UNIVERSITÉ PARIS-EST

UNIVERSITÉ PARIS-EST

École Doctorale CULTURES ET SOCIÉTÉS

Thèse de doctorat

Philosophie

Naël DESALDELEER

RÉÉVALUER LA CONDAMNATION DU MONISME ÉTHIQUE AU PRISME DU NÉORÉPUBLICANISME.

De la pertinence d'une approche perfectionniste de la liberté politique moderne.

Sous la direction du Prof. Patrick SAVIDAN

Soutenue le 11 janvier 2018

Jury :

Magali BESSONE, Professeure (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)	*Rapporteure*
Christophe MIQUEU, Maître de conférences (ESPE d'Aquitaine)	*Rapporteur*
Monique CASTILLO, Professeure émérite (Université Paris-Est Créteil)	
Cécile LABORDE, Professeure (University of Oxford)	
Patrick SAVIDAN, Professeur (Université Paris-Est Créteil)	*Directeur*

UNIVERSITÉ PARIS-EST

UNIVERSITÉ PARIS-EST

École Doctorale CULTURES ET SOCIÉTÉS

Thèse de doctorat

Philosophie

Naël DESALDELEER

RÉÉVALUER LA CONDAMNATION DU MONISME ÉTHIQUE AU PRISME DU NÉORÉPUBLICANISME.

De la pertinence d'une approche perfectionniste de la liberté politique moderne.

Sous la direction du Prof. Patrick SAVIDAN

Soutenue le 11 janvier 2018

Jury :

Magali BESSONE, Professeure (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)	*Rapporteure*
Christophe MIQUEU, Maître de conférences (ESPE d'Aquitaine)	*Rapporteur*
Monique CASTILLO, Professeure émérite (Université Paris-Est Créteil)	
Cécile LABORDE, Professeure (University of Oxford)	
Patrick SAVIDAN, Professeur (Université Paris-Est Créteil)	*Directeur*

RÉSUMÉ

Condamner le monisme éthique ne suffit pas à définir la liberté politique moderne. Contrairement à la thèse, inspirée par I. Berlin, selon laquelle la reconnaissance du pluralisme des valeurs comme réalité ontologique impliquerait que la liberté suppose l'absence de toute contrainte éthique, nous démontrons que le monisme éthique est un concept complexe. Il comprend au moins deux variantes, le « monisme complet » liberticide, et le « monisme pluraliste ». La cohérence de ce dernier repose sur la distinction entre deux prémisses – ontologique et épistémologique – lui permettant de conjuguer une contrainte éthique quant à l'*horizon* de l'existence humaine avec la liberté individuelle de définir le *contenu* de la vie bonne. Le « monisme pluraliste » permet alors de redéfinir le concept de perfectionnisme en le séparant plus clairement du paternalisme, qui s'oppose à la liberté individuelle.

Cette étude s'enracine dans la question désormais classique des distinctions entre libertés des anciens et des modernes chez Constant, et libertés positive et négative chez Berlin. Mais elle souligne surtout que la tension problématique est plus profonde : au lieu de chercher à identifier la meilleure conception de la liberté, nous démontrons qu'il faut avant tout interroger la pertinence des outils conceptuels fondamentaux à partir desquels nous nous posons la question de la liberté. Ce décentrement du regard, appliqué au cas du néorépublicanisme, rend possible la refondation d'une vertu civique moderne respectueuse du pluralisme. En développant un néorépublicanisme perfectionniste « post-Pettit », nous faisons du monisme éthique bien compris la condition de la liberté politique moderne.

Mots-clés : monisme, pluralisme des valeurs, liberté, modernité, républicanisme, néorépublicanisme, non-domination, citoyenneté, perfectionnisme, liberté comme non-interférence, libéralisme, Benjamin Constant, Isaiah Berlin, Philip Pettit, Cécile Laborde, philosophie politique, éthique, éducation

REEVALUATING THE CONVICTION OF ETHICAL MONISM
THROUGH THE PRISM OF NEOREPUBLICANISM.
On the relevance of a perfectionist approach to modern political freedom.

ABSTRACT

Condemning ethical monism is not enough to define modern political freedom. We oppose the position inspired by Isaiah Berlin, that acknowledging value pluralism as an ontological reality would entail that freedom is the absence of ethical constraint. We prove instead that ethical monism is a complex concept. It does imply at least two versions: a "full-blown monism" which restricts liberty, and a "pluralist monism". The consistency of the latter lays on the distinction between ontological and epistemological premises, which allows it to combine an ethical constraint regarding the *horizon* of human existence with the individual freedom to define the *content* of the good life. Then "pluralist monism" permits a redefinition of perfectionism, through a clearer separation from paternalism which is opposed to individual freedom.

The study takes roots on the classical question of distinguishing between liberties of the ancients and of the moderns – as in Benjamin Constant's theory – and between positive and negative freedom as Berlin did. But it mainly underlines a deeper issue: instead of identifying which conception of freedom is best, we reveal that we must firstly question the relevance of our basic conceptual tools about freedom. Applying this viewpoint change to the neorepublican case, we make possible the refounding of a modern civic virtue respectful of pluralism. Hence we develop a "post-Pettit" perfectionist neorepublicanism that explains how a well-understood ethical monism can be the condition for realizing modern political liberty.

Keywords : monism, value pluralism, freedom, modernity, republicanism, neorepublicanism, non-domination, citizenship, perfectionism, liberalism, liberty as non-interference, Benjamin Constant, Isaiah Berlin, Philip Pettit, Cécile Laborde, political philosophy, ethics, education

Cette thèse a été préparée au sein du laboratoire de recherches « Lettres, Idées, Savoirs »
(LIS) Equipe d'Accueil 4395,
Université Paris-Est Créteil Val de Marne
Faculté de lettres, langues et sciences humaines
Bâtiment i3 – Bureau 202
61, av. du Général de Gaulle
94010 Créteil Cédex

Remerciements

En premier lieu, je remercie mon directeur, Patrick Savidan, pour son soutien et pour son aide dans la structuration de mes réflexions. La patience dont il a fait preuve et la liberté qu'il m'a accordée m'ont permis de venir à bout de ce défi, tout en m'offrant l'occasion de faire mes premières armes en tant qu'enseignant-chercheur.

Je remercie également Janie Pélabay et Alexandre Escudier pour m'avoir donné accès à leur ouvrage sur le perfectionnisme libéral avant sa publication. Cette anthologie est une réussite.

Je suis reconnaissant à Cécile Laborde et aux organisateurs de la conférence CONCEPT pour leur invitation à l'Université de Nottingham en 2014. Ces débats m'ont aidé à éclaircir des points importants.

Les membres du Groupe d'études des républicanismes et du bien commun (GEREP) méritent tout autant ma reconnaissance pour nos discussions régulières sur les différentes facettes de l'idéal républicain. Je remercie donc Pierre Crétois, Stéphanie Roza, Gabrielle Radica, Arnault Skornicki, Christopher Hamel et Edern de Barros, qui m'aident à conserver l'esprit ouvert.

Je dois également beaucoup à mes camarades doctorants, aujourd'hui docteurs, Cédric Rio, Jean Nestor et Pauline Colonna d'Istria pour leur discussion et leur amitié. Nos « déjeuners des doctorants » me manquent déjà. J'ai contracté une dette massive envers Jean – qui ne se contente pas d'une connaissance théorique des modalités du don – pour ses relectures patientes et attentives. Je remercie également Lydia d'avoir essuyé les plâtres de mes toutes premières pages.

A ma famille, pour son soutien inconditionnel tout au long de mes études, je ne dirai jamais assez merci.

Enfin, il en est une qui mérite le plus grand des remerciements pour m'avoir supporté quotidiennement dans toutes les phases de cette recherche. Parce qu'elle a été ma ligne de vie, sans laquelle cette thèse n'aurait pas vu le jour, ces pages sont dédiées à Emmanuelle.

Sommaire

INTRODUCTION – LA LIBERTE POLITIQUE MODERNE AU PRISME DU PLURALISME ET DU MONISME ETHIQUES 10

Le consensus de la liberté politique moderne 10

Les limites de l'opposition binaire 13

Méthode et enjeux : une inversion du regard 17

PREMIERE PARTIE – REEVALUER LA CONDAMNATION DU MONISME ETHIQUE 23

Chapitre 1 – La thèse de l'archaïsme face à l'argument historique de Benjamin Constant 28

1. Archaïsme et modernité 34

La modernité comme auto-représentation d'une rupture 34

Prendre les dimensions de la rupture individualiste 37

2. La condamnation ontologique de la liberté des anciens 44

Liberté des anciens, holisme et monisme éthique 45

Liberté des modernes, individualisme et pluralisme éthique 49

3. L'objection de la dimension historique 54

Le changement de monde 55

La thèse du progrès : réconcilier histoire et jusnaturalisme ? 59

4. Le double sens de la « liberté » chez Constant 66

Rationalité et calcul d'utilité 67

Distinguer le monde des anciens de la liberté des anciens 75

Chapitre 2 – La clause berlinienne de l'anti-monisme 88

1. La radicalisation de l'héritage constantien 90

De la liberté des anciens à la liberté positive 92

De la liberté des modernes à la liberté négative 96

2. De l'historicisme constantien à l'argument de la pente glissante 106

Une différence historique 107

Une différence ontologique 110

3. L'un et le multiple 129

La gigantomachie berlinienne 130

La pertinence ontologique du pluralisme éthique 136

4. Vers une lecture compatibiliste de Berlin ? 149

La condamnation de la liberté positive 152

Le biais idéologique 164

Chapitre 3 – Quand le monisme entre en résistance 173

1. Les leçons des critiques dominantes (1) : vers une réévaluation partielle de la liberté positive 174

MacCallum : une liberté formellement tripartite mais éthiquement bicéphale 176

Macpherson : la dissociation de la liberté positive et du monisme éthique 177

2. Les leçons des critiques dominantes (2) : Taylor et la réhabilitation complète 183

Un changement de paradigme : du maître authentique vers l'ami 183

La reconfiguration du concept de monisme éthique 188

3. Des incohérences berliniennes dans la définition du monisme 192

Le monisme comme besoin métaphysique 193

La raison pratique du monisme : le cas du sionisme 195

4. Berlin serait-il moniste ? 199

La « big idea » de Kukathas 200

L'horizon commun des valeurs 202

Chapitre 4 – De la pertinence d'un « monisme pluraliste » 215

1. Une pluralité de monismes : analyse généalogique 216

Monisme, dualisme, pluralisme 216

Monisme ontologique et monisme explicatif 220

2. Application au monisme éthique 229

Le monisme berlinien est-il un concept monolithique ? 230

Maître authentique, monisme ontologique et pluralisme épistémologique 233

3. D'une dualité vers un triptyque 237

Le pluralisme moniste comme figure du monisme berlinien 238

Le monisme pluraliste, ou l'explosion du dualisme berlinien 242

4. Prendre le monisme pluraliste au sérieux : le cas du perfectionnisme libéral 254

Le perfectionnisme libéral, avatar du monisme pluraliste 256

Perfectionnisme et paternalisme 279

Conclusion 306

DEUXIEME PARTIE – LE MONISME COMME CONDITION DE POSSIBILITE DE LA LIBERTE : LE CAS DU NEOREPUBLICANISME. 311

Chapitre 5 – Pettit, héritier hétérodoxe de Berlin 316

1. Liberté comme non-domination contre liberté comme non-interférence 320

Une interférence qualifiée 324

La double insuffisance de la liberté comme non-interférence 328

2. La non-domination comme héritage berlinien 336

Un correctif de la non-interférence 336

La non-domination, entre liberté positive et liberté négative *341*

3. Quand Pettit traduit le concept de pluralisme éthique 348

Instrumentalité, conséquentialisme et neutralité axiologique *349*

Individu et personne *354*

4. Le pluralisme éthique comme condition de possibilité de la non-domination 360

Pettit face à la clause berlinienne de l'anti-monisme *361*

Deux présupposés majeurs *370*

Chapitre 6 – La contre-éclipse du monisme néorépublicain 382

1. Républicain et pluraliste : la thèse historiographique du républicanisme néo-romain 385

L'anti-monisme de Pettit *386*

Le concept de républicanisme néo-romain comme clé de voûte *392*

2. Une nouvelle définition de la république 403

Vers une auto-destruction de la « tradition républicaine » ? *403*

Néo-républicain ou néo-romain ? *409*

3. Le monisme aux racines de l'idée républicaine 421

De la différence entre politeia et res publica *421*

Bien commun et monisme éthique *431*

4. Jusqu'où Pettit est-il néo-romain ? 435

L'approche pettitienne du bien commun *436*

Vertu civique et civilité néorépublicaine *445*

Chapitre 7 – Le monisme néorépublicain, un perfectionnisme 458

1. Pettit et le perfectionnisme 459

Réévaluer l'anti-perfectionnisme de Pettit *460*

Paradoxe de la première graine et monisme ontologique *464*

2. La non-réduction du perfectionnisme républicain au monisme épistémologique 471

Le perfectionnisme républicain de Weithman *471*

Maynor et le quasi-perfectionnisme *477*

3. Le paradoxe de la non-reconnaissance du perfectionnisme néorépublicain par Pettit 488

L'éducation néorépublicaine et la condition rationnelle de la non-domination *488*

L'offre de confiance personnelle, ou l'impensé de la servitude volontaire *495*

4. Sauver le néorépublicanisme grâce au perfectionnisme 508

La contestabilité, clé du néorépublicanisme *510*

Former sans déformer : Laborde et l'autonomie minimale *522*

Conclusion 534

CONCLUSION – LE PARADIGME DU PERFECTIONNISME COMME « MONISME PLURALISTE » 538

APPENDICE – L'EDUCATION COMME PIERRE DE TOUCHE 547

La pratique éducative comme preuve du « fait du monisme » 548

La triple nécessité de l'éducation 549

Une contrainte intrinsèque 551

Education et paradoxe du maître authentique 552

Education et liberté 556

Puérocentrisme et individualisme 557

Transmission et monisme 561

Education et républicanisme 565

Contre le mythe du puérocentrisme radical 570

Contraindre l'enfant pour libérer l'adulte : la théorie pluraliste de la transmission 570

Le monisme secret du puérocentrisme : un auto-apprentissage guidé 573

Conclusion 582

INDEX NOMINUM 584

BIBLIOGRAPHIE 589

Introduction – La liberté politique moderne au prisme du pluralisme et du monisme éthiques

La liberté est un concept qui n'est pas encore clair
et il nous manque les outils pour l'éclaircir.

Isaiah Berlin, *From Hope and Fear set Free*[1]

L'objectif de cette thèse est d'élargir le cadre conceptuel à partir duquel nous pensons la liberté politique des modernes, en démontrant que la condamnation classique du monisme éthique au nom du pluralisme des valeurs est insuffisante. Cette dernière procède d'une schématisation de notre rapport à la contrainte éthique, considérée comme absolument contraire à la liberté politique moderne. Cela nous empêche de développer une théorie de la liberté capable de rendre compte de ce que nous considérons réellement comme le fait d'être libre. La formulation d'une telle théorie suppose au contraire la reconnaissance de la complexité du concept de « monisme éthique », dont les différentes versions entretiennent des rapports distincts avec l'idéal de liberté qui est au cœur des sociétés démocratiques modernes. Il existe en particulier une modalité de la contrainte éthique qui permet de lier « monisme » et « pluralisme », sans s'opposer à la liberté des individus.

Le consensus de la liberté politique moderne

Le « monisme éthique » est aujourd'hui unanimement reconnu comme un antonyme de la liberté politique. Ce concept doit essentiellement sa postérité, en philosophie politique et en éthique, au travail d'Isaiah Berlin dont on peut schématiquement dire qu'il l'a défini comme le fait de supposer qu'il existait une seule

1 I. Berlin, initialement publié en 1964, repris dans *Selected Writings II - Concepts and Categories*, H. Hardy (éd.), Londres, Hogarth Press, 1978, p.189, trad. personnelle.

conception valable de la vie bonne et du bonheur[2]. C'est une éthique substantialiste qui, sur le plan politique, permettrait de justifier une contrainte axiologique sur autrui afin de l'aider à accéder au bien, indépendamment des valeurs auxquelles il adhère immédiatement par lui-même.

Le monisme éthique s'oppose alors au consensus profond qui marque aujourd'hui la réflexion, indexant la définition de la liberté politique moderne sur le respect des droits individuels. En effet, on considère généralement que l'individualisme est « à la fois le propre de la civilisation occidentale et l'épicentre de la modernité[3] », et surtout que cet individu se définit comme :

> un être autonome dont la vocation est l'indépendance. Cette autonomie résulte de la capacité que lui donne sa raison de pouvoir vivre et agir par soi. Le propre de l'individu humain est en effet de pouvoir se décider par lui-même à partir de représentations et de normes émanant de sa réflexion critique, qu'il est apte à traduire en stratégies et en actes (pouvoir sur soi)[4].

En d'autres termes, l'être humain est destiné par la nature à être libre, au sens où il déterminerait seul ses actions. C'est à dessein que nous tirons ces citations des pages introductives d'un ouvrage destiné au grand public afin de montrer à quel point est consensuelle cette définition de la liberté comme capacité de l'individu à décider pour lui-même. De fait, c'est bien la liberté individuelle qui, dans les grands textes légaux, définit la racine de la liberté politique, depuis l'*habeas corpus* anglais jusqu'à la Déclaration universelle des droits de l'homme en 1948. L'analyse de l'individualisme et son rapport à la notion de liberté moderne a déjà fait l'objet d'une foule de travaux, dont nous ne remettrons pas en cause la conclusion principale : nous ne pouvons pas être considérés comme libres si nous ne sommes pas respectés comme individus, c'est-à-dire tant que nous subissons une contrainte que nous ne reconnaissons pas nous-mêmes comme étant légitime. C'est là une idée fondamentale de notre culture éthique et politique, dont découle la justification de la démocratie.

2 Berlin, « Deux conceptions de la liberté » (1958), dans *Eloge de la liberté*, trad. J. Carnaud et J. Lahana, Paris, Calmann-Lévy coll. Liberté de l'esprit, 1988.

3 A. Laurent, *Histoire de l'individualisme*, Paris, PUF coll. Que sais-je ?, 1993, p.3.

4 *Ibid.*, p.4-5.

