationalité des arguments avancés. C'est donc le modèle de l'intérêt général et de l'argumentation qui se trouve derrière la délibération. Ce n'est donc pas tellement la décision elle-même qui compte, que le résultat de cette décision qui doit avoir pris en compte tous les intérêts concernés par la loi en question. C'est cette voie qui permet la contestation possible des décisions publiques qu'elles soient de nature législative, exécutive ou judiciaire. Ce modèle est en fait destiné à favoriser, non la possibilité que soient acceptées des décisions susceptibles de convenir à une large majorité, mais la possibilité de contester la décision, même par un petit groupe de personnes. En conséquence, on commence à percevoir de quelle façon, dans son principe, l'organisation républicaine des formes de délibération se relie à la conception républicaine délibérative de la reconnaissance. On rappelle que la conception républicaine délibérative de la reconnaissance défendait l'idée selon laquelle les individus ou les citoyens ne sont reconnus que dans la mesure où ils sont intégrés dans des groupes de discussions qui présuppose un l'existence et la valeur de leur capacité de contrôle discursif et de participation à l'échange discursif.

*b) La voie de la contestation : la république inclusive.*

La question est ici celle des instruments de la contestation : au niveau législatif, la première proposition de Pettit consiste à jouer sur la représentativité du parlement à l'égard des différents groupes sociaux pour permettre la contestation en cas de discrimination: «pour être pleinement représentatives les chambres parlementaires doivent abriter en leur sein, avec une entière légitimité, toutes les voix différentes que l'on peut retrouver dans la communauté» (p. 229). Mais, le simple objectif de représentation des différentes composantes culturelles et

ethniques de la société ne suffit pas, car il faut garantir la représentation elle-même et il sera utile, dans ce cas, d'imposer des quotas de représentation sur les listes électorales pour l'élection des chambres. Autrement dit, la thèse républicaine implique ici l'exercice d'une sorte de contrainte sur le vote: ce n'est pas simplement l'exercice du vote qui aboutit à choisir les candidats, mais il existe déjà une contrainte au niveau du choix des candidats, contrainte qui prédétermine les catégories de candidats pré déterminant le vote. Il est clair, dans ce cadre, qu'il n'y aurait aucun problème pour le républicanisme de Pettit à admettre la conception française du principe de parité.

Plus encore, cette contrainte s'étendrait à l'ensemble des différences qui doivent être représentées dans les instances délibératives et décisionnelles. Cependant, le problème ne se pose pas seulement en ce qui concerne les instances délibératives et décisionnelles. Il se pose aussi en ce qui concerne les cours de justice, du point de vue de la fiabilité et l'impartialité des jugements. Autrement dit, il est difficile de laisser fonctionner les institutions judiciaires dans une sorte de face-à-face entre les juges et les accusés dans la mesure où les procédures juridictionnelles comportent de confrontation argumentatives et donc des échanges discursifs pour établir non seulement les faits, mais aussi pour justifier les actions réalisées. Si l'institution judiciaire fonctionnait d'une façon strictement indifférenciée, il est plus que probable qu'elle ne réussirait pas à comprendre les points de vue, les justifications et les arguments de ce qui ne parviennent pas forcément à se faire comprendre en raison de leur origine ethnique, culturelle ou sociale. En conséquence, les décisions judiciaires tomberaient sous le coup d'une contestabilité de principe si elles dérogent à l'exigence de prendre en compte tous les intérêts et non pas seulement ceux de la majorité. Ici encore, la solution ressemblera à celle qui concerne l'accès aux chambres: elle débouche sur une forme *d'affirmative action* concernant la sélection des membres des cours de justice et des fonctionnaires dans l'administration.

Pettit réclame ou bien des quotas concernant directement la sélection des juges, ou bien la présence d'assesseurs, de médiateurs culturels ou ethniques capables de représenter le point de vue de ceux qui ne peuvent que difficilement se faire comprendre. Reste que cette représentation statistique n'épuise pas les canaux possibles de la contestabilité dans la mesure où il existe encore des possibilités de contestation dont le point de départ est extra constitutionnel. Ce point de départ réside dans la possibilité de manifester, face aux organes représentatifs, en opposition aux mesures et aux décisions adoptées. Au-delà des différentes procédures possibles, il est nécessaire de disposer de mouvements sociaux dynamiques, susceptibles de servir de relais aux différentes revendications. Il est clair, que Pettit fait ici allusion à l'existence d'une manifestation de conflictualité au sein de la tradition républicaine, en particulier lorsqu'on la réfère à son point de départ historique à travers les *Discours* de Machiavel. Machiavel avait en effet intégré dans son modèle républicain l'idée que la liberté est inséparable de la contestabilité mais que la contestabilité est inséparable de l'existence du conflit. La seule différence ici entre Machiavel et son écho républicain représenté par Pettit, c'est que là où Machiavel faisait du conflit le centre même de la contestabilité, Pettit fait du conflit une expression parmi d'autres de la contestabilité. On va le vérifier immédiatement dans ce qui suit.

