

Le républicanisme, une théorie de la liberté et du bien commun

Guillaume Gaston Nguemba
Université de Maroua, Cameroun

Résumé : *La république est la forme politique de l'État qui semble la plus conforme à la nature communautaire de l'homme. Comme telle, elle évoque deux grandes idées, à savoir, la chose publique (res-publica) et la vie communautaire. Depuis ses origines égypto-antiques jusqu'à l'époque moderne, l'idéal républicain s'est fondé sur le principe communautaire et sur l'idée de liberté, pensée comme non-domination. C'est cela qui a conduit Philip Pettit à formuler le républicanisme comme une théorie de la liberté et de l'émancipation. La liberté comme non-domination suppose donc qu'il soit clairement établi une différence de principe entre une interférence de soumission arbitraire et une interférence de soumission volontaire, communément consentie pour le seul but de la communauté. L'intérêt de cet article consiste à montrer comment le républicanisme, de par son histoire, refait surface sur le champ d'investigation de la philosophie politique pour une actualisation critique des concepts d'État, de liberté et de vie commune.*

Mots-clés : communautarisme, désir de reconnaissance, liberté, multiculturalisme, républicanisme, république.

Abstract

The republic is the political form of the state which is in conformity with the social nature of man. As such, it evokes two major ideas, which are the political aspect (res-publica) and social life. Since its Egypto-antic origins to the modern period, the republican ideal was founded on the social principle and on the idea of freedom, seen as non-dominion oriented. That is what led Philip Pettit to reformulate republicanism as a theory of freedom and emancipation. Freedom as non-dominion assumes that a clear-cut principle difference be established between an interference of arbitrary submission and an interference of voluntary submission, commonly consented for the only goal of the community. The aim of this paper is to show how republicanism, from its background, resurfaces on the field of investigation of political philosophy for a critical update of State concepts, of freedom and community life.

Keywords: Community life, desire for acknowledgement, freedom, multiculturalism, republicanism, republic.

Introduction

La question du pluralisme est dominante dans les sociétés politiques contemporaines. Par rapport à la problématique de la reconnaissance, le républicanisme a trouvé, au-delà des doctrines et des idéologies réductionnistes, une autre voie qui concilie individualisme et communautarisme, en montrant comment l'émancipation individuelle peut se référer à l'émancipation collective. Dans cette articulation, la république se trouve définie, dans la tradition de Cicéron à Rousseau, comme une forme de gouvernement où tous les citoyens sont libres et égaux sous la seule puissance de la loi. Cependant, la question de la reconnaissance des droits culturels des groupes minoritaires se pose, puisque selon la tradition occidentale héritée des Lumières, l'idée de nation suppose que l'on fasse abstraction des différences dont la reconnaissance pourrait constituer une menace pour la nation, définie comme une et indivisible. Ainsi, l'égalité républicaine pourrait se trouver en contradiction avec le droit des minorités culturelles et sociales.

La pertinence des concepts de multiculturalisme et du vivre-ensemble dans les discours politiques ne justifie-t-elle pas ce déni de reconnaissance ? En réalité, que signifie aujourd'hui l'idéal républicain ? En quoi le paradigme républicain réfère-t-il à la problématique du désir de reconnaissance ? Autrement dit, par quel principe le républicanisme énonce-t-il la liberté comme état de non-domination ?

Sans prétendre faire un état des lieux de la philosophie politique républicaine, nous nous proposons dans cet article de nous interroger sur l'actualisation du républicanisme, en essayant d'étendre l'analyse de la tradition républicaine aux sociétés politiques non occidentales afin de cerner la pertinence des concepts qui lui sont rattachés.

1-La *respublica* : origines et fondements

Pour parvenir à une bonne compréhension du républicanisme, il est fort utile de rappeler le champ d'investigation dans lequel les Anciens l'ont inscrit, notamment Aristote et Cicéron. Ces auteurs, comme nous allons le montrer, ont fondé l'idéal républicain sur les idées de liberté et d'égalité de tous les citoyens. La république ou la *respublica* (la chose publique) se comprend ainsi comme un espace (*resextenso*) où les citoyens ont consenti de vivre ensemble selon les lois qu'ils se sont données librement et volontairement. Bien que d'origine ancienne, le républicanisme n'en demeure pas moins important dans la constellation des idées politiques actuelles. Bien qu'ayant fondé le républicanisme sur le droit naturel, Aristote et Cicéron n'en ont pourtant pas manqué l'essentiel en le présentant comme la forme de sociabilité politique la plus positive, fondée sur la vertu civique et le bien commun. Le républicanisme moderne y trouve encore aujourd'hui ses fondements les plus incontestables.

1.1. L'idéalité du Bien commun : Aristote et Cicéron

Bien avant les Romains, les Grecs reconnaissaient déjà la république comme une forme commune à toutes les espèces connues de constitutions. La *πολιτεία* étant considérée à la fois comme constitution et forme de république modérée. Aristote, le maître de ceux qui savent, développe une approche définitionnelle de la république en la caractérisant par un mélange