La détermination du sens de la liberté dépend alors de la définition que l'on donne de la contrainte illégitime. La conception dominante est aujourd'hui celle défendue par le libéralisme[5], que l'on pourrait schématiquement décrire comme la combinaison de deux idées : la liberté consiste non dans l'absence de contrainte, mais dans l'absence de contrainte éthique. Les parangons officiels de ces deux éléments sont sans aucun doute Locke et Rawls. En distinguant la liberté de la « licence » – c'est-à-dire de la liberté absolue –, le premier expliqua pourquoi la liberté individuelle n'est pas absence de contrainte dans l'absolu[6]. Du fait des conditions pratiques de coexistence avec autrui, faire tout ce que l'on veut nous amène inévitablement à entrer en conflit. Le prix de cette liberté absolue, c'est une existence soumise à un état de guerre permanent[7]. Paradoxalement, on n'est alors jamais véritablement libre mais toujours soumis à la compétition avec autrui. C'est grâce à l'existence de la loi juste, qui impose à chacun de ne pas nuire à autrui, que l'on peut dégager un espace où nos actes ne dépendraient que de nous. Cette liberté est restreinte mais véritable : elle n'est pas absence de contrainte, mais absence de contrainte illégitime. Rawls, à son tour, précise ce que signifie une contrainte illégitime en l'identifiant à une contrainte éthique[8]. Si l'individu est le fondement de la légitimité, il nous faut prendre au sérieux le « fait du pluralisme »[9] – c'est-à-dire la diversité des points de vue individuels et l'absence d'accord unanime sur ce qui constitue le bien et le bonheur – et admettre qu'on n'est libre que lorsque l'Etat est neutre axiologiquement. Ces éléments nourrissent notre rapport quotidien à l'idéal de liberté, pensé comme un concept à la fois politique et moral. On peut être libre tout en étant contraint légalement, mais on ne peut pas être libre en étant contraint éthiquement, c'est-à-dire lorsque l'Etat ne respecte pas le principe du pluralisme des

5 On prendra soin de ne pas reproduire l'erreur dénoncée par S. Holmes, selon laquelle les critiques du libéralisme tendent à *identifier* libéralisme et modernité, négligeant au passage la résistance permanente de pensées « antilibérales » (cf. « The Permanent Structure of Antiliberal Thought », dans *Liberalism and the Moral Life*, dir. N. Rosenblum, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1989, p.236).

6 J. Locke, *Traité du gouvernement civil* (1690), trad. D. Mazel, Paris, G.F. Flammarion, 1992, II, 6, p.144 sq.

7 *Ibid.,* III, 16, p.154 sq.

8 J. Rawls, *Théorie de La Justice* (1971), trad. C. Audard, Paris, Ed. du Seuil coll. Points Essais, 1997.

9 J. Rawls, *Libéralisme politique* (1993), trad. C. Audard, Paris, PUF, 1995.

valeurs. Prise en des termes aussi généraux, cette analyse est quasiment incontestée[10] qui traite comme des synonymes la liberté politique, le respect de l'individualité, la reconnaissance du pluralisme des valeurs, et l'absence de contrainte éthique.

Les limites de l'opposition binaire

Ce consensus est bâti sur un modèle binaire, reposant sur l'idée qu'il existe deux positions qui s'opposent parfaitement, comme des pôles magnétiques. Et puisque le pluralisme des valeurs est censé incarner la liberté individuelle et qu'il s'oppose au monisme éthique, ce dernier devient le paradigme de la tyrannie. Ce moule conceptuel traverse l'ensemble de la réflexion moderne et contemporaine sur la liberté politique, et l'on en croisera nombre d'avatars au cours de notre étude : monisme et pluralisme, servitude et liberté, holisme et individualisme, « liberté des anciens » et « liberté des modernes » chez Constant, « liberté positive » et « liberté négative » chez Berlin, républicanisme et libéralisme. Pourtant, cette dualité se révèle incapable d'expliquer certaines de nos représentations, qui semblent alors constituer des paradoxes infranchissables. Nous nous proposons d'affronter ce problème en montrant qu'il est possible de remédier à ces apories grâce à une analyse conceptuelle du monisme éthique qui ne le réduise à un simple double négatif du pluralisme.

Le réel déborde en effet ce lexique philosophique bien ordonné car bien que ce consensus sur la liberté puisse sembler séduisant, voire plus ou moins évident, il ne permet pas de rendre raison de la complexité de nos représentations de la liberté. En effet, il existe au moins deux cas où elles résistent au règne sans partage du pluralisme éthique comme définition de la liberté politique. Il s'agit premièrement du fait de

10 Elle est admise aussi les exégètes du libéralisme lui-même que chez leurs opposants. Pour les premiers, on citera par exemple L. Jaume, selon lequel le libéralisme « s'assimile quasiment à l'ensemble de la pensée moderne ou peu s'en faut » (Jaume, *L'individu effacé, ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997, p.15), ou encore A. Renaut et J.C. Billier reconnaissant que le libéralisme pluraliste est aujourd'hui l'idéal dominant (Renaut, *Qu'est-ce qu'un peuple libre ?*, Paris, Grasset, 2005, et Billier, « Libéralisme téléologique et neutralité axiologique : le politique peut-il se passer d'une conception du bien ? », *Raison Publique*, n°6, 2007). Pour les adversaires du libéralisme, on se reportera notamment à J.F. Spitz, *La liberté politique*, Paris, PUF coll. Léviathan, 1995, p.78-80.

l'éducation, dont on ne peut pas rendre raison à partir de ce consensus. Son objectif premier est de *former* les enfants afin qu'ils soient *ensuite capables* de devenir des individus autonomes. Par conséquent, l'essence même de l'éducation exprime un monisme éthique : à l'image de l'argument parental bien connu du « c'est pour ton bien », l'éducation impose aux enfants des conceptions du bien dont ils ne sont censés reconnaître la légitimité *ex post*, une fois qu'ils auront été transformés par la contrainte. Pourtant, le principe de l'éducation jouit d'un consensus au moins aussi solide que celui de la liberté individuelle. Tant au niveau institutionnel qu'individuel, l'éducation apparaît à tous comme un nécessité. S'il existe bien un débat sans cesse renouvelé sur les modalités de l'éducation – familiale comme scolaire –, nul ne prétend sérieusement que l'on peut s'en passer. Comment expliquer, alors, que la liberté politique soit avant tout une liberté individuelle comprise comme respect du pluralisme éthique, mais bâtie sur un moment moniste préalable ? Nous tenons *simultanément* des positions contraires, en adhérant à la fois au consensus individualiste en faveur du pluralisme, et au consensus éducatif en faveur du monisme. Il nous faut alors nous demander pourquoi le rejet théorique du monisme éthique impliqué par notre idée de la liberté individuelle n'est pas une règle pratique.

Si l'on se fie à la logique, il n'existe que trois attitudes possibles face à ce paradoxe apparent : soit on prend le paradoxe au sérieux et, le considérant insoluble, on admettra qu'il nous est impossible de devenir libres ; soit nous sommes profondément incohérents, et nous devons alors renoncer à trouver un sens à nos propres représentations conceptuelles ; soit cette aporie est en réalité le symptôme d'une insuffisance de notre outillage conceptuel, inadapté au réel. Dans ce dernier cas, il ne nous est pas impossible d'être libre, mais seulement d'expliquer ce que c'est qu'être libre avec le lexique dont nous disposons.

C'est le second cas de résistance au consensus sur la liberté politique moderne qui nous met sur la voie. Le renouveau de la philosophie politique républicaine, que l'on peut observer depuis quelques décennies, s'appuie en effet sur une remise en cause de la grammaire conceptuelle libérale. Depuis longtemps, la condamnation du principe du monisme éthique est associée à la critique du républicanisme classique. Dans une large

mesure, le libéralisme s'est construit dans l'opposition à l'éthique de la vertu et à l'idée de bien commun portées par la tradition républicaine, dont il a montré qu'elles supposaient la promotion d'une unique conception de la vie bonne : celle du citoyen[11]. C'est là l'origine du destin paradoxal de l'idéal républicain qui entama son déclin au moment même où commencèrent à se multiplier les régimes dits « républicains » [12]. Alors même qu'elle triomphait comme forme politique, elle s'affaiblit sur le plan de la théorie politique. Jusqu'à la seconde guerre mondiale, la Terreur constituait ainsi l'*experimentum crucis* de la politique moderne, la preuve des dangers inhérents au républicanisme et le paradigme de la tyrannie. Or, pour prouver la pertinence d'un républicanisme adapté à la modernité, les néorépublicains se fondent sur la démonstration explicite du caractère pluraliste et individualiste de leur théorie[13]. Pour ce faire, ils remettent en question le lexique conceptuel hérité de Berlin, et en premier lieu sa façon de penser la liberté politique à partir de la distinction entre « liberté positive » et « liberté négative ». En démontrant que le concept libéral de « liberté comme non-interférence » ne suffit pas à penser le réel, et en lui substituant celui de « liberté comme non-domination », le néorépublicanisme tente de prouver qu'il existe plusieurs façons d'être pluraliste. Selon l'expression de Spitz, le néorépublicanisme incarne une « troisième voie [14]» impliquant une promotion de valeur par l'Etat mais également le respect de la liberté individuelle, c'est-à-dire une position intermédiaire entre le monisme éthique classique et le pluralisme axiologique libéral.

11 On se reportera sur ce point aux analyses conceptuelles de S. Holmes qui démontre que les pensées « antilibérales » découlent généralement d'une conception collectiviste de la communauté et d'une forme d'éthique de la vertu (cf. Holmes, « The Permanent Structure of Antiliberal Thought », *op. cit.*, et Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1993).

12 Cette histoire du républicanisme pourra étonner le lecteur français, à qui l'on a appris que la Révolution française définissait les principes républicains et dont la victoire sur les monarchies d'Ancien Régime donnerait la formule de la légitimité politique moderne. Cette interprétation se fonde par exemple dans les travaux pionniers de C. Nicolet (cf. *L'idée républicaine en France*, Paris, Gallimard, 1982), dont la portée est aujourd'hui largement réévaluée (voir J.F. Spitz, *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 2005).

13 Les exemples les plus marquants sont sans aucun doute Q. Skinner (*La liberté avant le libéralisme* [1998], trad. M. Zagha, Paris, Ed. du Seuil, 2000), P. Pettit (*Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement* [1997], trad. J.F. Spitz et P. Savidan, Paris, Gallimard coll. NRF Essais, 2004) et J.F. Spitz (*La liberté politique*, *op. cit.*).

14 J.F. Spitz, « Le républicanisme, une troisième voie entre le libéralisme et le communautarisme ? », *Le Banquet*, 1995.

En cela, le néorépublicanisme constitue un cas à part dans le débat protéiforme qui agite nos contemporains autour de la question de la liberté politique. En effet, la formule de la liberté selon Berlin a été largement remise en cause, avant et après les néorépublicains. Lors des dernières étapes marquantes de cette odyssée, G. MacCallum a par exemple réduit la distinction berlinienne en démontrant que toutes les conceptions de la liberté reposaient sur un modèle triadique, et que les libertés positive et négative représentaient simplement des façons différentes d'en peser les trois éléments constitutifs[15]. Plus récemment, H. Steiner a radicalisé le concept de liberté négative en l'abstrayant de toute référence aux états mentaux internes – le fait de se sentir libre –, tandis que I. Carter et M. Kramer bâtissent à partir de ce raisonnement une « métrique de la liberté » ; refusant la dichotomie berlinienne, ils cherchent une méthode de calcul de la « liberté globale » d'un individu – regroupant les libertés et les non-libertés d'une personne –[16]. Cependant, toutes ces critiques de Berlin ne remettent pas en cause le rapport entre pluralisme des valeurs et monisme éthique. C'est au contraire la force du néorépublicanisme que de nous faire percevoir une tension entre ces deux termes centraux de la réflexion contemporaine sur la liberté politique. Bien qu'il échoue à en tirer toute la substantifique moëlle – nous montrerons que ses auteurs les plus représentatifs, Skinner, Pettit ou Spitz, ne parviennent pas à creuser au-delà du symptôme superficiel que représente la tension entre libertés positive et négative –, le néorépublicanisme fait porter notre regard sur l'accusation de monisme éthique. Etant considéré par le libéralisme comme le paradigme politique du monisme, apporter la preuve qu'il peut également être pluraliste suppose non seulement d'interroger le rapport entre libertés positive et négative, mais surtout de questionner la pertinence de la grille d'analyse qui fait du monisme et du pluralisme éthiques les pôles de notre vie politique. Le néorépublicanisme ne nous met pas seulement sur la piste de l'insuffisance des concepts libéraux à partir desquels nous parlons de la liberté politique ; il conduit à remettre en cause les références fondamentales sur lesquelles se basent ces concepts.

15 G. MacCallum, « Negative and Positive Freedom », dans *The Liberty Reader*, D. Miller (dir.), Edinburgh, Paradigm Publishers, 2006.

16 H. Steiner, *An Essay on Rights*, Oxford, Blackwell, 1994, M. Kramer, *The Quality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 2003 et I. Carter, *A Measure of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

Méthode et enjeux : une inversion du regard

Ce qui est bien connu forme souvent comme des œillères, en camouflant sous un voile d'évidence ce qu'il peut lui-même porter de problématique. Tel est le cas de ces deux concepts de monisme et de pluralisme, qui forment les outils conceptuels de base à partir desquels nous construisons la plupart de nos réflexions sur la liberté politique. Nous formulons l'hypothèse qu'il est d'abord nécessaire d'analyser leur pertinence en tant qu'outils conceptuels, de comprendre la façon dont ils structurent notre interrogation, avant de les utiliser comme critères de justification ou de condamnation théoriques. Il ne s'agit plus ici de se satisfaire de l'opposition frontale entre conceptions individualiste et non-individualiste de la liberté, d'opposer classiquement libertés positive et négative, mais de chercher à comprendre pourquoi ce système explicatif ne suffit pas. En ce sens, ce projet de recherche consiste à tenter de réappliquer le prisme philosophique – qu'il s'agisse d'un doute méthodique à la Descartes ou un *thaumazein* socratico-platonicien – au consensus de la liberté politique moderne. Comment comprendre le fait que la pertinence du pluralisme des valeurs n'implique pas en réalité le rejet du monisme éthique ?

Traiter cette question suppose un décentrement du regard, voire une inversion des points de vue. Puisque le consensus sur la liberté politique moderne découle de la défense des droits individuels, c'est-à-dire de la concentration de notre attention sur l'individu et sur le pluralisme éthique, nous nous proposons au contraire d'aimanter notre analyse à la question du monisme éthique ; au lieu de nous demander ce qui fonde le pluralisme éthique, nous nous interrogerons sur les raisons qui mènent à disqualifier le monisme éthique. Cette interrogation diffère alors des débats les plus courants, qui se concentrent sur le rapport au pluralisme éthique. Celui-ci a déjà fait l'objet de très nombreuses études, alors que le monisme éthique fait figure de parent pauvre, sur le plan purement exégétique. Cantonné au rôle de repoussoir, de double négatif du pluralisme, il semble n'être jamais analysé pour lui-même mais seulement au détour d'un argument individualiste.

Nous parlerons également d'inversion des points de vue pour qualifier le biais méthodologique impliqué par cette étude : puisqu'il s'agit de réévaluer nos outils conceptuels les plus fondamentaux, il nous faut remonter avant la structuration de notre réflexion par l'opposition binaire, c'est-à-dire avant que l'existence du problème que nous posons n'ait été voilée par la reconnaissance de la caractéristique individualiste de la liberté politique moderne[17]. L'exploration de ces pistes négligées exige un retour vers la lettre précise des textes où s'est forgée l'opposition binaire. Nous nous concentrerons davantage sur les sources primaires que sur leur exégèse, pour retrouver la trace de la tension originelle entre protection de la diversité humaine et contrainte éthique, avant qu'elle ne soit passée au crible de l'argument individualiste.

Ces sources primaires seront concentrées sur trois auteurs, en fonction du rôle particulier qu'ils jouent dans notre rapport à l'opposition binaire. Il s'agira tout d'abord de Benjamin Constant et d'Isaiah Berlin qui, au travers de la distinction entre « liberté des anciens » et « liberté des modernes » pour le premier, et « liberté positive » et « liberté négative » pour le second, ont structuré la thèse du pluralisme des valeurs. Philip Pettit sera le troisième car, en tant que chef de file du néorépublicanisme, sa théorie de la non-domination représente la construction conceptuelle la plus complète réinterrogeant l'opposition binaire entre pluralisme et monisme éthiques. Ainsi que nous le verrons, le travail de Berlin joue alors un rôle central puisque c'est lui qui, à proprement parler, donne naissance à la lecture « radicaliste » du rapport entre pluralisme et monisme éthiques – selon laquelle ces deux concepts seraient antithétiques –. C'est la raison pour laquelle son influence persiste au-delà de sa distinction conceptuelle entre libertés positive et négative, malgré les nombreuses contestations dont elle a fait l'objet. Toutefois, dans la mesure où notre sujet porte sur le rapport entre monisme et pluralisme éthiques, et non sur la question de savoir si et à quelles conditions la liberté négative est

17 On pourrait donc également décrire cette méthode comme une reprise de la position de Spitz dans *La liberté politique*, *op.cit*. (p.7-8), qui justifiait son analyse généalogique par la mise en évidence des biais qui pèsent sur nos concepts actuels. En effet, on ne peut jamais saisir le présent qu'à travers un langage déjà existant, qu'il convient d'interroger. Il ne s'agit pas alors de proposer une étude exhaustive, mais « d'écorner quelques mythes ». En revanche, nous appliquons cette méthode à un autre niveau que la dualité entre libertés positive et négative.

supérieure à la liberté positive, ces critiques ne sont pas au centre de notre questionnement.

L'inversion du regard que nous proposons produira des effets notables. En effet, il apparaîtra que prouver la validité du pluralisme éthique n'implique pas nécessairement de condamner le monisme. C'est justement parce que la liberté libérale néglige une dimension majeure de ce qu'elle appelle « monisme éthique », lequel ne peut être réduit à une seule entité monolithique, qu'elle semble ne pas suffire pour comprendre le réel.
Le monisme abrite en réalité au moins deux concepts, un « monisme complet » – qui est celui dont parle Berlin – et un « monisme pluraliste » qui permet une promotion de valeur compatible avec la liberté individuelle. Pour user d'une analogie que l'on trouve chez Platon, Aristote ou Polybe, il s'agirait en quelque sorte de réappliquer la distinction grecque classique entre forme droite et forme déviée, ou corrompue. Nous soulignerons également que ce « monisme pluraliste » ne se laisse pas résoudre dans le concept désormais courant de « perfectionnisme », dont nous montrerons qu'il doit aussi être retaillé à l'aune de la prise en compte de la diversité des monismes. Alors que les conceptions courantes tendent à le confondre avec le paternalisme, nous clarifierons cette frontière en distinguant un « perfectionnisme de la perfectibilité » d'un « perfectionnisme de la perfection ». Malgré leur apparente proximité, ces deux concepts impliquent des positions très éloignées dans leur rapport à la liberté individuelle. C'est cet élargissement de notre grille conceptuelle qui nous permettra, *in fine*, d'améliorer l'adéquation de notre lexique au réel, en nous fournissant les outils pour comprendre sous quelles conditions nous pouvons reconnaître la validité du pluralisme des valeurs tout en admettant un recours à une forme de contrainte éthique.