c) *L'espace pour la contestation : la république réceptive.*

La question qui découle des deux précédentes n'est pas seulement que la république soit inclusive, mais il faut que la contestation des décisions soit reçue et comprise, donc que la république soit *réceptive*. Pettit entend par-là une république ouverte aux discussions publiques sur les nouvelles valeurs sociales qui émergent (féminisme, écologisme, minorités culturelles...), mais surtout une république qui dispose de «canaux» pour percevoir ces différentes revendications. L'une des mesures proposées réside dans la création systématique de commissions d'enquête parlementaire pour régler les questions pendantes et pour éviter de se heurter au problème des protestations populaires qui risquent d'en rester à des formes d'indignation pouvant d'ailleurs se révéler menaçantes au regard des droits individuels comme l'est de façon générale le populisme. On peut donc exiger, au-delà des commissions parlementaires qui peuvent se révéler encore trop sensibles aux pressions électorales, que siègent des commissions de professionnels ou d'experts destinés à entendre les requêtes et à trouver des solutions aux demandes collectives. Il n'en reste pas moins qu'il existe des contestations qui ne vont pas dans le sens d'une absence de domination, mais, au contraire, dans le sens d'une domination possible. De ce point de vue, en effet, la tradition républicaine a très tôt perçu que tous les conflits ne sont pas forcément productifs et que nombre d'entre eux peuvent avoir pour objet, ou du moins pour effet, non pas une défense de la liberté, mais l'accession à tout un ensemble de privilèges qui engendrent des situations de domination. Le cas le plus célèbre dans la tradition républicaine est encore celui de Machiavel qui montrait, dans le cadre de son étude de la république romaine, que les conflits populaires destinés à défendre la liberté à l'origine de la république, se sont peu à peu transformés en une sorte de concurrence pour le pouvoir. Il s'agissait alors pour la plèbe, qui s'était corrompue au contact de la circulation sociale de la richesse, de disputer aux grands le pouvoir qui leur restait ainsi que leur statut social. De façon très claire, l'enjeu des conflits ne consistait plus à défendre la liberté politique, mais à organiser ouvertement le pouvoir d'un groupe sur un autre. Comment peut-on trancher entre deux manières de défendre des intérêts qui peuvent se révéler des intérêts particuliers entraînant des situations de domination ? Selon Pettit, il est possible de mobiliser deux moyens pour faire face à une telle situation. Le premier d'entre eux consiste, comme Pettit l'a fait antérieurement dans le cadre de l'invalidation de délibérations, à faire appel de nouveau à la rationalité contre la simple décision issue du conflit. On a vu antérieurement que pour Pettit les intérêts fondamentaux des citoyens sont ceux qui touchent à la garantie de la non-domination. On peut donc dire que dans la mesure où le désir de non-domination est un désir universel, il constitue certainement le vecteur de la définition de l'intérêt général. Simplement, il est vrai, cela ne suffit pas pour permettre d'identifier concrètement dans un conflit laquelle des forces en question est véritablement porteuse d'un projet de non-domination et donc d'un intérêt général puisque chacune des forces peut prétendre se trouver dans cette situation. Il faudra donc mettre en oeuvre, pour les départager, ce que Pettit appelle des «procédures» de définition de l'intérêt général autrement dit, il faudrait soumettre chacune des revendications en présence à des ensembles de tests de comparaison avec les objectifs de non-domination, de cohérence, d'universalité, etc. Sans doute, il est impossible pour Pettit de définir *a priori* la nature de ces procédures indicatives de l'intérêt général, et c'est pourquoi il revient finalement à l'ensemble des citoyens de s'accorder préalablement sur ces procédures pour le cas où des conflits éclateraient. Cela fait, on doit pouvoir s'assurer qu'une procédure acceptable par les parties a été employée et si elles s'accordent sur la procédure, elles s'accordent alors sur le résultat, même s'il leur est défavorable. Cependant, il est aussi possible que, même un accord sur la procédure ne puisse

compenser la nature du sacrifice exigé par les groupes en question, sacrifice qui peut toucher à des intérêts vitaux (religieux, culturels etc.).

Dans ce cas, on touche alors au second moyen: si, par exemple, il s'agit de groupes culturels, ethnique, ou religieux, on peut penser que le groupe ne parvenant pas forcément à transformer sa revendication en un intérêt général peut envisager la possibilité d'une sécession. En clair, plutôt qu'une conflictualité aboutissant à une forme de domination, mieux vaut envisager le statut d'une séparation d'avec le groupe majoritaire. On signale, d'ailleurs, qu'il existe, dans le cas de la conception de la démocratie défendue par Walzer, la possibilité de conquête d'autonomie ou d'indépendance pour des groupes qui ne peuvent accepter des lois majoritaires créant de la domination. Walzer défend l'idée selon laquelle on veut doit pas s'opposer à cette possibilité lorsque l'intégration de groupes minoritaires au sein d'une culture dominante se révèle relativement récente, ou bien lorsque l'intégration, même dans la longue durée, s'est véritablement soldée par un échec et que le groupe a conservé une identité trop forte le conduisant en permanence à des conflits avec le groupe majoritaire<sup>51</sup>. Les arguments de Pettit et de Walzer sont, sur ce point, à peu près semblables.

Enfin, comme on l'a vu plus haut, il ne suffit pas de disposer des structures institutionnelles susceptibles de garantir la non domination à l'ensemble des citoyens, encore faut-il que ces institutions soient acceptées et cela n'est possible que dans la mesure où il existe une «civilité républicaine» qui réside dans une opinion publique susceptible de consolider par approbation les comportements civiques.

Voilà de quelle manière, la politique républicaine soutient que le contrôle à l'égard des institutions destiné à protéger les citoyens contre la domination se double d'une sorte de contrôle des mœurs des citoyens à fin de les soumettre eux-mêmes aux institutions et à leurs lois.

---

<sup>51</sup> Cf. M. Walzer «Le nouveau tribalisme», in *Pluralisme et démocratie*, Seuil, 1997