de riches et de pauvres, de liberté et de richesse, où tous les citoyens riches et pauvres ont la possibilité de participer également au pouvoir. La république selon Aristote tient donc sa supériorité du fait qu'elle est constitutive d'un « parfait mélange de démocratie et d'oligarchie » (1989 : 296). Une autre idée évoquée est qu'une république bien « mélangée » doit reposer sur le vouloir commun de tous les citoyens et tenir en même temps ses fondements de son propre pouvoir d'être. La cité ou la communauté politique a pour finalité le Bien commun. Ce Bien est ce qui commande la vie et tous les désirs des citoyens. Les individus sont des citoyens parce qu'ils participent du Bien commun de la cité. Si l'homme est un « *zoon politikon* », cela veut dire qu'il est d'essence communautaire. L'en-commun est le propre de l'homme. Par cette idée, Aristote ne nie pas le bien individuel, puisque tous les individus ne peuvent avoir la même sensibilité. Ce que le Stagirite veut dire, c'est qu'il existe un Bien commun qui rend possible tous les biens individuels et sans lequel aucun individu ne peut atteindre le bonheur. Si donc la communauté politique est fondée sur le bien-être de ses membres, puisque tous désirent vivre heureux, cela signifie qu'il n'y a de bonheur que civique. Nul ne peut être heureux tout seul. La politique est de l'ordre du bien commun. Voilà pourquoi Aristote subordonne l'éthique à la politique. Le drame de la politique moderne vient du fait qu'elle a cessé d'être la recherche du bien commun pour le bien-être de tous. La résurgence des politiques inciviques a cultivé chez les Modernes la haine du vivre-ensemble.

Il faut dire que même les Stoïciens, dont la morale semblait souvent éloignée des préoccupations civiques, ont consacré une place importante à la politique. La quête de l'autonomie intérieure n'était pas sans rapport avec le bien commun. La physique et la morale stoïciennes conduisaient à une conception originale de la politique. Si le monde est un tout, un « gros animal », il y a quelque chose qui unit tous les hommes, habitants du tout ou citoyens du monde. L'appartenance au monde débouche donc sur un universalisme cosmopolitique. La planète est la cité de tous les hommes et tous doivent œuvrer pour le plus grand bien de tous, « puisque nous sommes au plus haut point portés à accroître le patrimoine de l'humanité, que nous nous efforçons par la pensée et par nos labeurs de rendre la vie humaine plus sûre et plus puissante, puisque c'est à la recherche de cette jouissance-là que nous incite la nature. » (1965 : 11)

La république ou la « chose publique » (*respublica*), selon Cicéron, s'identifie à l'État, c'est-à-dire à la communauté politique. Ainsi, le peuple devient non pas un « assemblage d'hommes groupés en troupeau d'une manière quelconque, mais un groupe nombreux d'hommes associés les uns aux autres par leur adhésion à une même loi et par une certaine communauté d'intérêts. » (1965 : 27-28) Selon Cicéron, c'est l'accord sur le droit qui définit la république et non pas la forme du gouvernement. En ce qui concerne la forme du gouvernement, Cicéron comme Aristote pense qu'il est préférable d'opter pour « un état de choses équilibré et qui se forme par un mélange des formes de gouvernement. » (1965 : 43) Pour Aristote et Cicéron, la république se définit comme communauté politique parce qu'elle est fondée naturellement sur le Bien commun. Il faut donc conclure que l'universalisme républicain tel que les Anciens l'ont réfléchi n'est pas un universalisme englobant, réducteur des particularités individuelles, il vise plutôt à un enracinement de celles-ci sur un fond d'identité commune qui est le Bien commun. D'où l'idée républicaine chez les modernes.

2-L'idée républicaine: Rousseau et Kant

La pensée politique moderne se trouve confrontée à un problème, celui de l'opposition du collectif et de l'individuel, opposition qui se prolonge et s'établit entre le libéralisme et le socialisme. Dominée par la montée du (néo) libéralisme, notre époque a occulté une tradition ancienne qui remonte depuis Aristote et qui s'est développée avec Rousseau et Kant, il s'agit de la tradition républicaine dont Philip Pettit est aujourd'hui l'éminent représentant. Le républicanisme se constitue ainsi comme une solution conduisant à cette « troisième voie » que J.-F. Spitz (2005:10) considère comme irréductible à l'opposition collectivisme / individualisme. Mais avant d'examiner cette question, il est important de passer en revue les discours de Rousseau et de Kant pour comprendre en quoi consiste l'idée républicaine.

2.1. Rousseau et le modèle républicain

Pour définir la république, Rousseau dit d'abord ce que c'est que la loi, puisqu'il n'y a de vie communautaire que là où les lois existent. C'est l'objectivité des lois qui garantit l'égalité des citoyens. Ainsi, comme l'affirme Rousseau, « la loi peut bien statuer qu'il aura des privilèges, mais elle n'en peut donner nommément à personne ; la loi peut faire plusieurs classes de citoyens, assigner même les qualités qui donneront droit à ces classes, mais elle ne peut nommer tels et tels pour y être admis. » (1966 : 75) L'universalisme républicain est d'abord juridique, car comme le pense Cicéron, c'est l'accord de tous sur le droit qui fonde la vie communautaire. Le Bien commun, l'amour de la patrie trouvent leur origine dans l'amour des lois. Le passage de l'état de nature à l'état social traduit la transformation de l'homme naturel en l'homme citoyen. C'est dans une formule conforme à la mathématique de son temps que Rousseau établit la comparaison de ces deux états de l'homme : « L'homme naturel, écrit-il, est tout pour lui ; il est l'unité numérique, l'entier absolu, qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable. L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social. » (1958 : 90) Dans ce langage mathématique, on comprend ce que la république est pour les citoyens qui l'habitent : un « dénominateur » social commun, régi par des lois communes, articulé sur le Bien commun. Rousseau écrit : « J'appelle donc République tout État régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse : car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. » (1966 : 75)