Quels sont alors les enjeux de cette étude ? En nous penchant sur la question de la liberté politique, nous nous intéressons à un thème de réflexion des plus classiques. Cependant, nous soulignons l'existence d'une tension spécifique à la liberté politique moderne, dont nous pensons qu'elle peut éclairer plusieurs débats contemporains. En repensant le couple formé par le pluralisme et le monisme éthiques, nous examinons la pertinence des outils mentaux qui nous servent à comprendre et définir notre monde. Il

ne s'agit donc plus de chercher à définir une conception de la liberté supérieure aux autres, mais de comprendre ce que nous faisons lorsque nous recourrons aux catégories de pluralisme et de monisme éthiques. Dès lors, nous engageons des enjeux historiographiques, conceptuels et pratiques.

Du fait de l'inscription traditionnelle de cette question dans l'opposition entre libéralisme et républicanisme, notre réflexion aura un effet indirect sur la définition des caractéristiques de ces deux courants, en démontrant que les frontières qui les séparent peuvent en réalité être floues : le perfectionnisme libéral et le néorépublicanisme perfectionniste ont plus en commun que le premier avec le neutralisme libéral, et que le second avec le républicanisme classique. En revanche, elle aura un effet direct sur le néorépublicanisme, dont nous démontrerons qu'il ne peut être cohérent qu'en assumant sa dimension perfectionniste. Sur ce plan, notre travail participe à la clarification de l'idéal républicain, qui représente aujourd'hui un enjeu pratique quasiment quotidien, dans un cadre national où la redéfinition de ce vocabulaire politique se fait de jour en jour plus pressante.

Plus généralement, s'il s'avère qu'il existe une forme de monisme éthique compatible avec le pluralisme éthique, et donc avec le principe individuel, cela signifie aussi que le politique peut avoir une action morale, sans outrepasser les limites de la légitimité. Il serait possible d'être libre, alors même qu'on empièterait sur la liberté individuelle telle qu'elle est définie par les penseurs libéraux. Et notamment ceux d'entre eux défendant la thèse selon laquelle l'Etat ne peut être juste s'il n'est axiologiquement neutre – ou « thèse neutraliste » –. Autrement dit, la réévaluation du monisme éthique pourrait constituer un nouvel argument contre la thèse selon laquelle morale et politique seraient deux sphères strictement distinctes.

Enfin, parce que cette thèse remettrait en question l'idée selon laquelle nous comprenons bien ce que signifie vivre sous le règne de la liberté individuelle, ainsi que le rapport de cette dernière à la contrainte éthique, elle influe sur notre conception de la démocratie et des conditions auxquelles nous considérons qu'un pouvoir est juste.

*

Chercher à comprendre pourquoi le système explicatif dualiste – qui oppose frontalement des conceptions individualiste et non-individualiste de la liberté – ne suffit pas, c'est mettre en pratique une forme de doute méthodique cartésien. Il nous faudra commencer par rejeter ce que nous avons déjà reçu en notre créance – pour gloser cet auteur – si nous voulons avoir la moindre chance d'interroger véritablement les effets du couple pluralisme et monisme éthiques sur la façon dont nous percevons le débat. C'est pourquoi la première partie de notre étude portera sur la généalogie conceptuelle de l'idée reçue d'une opposition radicale entre monisme et pluralisme éthiques. Nous analyserons les deux arguments qui président à cette représentation, en commençant par la thèse de l'archaïsme tirée des travaux de Constant, dont nous verrons qu'elle ne se limite pas à fustiger l'obsolescence du monisme éthique. Bien au contraire, nous réinterpréterons Constant en faveur d'une lecture « compatibiliste » (chap.1). Le second argument schématise quant à lui la position constantienne ; en cherchant à donner un fondement ontologique à la condamnation du monisme, Berlin développe la « thèse de l'irréalité », que nous nommerons également « clause berlinienne de l'anti-monisme » eu égard à la grande postérité de cette idée (chap. 2). Pourtant, ce second fondement de l'argument en faveur d'une opposition radicale sera lui aussi réévalué, à la lumière des tensions qui parcourent l'œuvre de Berlin et qui réduisent sa thèse ontologique à un biais idéologique, si l'on prend la peine de ne pas le réduire au célèbre essai « Deux conceptions de la liberté »[18] (chap. 3). C'est ainsi que nous pourrons démontrer que les termes classiques de la condamnation classique du monisme éthique ne suffisent pas à justifier son rejet radical. En réalité, le dualisme berlinien laissera place à un triptyque conceptuel qui, à partir d'un perfectionnisme bien compris, justifie la compatibilité d'une forme de monisme avec une forme de pluralisme (chap. 4).

La seconde partie montrera que notre grille conceptuelle permet de rendre à nouveau compréhensible notre rapport à la liberté politique, en se concentrant sur le cas du néorépublicanisme et en particulier sur le paradigme de Pettit. Celui-ci prétend en effet fonder un républicanisme moderne, qui protègerait mieux l'individu que son concurrent libéral. Il constitue alors une sorte de monstre, à la fois authentiquement

18 Berlin, « Deux conceptions de la liberté», *op. cit*.

pluraliste (chap. 5) et héritant pourtant de traits caractéristiques du républicanisme classique qui en font un monisme éthique (chap. 6). Une telle tension serait irrésolvable sans notre concept de « monisme pluraliste », dont nous verrons qu'il s'applique parfaitement à la théorie de la non-domination. Celle-ci promeut des valeurs substantielles sans qu'elles constituent une définition définitive et totale de la vie bonne. En d'autres termes, le néorépublicanisme incarne le mélange de « monisme ontologique » et de « pluralisme épistémologique » qui constitue notre concept de perfectionnisme éthique, compatible avec le pluralisme des valeurs (chap. 7).

Première partie

Réévaluer la condamnation du monisme éthique

Le monisme éthique est aujourd'hui un concept unanimement considéré comme un repoussoir par la pensée politique moderne. Il serait l'ingrédient de base de l'aveuglement dogmatique, le premier pas vers la tyrannie, et finalement l'ennemi par essence de la liberté et de la démocratie. Nous proposons pourtant de rouvrir le procès qui lui est fait afin d'examiner à nouveau les éléments à charge qui justifient cette condamnation apparemment sans appel ? Celle-ci découle de ce que nous appellerons la thèse « radicaliste », selon laquelle il existerait une véritable gigantomachie de la liberté opposant le monisme et le pluralisme éthiques, considérés comme des antonymes. Or nous montrerons que cette thèse implique deux arguments distincts, qu'elle tend pourtant à confondre. Il s'agit d'une part des concepts élaborés par Benjamin Constant – qui distinguait « liberté des anciens » et « liberté des modernes » –, et de l'autre de ceux d'Isaiah Berlin – la « liberté positive » et la « liberté négative » – Ces deux auteurs sont aujourd'hui considérés comme classiques, que l'on souligne le rôle de Constant dans la constitution du libéralisme théorique et de l'individualisme moderne[1] ou celui de Berlin dans la défense du pluralisme éthique[2]. Le parallélisme apparent entre ces deux paires de concept a facilité leur rapprochement, à tel point que désormais, ils forment parfois une sorte de continuum plus ou moins flou dont seule compte la conclusion : la supériorité de la définition libérale de la liberté comme absence d'interférence, et donc la thèse d'une opposition radicale entre la liberté positive des anciens et la liberté négative des modernes. C'est par exemple le cas du traitement qu'en fait le néorépublicanisme, dans

1 L'œuvre de Constant a été largement étudiée, sur le plan littéraire comme philosophique. Ces dernières démontrent son influence déterminante sur la tradition libérale en général et française en particulier. Parmi les plus récentes, on retiendra par exemple l'étude historiographique très complète d'Etienne Hofmann, *Les « Principes de politique » de Benjamin Constant*. *La genèse d'une œuvre et l'évolution de la pensée de leur auteur (1789-1806)* (Genève, Droz, 1980), mais aussi *Benjamin Constant*. *La passion démocratique* de Tzvetan Todorov ([1997], Paris, Hachette, 2004), et « Benjamin Constant, l'illusion lucide du libéralisme » de Marcel Gauchet (publié dans Constant, *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard coll. Folio Essais, 1997). Enfin, Stephen Holmes a consacré un volume, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne* ([1984], Paris, PUF, 1994), à une analyse rigoureuse qui tente de ressaisir la complexité de Constant malgré les diverses simplifications qui lui ont été appliquées.

2 On citera, entre autres, J.F. Spitz, *La liberté politique*, *op. cit.*, 1995, et Philip Pettit, *Républicanisme, Une théorie de la liberté et du gouvernement*, *op. cit*. L'on pourra également se reporter à l'étude de John Gray, sobrement intitulée *Isaiah Berlin* (1995), Princeton, Princeton University Press, 1997.

la mesure où Q. Skinner et P. Pettit ont tous deux fondé leurs analyses historiographiques sur l'idée que la conception aujourd'hui dominante de la liberté politique était le résultat de l'articulation de ces deux idées[3]. Pettit parle même de « *the Constant connection* », décrivant la liberté *des modernes* en recourrant à une citation de Berlin et y voit une illustration parfaite de la conception « négative » de la liberté :

> Constant n'a peut-être pas consciemment voulu faire œuvre de propagande, mais ce qu'il fit fut d'*hypnotiser* les générations suivantes en leur faisant penser que la seule notion réalisable de la liberté, ou peut-être la seule sensée, était l'idée libérale de liberté comme non-interférence[4].

On remarquera également que, dans les études académiques récentes les plus marquantes, Constant est fréquemment mentionné mais n'apparaît plus que comme un inspirateur de Berlin sans que lui soit consacré beaucoup d'attention[5].

C'est là faire preuve d'une sorte de myopie conceptuelle que de ne pas interroger autant ce qui sépare les deux auteurs, que ce qui les rapproche. Contre cette réduction à un simple modèle incantatoire, nous voudrions montrer qu'il s'agit d'une simplification de notre outillage conceptuel qui se révèle doublement problématique. Premièrement, elle schématise la pensée de ces deux auteurs et en fait disparaître des nuances majeures. Deuxièmement, elle réduit notre propre capacité de penser, à partir de leurs concepts. Tous deux se voient trop souvent comme statufiés dans leur rôle de figure tutélaire, fondé sur un biais bibliographique curieusement parallèle. Dans les deux cas, l'on a tendance à réduire leur pensée sur la liberté politique à la lecture d'un seul texte, court et apparemment d'accès aisé. D'une certaine façon, nous pourrions nous demander si ces deux auteurs ne sont pas finalement desservis par le succès de leurs essais les plus célèbres, respectivement *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* pour Constant, et « Deux conceptions de la liberté » pour Berlin. Ce serait négliger la subtilité de leurs réflexions qui sont toutes deux, sur des modes différents, des exemples

3 Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, *op. cit.,* p.43, note 3 et Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.74-75.

4 Voir Pettit, « The Republican ideal of liberty », dans *The Liberty Reader*, (éd.) D. Miller, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006, p.223 (trad. personnelle). Nous soulignons. On remarquera ici que Constant, au travers de ses activités d'homme public, eut très souvent des visées ouvertement « propagandistes », pour reprendre le terme de Pettit. Mais il s'agissait alors d'une propagande plus politique que celle, philosophique, dont parle Pettit.

5 C'est par exemple le cas de Ian Carter, dans *A Measure of Freedom*, *op. cit.*

d'oeuvres fragmentées. Berlin, spécialiste d'histoire des idées, n'a jamais rédigé de monographie qui rassemble ses pensées en système. Ses volumes sont en réalité des recueils d'essais ou d'articles. Les détails de ses concepts se trouvent donc comme éparpillés à travers une série de textes, dont certains ne semblent pas consacrés à l'étude philosophique de l'idée de liberté politique. Pourtant, ils recèlent des éléments majeurs qui permettent de reconstituer l'ensemble de la trame berlinienne. D'une manière différente, l'œuvre de Constant peut également être qualifiée de fragmentaire, car elle se caractérise par une écriture réitérative. Cet auteur a tenté de développer le même fond argumentatif dans plusieurs ouvrages distincts, qui sont comme des copies successives d'un même grand œuvre : il n'a eu de cesse de réemployer certains passages plus ou moins exactement ou de les réécrire. Ses différents ouvrages constituent ainsi un réseau de variantes, que nous pouvons peu ou prou considérer comme des versions successives d'un même argument. Il apparaît alors impossible de se contenter d'un seul texte pour comprendre une pensée qui se déploie dans de nombreux essais différents. Comme l'écrivait Todorov, le traitement habituel que nous lui réservons rend sa pensée comme « insaisissable » car nous sommes tellement habitués à ses positions que l'on n'en perçoit presque plus la charge problématique[6]. C'est au contraire précisément pour préserver Constant et Berlin de ce sort que nous nous proposons de ne pas limiter leurs pensées au statut de « référence » qu'elles ont dans la majorité des réflexions sur la liberté politique. Il en découle un parti pris méthodologique de concentration sur l'œuvre des deux auteurs eux-mêmes, afin de faire ressurgir la complexité de leurs thèses initiales en évitant leur réduction au filtre des interprétations historiographiques classiques. Celles-ci tendent en effet parfois à tant les intégrer au schéma traditionnel de l'opposition entre antiquité et modernité – c'est-à-dire entre républicanisme et libéralisme – que certaines tensions essentielles de leurs questionnement ne nous apparaissent plus comme problématiques. Les conséquences de cette simplification conceptuelle s'avèreront profondes concernant la condamnation du monisme éthique.

Ainsi, nous montrerons que Constant et Berlin diffèrent dans leur rapport au monisme éthique. Tandis que certains trouvent chez le premier les fondements de la « thèse de l'archaïsme » – c'est-à-dire la condamnation du monisme sous prétexte

6 Todorov, *Benjamin Constant. La passion démocratique, op. cit*., p. 9 sq.

d’obsolescence – le second développe la « thèse de l’irréalité » pour justifier le rejet du monisme éthique. Pourtant, aucune de ces deux positions ne parviendra à fonder solidement cette condamnation : ni l’argument historiciste de Constant ni la preuve ontologique de Berlin ne suffisent à démontrer l’existence d’une opposition radicale entre monisme et pluralisme éthique. En substituant à la lecture radicaliste du rapport entre ces deux termes une interprétation « compatibiliste », nous ferons donc émerger le monisme éthique comme problème conceptuel, en soulignant la complexité de ses variantes. L’opposition absolue entre monisme et pluralisme éthiques laissera alors place à un triptyque intégrant le concept hybride de « monisme pluraliste ».

Chapitre 1 – La thèse de l'archaïsme face à l'argument historique de Benjamin Constant

L'argument contre le monisme éthique le plus massif et le plus souvent rencontré est sans conteste celui qui fait du monisme éthique une valeur obsolète. L'idée en est simple : la modernité serait l'époque de l'individualité, tandis que le monisme éthique serait quant à lui par définition anti-individualiste et identifié aux valeurs d'un monde non seulement passé, mais *disparu*. C'est pourquoi nous la nommerons « thèse de l'archaïsme »[7], dans la mesure où elle fonde la condamnation du monisme éthique sur l'existence d'une rupture irréconciliable entre deux époques. Or on considère généralement que cette thèse découle en grande partie de la distinction établie par Benjamin Constant entre « liberté des anciens » et « liberté des modernes », qui lui permettrait ensuite de démontrer pourquoi la liberté des anciens devrait être radicalement condamnée. Le représentant le plus fameux de cette lecture est sans conteste Isaiah Berlin qui, insistant sur la dichotomie entre ces deux formes de liberté, entraîna dans son sillage un large pan de la recherche contemporaine[8]. Pourtant, cette lecture « radicaliste » ne va pas de soi ; elle est depuis quelques années largement remise en cause par les principaux commentateurs de Constant qui, à l'instar de L. Jaume ou de S. Holmes, insistent au contraire sur la *complémentarité* entre liberté des anciens et liberté des modernes, au sein de la modernité elle-même[9].

---

7 La notion d'archaïsme exprime ainsi cette forme d'obsolescence qui touche ce qui est suranné, déplacé à tort dans une époque avec laquelle il ne pourra jamais être compatible.

8 Voir G. Paoletti, « Relire Constant : la question des anciens », dans *Annales Benjamin Constant*, n°23-24, 2000. L'influence de Berlin s'étend au-delà des clivages classiques, puisque S. Holmes la remarque aussi bien chez Oakeshott, que chez de Jouvenel ou Bastid (Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne, op. cit.*, p.17-18), tandis que Jaume la repère chez Boituzat (*L'individu effacé, ou le paradoxe du libéralisme français*, *op. cit.*, p.85). On pourrait ajouter que le néorépublicanisme se fonde lui aussi sur cette lecture radicaliste, puisque nous avons déjà souligné que Skinner et Pettit reprenne le modèle berlinien de l'opposition frontale entre liberté positive et liberté négative.

9 Voir Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, *op. cit.*, et Jaume, *L'individu effacé*, *op. cit*. Là encore, la lecture compatibiliste ne respecte pas les frontières habituelles, ainsi que le prouve l'exemple du néorépublicanisme. A la différence de Skinner et de Pettit, Spitz (*La liberté politique, op. cit,* voir en particulier le chap. XII, p.481 sq.) et Maynor (*Republicanism in the Modern World,* Cambridge, Polity Press, 2003, p.15) remettent en cause l'articulation entre Constant et Berlin en modérant la distinction entre libertés des anciens et des modernes.

Cette seconde lecture remet alors directement en cause la thèse d'une rupture radicale et, par conséquent, prive de fondement celle de l'archaïsme. Une première faille s'ouvre alors dans le front de la condamnation du monisme éthique. Si liberté des anciens et monisme éthique sont identifiables, et s'il y a une place pour la liberté des anciens dans le monde moderne, cela n'impliquerait-il pas qu'il y ait également une place pour le monisme éthique qui est censée correspondre à cette conception de la liberté ? Il apparaît donc nécessaire d'étudier les modalités de cette complémentarité pour déterminer si la « liberté des anciens » applicable dans la modernité est toujours identifiable au monisme éthique.

Mais nous irons plus loin encore. En effet, les défenseurs de la thèse de la complémentarité tendent à faire des deux lectures des ensembles contraires. Cela est particulièrement clair chez Holmes, pour qui prendre au sérieux les passages où Constant démontre comment les libertés des anciens et des modernes se combinent implique la mise en évidence d'une incohérence chez Constant lui-même. Il explique cette tension en resituant Constant dans le débat politique de son temps, et démontre que l'on peut constater une nette inflexion de l'auteur en faveur de la participation à la vie politique *après 1816*[10]. Le passage d'une opposition dualiste entre les conceptions de la liberté vers une forme de complémentarité serait alors, pour lui, le reflet de l'évolution de la prise de position politique de Constant :

> Les interprètes de Constant ont systématiquement déformé sa distinction entre les libertés antique et moderne en commettant l'erreur de la rapporter exclusivement au contexte de 1793-1794. La Terreur – que Constant n'avait pas observée directement, car il ne retourna en France qu'en 1795 – lui donna une importante raison de repenser le libéralisme du XVIIIe siècle. Mais le Directoire,

10 Cf Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, *op. cit*. Cette explication le mène par exemple à voir, dans le désengagement envers la sphère politique dans la société post-révolutionnaire, une conséquence de la surveillance policière et de l'omniprésence du pouvoir politique pendant les années noires de la Révolution (voir par exemple p.6-7).

> l'Empire et le règne des Ultras sous la Restauration exercèrent aussi sur sa pensée une influence décisive[11].

Or, sans remettre en cause cette piste historiographique[12], nous voudrions proposer de lui adjoindre une piste « unitariste » en démontrant qu'il existe des éléments, chez Constant, qui construisent une logique unifiant ces deux affirmations contraires. Nous verrons donc qu'il n'est pas possible de réduire la lecture « radicaliste » à une thèse de jeunesse : cette interprétation repose elle aussi sur des fondements textuels explicites où Constant souligne l'existence d'une opposition directe entre liberté des anciens et liberté des modernes. Comment comprendre, alors, que Constant s'auto-contredise de manière si flagrante ?

Cette tension a peut-être moins retenu l'attention des commentateurs, pour la simple et bonne raison qu'ils ne se préoccupent pas d'abord de la question de notre rapport au monisme éthique, et donc des implications de cette discussion sur la thèse de l'archaïsme. Qu'il s'agisse de Jaume ou de Holmes, mettre en valeur la complémentarité des deux conceptions de la liberté sert avant tout à souligner que Constant défend un libéralisme qu'il est impossible de réduire à une forme d'individualisme dogmatique. Comme l'écrit Jaume, parce qu'il laisse une place à la liberté des anciens dans la modernité,

> Constant n'invite nullement à se désintéresser de la participation à la chose publique ; mais il n'appelle pas pour autant à régresser en deçà de l'invention du

11 Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, *op. cit.*, p.53 (trad. personnelle). On citera encore cet autre passage : « La conclusion remarquablement démocratique de "La liberté des anciens et des modernes" cessera de nous étonner si nous comprenons comment la logique sous-jacente de l'argumentation de 1798 a été adaptée aux exigences de la réalité politique de la Restauration. Le discours est un palimpseste. S'il est si complexe, c'est qu'il a été composé en deux fois, la deuxième version se superposant à la première, vingt ans après. En 1819, les craintes initiales qu'inspiraient à Constant le patriotisme convulsif et obligatoire avaient en partie cédé la place à l'espoir de voir une meilleure participation faire avancer les causes chères aux libéraux, tout en tenant les Ultras en échec. » (*ibid.*, p.62, trad. personnelle).

12 La démonstration historiographique de Holmes nous paraît convaincante et il est parfaitement possible de la maintenir, non plus comme une contradiction essentielle, mais comme une évolution dans l'accentuation et la façon dont Constant lui-même se place par rapport à la réception de ses thèses.

> système représentatif ou à contester la confiance nécessaire qu'implique le système des « procurations représentatives »[13].

En d'autres termes, il défend l'individu sans replier l'être humain sur la seule sphère privée, et fournit alors les ressources pour penser le libéralisme avec plus de profondeur que d'après la seule dichotomie entre l'individu et la Cité. C'est tout autant explicite chez Holmes, selon lequel :

> Le portrait du libéralisme qu'ont brossé ses critiques récents est désespérément plat et peu convaincant. Les théoriciens libéraux, généralement, se voient accuser de pratiquer une psychologie naïve, de ne pas tenir compte du problème de la mauvaise foi, et de rejeter la communauté au nom de l'individualisme. […] Il y a, toutefois, libéralisme et libéralisme. Des accusations générales de ce type peuvent en balayer certaines versions. Mais elles ne peuvent rien contre Constant. On peut critiquer sa pensée politique de multiples façons, mais elle reste hors de l'atteinte de telles allégations. Tout en étant parfaitement représentative du libéralisme, sa position déjoue nombre des attaques classiquement lancées contre la pensée libérale[14].

La spécificité de notre objet nous dicte quant à nous de creuser plus profondément encore dans la tension entre les lectures radicaliste et compatibiliste, car nous ne cherchons pas à à déterminer à quelle sensibilité libérale appartient Constant ni à mieux identifier les possibilités théoriques du libéralisme. Notre question porte sur la représentation commune de la liberté politique, et donc sur les fondements de la condamnation du monisme éthique. Or cette tension se révèlera fondamentale pour notre réflexion car, loin d'être la preuve d'une auto-contradiction chez Constant, elle est le moyen de comprendre que la distinction établie par Constant dépend avant tout d'une théorie spécifique de l'histoire et du rapport au temps. Comprendre comment s'articulent les deux thèses de l'opposition radicale et de la complémentarité nous permettra de prouver que, même chez Constant, la liberté des anciens et le monisme éthique ne peuvent être considérés comme radicalement erronés.

13 Jaume, *L'individu effacé, op. cit.*, p.84.

14 Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne, op. cit*., p.7-8 (trad. personnelle).

De manière plus générale, il s'agira de prendre au sérieux la spécificité de la référence constantienne, qui constitue aujourd'hui une sorte de « nouvelle référence classique ». Cet oxymore reflète le destin paradoxal d'un auteur connu de longue date, mais dont on n'a commencé à véritablement creuser la pensée politique que récemment. Alors qu'il s'agit en réalité d'une redécouverte relativement récente et que la subtilité de ses thèses ne cesse d'être interrogée, il jouit d'un statut d'objet bien connu. C'est là l'origine de l'interrogation de Holmes, se demandant

> pourquoi l'un des plus grands ténors du libéralisme du XIXe siècle, bien que fréquemment cité, a relativement peu retenu l'attention des penseurs politiques[15].

De fait, on pourra prendre la mesure de la masse de commentaires déjà réalisés sur l'œuvre de Constant au travers des travaux de la Société des Amis de Benjamin Constant et de leurs *Annales*, créées en 1924[16]. Pourtant, les commentateurs mettent depuis longtemps en avant les paradoxes qui entourent la réception de l'œuvre de Constant. Aujourd'hui élevé au rang de référence majeure, sa pensée politique se vit longtemps négligée, et Constant réduit à son apport littéraire[17]. L. Jaume souligne lui aussi le long discrédit de la pensée constantienne en France et dans toute l'Europe d'avant-guerre[18], et le considère en grande partie comme l'impact collatéral de la réputation de l'homme Constant, symbolisé par un jeu de mots célèbre : Benjamin l'inconstant. En effet, il fut à la fois connu pour une vie privée parfois complexe et pour les retournements successifs de

15 Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne, op. cit*., p.8 (trad. personnelle).

16 Deux articles de Pierre Deguise permettent en particulier de parcourir l'état des lieux du commentaire constantien dans la deuxième moitié du XXe siècle : « Etat présent des travaux sur Benjamin Constant », dans *L'information littéraire*, sept-oct 1958, p.139-150, et « Nouvel état présent des études sur Benjamin Constant », *Cahiers Vilfredo Pareto, Revue européenne des sciences sociales, Annales Benjamin Constant*, n°1, 1980. On pourra également se reporter à l'ouvrage de Hofmann, *Bibliographie analytique des écrits sur Benjamin Constant (1796-1980)*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1980.

17 Cordey, « Editorial », *Cahiers Vilfredo Pareto, Revue européenne des sciences sociales, Annales Benjamin Constant*, n°1, 1980, p.7 : « Il fut un temps en effet où, sa pensée politique étant tombée dans le patrimoine commun, voire historique, Constant, son œuvre, sa vie, son personnage même n'étaient guère abordés que sous l'angle des lettres, quitte à ne plus représenter parfois qu'un prétexte à littérature, de la bonne à la pire. Ce temps a passé, ou presque. »

18 Jaume, « Benjamin Constant au centre de nos préoccupations », *Annales Benjamin Constant*, n°23-24, 2000.

ses choix politiques, défendant d'abord le Directoire, puis passé dans le camp de Napoléon avant de l'abandonner pour lui préférer l'étiquette libérale tout en entretenant un rapport ambigu aux Cent-Jours. En effet, ainsi que nous l'avons-nous-même déjà souligné, la pensée de Constant est marquée par les changements politiques profonds et rapides dont il fut le contemporain. Directoire, Empire et Restauration – ces deux derniers régimes étant ponctués par les tentatives de retour de Napoléon au pouvoir –, on peut voir dans l'adaptation aux changements politiques une des raisons d'une œuvre « fragmentaire » et parfois répétitive, Constant reprenant en les modifiant certaines idées en réponse au manque de stabilité du système politique dans lequel il vivait[19]. Une génération après sa mort, c'était déjà comme auteur romanesque qu'il était le plus connu. Ce n'est qu'avec le travail de réédition et de commentaire fondateur d'Hofmann que sa contribution philosophique redevint véritablement objet d'attention. Selon le constat de ce dernier, Constant passait pour soit un libéral pré-industriel, et donc anachronique, soit pour un utopiste[20]. Or Hofmann démontre à quel point Constant fut un initiateur majeur du libéralisme, tout en fondant une sensibilité spécifiquement française. Ce dernier chapitre doit certaines de ses plus belles pages à Jaume, insistant sur ce que nous devons à Constant dans l'articulation entre libéralisme et défense de l'individualisme[21]. Ce n'est qu'à partir des années 1990, en France, que l'on peut comme

19 Holmes appuie cette idée, qui explique selon lui pourquoi il ne publia pas les deux ouvrages plus synthétiques qu'il avait pourtant rédigé : « Si Constant avait publié ces deux ouvrages systématiques [les *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays et les Principes de politique*], il aurait pu passer à la postérité comme le penseur politique français le plus original entre Rousseau et Tocqueville. Mais il ne publia pas. Et cela ne fut pas l'effet du hasard » (*Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, *op. cit.*, p.21, trad. personnelle).

20 Hofmann, « Introduction » dans Constant, *Principes de politique* (1806), Paris, Hachette coll. Pluriel, 2006, p.17.

21 Voir surtout Jaume, *L'individu effacé*, *op. cit.* Il y démontre que le libéralisme de Constant fut d'abord rendu invisible à cause du libéralisme « notabiliaire » et anti-individualiste qui régnait alors en France, et dont Guizot est sans doute le meilleur représentant : « ce courant du libéralisme, majoritaire de façon presque écrasante, est à la source de l'orléanisme, puis du compromis de 1875 ; il a largement contribué à forger l'*image* postérieure que les Français vont garder du libéralisme : ils oublieront l'apport capital d'un Constant (et aussi, pour partie, de Tocqueville) et ne prendront pas garde à ce qui peut unir Jules Ferry aussi bien à Mme de Staël qu'à Guizot, du fait d'une certaine propagande républicaine de combat. En réalité, c'est précisément le refus de l'individualité comme lieu du jugement critique et autonome, y compris dans les conséquences institutionnelles de ce refus, qui paraît expliquer, ou contribue à expliquer, la relève républicaine au tournant des années

Droz parler de « passage à un nouveau paradigme constantien : les œuvres de Constant comme élément du canon de la pensée du XIXe siècle »[22].

1. Archaïsme et modernité

Pour la lecture « radicaliste », l'enjeu consiste à prouver l'existence d'une rupture nette, manichéenne, qui serait consubstantielle au fait même de la modernité. En d'autres termes, la thèse de l'archaïsme est déterminée par une certaine théorie de la modernité : c'est parce que la modernité est une rupture que la liberté des anciens et le monisme éthique seraient à condamner. Avant même de nous plonger dans une relecture de Constant, il convient donc de déterminer quelle type de rupture peut représenter la modernité. Cette étude nous permettra de distinguer une double dimension au sein de cette rupture, mais également de commencer à remettre en cause la radicalité absolue que la thèse de l'archaïsme lui confère.

La modernité comme auto-représentation d'une rupture

La modernité n'est pas un concept simple. A proprement parler, la « modernité » n'a rien de moderne, tant comme catégorie historique que comme concept. En son sens

1875-1880, sur lequel nous arrêtons cette étude. C'est d'ailleurs une fin de cycle, une phase d'essoufflement pour le « libéralisme », dont l'appellation même devient à ce moment d'un vague extrême. » (*Ibid.*, p.19-20). On trouvera dans son article « Aux origines du libéralisme politique français », paru dans la revue *Esprit* (juin 1998) un résumé de ces thèses, Jaume le décrivant lui-même comme *une* « présentation » *de* L'individu effacé.

22 Droz, « "Benjamin Constant toujours à portée de main" ou le succès de Benjamin Constant en livre de poche », *Annales Benjamin Constant*, n°23-24, 2000, p.259. L'auteur y souligne également, au-delà des raisons d'ordre purement académique, que le retour en grâce de Constant ne peut pas être séparé des besoins théoriques du système politique en place : « Il est certain qu'une part de l'intérêt du public pour Constant vient de la tendance néolibérale qui est présente dans la plupart des Etats européens : le retour aux sources du libéralisme est donc pratiqué à la fois pour justifier ce néolibéralisme et surtout pour le critiquer. Pour illustrer l'approche critique de cette tendance, relevons l'importance du livre de Todorov, *Benjamin Constant, la passion démocratique* […] ou encore [de l'article] de Lucien Jaume dans la revue *Esprit* de juin 1998. Ces publications partagent l'approche critique de certaines tendances politiques ou économiques actuelles et le retour aux textes fondateurs de la pensée dite "libérale" du XIXe siècle, notamment ceux de Benjamin Constant » (p.264-65).

premier, la modernité s'identifie au présent et s'oppose à ce qui est passé. Mais alors, puisqu'elle est fondée sur une appréciation temporelle et que le temps est par définition transitoire, ce qui est « moderne » ne cesse de se déplacer. C'est pourquoi la « modernité » a désigné, au cours des siècles, bien des périodes distinctes en fonction de celui qui en parlait. La « modernité » se caractérise donc d'abord par la pluralité de ses sens et de ses domaines d'application, aussi bien historiques que politiques, ou artistiques[23]. Par conséquent, la lettre même de la modernité ne serait pas de notre temps ; elle préexisterait largement à *notre* modernité.

De fait, les historiens actuels font le plus souvent commencer nos « temps modernes » avec le siècle des révolutions que fut le XVIIIe siècle. Mais cette définition dissimule un débat interne et continu quant à la complexité de cette datation que l'on a pourtant l'habitude considérer comme consensuelle. Il est aujourd'hui devenu aussi classique de considérer que la modernité plonge tout autant ses racines dans les Grandes Découvertes – à partir du XVe siècle –, voire jusqu'à la Renaissance. C'est notamment le cas en historiographie, où l'on date souvent le début de la modernité autour de Machiavel – XVIe siècle – chez les républicains, ou autour de Locke – XVIIe siècle – chez les libéraux. Plus encore, l'analyse philologique prouve que nombre de positions différentes se sont qualifiées de « modernes », qui ne nous sont pourtant pas du tout contemporaines. C'est ce que montre bien H.R. Jauss[24], retrouvant la trace de différentes « modernités » opposées aux anciens, dans l'Antiquité romaine, à la cour de Charlemagne ou dans les universités occidentales du XIIe siècle.[25] Jauss attire notre attention sur le destin du concept, et sur l'évolution de la signification du latin « modernus ». Dans son acception originale, il était l'équivalent de « actuel », et donc de « contemporain ».[26] Mais Jauss souligne également une évolution importante, à partir de la Renaissance et lors du

23 Rieu tente de synthétise cette pluralité dans son article, « Théorie du moderne », *Ebisu*, 2010, vol.44, n°1.

24 Cf. H.R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception* (1978), trad. C. Maillard, Paris, Gallimard coll. Tel, 1990, p.158 sq. (« La modernité dans la tradition littéraire et la conscience d'aujourd'hui »).

25 Les premières occurrences attestées de « *modernus* » datent du Ve siècle de notre ère.

26 Sous Charlemagne, il distinguait le nouvel Empire des anciens ordres politiques. Au XIIe siècle, il différencie deux générations d'enseignants universitaires, et la « prise de pouvoir » de la philosophie aristotélicienne lors de ce que les historiens nomment la « Renaissance du XIIe siècle ». Reconvoqué dans la « Querelle des Anciens et des Modernes » du XVIIe siècle, il oppose les mérites des auteurs antiques et des auteurs contemporains.

siècle des Lumières, et voit en Baudelaire l'étendard d'un tournant important. En réponse à une accélération de notre représentation de la temporalité, Baudelaire popularise un emploi de « moderne » qui ne se limite plus à l'opposition de deux temporalités distinctes : un avant et un après, un passé et un présent. Au contraire, la modernité devient l'un des termes d'une opposition entre deux actualités :

> Et c'est dans l'opposition qu'implique la pensée de Baudelaire ainsi formulée que l'on peut le mieux saisir la conscience d'une nouvelle identité historique qui se manifeste à travers cette conception de la modernité. Le contraire de la « modernité », ce n'est pas ici comme on pourrait s'y attendre le romantisme, bien que celui-ci soit en fait le passé qui précède immédiatement l'époque de Baudelaire. A l'exemple du romantisme selon Stendhal, la modernité selon Baudelaire, entraînée par le mouvement accéléré de la conscience historique, ne cesse de se redéfinir en opposition avec elle-même[27].

Alors qu'auparavant, c'étaient les temps tous entiers qui s'affrontaient, les courants artistiques et littéraires se distinguent désormais les uns des autres au sein d'une même époque. C'est à partir de ce morcellement que, pour nous, « moderne » n'est plus synonyme de « contemporain », mais désigne une époque historique précise.