Tout État où seules les lois gouvernent pour le plus grand bien de tous est républicain. Il y a dans le républicanisme les valeurs de solidarité et de fraternité. Rousseau recommande la proximité des citoyens pour développer en eux l'amour des lois et de la patrie. C'est ce qui explique d'ailleurs sa préférence pour les petits États. S'il critique les cosmopolites, ce n'est certainement pas pour s'en prendre au cosmopolitisme, mais à la facilité dont profitent ceux qui s'en revendiquent : « Défiez-vous, écrit-il, de ces cosmopolites qui vont chercher au loin dans leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux. » (1958 : 90) Ils se vantent d'aimer tout le monde pour avoir le droit de n'aimer personne, ils se déclarent citoyens du monde pour n'être citoyens d'aucun État. Ce n'est pas le cosmopolitisme qui empêche l'amour de la patrie ou le sens du devoir civique, c'est plutôt l'absence d'amour patriotique qui se dissimule derrière le cosmopolitisme. C'est dans la patrie que l'on voit le genre humain. Rousseau pense que nous commençons à devenir homme qu'après avoir été

citoyens. Il se dégage donc de sa pensée un humanisme républicain, qui aurait sans aucun doute inspiré Kant.

2.2. L'idée républicaine chez Kant

Kant a suivi la tradition républicaine qui fait de « l'accord sur le droit » l'essence de la république. Ce qui ne conditionne pas pour autant la forme républicaine à l'exercice de la démocratie. La raison en est que république et démocratie ne se confondent pas, car il faut distinguer les formes de souveraineté des formes de gouvernement. La typologie classique gouvernement d'un seul, du petit nombre ou de la multitude, traduit selon Kant les formes de souveraineté et non de gouvernement. Il s'agit des formes de souveraineté qui peuvent prendre chacune une forme de gouvernement soit républicaine, soit alors despotique. On voit clairement que pour lui, ce qui est important ce n'est pas l'auteur de la souveraineté, mais la manière dont le pouvoir souverain est exercé. Kant ne fait pas de la démocratie une condition à l'institutionnalisation d'une république. Ce qui importe le plus dans la constitution républicaine n'est pas tant sa « limpidité » (Kant, 1991 : 85) juridique que sa capacité et son efficacité à garantir la paix perpétuelle, par la soumission des décisions ou des actes de guerre à l'approbation de toute la communauté et non par la volonté d'un seul.

On peut dire que le présupposé le plus général de la pensée politique républicaine est la publicité du droit. La constitution républicaine est une constitution du droit et sur ce fait, elle est bien différente de la démocratique. C'est la « manière » (1991 : 86) de gouverner qui importe le plus. On perçoit clairement ici que la forme d'un gouvernement repose sur son principe politique et non sur les mœurs. Ce qui particularise la pensée politique de Kant est qu'il réduit la forme au principe. Selon lui, il n'y a que deux et seulement deux formes de gouvernement possibles : le despotisme et le républicanisme : celui-ci est le « principe politique de la séparation du pouvoir exécutif (le gouvernement) et du pouvoir législatif » et celui-là est le « principe selon lequel l'État met à exécution de son propre chef les lois qu'il s'est lui-même faites, c'est la volonté publique maniée par le chef d'État comme si c'était sa volonté privée. » (1991 : 87). La démocratie est considérée chez Kant comme un despotisme par le fait qu'elle « met la volonté universelle en contradiction avec elle-même et avec la liberté » (1991 : 87), la volonté universelle s'oppose à elle-même et nie sa propre liberté. La démocratie telle que Kant l'entendait à son époque n'était pas un régime représentatif, mais un régime où tous les pouvoirs sont concentrés dans le peuple, comme ce fut le cas chez les athéniens qui délibéraient sur toutes les affaires de la cité, excepté les domaines de la stratégie et de la finance. Cette démocratie pour Kant était despotique, sans cohérence aucune avec l'idée de liberté. Le gouvernement républicain est, de l'avis de Kant, le meilleur parce qu'il accorde la liberté à tous les citoyens et fait place au système représentatif.

Si l'idéalisme républicain tel qu'il apparaît dans les philosophies politiques de Rousseau et de Kant renvoie à l'idée d'un espace public fondé sur le bien commun, comment donc cet espace public gère-t-il le droit à la différence ?

3. Le paradigme républicain et le principe de différence

Le républicanisme a été considéré par certains tenants du libéralisme comme un archaïsme au sein d'un monde qui prône la primauté de l'individuel sur le collectif. Ce qui ne semble pas

vrai, puisque le paradigme républicain, comme nous le verrons, propose une solution qui rend possible l'émancipation individuelle et l'émergence de la collectivité. Mais comment le droit de la différence est-il possible en contexte républicain, la république est-elle une et indivisible ? Voilà ce que nous nous proposons d'examiner.

3.1. Le monisme républicain : les sources phénoménologiques

La république, dans la perspective onto-phénoménologique, se comprend comme un être, un existant dont la phénoménalité se révèle aux individus comme une évidence. La république, *res-publica*, est une chose, non pas au sens passif où on pourrait affirmer l'existence d'un objet matériel placé hors de soi, une tasse ou un gobelet, par exemple. Il s'agit d'une chose qui réfère à la fois un espace et un bien. Le vœu de Machiavel n'était-il pas de remplir la cité de la république. Le modèle républicain depuis ses sources grecques jusqu'à l'époque moderne n'a cessé d'être regardé comme un ordre politique et social vivant, concret, capable de transformer positivement l'homme. L'idée républicaine comme réalité existentielle et civilisationnelle marque un progrès important dans le processus d'humanisation de l'homme. Luc Ferry et Alain Renaut soulignent à grand trait cette signification humaniste de l'idée républicaine. La référence à l'Idée républicaine, écrivent-ils, renferme donc bien aussi

une référence aux valeurs qui sont celles de l'humanisme moderne depuis l'Aufklärung, puisqu'elle renvoie à la supposition que l'espace public – la res-publica – se fonde idéalement sur la possibilité d'une communication rationnelle entre les hommes. Bien plus, elle affirme l'unité, au moins en droit, de l'humanité, par opposition à la barbarie qui, quelque forme qu'elle prenne, revient toujours à penser l'humanité comme essentiellement divisée (que ce soit en races, en classes ou même en cultures hétérogènes). (1985 : 178)¹