Cette lecture permet également d'expliquer la complexité croissante qui s'est développée autour du terme de « modernité » : puisqu'il ne dépendait plus de bornes strictement temporelles, différents mouvements ont tenté de s'en emparer. Ainsi par exemple la « modernisation » – désignant le développement économique, administratif et politique de la seconde moitié du XXe siècle – ou le modernisme en art entre la fin du XIXe et le début du XXe siècle. Le concept de « postmodernité » est directement lié à cette conceptualisation spécifique du « moderne », dont la période historique peut désormais être dépassée. Par conséquent, le moderne ne cesse d'échapper à notre prise, tout comme le présent, éternellement fugace. Suivant cette définition, toute tentative de délimiter avec précision une zone temporelle comme « moderne » devrait apparaître

27 Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, *op. cit.,* p.199. Jauss montre également comment Baudelaire fait de la modernité le mot d'ordre d'une nouvelle esthétique dans *Le peintre de la vie moderne* (1863), Paris, Mille et une nuits, 2010.

comme illusoire et impossible. Etant à ce point polysémique, on peut se demander si le concept de « modernité » est encore opératoire[28].

C'est précisément cette multiplicité de sens qui nous aide à faire surgir la dimension conceptuelle de la modernité, qui est seule capable d'en unifier le sens au-delà de celui de période historique au sens strict. Ainsi que le souligne Baudrillard, le terme de modernité préexiste largement à *notre* modernité mais, surtout, cette diversité temporelle recouvre néanmoins une unité conceptuelle : dans toutes les cultures où l'on parle de « modernité », on retrouve l'opposition de ce qui est moderne à ce qui est ancien[29]. Toutes ces modernités partagent donc une même idée centrale, celles de la *rupture*. Qu'elle soit le récit distinguant le présent du passé, raconté par ceux-là même qui vivent ce présent, ou le critère de distinction entre deux factions contemporaines, la modernité est toujours *auto-représentation d'une rupture*. Elle peut opposer aussi bien un avant et un après qu'un « avec nous » et un « contre nous ».

Prendre les dimensions de la rupture individualiste

En quoi consiste, dans ce cas, la rupture qui signe le caractère spécifique de notre modernité ? La plupart des grandes thèses qui se sont penchées sur cette question concourrent toutes à un même point commun : l'originalité de notre modernité tiendrait dans le rapport nouveau que nous entretenons au concept d'individualité. On s'en convaincra en analysant par exemple l'intéressante synthèse proposée par Danilo Martuccelli dans son ouvrage *Sociologies de la modernité*. Il y défend l'idée que la modernité s'exprime au travers de trois grandes idées : la différenciation sociale, la rationalisation et la « condition moderne » – nous substiuerons à cette dernière le concept de « processus d'individualisation », plus transparent. Derrière ces trois concepts, trois auteurs majeurs : Durkheim, Weber et Simmel[30].

28 C'est la question que se pose S. Haber, « Modernité, postmodernité et surmodernité », *Dictionnaire des sciences humaines*, dir. P. Savidan et S. Mesure, Paris, PUF, 2006.

29 Cf. Baudrillard, Lageira et Brunn, article « Modernité », *Encyclopedia universalis* [en ligne], URL : http://universalis.fr/encyclopedie/modernite/.

30 A proprement parler, Martuccelli considère ces idées comme des « matrices », c'est-à-dire « un espace d'invention théorique et de description de la modernité » qu'il refuse de réduire

Le rapprochement est aisé avec la première thèse, héritée de Durkheim, selon laquelle la modernité est un processus de « différenciation sociale ». Pour Durkheim, les sociétés modernes sont fondées sur une forme de « solidarité organique » résultant du développement de la division du travail. Contrairement aux sociétés traditionnelles où les tâches étaient peu différenciées, les sociétés modernes ont vu le nombre de tâches exploser. Il en a résulté une segmentation grandissante de la collectivité en petits groupes, tendant à se différencier de plus en plus, mais interdépendants à l'image des différents organes du corps. Ceux-ci ont beau être uniques, ils doivent coopérer car aucun ne peut survivre seul[31]. Par conséquent, la « différenciation sociale » gouverne les sociétés modernes au sens où l'organisation du travail produit un effet d'individualisation et d'émancipation des consciences individuelles : plus les tâches sont spécialisées, et plus ceux qui les effectuent sont singularisés[32]. Il apparaît donc bien que, pour Durkheim, la modernité se caractérise par une accentuation de l'individualisation, c'est-à-dire de la prise de conscience par chacun du fait qu'il constitue une individualité propre et unique. Bien qu'il participe au collectif, il ne s'y dissout pas car il n'est pas complètement interchangeable.

La seconde thèse est peut-être celle dont l'articulation avec notre argument est la moins directe. Il s'agit de l'idée de Max Weber selon laquelle les sociétés modernes sont caractérisées par un processus de rationalisation. De fait, l'époque moderne se signale par la progression de la sécularisation ou, pour reprendre les termes de l'auteur, par le « désenchantement du monde ». Marquée par la fin des grandes transcendances, la modernité ne suit plus une unique logique fondée dans une figure divine et lui substitue une forme de polythéisme des valeurs – ou « guerre des dieux » –. Au milieu de ces valeurs devenues relatives, un seul guide demeure : la rationalité en tant qu'elle s'incarne

---

à un paradigme, une école ou même une idée de base (*Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard coll. Folio essais, 1999, p.20-21). Il montre ensuite comment ces trois grandes pistes d'analyse se sont déployées en développant les discussions engendrées par chacun de ces trois grands inspirateurs. Il aborde alors les travaux de Parsons, de Bourdieu, de Luhmann, d'Elias, de Marcuse, de Foucault, d'Habermas, de Goffman, de Touraine, de Giddens et de l'école de Chicago. Pour notre part, nous nous limiterons à ces trois pionniers, pour des raisons évidentes de longueur de traitement.

31 Durkheim, *De la division du travail social* (1893), Paris, PUF, 2013.

32 A proprement parler, la différenciation sociale est ambivalente : elle est à la fois accentuation des ressemblances entre individus d'un même groupe – rendues plus évidentes par la multiplication des groupes – et des différences avec les autres groupes.

en nous. En d'autres termes, au travers de cette rationalité, c'est l'émancipation de l'humain qui se profile : les repères transcendants perdent leur autorité au profit des pouvoirs humains immanents. Or qu'est-ce, au fond, que cette rationalité, si ce n'est la capacité de penser qui s'ancre dans un « je » ? La rationalisation dont parle Weber repose sur la figure du sujet rationnel, capable de prendre conscience que le ciel demeure vide, mais tentant toujours de comprendre les phénomènes naturels dont il est témoin. Face à cette interrogation qui a perdu ses repères de certitude, seule demeure le cogito individuel.

C'est avec la troisième caractéristique – selon laquelle Simmel démontre que la modernité est un processus d'*individualisation* – que le rapprochement est le plus évident. Il définit l'individualisation comme « le détachement intérieur et extérieur de l'être par rapport aux formes communes »[33], qui aurait commencé à la Renaissance et abouti à la constitution des grandes villes modernes. Elle se déploie dans deux dimensions : l'indépendance individuelle d'une part et l'élaboration de la différence personnelle de l'autre. En d'autres termes, l'individualisation représente ce que nous appelons plus couramment la construction de l'individu comme sujet, séparé d'autrui et du collectif à la fois sur le plan extérieur – l'indépendance individuelle – et sur le plan intérieur – la possession d'une conscience de son individualité.

Selon ces trois auteurs, la modernité apparaît bien comme la prise de conscience d'une rupture relative aux développements de l'individualité et aux tensions que cette dernière crée avec un monde pré-existant marqué par une sorte d'uniformité. Ainsi que le résume Martuccelli :

> La « modernité », c'est l'expérience de vivre dans un monde chaque fois plus étranger, où, comme tant d'auteurs n'ont cessé de le répéter, le vieux meurt et le nouveau tarde à naître, et où, surtout, les individus sont traversés par le sentiment d'être placés dans un univers en constant changement. […] Le propre [du discours de la sociologie] sur la modernité fut en effet de manifester une prise de conscience historique de la distance entre les individus et le monde, et l'effort

33 Simmel, *Philosophie de la modernité*, trad. J.L. Vieillard-Baron , Paris, Payot, 1989, p.293.

> permanent pour proposer, encore et toujours, une formulation capable de suturer définitivement cette béance […][34].

Deux conclusions apparaissent. Premièrement, on s'aperçoit que c'est sur le concept d'individualité que se concentre la rupture caractéristique de *notre* modernité. Nous en avons montré ici les échos dans les théories de Durkheim, Weber et Simmel en suivant le chemin tracé par Martuccelli, et sans sans aucune prétention à l'exhaustivité. On aurait pu également parler de Norbert Elias et de son ouvrage *La société des individus*, qui retrace l'apparition du concept d'individu, ou de Louis Dumont et de ses *Essais sur l'individualisme* qui démontrent explicitement que la « modernité » est caractérisée par la valorisation de l'individu alors que les sociétés traditionnelles ne reconnaissent que le tout social. Ou encore de Charles Taylor qui, dans *Les sources du moi*, entreprend de :

> Définir l'identité moderne et à en écrire l'histoire. Par cette expression, j'entends l'ensemble des conceptions (en grande partie informulées) de ce que c'est qu'être un agent humain : le sens de l'intériorité, de la liberté, de l'individualité, et le sentiment d'appartenir à la nature, si présents dans l'Occident moderne[35].

Qu'il s'agisse du « sens de l'intériorité », de la liberté ou de l'individualité, toutes ces composantes du sujet moderne renvoient à un seul fait majeur : la reconnaissance de chacun en tant qu'être séparé et particulier, un « moi » irréductible. Il n'est évidemment pas question de prétendre que ces différentes théories de la modernité s'équivalent, mais de souligner qu'elles partagent toutes le même point commun : nous caractérisons bel et bien notre modernité en termes d'âge de l'individu.

Deuxièmement, cette mise en évidence du nouveau rôle joué par la tension entre la logique individualiste et la logique collectiviste nous permet de préciser que la rupture constitutive de notre modernité a une dimension *ontologique*. Elle est la tension entre deux réalités sociales d'ordres différents, l'une où le monde est perçu d'abord au travers du prisme du collectif et l'autre au travers de celui de la variété des individus.

---

34 Martuccelli, « Qu'est-ce qu'une sociologie de l'individu moderne ? Pour quoi, pour qui, comment ? » *Sociologies et société des individus*, vol. 41, n°1, printemps 2009, p.18.

35 Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne* (1989), Paris, Ed. du Seuil, 1998, p.9.

Mais il est possible d'aller plus loin encore que cette idée que notre modernité est l'auto-représentation d'une rupture ontologique entre collectivisme et individualisme. En effet, sur le plan analytique, la thèse de l'archaïsme est constituée de deux hypothèses. Nous avons caractérisé la première – que nous avons désignée comme la « dimension ontologique ». La seconde est relative aux modalités du passage entre ces deux ordres : comment s'articulent-ils précisément, dans leur dimension *historique* ? Il s'agit alors de remettre en question la présupposition selon laquelle antiquité et modernité sont séparés par une rupture historique radicale. Mais, contrairement à cette idée, il apparaîtra que sur le plan historique la rupture n'est pas de nature mais de modalité. En d'autres termes, si antiquité et modernité sont séparées, ce n'est pas parce que l'individu serait une création moderne, mais parce que la modernité est avant tout l'âge de la *reconnaissance* de l'individu. Comme l'écrit Charles Taylor, il n'est pas possible de supposer que l'individu soit une invention de la modernité et qu'il n'existait pas auparavant :

> On peut probablement croire en toute confiance qu'à un certain niveau les êtres humains, en tout temps et en tout lieu, ont partagé un sens très analogue du « moi » et du « mien ». Au paléolithique, quand un groupe de chasseurs encerclaient un mammouth, que l'attaque avortait et que l'animal fonçait vers le chasseur A, il est vraisemblable qu'une pensée du genre « je suis cuit » traversait l'esprit de A. Et lorsqu'au dernier moment, la bête terrifiante bifurquait sur la gauche pour écraser B, A devait sans doute éprouver un sentiment de soulagement mêlé de compassion pour le malheureux B. Autrement dit, les membres du groupe devaient éprouver à peu près le même sentiment que celui que nous aurions éprouvé à leur place : il y a ici une personne et ici une autre, et le fait que celle-ci survit et s'épanouit dépend du fait qu'elle est celle dont le mammouth n'a pas piétiné le corps[36].

Tout le monde a très probablement toujours eu un sens du moi, mais seule la modernité a pris toute la mesure de ce que l'individualité représentait, au-delà de la non-interchangeabilité des corps souffrants. Cela suppose alors que l'on puisse en rendre compte et proposer une explication à ce changement de paradigme ontologique.

36 Taylor, *Les sources du moi, op. cit*., p. 153.

C'est ce que fait Habermas, quand il identifie dans les travaux de Hegel le lien entre modernité et rationalité[37]. Il reprend alors une thèse puissante et bien connue en philosophie, selon laquelle les origines de notre concept de modernité remontent à l'idée qu'elle est le triomphe de la raison[38]. Mais au lieu de se contenter de définir la modernité comme une simple rupture temporelle entre monde du collectif et monde de l'individu, il montre que c'est la *valeur accordée* à la rationalité qui fait la modernité, et non l'existence de cette rationalité. Ainsi pose-t-il dans la *Théorie de l'agir communicationnel* les fondements de son concept de modernité, qu'il développera ensuite dans son *Discours philosophique de la modernité*. Dans ces pages, Habermas cherche à établir les sources de notre modernité, dans le cadre de la critique de la raison à laquelle se livre la « théorie critique » depuis ses débuts. Prenant acte de la remise en question de l'incontestabilité de l'héritage rationnel occidental, il s'appuie sur l'analyse structuraliste des images mythiques du monde[39] qui permet de mesurer le poids de la raison dans notre conscience du monde vécu, précisément parce que ces images ne reposent ni sur des conduites rationnellement justifiables, ni sur des compréhensions occidentales érigées en vérité universelles. Contrairement à la thèse du progrès, ces anthropologies montrent que la différence entre pensées mythique et moderne ne repose pas sur une hiérarchie cognitive : les « primitifs » ne sont pas incapables d'opérations logiques, mais ils les appliquent différemment[40]. C'est notre image du monde elle-même qui a été rationalisée ; les « modernes » appliquent des opérations logiques – c'est-à-dire rationnelles – à une conception rationalisée du monde, là où les primitifs appliquaient

37 Cf. Habermas, *Discours philosophique de la modernité* (1985), trad. Bouchindhomme et Rochlitz, Gallimard coll. NRF, 1990, chapitre 1.

38 Cette question est ancienne, depuis les discussions classiques comme celles sur l'apport des Lumières ou celui de Hegel jusqu'aux débats contemporains autour de la notion de post-modernité (voir par ex. A. Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Éd. Fayard, 1992 ou encore A. Renaut, *L'ère de l'individu, op. cit*.).

39 Habermas s'appuie notamment sur la lecture de Levi-Strauss par Godelier, mais également sur l'analyse par Levy-Bruhl de la pensée sauvage ou sur celle de la croyance dans la sorcellerie chez les Azande d'Afrique, par Evans-Pritchard.

40 « Nous devons partir du fait que les membres adultes des sociétés tribales primitives sont en principe capables de produire les mêmes opérations formelles que les ressortissants des sociétés modernes […]. La rationalité des images du monde ne se mesure pas aux propriétés logiques et sémantiques, mais aux concepts fondamentaux dont disposent les individus pour interpréter leur monde » (Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* [1981], tome I, « Rationalité de l'agir et rationalisation de la société », Paris, Fayard, 1987, p.61).

leur logique à une « ontologie » magique. Cette magie est en fait une capacité de contrôle des contingences réelles qu'affrontent les primitifs – tout comme les modernes –, sur un mode imaginaire. Ils créent l'idée d'entités semblables à des humains mais pourvues des connaissances et capacités qui leur manquent. Mais ces entités ne sont *pas reconnues* en tant qu'individus, pourvues d'une subjectivité indépendante. A la différence de la modernité, les primitifs ne reconnaissent pas la distinction catégoriale entre culturel et naturel, entre sujet et objet. Dans le premier cas, le monde social repose sur des relations langagières entre individus, pourvus de subjectivités intériorisées tandis que le second ne reconnaît que des causes externes entre objets. En d'autres termes, le concept d'individu n'existe pas. Ce sont alors ces relations langagières, sur le mode d'un « agir communicationnel » qui constituent le fondement normatif de la modernité. L'intérêt de cette lecture réside dans l'articulation qu'elle permet entre une modernité fondée sur elle-même – ayant perdu ses repères transcendants – et rationalité. A partir de la confusion entre nature et culture constatée dans les mondes mythiques, Habermas formule une explication anthropologique à l'absence du *concept* d'individualité dans les temps « pré-modernes » ou « pré-rationnels ». En d'autres termes, la modernité est définie non par l'*existence* de l'individu mais surtout par sa *reconnaissance*.

Cette démonstration est importante pour nous, car admettre que l'individu n'est pas une invention de la modernité c'est reconnaître que la modernité n'est pas « l'âge de l'individu » dans l'absolu. A la différence de « l'âge de la pierre taillée », qui désigne une période marquée par l'apparition d'une *chose* nouvelle, la modernité est l'âge de la *reconnaissance* de l'individu comme valeur et comme source de légitimité – notamment politique. Cette précision implique au moins deux conséquences. Premièrement, cela suppose une différenciation entre les dimensions ontologique et historique de la rupture. Si individualisme et collectivisme s'opposent radicalement en tant qu'ontologies sociales, modernité et antiquité ne sont pas deux mondes clos. Plus encore, on peut en tirer une seconde conséquence en rappelant l'insistance de Martuccelli sur la « béance », c'est-à-dire cette tension entre l'individu et le monde traditionnel collectiviste. Historiquement, ce ne sont pas seulement antiquité et modernité qui peuvent coexister, mais bien individualisme et collectivisme, à partir de la prise en compte de la complexité de l'être

humain qui n'est jamais ni uniquement individu, ni seulement rouage d'une communauté traditionnelle.

Ces différents aspects nous forcent à remettre en cause la thèse de la rupture radicale. La différence n'est plus ici une différence de nature – comme dans la dimension ontologique –, mais de modalité. Bien que la modernité soit l'auto-représentation d'une rupture, il y a de l'individu dans l'antiquité, tout comme il y a une continuation du monde traditionnel, collectiviste, dans la modernité. D'où il suit que l'on pourrait en conclure qu'il y a aussi du monisme dans la modernité, s'il est possible d'identifier collectivisme et monisme éthique.

En dernière instance, la thèse de l'archaïsme articule donc au moins deux dimensions : un argument ontologique quant à la nature de la réalité sociale – holiste ou individualiste –, et un argument historique quant à l'évolution des représentations de cette nature. Or ces deux dimensions ne se laissent pas réduire à un même type de rupture. Concernant ce second plan, nous avons observé que la rupture en question ne pouvait être comprise comme une scission nette, mais qu'elle était plus proche d'une forme d'évolution puisqu'elle ne se fonde pas sur une différence d'existence, mais de reconnaissance.

Interroger les modalités de la rupture qui serait inhérente à la modernité suffit donc à remettre en question la thèse de l'archaïsme, qui se décompose analytiquement en deux prémisses. Elle repose tout d'abord sur un argument ontologique : l'opposition du monisme éthique et de l'individualisme. Elle articule ensuite ce premier élément à une thèse historique, selon laquelle la modernité est l'âge de l'individu. Mais elle porte ce dernier point à l'extrême, s'opposant en cela aux éléments que nous venons de mettre en valeur. Or la thèse de l'archaïsme fonde cette radicalité dans l'héritage de la distinction entre liberté des anciens et liberté des modernes selon Constant. Il nous donc désormais de comparer notre théorie de la modernité à celle de Constant, afin de déterminer si ce dernier peut prouver l'existence d'une rupture radicale et donc d'une condamnation univoque du monisme éthique, ainsi que le supposent les tenants de la lecture radicaliste.

2. La condamnation ontologique de la liberté des anciens

Afin de répondre à cette question, il nous faut revenir sur les éléments fondamentaux de la pensée de Constant touchant à la définition de la liberté des anciens et de celle des modernes, bien qu'ils soient généralement bien connus. Il s'agira ici de reformuler cette analyse à l'aune de notre théorie de la modernité, en commençant par sa prémisse ontologique : la démonstration d'une rupture entre le monde du collectif et le monde de l'individu.

Liberté des anciens, holisme et monisme éthique

Dans *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*[41], Constant établit une dichotomie devenue célèbre, dont les termes semblent s'opposer de façon radicale. Il définit la liberté des anciens comme le fait d'« exercer collectivement, mais directement, plusieurs parties de la souveraineté »[42], et considère que les cités-Etats de la Grèce antique en sont l'exemple paradigmatique. En effet, ce modèle correspond à la démocratie des anciens grecs, qui est à la fois un pouvoir direct et un pouvoir exercé en commun. Bernard Manin a bien souligné la fusion de ces deux aspects dans la forme

41 Nous attirons l'attention sur le fait que *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* est un essai d'une dizaine de pages et ne constitue pas une somme théorique. C'est le texte d'une lecture, prononcée par Constant devant l'Athénée, une société savante de son époque. En 1818, Constant y prononça une série de cours d'histoire des religions avant d'y revenir en 1819 pour un cours sur la Constitution anglaise. L'essai est le texte de son troisième cours, et constitue donc une digression brillante. En d'autres termes, c'est avant tout une conférence publique dont le but est de résumer et surtout de rendre aisément compréhensible un propos plus complexe développé par exemple dans ses *Principes de politique applicables à tous les gouvernements* ou dans *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne.* Par la suite, il intègrera également le texte à son *Cours de politique constitutionnelle*. Dans ses notes aux *Principes de politique* (dans Constant *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard coll. Folio Essais, 1997), M. Gauchet signale également la présence de ces idées dans les *Circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution* de Mme de Staël (ouvrage publié en 1798), auxquelles Constant avait prêté la main. A propos des *Principes de politique applicables à tous les gouvernements* (ci-après abrégé en *Principes de politique*), nous soulignons l'existence de deux textes différents, souvent cités sous le même nom de *Principes de politique*. Aux *Principes de politique* publiés en 1806 succèderont des *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la constitution actuelle de la France*, publiés en 1815. Nous préciserons à chaque fois à quelle version nous nous référons.

42 Constant, *De la liberté des anciens comparée à celles des modernes* (1819), dans *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard coll. Folio Essais, 1997, p.594.

particulière de la démocratie athénienne, où la *Boulè* est avant tout une magistrature *collégiale* – la participation de tous les citoyens à l'administration en commun d'une partie déterminée de la vie de la cité – et qui n'est pas directement identifiée avec le *demos*[43]. Ce second aspect différencie la démocratie directe de la représentation moderne. Même si Constant n'y fait pas directement référence, c'est également le modèle aristotélicien qui est décrit ici, selon lequel le pouvoir politique n'est légitime que s'il découle d'une forme d'auto-gouvernement. Aristote explique notamment dans *La politique* qu'un pouvoir politique ne peut être juste s'il ne prend pas en compte les intérêts de ceux sur lesquels il s'exerce[44]. Si, en théorie, n'importe quelle forme de gouvernement en est capable, la prise en compte du réel oblige à discréditer les options monarchiques ou aristocratiques : l'homme a souvent tendance à se favoriser lorsqu'il le peut pour être capable, dans la durée, de toujours prendre en considération les intérêts des autres autant que les siens propres. Un roi vertueux ou une aristocratie non-égocentrique est certes imaginable, mais fort peu probable. Le régime le moins risqué en pratique est donc celui où le pouvoir est effectivement partagé par ceux auxquels il s'applique. Cette définition de la liberté se fonde donc sur la nécessité d'un rapport symétrique au pouvoir : je ne suis libre que lorsque je participe activement, directement et constamment à l'exercice du pouvoir politique.

Au-delà de ce rapprochement entre le concept de liberté des anciens et celui d'auto-gouvernement, il nous importe surtout de souligner que Constant l'articule immédiatement à une réfutation. La phrase citée plus haut se poursuit en effet, et s'achève sur la mise au jour d'un paradoxe :

> Mais en même temps que c'était là ce que les anciens nommaient liberté, ils admettaient, comme compatible avec cette liberté collective, l'assujettissement complet de l'individu à l'autorité de l'ensemble[45].

43 Voir B. Manin, *Les principes du gouvernement représentatif* (1995), Paris, Champs Flammarion, 2002, et H. Landemore, « La démocratie représentative est-elle réellement démocratique ? », débat de Bernard Manin avec Nadia Urbinati, La vie des idées, 7 mars 2008 [en ligne]. URL : www.laviedesidees.fr/La-democratie-representative-est.html.

44 Aristote, *La politique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2005, III, 6, 1279a.

45 Constant, De la liberté des anciens comparée à celles des modernes, op. cit., p.594.

Cette critique, aujourd'hui classique[46], fait fond sur l'identification de la liberté à la citoyenneté : je ne suis libre qu'à partir du moment où je participe au gouvernement, c'est-à-dire dès lors que je suis un citoyen actif. Par conséquent, la liberté n'est pas attachée à un rôle privé, mais seulement à mon statut public. Plus encore, ma participation au pouvoir politique justifie toutes les décisions collectives. Or l'on sait bien que le résultat de la délibération ne correspond pas nécessairement au contenu de mes opinions personnelles. Dans le modèle de la liberté des anciens, cette dimension est totalement négligée puisque l'on sera dit libre quand bien même l'on serait en train de subir une contrainte étatique que l'on considèrerait comme contraire à ses intérêts, pour peu que l'on ait pris part à la délibération. Je suis donc libre lorsque la représentation que je me fais de mes intérêts a été exposée, et même lorsqu'elle n'est pas appliquée par les termes de la loi que je subis. C'est pourquoi Constant parle d'un « assujettissement complet à l'*autorité* de l'ensemble » : je suis considéré comme libre au moment même où je subis une contrainte qui peut aller contre mes intérêts.

Bien que Constant parle ici d'*assujettissement* de l'individu, et non de sa négation, l'idée est équivalente. En effet, cette conception de la légimité politique exclut l'existence d'une sphère privée qui échapperait à l'autorité publique : il n'existe nulle part où j'existe autrement que comme citoyen. En d'autres termes, il n'existe aucune reconnaissance des droits attachés à l'individu. Je ne compte qu'en tant que membre du groupe. Cela revient à dire que la communauté jouit d'une primauté ontologique ; elle est le premier terme de vie politique – et non l'être humain, encore moins l'individu – et donne leur identité aux êtres qui la composent, en tant que membres du collectif politique[47]. Conformément à

46 Elle a été largement renforcée par le succès de l'étude de Fustel de Coulanges. Dans *La cité antique* (Paris, Ed. d'Aujourd'hui, 1978), il soulignait les différences profondes qui séparaient la légitimité politique selon la démocratie grecque et selon les modernes. Comme le rappelle bien B. Manin, les fondements et les pratiques politiques athéniennes étaient si différentes que Fustel en concluait à une différence ontologique, expliquée par le fait qu'elle était en réalité fondée sur une dimension religieuse. Fustel lui-même en faisait alors une preuve de la pertinence de la distinction constantienne. Néanmoins, Manin insiste également sur le fait que cette analyse a depuis été largement réfutée (Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, *op. cit.*, p.41 sq.).

47 C'est l'autre versant de la théorie aristotélicienne bien connue, selon laquelle « la cité est au nombre des réalités qui existent naturellement, et que l'homme est par nature un animal politique. » Cf. Aristote, *La politique, op. cit.*, I, 2, 1253a, p.28.

notre définition du moderne, nous retrouvons donc bien chez Constant cette idée que ce qui caractérise l'antiquité, c'est son incapacité à respecter l'individu. C'est en cela que la liberté des anciens peut être qualifiée de conception « holiste » de la société. Issu du grec *holos* qui signifie « tout », ou « entier », le holisme social est une théorie qui considère que le tout vient avant les parties et que les parties n'existent qu'au travers de leur participation au tout[48]. Il s'oppose donc par définition à l'individualisme, qui pense l'être humain d'abord comme individu – c'est-à-dire comme être particulier récipiendaire de droits par nature, indépendamment des relations sociales qu'il peut nouer *par la suite*.

Mais nous pouvons aller plus loin encore. Si la liberté des anciens est une forme de holisme social, cela veut également dire qu'elle ne respecte pas la voix de chacun en tant qu'expression individuelle. L'opinion de chacun ne dirige le pouvoir politique que lorsqu'elle est *commune*. C'est le sens de l'idée de magistrature collective : ma voix n'a de poids que lorsqu'elle est à l'unisson de la voix de mes concitoyens. Sur le plan éthique, cette absence de reconnaissance du fondement individuel de la légitimité politique implique aussi une réduction des contenus possibles à la conception du bonheur. A partir du moment où la cité antique fait s'équivaloir vie citoyenne et vie libre, elle identifie la citoyenneté au bonheur. Il n'y alors que cette façon d'être heureux. Nous retrouvons donc ici la définition du monisme éthique, comme conception qui donne un contenu unique et déterminé à la vie bonne. Or Constant s'oppose fermement à cette idée, à partir d'une reconnaissance claire de l'individualité comme fondement de notre réalité :

> L'unité de marche, de doctrines, de croyances est impossible désormais. […] Je vois dans l'individualité dont on se plaint le perfectionnement de l'espèce ; car

48 Le terme même de « holisme » serait un anglicisme, créé en 1926 par le biologiste sud-africain J.C. Smuts (cf. l'article « Holisme », CNRTL [en ligne], URL : http://www.cnrtl.fr/definition/holisme). Le concept a été ensuite été développé dans de nombreux contextes (holisme ontologique, épistémologique, écologique ou méthodologique par exemple). On prendra garde à ne pas confondre ces différentes versions, et au premier plan la conception holiste de la société dont nous traitons ici (selon laquelle le tout est *antérieur* aux parties) et le « holisme méthodologique » de Raymond Boudon. Il s'agit alors d'une méthode interprétative selon laquelle un phénomène social ne peut être expliqué que par un autre phénomène social. Cette méthode s'oppose à l'individualisme méthodologique qui explique le phénomène par un comportement individuel. Cf. « Individualisme méthodologique » dans Boudon et Bourricaud (dir.), *Dictionnaire critique de la sociologie* (1982), Paris, PUF, 1994, p.305 sq.

> l'espèce n'est au fond que l'agrégation des individus ; elle s'enrichit de la valeur morale à laquelle chacun d'eux parvient[49].

Liberté des modernes, individualisme et pluralisme éthique

A l'inverse, la liberté des modernes se fonde sur une justification de type individualiste. Elle ne reconnaît pas l'auto-gouvernement comme fondement ultime de la légitimité politique et lui préfère la notion de droits individuels. Ainsi, Constant montre que les « modernes » définissent la liberté politique comme :

> Pour chacun le droit de n'être soumis qu'aux lois, de ne pouvoir être ni 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. C'est pour chacun le droit de dire son opinion, de choisir son industrie et de l'exercer ; de disposer de sa propriété, d'en abuser même ; d'aller, de venir, sans en obtenir la permission, et sans rendre compte de ses motifs ou de ses démarches. C'est, pour chacun, le droit de se réunir à d'autres individus, soit pour conférer sur ses intérêts, soit pour professer le culte que lui et ses associés préfèrent, soit simplement pour remplir ses jours et ses heures d'une manière plus conforme à ses inclinations, à ses fantaisies. Enfin, c'est le droit, pour chacun, d'influer sur l'administration du gouvernement [...][50].

49 Constant, introduction à la seconde édition des *Mémoires sur les Cent-Jours* (1818-19), Paris, Pichon et Didier, 1829, p.15. Nous devons l'identification de cette citation au travail de L. Jaume (cf. *L'individu effacé, op. cit.*, p.81-82).

50 Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes, op. cit*., p.593-594. Son *Cours de politique constitutionnelle* (Genève, Slatkine, 1982, vol. II, p.541) présente une réécriture de ce passage, où l'on peut observer que Constant n'a en rien changé le fond des idées. A l'exception peut-être de la mention faite dans la première version à la liberté de culte, disparue de la seconde, les mêmes idées s'enchaînent dans le même ordre : « Informez-vous, tout d'abord, messieurs, sur ce que de nos jours, un Anglais, un Français, un habitant des États-Unis d'Amérique, entend par le mot "liberté". Cela signifie pour les citoyens de ne se soumettre à rien d'autre que la loi, celle-ci garantissant qu'on ne puisse pas être arrêté, détenu ou mis à mort, ni maltraité d'aucune façon par conséquence de la volonté arbitraire d'un ou plusieurs individus. Cela signifie pour tout le monde le droit d'exprimer son opinion, de choisir et d'exercer sa profession; de disposer de ses biens et même d'en abuser; d'aller et venir sans avoir à obtenir d'autorisation, et sans avoir à en rendre de comptes. Cela signifie pour chaque homme, le droit de s'affilier avec d'autres individus, soit par communauté d'intérêts, soit pour consacrer son temps d'une manière plus conforme à ses inclinations et ses fantasmes. Enfin, c'est le droit pour chacun d'influencer le

On reconnaîtra aisément dans cette énumération de droits les libertés de mouvement, de travail, d'opinion, de réunion, de conscience, de culte, de propriété et de participation au gouvernement. Constant souligne clairement que cette liberté est à comprendre en termes de droits. Nous assistons donc à un renversement du rapport : tandis que dans le cas de la liberté des anciens, la liberté consiste à participer à l'élaboration de la loi, dans le cas de la liberté des modernes, elle consiste à voir ses droits protégés par la loi de l'effet de la volonté arbitraire d'autrui, sans préciser comment cette loi a été édictée. Néanmoins, cette apparition du lexique juridique n'est qu'une conséquence de la différence fondamentale entre les deux conceptions de la liberté. C'est bien plutôt la présence de l'idée d'individu qui est fondamentale, et qui définit ultimement la liberté des modernes. Dans de nombreux textes de Constant, ces différents droits se résument à deux libertés différentes : la liberté « politique »[51] qui consiste à avoir le droit de participer au gouvernement, et la liberté « civile », qui regroupe tous les autres. Pour Constant, cette liberté civile marque les limites des « affaires privées » qui doivent pouvoir être menées librement, c'est-à-dire sans intervention d'autrui, et surtout sans intervention du pouvoir politique. Elles sont le domaine de l'individu, qui n'est pas d'abord citoyen et qui existe en premier lieu pour lui-même. En d'autres termes, cette distinction entre le politique et le civil – c'est-à-dire entre le public et le privé – découle de la prise en compte de la valeur individuelle. A la différence de la liberté des anciens, la liberté des modernes ne se réduit pas à la participation au pouvoir politique : on peut être libre même lorsque l'on n'est pas citoyen, parce que l'on n'est pas d'abord citoyen. L'insertion et la participation d'un individu à une communauté politique sont secondes. C'est pourquoi Constant résume parfois les différentes constituantes de la liberté des modernes sous la formule suivante : « la liberté individuelle, je le répète, voilà la véritable liberté moderne[52] ».

---

gouvernement, soit par la nomination de tous ou de certains fonctionnaires, soit par des représentations, des pétitions et des demandes. »

51 Remarquons bien ici que ce que Constant nomme « liberté politique » doit être compris comme « la liberté politique en termes de participation au pouvoir politique ». Dans le lexique de Constant, « liberté politique » et « liberté civile » sont deux parties de ce que nous nommons plus largement « liberté politique » et qui consiste à vivre librement parmi ses semblables.

52 Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, *op. cit.,* p. 608. Il écrit également que « l'indépendance individuelle est le premier des besoins modernes » (*ibid.*,

Ce qu'exprime cet individualisme, c'est la reconnaissance de la légitimité des diverses fins individuelles, et de l'injustice qui consisterait à tenter de les unifier sous un intérêt général de type holiste. C'est ce que révèle la sentence bien connue selon laquelle Constant demande que l'autorité « se borne à être juste, nous nous chargerons d'être heureux »[53]. Le bonheur dépend non de l'autorité publique, mais des menées individuelles et dès lors que le pouvoir politique s'en mêle – à l'âge moderne –, il néglige la source individuelle de légitimité. En d'autres termes, la défense de la liberté des modernes se double d'un plaidoyer pour le pluralisme éthique tandis que la condamnation de la liberté des anciens implique en même temps un rejet du monisme éthique.

Selon cette première analyse, Constant démontre donc bel et bien l'existence d'une incompatibilité d'ordre ontologique entre liberté des anciens et des modernes. La « liberté des anciens » s'adosse à un système holiste tandis que la « liberté des modernes » exprime un système individualiste. Mais il ne s'en tient pas là. Une lecture attentive du texte de Constant nous permet en effet de caractériser cette opposition comme étant bel et bien une rupture radicale. Constant l'écrit explicitement :

> Les principes que je représente comme la base de toute liberté possible aujourd'hui sont *directement opposés* aux principes adoptés jadis[54].