Si la république est pensée comme une *res-publica*, il faut dire qu'elle existe sous le modèle d'un tout dont l'unité substantielle est comparable au monisme phénoménal dont parle Sartre : « La pensée moderne, souligne-t-il, a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent. On visait par-là à supprimer un certain nombre de dualismes qui embarrassaient la philosophie et à les remplacer par le monisme du phénomène. Y a-t-on réussi ? » (1970 : 11)

Il ressort de cette remarque une problématique : la pensée moderne a-t-elle réussi à supprimer tous les dualismes qui embarrassaient la philosophie dans son projet de réduire le phénomène au monisme ? Nous pouvons tout de même transposer cette problématique dans le domaine de la pensée politique en se demandant si le monisme républicain, tel qu'il est pensé aujourd'hui, a réellement permis à la philosophie politique de surmonter tous les dualismes qui empêchent souvent la coexistence pacifique des différences au sein d'une république. Le problème de la cohabitation des hommes de cultures ou de races différentes au sein de la *res-publica* est donc préoccupant. La phénoménologie des États historiques enseigne qu'il n'y a pas de *res-publicas* sans *res-extendas*. Dans une république, les hommes cohabitent dans un espace territorial bien délimité, occupant et cultivant la terre qui leur fournit des moyens de subsistance. « La politique est l'artifice auquel les hommes doivent recourir pour trouver dans la nature le nécessaire à la satisfaction de leurs besoins. » (G.Mairet, 2012 : 37) Mais la *res-extendas* n'est pas la *res-publica*. Bien qu'il y ait rapport entre elles comme rapport entre deux « choses » (*res*), elles sont cependant à distinguer. La première est sans Histoire, parce qu'il n'y a pas d'Histoire dans la nature ; la deuxième se

¹ L'auteur souligne.

définit essentiellement comme la manifestation de la liberté de l'homme, elle est historique, c'est-à-dire politique. La politique, faut-il le préciser, est une activité exclusivement humaine, elle n'est point l'affaire des dieux. La république est du domaine de la liberté et du vouloir des hommes², c'est cette idée qui est développée dans les théories contractualistes, plus particulièrement chez Hobbes, concepteur de l'artificialisme moderne.

Essayons donc de revenir à la phénoménologie pour affirmer que la *res-publica*, dans ses multiples manifestations, suppose un fond d'être qui n'est pas un « arrière-monde » ou une sorte de postulation métaphysique qui maintiendrait rassemblés les hommes. Un tel point de vue conduirait sans aucun doute à la négation même de la liberté de l'homme. En effet, si nous considérons la république comme un monisme, c'est parce que nous ne pouvons pas la considérer autrement qu'un tout constitutif d'une pluralité de mondes, des choses et des hommes. C'est sur un fond d'unité ontologique que la multitude prend corps dans une république. L'attachement de tous à la république comme bien commun obéit à un processus d'« égalisation par laquelle je deviens un autre pour les autres, un autre parmi les autres » (Paul Ricœur, 1986 : 262). Or, pour qu'il y ait cette égalisation différentielle des individus au sein d'une communauté politique, ce que Husserl appelle la « mise en communauté », il faudrait qu'il y ait tout d'abord un monde commun, sans lequel aucune communautarisation n'est possible. Commentant Husserl, Paul Ricœur affirme que « la constitution d'un monde (*gemein*) est le premier degré et le fondement de toutes les autres communautés intersubjectives. » Il ajoute que Husserl a su, mieux que le sociologue, montrer par une progression méthodique comment on passe du solipsisme à la communauté. Ainsi, pense-t-il, Husserl a fondé « la possibilité du lien humain sur une première couche de processus créateurs de communauté, à savoir la communauté intentionnelle. » (Ibid. : 261) Nous pouvons donc considérer le monisme républicain comme cette communauté première, définie comme « communauté intentionnelle » qui rend possible tout processus de communautarisation et par laquelle tous les autres mondes existent. D'où l'épineux problème de l'altérité.

3.2. Républicanisme et pluralisme : la question de la reconnaissance

L'une des caractéristiques du républicanisme consiste à établir au moyen du droit des relations d'estime et de reconnaissance réciproque entre les individus appartenant à des groupes ou à des races différentes. La forme républicaine de l'État semble le mieux répondre à ce besoin de reconnaissance des individus et des communautés culturellement différents. L'État républicain bien qu'étant organisé sous la forme d'un monisme est une totalité dialectique, avec pour vocation d'assurer le droit de reconnaissance à tous les individus. C'est cette reconnaissance intersubjective qui caractérise le monde éthique chez Hegel. Axel Honneth pense qu'une telle relation ne peut être possible que

si l'on présuppose l'existence d'un horizon de valeurs commun aux sujets concernés. Car l'*alter* et l'*ego* ne peuvent s'estimer réciproquement en tant que personnes individualisées que dans la mesure où ils se réfèrent aux mêmes valeurs et aux mêmes fins, en fonction desquelles chacun mesure l'importance de ses qualités personnelles pour la vie de l'autre ou ce qu'elles lui apportent. (2000 : 207)

² « À l'origine, donc, de notre monde des États, c'est-à-dire des princes, des peuples et des nations, il y a en effet l'idée maîtresse de l'œuvre du grand Florentin : que la politique est une affaire humaine, rien qu'humaine et, ce n'est pas une facilité de le dire, trop peu humaine souvent. », in Gérard Mairet, *Le principe de souveraineté*, Paris, Gallimard, coll. Folio / Essais, 1997, p.18.