Il est possible d'identifier, chez Constant, deux arguments parallèles qui président à cette conclusion. Il souligne premièrement que liberté des anciens et liberté des modernes s'opposent radicalement sur le plan des conséquences. Si l'on se place d'un point de vue individualiste, ce que les anciens nommaient « liberté » est en réalité une servitude. Ainsi que nous l'avons déjà souligné, la cité antique existe en tant que collectif avant que d'exister en tant qu'agrégat d'individualités et ne reconnaît comme « liberté » que la participation active au pouvoir politique. Laquelle, à son tour, ne connaît presque aucune

---

p.612). On retrouvera cette idée dans *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne* (1814), dans *Ecrits politiques*, *op. cit.,* p.775 (ci-dessous abrégé en *De l'esprit de conquête*). Citons encore sa préface aux *Mélanges de littérature et de politique* : « par liberté, j'entends le triomphe de l'individualité » (dans *Ecrits politiques*, *op. cit.,* p.623).

53 Constant, *De la liberté des anciens comparée à celles des modernes, op. cit*., p.617.

54 Constant, *Principes de politique*, 1806, texte établi par E. Hofmann, Genève, Droz, 1980, XVI, 1, p.419. Nous soulignons.

limite. Rien, à proprement parler, n'est en dehors du « politique ». Et c'est donc légitimement qu'il reviendra à la société de tout gérer :

> Les lois règlent les mœurs, et comme les mœurs tiennent à tout, il n'y a rien que les lois ne règlent[55].

Par conséquent, l'idée même de liberté individuelle est impossible et l'homme se voit partout assujetti au tout social. Comme le dit la célèbre formule de Constant,

> Accorder à la majorité une autorité illimitée, c'est offrir au peuple en masse l'holocauste du peuple en détail[56].

L'individu est alors systématiquement sacrifié, ce qui fait que cette liberté des anciens semble « absurde à demander, impossible à obtenir »[57]. Ce serait absurde car elle implique d'abandonner toute prétention individuelle afin de bénéficier d'un pouvoir politique tellement dilué qu'il devient quasi-invisible. Et elle serait impossible à obtenir au sens où elle serait contre-productive : chercher à être libre au travers de la liberté des anciens, c'est croire que se soumettre à un maître me rendra libre. La différence ontologique entre l'antiquité collectiviste et la modernité individualiste mène donc bien à des résultats radicalement opposés : d'un côté la sujétion de l'individu et de l'autre la liberté individuelle.

Mais cela ne permet pour l'instant que de prouver l'existence d'une opposition radicale entre liberté des anciens et liberté des modernes. A proprement parler, il manque encore la preuve de la supériorité radicale de la seconde sur la première. Pourquoi donc la liberté serait-elle par principe préférable à la servitude ? C'est pour répondre à cette question que Constant développe ce qui constituera une seconde preuve pour la lecture radicaliste. Il recourt à un argument de type jusnaturaliste, affirmant que les droits individuels sont des droits de nature. Par conséquent, ils seraient par définition intemporels et absolument vrais. Bien que cet argument apparaisse à peine dans *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, il est en revanche

55 Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes, op. cit.*, p.595-96, ainsi que *De l'esprit de conquête*, *op. cit.,* 2e partie, chap. 6, p.207 : « Aussi, ce que nous nommons liberté civile était inconnu chez la plupart des peuples anciens. Toutes les républiques grecques, si nous en exceptons Athènes, soumettaient les individus à une juridiction sociale presque illimitée. »

56 Constant, *Principes de politique* (1806), *op. cit.*, livre II, chap.2, p.54, que l'on retrouve exactement dans *L'esprit de conquête*, *op. cit.*, I, 13, p.169.

57 Constant, *De l'esprit de conquête*, *op. cit.*, 2e partie, chap. VI, p.206.

développé dans les différentes versions de ses *Principes de politique*. On peut alors comprendre à quel point la prise en compte de cette thèse est fondamentale. Pour Constant, il existe des droits individuels premiers :

> J'établis que les individus ont des droits, et que ces droits sont indépendants de l'autorité sociale, qui ne peut leur porter atteinte sans se rendre coupable d'usurpation[58].

Ils sont indépendants de l'autorité sociale précisément parce qu'ils lui préexistent et qu'ils la justifient. Si la société existe, c'est pour garantir la jouissance de ces droits qui, dans un état de nature, seraient supplantés par le droit du plus fort. En d'autres termes, ces droits individuels sont éternels et imprescriptibles :

> Nous possédons encore aujourd'hui *les droits que nous eûmes de tout temps*, ces droits éternels à la justice, à l'égalité, à la garantie, parce que ces droits sont le but des associations humaines[59].

C'est ce qui permet à Constant de fonder la possible légitimité d'un droit de résistance, lorsque la loi cesse de servir ses justes fondements, et n'agit plus comme une garantie de l'ordre naturel. Ainsi, ce qui rend la loi juste, c'est de servir la liberté individuelle, parce qu'elle est l'expression de la nature[60]. Toute autre justification serait illégitime car elle ne se fonderait pas sur ce qui est, en premier lieu. C'est d'ailleurs pourquoi la liberté politique des modernes est d'abord exprimée en termes de droits. Les « droits » ne sont pas équivalents à la « loi » sociale. Les véritables droits préexistent à la loi, qui se contente de les protéger. Cette distinction est au cœur de la critique célèbre que Constant adresse à Rousseau, mais qui vise en réalité davantage Mably : confondre les principes de l'autorité et les principes de la liberté, c'est-à-dire le pouvoir de la loi et ce

58 Cf. Constant, *Principes de politique* (1815), dans *Ecrits politiques*, *op. cit.*, Annexe 1, « Des droits individuels », p.514. Constant pousse d'ailleurs cette logique individualiste relativement loin, puisqu'il se montre même suspicieux envers le principe de non-nuisance de Mill, selon lequel il n'est autorisé de contraindre quelqu'un que s'il est prouvé que son action cause du tort à autrui. Pour Constant, ce principe est encore trop lâche, puisqu'il dénonce que « si l'Etat voulait surveiller les individus dans toutes les opérations par lesquelles ils peuvent se nuire, il arriverait à restreindre la liberté de presque toutes les actions » (Constant, Principes *de politique* [1806*], op. cit.,* livre XII, chap. 4, p. 278).

59 Constant, *Principes de politique* (1806), *op. cit.*, XVI, 7, p.436.

60 Constant, *Principes de politique* (1815), *op. cit.*, Annexe 1, « Des droits individuels », p.517 : « Aucun devoir ne nous lierait envers des lois qui, non seulement restreindraient nos libertés légitimes […] mais qui nous en commanderaient de contraires aux principes éternels de justice ou de pitié, que l'homme ne peut cesser d'observer sans démentir sa nature. »

qui le fonde[61]. L'autorité juste se fonde sur les principes de la liberté, eux-mêmes définis selon les droits naturels. C'est ce qui explique que la liberté individuelle soit à la fois le but et la raison de la société. Elle est elle-même la condition de réalisation du bonheur :

> Cette liberté [individuelle], en effet, est le but de toute association humaine : sur elle reposent les calculs de l'industrie, sans elle il n'y a pour les hommes ni paix, ni dignité, ni bonheur[62].

Si la liberté individuelle découle d'un droit de nature, elle est donc radicalement fondée, et la liberté des anciens est *toujours* une usurpation. Ce fondement jusnaturaliste radicalise l'argument conséquentialiste analysé auparavant, puisqu'il implique une condamnation absolue de la liberté des anciens. L'assujettissement au tout social caractéristique de la liberté des anciens s'oppose alors à l'ordre naturel lui-même, qui nous destine à la liberté individuelle.

L'articulation de ces deux arguments – conséquentialiste et jusnaturaliste – semble alors pouvoir justifier la lecture radicaliste, qui nous a légué une image si clivée de la pensée de Constant : sa dichotomie entre liberté des anciens et liberté des modernes prouverait que la liberté des modernes est un principe valide dans l'absoly, tandis que la liberté des anciens est toujours une conception erronée de la liberté politique. En d'autres termes, l'analyse de la dimension ontologique du rapport de Constant à la modernité conforte jusqu'ici la thèse de l'archaïsme et de la rupture radicale, parce qu'elle reposerait sur une conception jusnaturaliste, vraie quelles que soient les circonstances.

3. L'objection de la dimension historique

Pourtant, cette lecture ne parvient pas à rendre compte de l'ensemble de la pensée de Constant. En effet, ce dernier avance au moins deux arguments différents qui sont autant d'objections à la thèse de l'opposition radicale. Il s'agit tout d'abord de la façon dont il décrit le processus historique du passage de la liberté des anciens à la liberté

61 Voir par exemple Constant, *De l'esprit de conquête*, *op. cit.*, chapitre VII.

62 Constant, *Principes de politique* (1815), *op. cit.*, XVIII, p.483.

des modernes, qui ne peut être comprise comme une rupture soudaine et monolithique. Quant à la seconde objection, nous l'avons déjà mentionnée puisqu'il s'agit de la thèse de la complémentarité aujourd'hui défendue par les plus éminents commentateurs de Constant, qui insistent sur le fait que l'auteur ne concevait la liberté politique réelle que comme une combinaison de la liberté des anciens et de celle des modernes. Nous nous concentrons pour l'instant sur la première objection, qui renvoie directement à la tension mise au jour dans notre esquisse de théorie de la modernité : dans le texte de Constant lui-même, le rapport entre antiquité et modernité varie selon qu'il est observé depuis un point de vue ontologique ou historique.

Le changement de monde

Sur le plan historique, la thèse de la rupture ne tient pas. La façon dont Constant présente le processus de transformation qui nous aurait mené du monde des anciens au monde des modernes ne fait état ni d'une rupture soudaine, ni d'une rupture monolithique. Sa thèse, contenue dans *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, est bien connue. Constant y condense deux millénaires de transformations historiques en un seul phénomène majeur : le changement de taille des entités politiques. La simplicité de cet argument fait sa force. Mais nous voudrions montrer à présent qu'il implique également une articulation qui a plus à voir avec l'évolution qu'avec la rupture.

Cette observation empirique est difficilement contestable, tant en termes de superficie que de nombre de population. Comparées aux nations modernes, occupant de larges territoires et regroupant des populations toujours plus nombreuses, chiffrées en dizaines de millions, les cités-Etats antiques ne représentent que de petits territoires, avec un nombre réduit de citoyens. Vu sous cet angle, l'argument de Constant n'a rien perdu de sa force. Certes, quelques Etats ont vu la taille de leur territoire diminuer au XXe siècle, essentiellement du fait de la décolonisation. Mais le nombre de leurs citoyens a simultanément explosé, en conséquence du progrès des conditions de vie d'une part et de l'adoption du suffrage universel d'autre part. Ces nouvelles conditions de la vie politique moderne ont même rendu matériellement impossible la démocratie directe – c'est-à-dire la participation directe au pouvoir politique – qui faisait la liberté des anciens.

C'est à cause de cela que la démocratie moderne n'est plus directe, mais représentative : il est impossible de réunir dans un même lieu l'ensemble des citoyens, et que chacun puisse prendre la parole[63].

Ce qui nous importe ici, c'est avant tout que cet argument s'oppose à la thèse d'un fondement jusnaturaliste de la légitimité de la liberté des modernes. Le passage du collectif à l'individuel n'est plus ici l'effet de notre nature, mais d'une *adaptation aux circonstances historiques*. Or celles-ci sont par essence marquées par la contingence, à la différence du droit jusnaturaliste. C'est parce que le nombre de citoyens augmente que le pouvoir réel de chacun se voit de plus en plus délayé, et donc que la participation au pouvoir politique finira par paraître virtuelle. Etant donné qu'ils retireront de moins en moins d'avantages de l'exercice de la liberté des anciens[64], les citoyens chercheront alors une autre voie pour compenser cette perte. Dans la mesure où il n'est plus possible de se tourner vers la sphère publique, le développement de la sphère privée apparaîtra comme une conséquence directe de cette adaptation aux circonstances. C'est pourquoi le repère caractéristique du changement d'époque est, dans l'analyse de Constant, la substitution du commerce[65] à la guerre comme moyen le plus efficace d'obtenir des biens. Or cette transition est entièrement dictée par une logique d'efficacité et d'adaptation aux circonstances matérielles. Les petites cités antiques manqueront nécessairement de ressources naturelles et de main d'œuvre pour pourvoir à l'ensemble de leurs besoins. En revanche, bien qu'elle ne puisse pas créer l'abondance par elle-même, sa population est fortement unie, ce qui contribuera à en faire une armée efficace. A rebours, ce modèle économique permettra le rapport fusionnel du citoyen à la cité en le débarrassant des tâches laborieuses qui le renverraient vers la sphère privée. A l'inverse, les grandes entités ont davantage de ressources propres et de main d'œuvre. Mais leurs troupes sont moins unies et identifient moins leur survie propre à celle de la Cité. Les citoyens sont donc moins enthousiastes à l'idée de donner leurs vies pour des intérêts qu'ils ne

63 Et cela demeure vrai, même si l'on prend en compte les suggestions contemporaines rêvant de démocratie directe grâce aux nouvelles technologies de la communication. Si un débat *online* contourne bien le problème de la réunion physique de dizaines de millions de personnes, il ne supprime pas celui de la prise de parole : il est inimaginable d'avoir une discussion en si grand nombre. Le raisonnement de Constant demeure valide, même dans l'hypothèse d'une agora virtuelle.

64 Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, *op. cit.*, p.602 sq.

65 *Ibid.*, p.600.

perçoivent pas nécessairement comme identiques aux leurs. Le cercle se fait alors vicieux : les soldats s'entraînent moins et se battent moins bien. Moins victorieux, ils ne peuvent plus compter sur les esclaves pris au combat et doivent eux-mêmes assurer leur survie économique. Ils se replieront donc sur leur sphère privée, exigeant toujours moins de contrôle de la part de la communauté afin de faciliter les mécanismes du commerce.

A proprement parler, l'argument historique de Constant comprend donc deux dimensions. La première est la transformation politique qui suit l'augmentation de la taille des Etats, et la seconde est économique. Mais c'est bien la première qui a un priorité causale[66] : la substitution du commerce à la guerre n'est qu'une conséquence de la transformation démographique et politique.

D'après cet argument, l'opposition entre le monde des anciens et le monde des modernes est donc avant tout historique. En outre, ce processus historique ne se caractérise pas par une rupture radicale. Point de cataclysme responsable de la disparition du monde des anciens. La transformation n'a pas été soudaine et brutale ; le monde des modernes a *peu-à-peu* remplacé celui des anciens. Mais attention : cette seconde idée implique certes que la rupture historique n'a pas été radicale, mais elle se situe sur un autre plan que le premier argument. Il est en effet tout à fait possible de penser une différence radicale entre deux systèmes, mais une transformation historique continue de l'un à l'autre au travers d'une sorte de zone grise où coexistent les deux principes. En revanche, cela implique une notion beaucoup plus importante pour nous , dans la mesure où elle permet la mise en lumière du rapport causal : si nous sommes passés du monde des anciens au monde des modernes, c'est en *réaction* à une transformation des circonstances matérielles. Or cette idée est en opposition complète avec la thèse jusnaturaliste selon laquelle les droits individuels seraient fondés dans notre nature et vrais de toute éternité. Ici, au contraire, Constant affirme que la liberté des

66 On parlera de priorité causale car le changement de taille des entités politiques ne constitue pas, en dernière instance, la cause ultime du changement. En effet, on pourrait continuer à se demander pourquoi ce changement de taille a eu lieu. Pourquoi la société antique a-t-elle dépassé la taille critique au-delà de laquelle l'organisation holiste n'était plus adéquate ? Constant n'y répond pas directement et, même certains éléments accréditent la thèse selon laquelle c'est la réalisation de la voie que la nature a dessinée pour nous – ce que tendrait à accréditer la thèse progressiste développée plus loin –, cette question dépasse le cadre de notre propos.

modernes n'est pas absolument vraie mais qu'elle est seulement mieux *adaptée* aux conditions réelles du monde dans lequel nous vivons *aujourd'hui*. La condamnation de la liberté des anciens n'est donc plus absolue mais seulement relative aux circonstances.

On en tirera deux conséquences qui transforment le rapport de Constant à la distinction entre les deux conceptions de la liberté. Premièrement, il doit exister des circonstances où la liberté des anciens est supérieure à la liberté des modernes. L'argument historique implique donc que les anciens *avaient raison* d'appliquer ce que Constant nomme « liberté des anciens ». Deuxièmement, sa critique de la liberté des anciens doit être lue à la lumière de cette relativité : il ne la condamne pas dans l'absolu mais seulement en fonction de son application historique. C'est ce qui ressort des différents passages où il critique explicitement non la liberté des anciens, mais les « nostalgiques » qui tentent de l'appliquer *en dehors des circonstances historiques adaptées*[67]. Suivant cette analyse, les marqueurs temporels dans les citations de Constant sont loin d'être de simples effets de style. Ils expriment en réalité le fond de sa pensée : liberté des anciens et liberté des modernes apparaissent comme deux versions tout aussi honorables de la liberté, pour peu qu'on leur applique le bon déterminant temporel et que l'on ne confonde pas « jadis » et « aujourd'hui ».

Cette thèse n'est certes pas une idée neuve. On la trouve par exemple déjà chez Thomas Paine qui, presque trente ans avec Constant, écrivait aussi que la qualité des gouvernements doit se mesurer en fonction de leur situation historique, que la démocratie athénienne était un exemple de gouvernement dans lequel il y a « plus à admirer et moins à condamner […] que dans toute autre chose offerte par l'histoire », mais qu'elle avait été rendue obsolète par l'accroissement de la taille des Etats[68].

67 Selon Constant, c'est notamment le cas de Rousseau, mais plus encore de Mably. Marcel Gauchet insiste lui aussi sur cette conception de l'anachronisme chez Constant (« Benjamin Constant : l'illusion lucide du libéralisme », *art. cit.*, p.47 sq.) : le problème dénoncé par Constant réside dans le fait que la modernité soit « étrangement inconsciente d'elle-même » et de ce qui la sépare, en réalité, des autres mondes.