Toute communauté politique, quelle que soit sa forme, se définit d'abord comme une communauté de vie et d'amour. C'est l'amour de la vie qui se trouve érigé en une sorte de valeur commune constituant ainsi le socle ou le fondement même de l'ordre social. Puisque naturellement les hommes ne s'associent pas pour la mort, ils s'associent pour vivre. Rousseau précise à cet effet que « la guerre n'est donc point une relation d'homme à homme, mais une relation d'État à État, dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point comme hommes ni même comme citoyens, mais comme soldats. » (1966 :47) C'est la vie qui rassemble les hommes, s'ils arrivent à s'entretenir ce n'est point par nécessité naturelle, mais bien par simple accident dû au dysfonctionnement de la société ou à la méconnaissance des lois existantes. La montée des extrémismes et des contre-communautés est liée au déni de justice et de reconnaissance, une riposte au prétendu droit du plus fort. Les sociétés politiques modernes sont caractérisées par une dualité de « deux espèces se soi qui ne coïncident pas, celui du citoyen (la généralité qui est en soi) et celui de l'individu (marqué par la particularité). » (Rosanvallon, 2015 : 199) Ainsi, pour résoudre le problème l'on a développé une conception négative de la république en faisant d'elle un modèle inhibiteur des particularités individuelles. Que n'a-t-on pas fait au nom de cette république assimilée sans vergogne à la monarchie³ et dont certains ont fièrement estimé en être des héritiers ?

La république, doit-on le dire, est d'essence communautaire. L'existence même en son sein d'un bien commun implique déjà en elle-même l'idée d'une vie collective. L'animal humain, comme tout être vivant, est coopératif. Nul être vivant ne peut vivre en lui-même et par lui-même, sans être en coopération biologique avec les autres. La vie politique, comme Aristote l'a montré, fait partie de la nature. La politique n'est pas au-delà du naturel. L'altruisme n'est pas un sentiment, mais un impératif catégorique que nous impose la nature. La conception biologique du monde montre combien de fois nous sommes dépendants les uns des autres. L'idéal républicain renvoie au droit de reconnaissance de tous les groupes, y compris les minoritaires. Une interprétation traditionnelle de l'idée républicaine issue des Lumières, privilégiait la citoyenneté au mépris des minorités sous prétexte que la reconnaissance des droits des minorités ou des micro-communautés était une menace pour l'unité de la nation. La citoyenneté semblait nier les particularités culturelles des groupes minoritaires.

Or, le pluralisme et la diversité ne sont pas synonymes de rivalité et de conflit. En vérité, la république n'est pas une et indivisible. L'unité républicaine est une idée, un principe qui fait naître le corps politique encore appelé corps civique, mais comme tout corps, il est composé d'une multitude d'éléments et de faits différents les uns des autres. La notion d'unité relève d'une abstraction mathématique, le passage du multiple à l'un. La réalité humaine n'est pas homogène. L'unité du corps politique obéit à l'ordination de la multitude. Le corps politique selon Hobbes se conçoit comme une « personne » artificielle : « Les humains en multitude forment une personne *une* quand ils sont représentés par un seul homme ou par une seule personne, en sorte que cela se fasse avec le consentement de chacun des individus particuliers de cette multitude. » (2000 : 276) Le corps politique tient ainsi son unité de la personne qui le représente. La thèse de la représentation est fondamentale non seulement dans la philosophie politique de Hobbes, mais également dans la pensée politique moderne. L'unité d'une

³ Maurice Duverger avait publié en 1974, un ouvrage qui en appelait à des critiques plus ou moins fondées : *La Monarchie républicaine*, Paris, Robert Laffont, 1974. De quel républicanisme était-il question ? Certainement celui qui fait de la république une monarchie et du président de la république un roi.

multitude ne peut s'entendre autrement qu'au moyen de la représentation. « Puisque la multitude est par nature non pas une, mais multiple... » (Ibid.) Nous comprenons donc mieux avec Hobbes pourquoi on peut dire que la république est une et multiple, indivisible en corps et divisible en nature.

La reconnaissance et la considération des revendications identitaires ne sont pas, comme une certaine tradition républicaine l'entend, une menace à l'unité républicaine. Comme l'a montré W. Kymlicka⁴, ce qui est important dans une république, c'est la reconnaissance de tous les individus en tant que citoyens égaux en droit et en devoir quelle que soit leur origine ethnique ou culturelle. Le multiculturalisme n'est pas en soi une solution. Le plus important serait de faire du droit de la différence un droit fondamental qui permettrait aux groupes minoritaires de préserver leur identité culturelle. L'un des problèmes que Charles Taylor (1994) aborde dans sa réflexion sur la notion de reconnaissance est celui de l'enracinement des valeurs culturelles. Selon lui, c'est cet enracinement des identités culturelles que la démocratie doit promouvoir. L'affirmation de l'individualité se définit prioritairement dans la reconnaissance et la valorisation des identités culturelles. Le multiculturalisme est donc interprété comme une exigence démocratique qui vise à l'établissement de la justice sociale. L'égalité républicaine que la démocratie promeut est avant tout une reconnaissance individualisée des différences culturelles. Le républicanisme apparaît sous cet angle comme une théorie de la différence. Et s'il se définit ainsi, c'est parce qu'il développe une certaine idée de liberté qui mériterait d'être examinée.

4. La liberté républicaine

Le républicanisme tel que nous pouvons le considérer aujourd'hui n'est plus ce qu'il était à l'époque ancienne, une théorie de la citoyenneté ou, comme le pensait Machiavel, une théorie de la vertu républicaine. La référence à la république renvoie aujourd'hui de plus en plus à un idéal politique opposé au néolibéralisme ou à d'autres modèles politiques non fondés sur la citoyenneté républicaine. Nous allons montrer que l'une des problématiques que l'on trouve développée dans la théorie républicaniste est la question de la liberté. Quelle élucidation du concept de liberté peut-on dégager du paradigme républicain ?

4.1. La liberté négative

La liberté négative se définit comme absence de toute contrainte ou de tout obstacle à la liberté d'agir. Berlin la définit comme la liberté de ne pas être empêché d'agir. La conception libérale de la liberté se fonde sur l'interdiction d'interdire. Pour Hobbes, l'état politique instauré par le Léviathan suppose nécessairement la délimitation de la liberté. Étant donné que le droit de nature – à ne pas confondre avec la loi de nature – se définit comme « la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance, comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie et, par conséquent, de faire, selon son jugement et sa raison propres, tout ce qu'il concevra être le meilleur moyen adapté à cette fin. » (Hobbes, 2000 : 229) Conséquemment, la liberté se comprend chez le théoricien anglais comme « absence d'entraves extérieures ». (Ibid. : 230) Bien qu'il y ait des divergences observables chez les libéraux sur la nature et la fonction des lois, il faut dire qu'ils examinent tous la même problématique, celle qui définit la liberté négative comme la

⁴La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités, trad. de P. Savidan. Paris, La Découverte, 2001.

seule forme positive de la liberté. Toute liberté qui ne se définit pas comme absence d'obstacle ou de contrainte est tyrannique. Benjamin Constant pense que la liberté négative est ce qui caractérise le mieux l'opposition entre les Anciens et les Modernes. Comme le souligne Denis Collin,

la liberté des Anciens est essentiellement la liberté de participer, à égalité avec les autres citoyens, à la direction des affaires publiques. Elle s'incarne dans la démocratie directe athénienne. La liberté des Modernes au contraire est essentiellement l'absence d'ingérence de l'autorité politique et de tout autre autorité en dehors des domaines absolument nécessaires à la vie commune. (2005)

La liberté négative, bien que dominante dans la pensée des Modernes, n'est pas pour autant positive, elle génère et maintient des inégalités au sein de l'État. La liberté sans limite profite tout d'abord au bourgeois, ceux qui sont sans propriétés n'ont pas peur que l'État les empêche de produire et consommer librement selon leur convenance. Le néolibéralisme ne s'interdit rien dans le seul souci de proclamer la liberté absolue de l'individu. C'est le règne de l'individu-roi. La liberté de non-ingérence peut également conduire à toutes formes de domination pourvu que la vie privée des individus soit préservée. La liberté négative ou libérale réduit la sociabilité à un utilitarisme qui finalement nie le bien commun, puisque réduits à leur égoïsme, les individus mènent, comme le pense Norbert Nozick (1988), des « existences séparées ». La vie sociale se limite à la seule défense des intérêts individuels. Le sort des plus pauvres reste donc hors du champ politique, le rôle de la politique n'étant pas de corriger des inégalités sociales, mais plutôt de laisser à chacun la liberté de choisir ce qui lui convient pour parvenir à son but. La liberté des libéraux s'articule sur la compétition et la concurrence sociale, ce qui la limite à une minorité d'individus.

Il faut également souligner que la conception libérale de la liberté se fonde sur l'opposition entre le droit (jus) et la loi (lex). Les libéraux conçoivent cette opposition parce que pour eux, la loi ne crée pas la liberté, elle la limite plutôt. Hobbes par exemple ne fait pas de la liberté le but ultime de la vie politique. Ce qui est plus important pour lui, c'est la paix et la sécurité, maintenues par la force et la puissance du souverain. Les individus troquent leur liberté contre la sécurité et la paix. La question de l'altérité se pose donc ici. Si l'État ne se donne pas le but d'assurer l'égalité de tous les citoyens dans les mêmes conditions, cela signifie que le principe de différence est méconnu. Seule l'appartenance à une classe donnée confère réellement des droits. Les pauvres ne sont reconnus en rien, sinon par la précarité et la vulnérabilité qui les caractérisent. C'est ce contre quoi Rousseau s'insurge en rattachant la liberté à l'égalité. Les conditions du contrat doivent être égales pour tous, dans le cas contraire, le contrat se transforme en un pacte de soumission. Car pour lui, la société n'a pas pour finalité l'individu, ses aspirations, son bonheur et ses biens, le but de la société est plutôt d'intégrer l'individu dans l'harmonie d'une unité collective, dans l'équilibre d'un moi commun. Certes le contrat vise à la protection des biens de l'individu, mais Rousseau veut autre chose de plus important que la satisfaction individuelle, il recherche l'émergence d'un intérêt général, d'un bien commun. Il y a donc chez lui une préférence citoyenne qui conduit à l'idée d'une liberté républicaine, bien différente de celle que réclament aujourd'hui les ultralibéraux. Regardons-y mieux.

4.2. La liberté républicaine comme état de non-domination

Dans la conception républicaniste, la liberté des citoyens s'identifie à celle de l'État. Point d'opposition entre les deux. La république a pour vocation de protéger les citoyens contre toutes sortes de domination, y compris la domination patronale. La liberté républicaine ne se conçoit

pas comme la non-ingérence de l'État dans la vie privée des individus. Elle n'est pas un pouvoir que les citoyens opposent à l'autorité de l'État. Les individus deviennent libres parce qu'ils sont membres de l'État, ils forment avec celui-ci « une unité voulue et consciente d'elle-même », Hegel souligne davantage que « l'individu se soumet aux lois, et sait qu'il trouve sa liberté dans cette soumission. C'est son propre vouloir qu'il retrouve dans ces lois. » (1965 : 145) En se laissant guider par les lois, les individus se laissent conduire par leur propre volonté. La république est une communauté politique fondée sur les lois communes. Dans ce sens, elle constitue une communauté de volonté. Et il s'agit bien d'une volonté de liberté. La conception républicaniste définit donc l'idée de liberté comme non-domination, un état où personne n'assujettit personne. Une politique républicaine a pour finalité de protéger contre la domination sociale, économique, politique ou culturelle. Marx est resté dans la tradition républicaine en pensant le mouvement ouvrier comme une organisation sociale et politique destinée à libérer ou à protéger la classe ouvrière contre la domination. La liberté pour le marxisme, c'est d'abord l'absence de toute forme de domination. La république suppose la liberté et l'égalité de tous devant la loi. Mais ce n'est pas la république en tant que forme d'État qui produit la liberté et l'égalité, c'est plutôt le vouloir de tous qui crée les conditions de liberté et d'égalité. Contre toute atomisation des individus, le républicanisme fait de la république une organisation politique essentiellement communautaire. Voilà pourquoi il n'y a de république que communautaire. Il faut préciser toutefois qu'il ne s'agit pas des communautés closes qui se renferment sur elles-mêmes en soumettant aveuglement les individus à des lois et principes opposés à toute émancipation. Il s'agit de l'appartenance des individus à la communauté, c'est-à-dire leur adhésion et leur attachement à un bien commun. C'est ce que la pensée politique grecque a compris quand elle définit, avec Aristote, la cité comme une communauté de bien-être. C'est sur cette idée que se fondent les travaux de Costanzo Preve (2012) qui montrent que le communautarisme n'est pas un archaïsme, puisque la politique n'a de sens que comme pensée de la communauté. Les organisations politiques africaines précoloniales étaient fondées sur le pluralisme communautaire.

4.3. Les sociétés politiques africaines et la problématique républicaine

Philip Pettit (2004) a remis à jour le républicanisme en montrant tout ce que la pensée politique moderne pouvait encore tirer de la tradition républicaine en termes de gouvernance et de protection des droits individuels et collectifs. Mais la question que l'on se pose est de savoir s'il existe une tradition républicaine africaine. Les sociétés politiques africaines précoloniales ont-elles développé des modes d'organisation politique identiques à la forme républicaine ?

Selon Cheikh Anta Diop, l'Afrique précoloniale était monarchique et d'une monarchie seigneuriale. Les empires du Ghana, du Mali, du Songhaï avant le contact avec l'Orient et l'Occident présentaient une organisation politique bien différente de celle héritée ou imposée par la colonisation politique et religieuse. L'étude de la constitution Mossi révèle des traits tout à fait particuliers de cette monarchie, non absolutiste, fondée sur une parfaite égalité des personnes, où la hiérarchisation du pouvoir n'autorise l'exclusion d'aucune catégorie sociale. Les esclaves ne sont pas des bêtes de somme comme dans la cité grecque, ils sont considérés comme des personnes et représentés à la haute cour. Le « rassam naba », comme le souligne Cheikh Anta Diop « sort toujours de la même famille esclave » (1987 : 50), pour siéger au sein du conseil des ministres. Autre fait remarquable est que dans les monarchies précoloniales, le pouvoir est exercé au nom de la multitude, le souverain ne décide de rien tout seul, en toute chose il s'appuie sur les membres de sa cour. Par conséquent, il n'y a pas de culte de la personne, pas besoin d'être un « dieu mortel »

pour gouverner la multitude. La dualité du « centre » et de la « périphérie » n'existe pas. Dans ce contexte, le pouvoir pour se maintenir n'a pas besoin d'une classe prolétarienne, qu'il exploite et opprime. La politique ici se pratique communautairement et non par opposition à d'autres fractions sociales.

Mais ce qu'il est convenable de remarquer, c'est que dans toutes les organisations politiques précoloniales, on note l'existence d'un mécanisme de contrôle et de limitation du pouvoir. Le pouvoir s'exerce au bénéfice de la communauté et non au profit des intérêts égoïstes d'une classe ou d'une minorité. À partir de ces caractéristiques, nous ne pouvons pas nier l'existence d'une tradition républicaine en Afrique précoloniale. Si Cheikh Anta Diop affirme que « les Africains n'ont donc jamais vécu l'expérience d'une république laïque, bien que les régimes aient été presque partout démocratiques, avec des pouvoirs équilibrés » (1987 : 74), c'est par rapport à l'État-nation occidental. C'est la raison pour laquelle il remarque que « les réflexes profonds de l'Africain actuel se rattachent davantage à un régime monarchique qu'à un régime républicain. » (Ibid.) La définition des régimes politiques fait problème. L'idée d'une monarchie républicaine n'est pas fautive. Un régime républicain se définit essentiellement par l'existence des lois communes, le désir de vivre ensemble et la volonté de tous les citoyens de travailler en vue d'un bien commun. Aristote, comme nous l'avons souligné, définit la cité comme une « communauté de bien-être », c'est-à-dire une communauté qui a pour finalité le bien de tous ses membres. Voilà pourquoi on peut affirmer qu'il n'y a de communauté politique que républicaine.

Autre idée est que l'Afrique, depuis ses traditions anciennes jusqu'à nos jours, est plurielle. La république une et indivisible contredit et nie le pluralisme. C'est la tradition française qui définit la république comme quelque chose d'homogène, une structure uniformisante nivelant toute la diversité et toutes les différences. Ce qui a poussé les États postcoloniaux à adopter des régimes totalitaristes. Or, dans les régimes politiques précoloniaux, la diversité n'est pas considérée comme un obstacle, les politiques se fondaient sur le principe de différence. Dans un même royaume, on notait l'existence et la cohabitation de plusieurs groupes ethniques sans qu'il soit question de les transformer en un monisme républicain. Hannah Arendt a bien raison de penser que le totalitarisme est une méconnaissance de la pluralité et que la violence est une récusation de la pluralité. Elle le démontre quand elle interprète la colonisation comme la négation même de l'État-nation, puisque elle a conduit à la réduction de la pluralité en un modèle politique et culturel unique. Si la forme républicaine des sociétés politiques précoloniales ne correspond pas exactement aux caractéristiques du républicanisme occidental moderne, cela ne signifie nullement qu'il n'y ait pas eu des formes d'organisation politique communautaires, identifiables au républicanisme. Le communautarisme africain tout comme celui des Grecs⁵ était associé à la démocratie, à la liberté d'opinion et à l'attachement au bien commun. On peut donc considérer le communautarisme

⁵Conzanzo Preve parle de l'école de Pythagore et la présente comme le lieu des préoccupations communautaires : « Le fondement historique et social de l'école de Pythagore était, affirme-t-il, la question du rétablissement sur des bases nouvelles d'une communauté harmonieuse, équilibrée et rationnelle. », in *Eloge du communautarisme*, trad de Yves Branca, Paris, Krisis, 2012, p. 97.

comme le fondement et la finalité de toute république. Il n'est pas de doute que les organisations politiques africaines précoloniales aient été des républiques au sens républicain du terme

Conclusion

Le *Républicanisme* de Philip Pettit représente un moment important dans la philosophie républicaine, non seulement parce qu'il restitue pour les buts de la critique l'histoire de l'idée républicaine, mais également parce qu'il énonce la liberté comme non-domination. À cette particularité s'ajoute une autre, plus ancienne, le bien commun. La république a pour finalité le bien commun. L'idée de communauté n'est donc pas séparable de l'intelligibilité politique, puisque l'homme, comme l'affirme Aristote, est un *politikon zoon*, un animal social, c'est-à-dire politique et donc communautaire. Il n'y a de république que communautaire. Le communautarisme n'est pas une forme insidieuse du totalitarisme. Les défenseurs de l'individualisme atomiste l'ont présenté à tort comme une négation de la liberté individuelle. Le communautarisme n'est pas un archaïsme comme le pensent certains tenants de la tradition philosophique occidentale. Son actualisation est plus que jamais prégnante, puisque les idées politiques dominantes de notre époque sont essentiellement communautaires. L'Europe se définit de plus en plus comme une communauté. Et l'Afrique n'est pas en reste. Il faut également reconnaître que la tradition républicaine ne se limite pas, comme certains théoriciens le pensent, à la seule tradition occidentale, elle a également ses origines dans bien d'autres traditions politiques, notamment africaine, indienne, chinoise, arabe. Le communautarisme africain, bien plus ancien, a sans aucun doute favorisé l'émergence des traditions politiques conformes au républicanisme moderne.

Références bibliographiques

- Anta Diop, Cheikh, *L'Afrique Noire Précoloniale*, Paris, Présence africaine, 1987.
- Aristote, *La politique*, trad. de J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1989.
- Ciceron, *De la république*, trad. de Ch. Appuhn, Paris, Garnier – Flammarion, 1965.
- Collin Denis, site personnel : www.denis-collin.viabloga.com
- *Du contrat social*, Paris, Garnier – Flammarion, 1996.
- Ferry, Luc, *Philosophie politique*, Paris, PUF, 1985.
- Hobbes, Thomas, *Léviathan*, trad. française, Gérard Mairet, Gallimard, 2000.
- Mairet, Gérard, *Nature et souveraineté*, Paris, Presses de Sciences Po, (Bibliothèque du citoyen), 2012.
- Nozick, Norbert, *Anarchie, Etat, Utopie*, traduit de l'anglais par Evelyne d'Auzac de Lamartine, PUF, coll. « Libre Echange », Paris, 1988.
- Ricœur, Paul, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1986.
- Rosanvallon, Pierre, *Le bon gouvernement*, Paris, Editions du Seuil, 2015.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Emile ou de l'éducation*, Paris, Editions sociales, 1958.
- Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1970.
- Taylor, Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. française, D.-A. Canal, Paris, Aubier, 1994.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *La raison dans l'histoire*, trad. Koslas Papaïounnou, Paris, Editions 10/18, 1965.
- Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Traduit de l'allemand par Pierre Rusch, Paris, Editions du Cerf, 2000.
- Kant, Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, trad. de J.-F. et F. Proust, Paris, GF. Flammarion, 1991.
- Kymlicka, Will, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, trad. de P. Savidan, Paris, La découverte, 2001.
- *Le principe de souveraineté*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1997.
- Preve, Castanzo, *Eloge du communautarisme. Aristote – Hegel – Marx*, traduit de l'italien par Yves Branca, Krisis, 2012.