68 Paine, *Rights of Man* (1791), dans *The Complete Writings of Thomas Paine*, (éd.) P.S Foner, New York, Citadel Press, 1945, vol. I, IIe partie, chapitre III, p.368-69 (trad. personnelle). Holmes souligne bien ce rapprochement, même s'il note également une différence entre les deux auteurs. Alors que Paine ne parle que du changement de dimension physique, Constant va plus loin et précise un effet supplémentaire de cette transformation : dans le monde moderne, le temps libre est devenu rare alors qu'il est nécessaire au bon fonctionnement de

Néanmoins, ce n'est pas tant l'évaluation de l'originalité de Constant qui nous intéresse, que la clarification du rapport entre antiquité et modernité qui gouverne à son tour la distinction entre libertés des anciens et des modernes. Or il apparaît que la supériorité du principe moderne n'est ici que relative : l'analyse du rapport de Constant à la dimension historique révèle donc que la rupture n'est ni soudaine ni radicale. Elle laisse surtout apparaître une seconde façon de mesurer la validité des conceptions de la liberté, qui aboutit à des conclusions tout à fait distinctes de l'évaluation fondée sur un argument ontologique et jusnaturaliste. Ici se fait donc jour, chez Constant, la tension que nous soulignions comme constitutive de *notre* modernité, entre une dimension ontologique et une dimension historique. Or cette seconde dimension s'oppose à la lecture radicaliste, puisqu'elle amène Constant à formuler une thèse bien plus complexe que celle de la condamnation absolue de la liberté des anciens. Aux arguments qui fondent la condamnation de la liberté des anciens sur le droit naturel répondent donc ceux qui, plus modérés, n'opposent plus libertés des modernes et des anciens que relativement aux circonstances. Ce que condamne Constant, ce n'est pas ici la liberté des anciens de façon monolithique, mais l'*anachronisme* qui consisterait à appliquer la liberté des anciens dans des circonstances inadéquates. Ce même raisonnement nous permet également de condamner la liberté des modernes, si l'on cherchait à l'appliquer dans le monde des anciens.

La thèse du progrès : réconcilier histoire et jusnaturalisme ?

Constant semble donc donner deux réponses différentes à une même question, selon le point de vue qu'il adopte. S'il reconnaît l'existence d'une opposition radicale entre liberté des anciens et liberté des modernes sur le plan de l'ontologie sociale – découlant de l'opposition entre les concepts de holisme et d'individualisme qui les animent respectivement –, il se fait également l'avocat d'une seconde version où les deux concepts de liberté ne sont plus distingués que relativement à leur contexte d'application. Cependant, la seule mise en évidence de cette tension ne suffit pas à atteindre une

la démocratie antique (Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, *op. cit.*, p.104).

conclusion satisfaisante. En effet, si nous avons bel et bien prouvé l'existence de deux principes apparemment contraires dans l'évaluation constantienne des conceptions de la liberté, nous n'avons pour l'instant avancé aucun élément qui permette d'établir la priorité de l'un sur l'autre. Trois hypothèses sont alors possibles : soit Constant subordonne la dimension ontologique à la dimension historique, soit il fait l'inverse, soit il nous lègue une réflexion aporétique et en apparence incohérente.

Nombreux sont ceux qui ont déjà bien mis en lumière le fait que Constant pensait l'histoire comme une marche vers le progrès. C'est notamment le cas de M. Gauchet qui souligne que ce progrès est, pour Constant, à la fois inexorable et irrémédiable[69]. Or, cette thèse progressiste joue un rôle fondamental dans la question qui nous anime car elle permet de réconcilier les deux dimensions historique et jusnaturaliste en expliquant comment la première est subordonnée à la seconde. En donnant un but à l'histoire, la prise en compte du progrès transforme la pensée historique de Constant en un véritable historicisme[70] et vole au secours de la lecture radicaliste.

A l'image de Condorcet un peu avant lui, et comme le fera Comte peu après, Constant fait le récit de l'histoire humaine comme d'une conquête par révolution successives[71]. A la destruction de la théocratie succèdent celles de l'esclavage, puis de la féodalité, et enfin des privilèges de la noblesse. Ces quatre révolutions ont pour effet de

69 Ce point a été souligné par Marcel Gauchet dans « Benjamin Constant, l'illusion lucide du libéralisme », *op. cit*.

70 Nous utilisons ici ce terme en son sens philosophique classique, selon lequel « la connaissance historique permet d'expliquer la totalité ou certains aspects du devenir humain » (cf. art. « Historicisme », dictionnaire du CNRTL [en ligne], URL : www.cnrtl.fr/definition/historicisme). L'historicisme postule alors que la valeur d'une chose dépend avant tout de la place qu'elle occupe dans l'histoire. La variante progressiste que nous analysons ici complète cette formule : la valeur d'une chose dépend de sa plus ou moins grande proximité avec la fin de l'histoire.

71 « La nature a indissolublement uni les progrès des lumières et ceux de la liberté, de la vertu, du respect pour les droits naturels de l'homme » (Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1794], Paris, Vrin, 1970, p.9). Cette idée n'est guère originale et, bien au contraire, elle court les salons à l'époque de Condorcet. Le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* de d'Alembert (dans J. d'Alembert et D. Diderot, *L'encyclopédie* (1751-1772), Paris, Armand Colin et Cie, 1894 [en ligne], URL : gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75526p) se donne par exemple également comme but l'exposition systématique des progrès de l'homme, tout comme Turgot. Pour la version constantienne, voir par exemple Constant, *Du développement progressif des idées religieuses* (1826), dans *Ecrits politiques* Paris, Gallimard coll. Folio Essais, 1997.

libérer progressivement les êtres humains, grâce à l'établissement final de l'égalité entre eux. Selon les mots de Constant :

> la perfectibilité de l'espèce humaine n'est autre chose que la tendance vers l'égalité[72].

Ce mouvement vers l'égalité est également, chez Constant, un mouvement vers l'émancipation du sujet individuel autonome. De fait, les quatre révolutions concourrent toutes à ce même résultat. Cela est particulièrement clair dans le traitement de la première révolution, qui voit la chute de la théocratie. Notre auteur y dénonce l'obstacle que constituerait la religion à la réalisation de la liberté. Plus précisément, il voit dans la religion chrétienne une domination au profit d'un être supérieur, privant momentanément les êtres humains de leur indépendance. Si l'on exprime cette idée en termes kantiens, on dira que la raison représente une puissance autonome. Elle exprime les volontés de l'individu lui-même, tandis que la religion chrétienne soumet l'homme à la volonté hétéronome d'une puissance supérieure. C'est ce qu'explique Constant lorsqu'il affirme que, contre cet asservissement à ce qui n'est pas l'individu, il faut « revenir au système de l'Antiquité »[73]. Cette expression pourrait sembler étrange, puisqu'il y fonde les racines de l'autonomie individuelle dans l'Antiquité. Mais cela ne contredit pas son argument historique, car ce « système de l'Antiquité » désigne ici le *logos* autonome et non la liberté des Anciens. Constant lie alors étroitement individualité et rationalité. L'histoire, c'est pour lui le déploiement du progrès dans la réalisation de la raison individuelle.

De plus, il défend l'idée que le moteur du progrès est avant tout interne. Selon lui, le progrès extérieur – c'est-à-dire par exemple politique – n'est qu'une expression seconde de notre progrès intérieur et c'est pourquoi il considère que le progrès est irrémédiable ; il ne peut connaître de retour en arrière car les manifestations physiques ne sont toujours que l'effet d'une cause déjà profondément ancrée. Cela ne l'empêche pas de reconnaître que certains événements historiques peuvent sembler être des reculs, comme par exemple dans le cas de la Terreur. Mais comme nous le montre l'histoire de la

72 Constant, *De la perfectibilité de l'espèce humaine* (1829), dans *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard coll. Folio Essais, 1997, p.714.

73 Manuscrit de *De la perfectibilité de l'espèce humaine*. Texte reproduit dans *Ecrits politiques*, *op. cit.,* note 5 p.848.

Révolution française, le progrès peut certes être ralenti, il n'est finalement pas arrêté : la réaction est par définition une tentative de faire violence à la marche de l'histoire, et qui ne peut pas réussir[74]. C'est en ce sens qu'il faut comprendre les derniers mots de *De la perfectibilité de l'espèce humaine* :

> Sûrs que nous sommes de notre pensée *et de la nature*, peu nous importe la perversité des tyrans, ou l'avilissement des esclaves : un infaillible appel nous reste à la raison et au temps[75].

Cette formule résume bien les caractéristiques de la conception constantienne de l'histoire : le temps finit toujours par exprimer et réaliser la raison. Mais elle souligne également que cette amélioration progressive est inscrite dans notre nature. Le parallélisme est évident entre ce passage de *De la perfectibilité humaine*, où la nature nous dote de la raison pour tendre vers l'égalité, et celui précédemment cité où nos droits naturels étaient définis comme des « droits éternels à la justice, à l'égalité, à la garantie »[76]. Si l'on reformule l'argument de Constant, on s'aperçoit qu'il défend ici la thèse d'un mouvement continu d'amélioration de la condition de l'être humain, dont le but serait la reconnaissance de la valeur individuelle et le moyen la réalisation de la raison.

Cette dimension progressiste assigne donc au processus historique un objectif déterminé par notre nature. Dès lors, la dimension historique se trouve réconciliée avec les fondements jusnaturalistes, puisque cette théorie du progrès pose que le but de l'histoire est la réalisation de la rationalité individuelle sur le plan interne, et de la reconnaissance de l'égalité entre individus sur le plan externe. En d'autres termes, l'histoire est ici un processus téléologique qui réalise un plan naturel consistant dans

74 C'est dans l'ouvrage *Des réactions politiques* que Constant développe le mieux cette thèse (dans Constant, *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier* [1796] *; Des réactions politiques* [1797] *; Des effets de la Terreur* [1797], Paris, Flammarion, 2013). On pourra également se reporter à l'analyse qu'en donne Starobinski dans « Benjamin Constant : la pensée du progrès et l'analyse des réactions», *Annales Benjamin Constant*, n°23-24, 2000.

75 Constant, *De la perfectibilité de l'espèce humaine*, *op. cit.,* p. 720. Nous soulignons. Citons également cet autre passage : « Nous croyons avoir prouvé par le raisonnement la perfectibilité de l'espèce humaine, et, par les faits, la marche de l'espèce humaine dans les divers développements de cette faculté qui la distingue. La nature a imprimé à l'homme une direction que les tyrans les plus barbares, les usurpateurs les plus insolents ne peuvent contrarier » *(Ibid.*, p.719).

76 Constant, *Principes de politique* (1806), *op. cit.*, XVI, 7, p.436.

l'établissement des libertés individuelles. Ce faisant, Constant précise ce qui demeurait jusqu'ici dans l'ombre, à savoir la cause première de la transformation démographique et politique. Il réarticule ce que nous avons nommé la dimension historique et les fondements jusnaturalistes car son concept de progrès donne un *sens* à l'histoire. Les circonstances historiques ne sont plus le résultat du jeu aveugle des aléas, mais s'inscrivent dans ce qu'il est convenu d'appeler une forme d'historicisme.

Cependant, il nous à établir que Constant applique aussi cet historicisme à sa distinction des deux formes de liberté politique, sans quoi l'on pourrait toujours avancer une explication purement historiographique, comme le fait Holmes. Et de fait, Constant articule lui-même cette théorie du progrès à sa réflexion sur la liberté politique. Bien que cette subtilité soit difficile à percevoir dans le seul opuscule *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, elle apparaissait déjà dans la version de 1806 des *Principes de politique*[77]*.* Dans cet autre texte, Constant distingue cinq différences historiques séparant le monde des anciens de celui des modernes : le changement de taille des entités politiques, le développement du commerce, l'opposition entre l'économie de la guerre et l'économie marchande, notre rapport moral à l'esclavage et enfin la maturité morale de l'espèce humaine en général. Ces cinq composantes dessinent deux systèmes cohérents, où les relations politiques, le système économique, les relations interpersonnelles et les valeurs morales renvoient soit au holisme soit à l'individualisme. Le point important est ici que la cinquième différence exprime une logique bien différente des quatre autres, et signale le rôle majeur joué par l'idée de progrès.

On se souviendra que le premier opuscule se contentait des trois premiers éléments, et que nous avions explicité leur différence de statut : la transformation démographique et politique est la cause du développement du commerce et de la perte d'efficacité de l'économie fondée sur la guerre. En outre, même si à première vue le quatrième élément pourrait sembler différent, il obéit pourtant à la même logique. En

77 Voir Constant, *Principes de politique* (1806), *op. cit,* livre XVI. On remarquera que seules les deux premières différences apparaissent dans *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, tandis que l'on retrouve également la cinquième différence dans *De l'esprit de conquête, op. cit*.

effet, Constant y souligne que la modernité implique la disparition de l'esclavage, comme conséquence de l'individualisme sur nos mœurs. Selon lui, l'esclavage nécessite que l'on puisse mettre à distance les souffrances infligées aux esclaves. Ces mœurs sévères et parfois cruelles supposent que la relation interpersonnelle entre maître et esclave soit définie par un critère politique : on ne respecte autrui qu'à proportion de son statut et de son appartenance à la même communauté que soi. Le monde des modernes, en revanche, reconnaît en autrui un semblable en tant qu'individu. En transcendant les barrières politiques, l'individualisme moderne entraîne une nouvelle représentation chez le maître, qui reconnaîtra l'esclave aussi comme un individu, et donc comme son égal. Il éprouvera alors à son égard des sentiments de sympathie et de pitié naturels qui contredisent le principe même de l'esclavage. Certes, ce n'est pas le changement de taille de la communauté qui cause directement cette transformation. A proprement parler, ma capacité à voir un semblable dans un autre être humain souffrant ne dépend pas de la taille de l'entité politique à laquelle j'appartiens. Mais Constant souligne que l'esclavage est une conséquence directe du modèle économique guerrier. Dès lors, ce n'est pas l'apparition de l'individualisme comme valeur *ex nihilo* qui explique cette différence, mais le développement du commerce, lui-même causé par le changement de paradigme qui redéfinit notre identité à partir de la sphère privée et non plus seulement de la sphère publique. Ainsi les droits fondamentaux de chacun ne sont-ils plus attachés à sa situation politique, et il n'est plus possible de les perdre au gré des circonstances[78].

En revanche, le cinquième élément implique une différence de taille. Constant y fait fond sur une métaphore anthropomorphique classique, consistant à se représenter l'espèce humaine comme un seul individu, traversant l'histoire de l'enfance à la vieillesse. La modernité correspondrait à une « maturité ou vieillesse de la vie morale », dont la conséquence consisterait dans l'émoussement de nos sens. L'expérience nous aurait appris, en tant qu'espèce, la fugacité et dans une certaine mesure l'inanité des jouissances. Selon cette image classique, la vieillesse est l'âge de la raison, une fois les passions du corps tues. Ou, dans les termes de Constant : « l'imagination régnait chez les

78 Dans le monde antique, la reconnaissance du statut d'être humain dépend de l'identité politique. C'est cela qui justifie l'esclavage puisque si votre cité est vaincue, vous n'avez plus de statut, donc plus de droits. Vous n'êtes plus alors un être humain au sens entier du terme.

anciens, la raison règne sur nous »[79]. Dans cette condition, les plaisirs de la vie collective ne nous attireraient plus assez pour justifier la dépense d'énergie qu'implique l'engagement politique. Cette sorte de perte d'appétit(s) et d'enthousiasme participerait donc à notre repli sur la sphère privée. Or cet émoussement des plaisirs publics ne découle pas du mécanisme causal des quatres premiers éléments. Certes, le développement du commerce provient d'un changement d'équilibre entre le pouvoir public effectif de chacun et l'efficacité du commerce pour se procurer des biens, et donc d'un calcul rationnel d'intérêt. Néanmoins, telle n'est pas l'explication qu'en donne Constant, puisqu'il se fonde en réalité sur le modèle anthropologique. A la différence des quatre premiers éléments, celui-ci n'est pas animé par une logique comparative, selon lequel la liberté des modernes est plus efficace que la liberté des anciens. Ici, le public est délaissé parce que nous ne sommes plus capables d'en sentir – la métaphore anthropologique en fait l'équivalent d'une sensation corporelle – le plaisir qu'il produit, et non d'abord parce que nous sommes attirés par un plaisir de même ordre plus intense.

Or ce cinquième élément renvoie directement à la conception progressiste de l'histoire, et ce sous au moins deux formes. Premièrement, Constant se rattache explicitement aux sources même de la théorie du progrès, qui postule que l'humanité est une marche vers l'amélioration. Il s'agit de la thèse selon laquelle l'espèce humaine est dotée d'un savoir cumulatif, où chaque génération hérite des découvertes de ses prédécesseurs[80]. Il imite ici Condorcet, qui trace par exemple un parallèle entre les progrès techniques et scientifiques et ceux de la morale[81]. La vieillesse ne représente pas ici l'imminence de la disparition et la sénilité, mais l'âge de la sagesse et donc de l'excellence. Deuxièmement, cette sage vieillesse est décrite par Constant comme l'âge de la raison, faisant écho à l'idée fondamentale des Lumières selon lesquelles l'amélioration vers laquelle avance l'humanité, c'est l'illumination rationnelle. La réalisation de la liberté des modernes devient alors explicitement une conséquence de cette histoire progressiste et téléologique qui tend à la réalisation de nos droits naturels

79 Constant, *Principes de politique* (1806), *op. cit.,* XVI, 6, p.431.

80 On pourra par exemple penser au célèbre développement de cette idée dans la *Préface au traité sur le vide* de Pascal ([1651], dans *Œuvres complètes*, Paris, Ed. du Seuil, 2002).

81 Cf. Binoche, *Critiques des droits de l'homme*, Paris, PUF, 1989, p.51.

individuels. En d'autres termes, cela prouve que Constant articule le concept de progrès à sa réflexion sur la liberté politique.

L'arrière-plan progressiste de Constant semble alors soumettre la dimension historique à la dimension ontologique et jusnaturaliste car, même s'il défend effectivement l'idée que la valeur des libertés des anciens et des modernes est relative à leur position historique, il donne un sens à l'histoire. A partir du moment où l'histoire est une évolution vers le progrès, elle est téléologiquement orientée : c'est une marche vers l'égalité, c'est-à-dire vers la réalisation de la rationalité individuelle. Par conséquent, le but de l'histoire consiste alors dans l'établissement de la liberté des modernes. Dès lors, Constant fonde bien une supériorité absolue de la liberté des modernes sur celle des anciens. C'est ce qu'exprime la métaphore particulièrement révélatrice qu'il utilise dans *De la perfectibilité de l'espèce humaine*[82]. Il y suppose que, si l'on réunissait sur une même île déserte cent anciens et cent modernes, la supériorité des modernes en tous points serait éclatante. Constant est tellement sûr de son fait qu'il estime que même si les individus étaient choisis au hasard, et que les modernes étaient représentés par des spécimens peu brillants, les anciens n'auraient d'autre possibilité que de chercher à apprendre tout ce que nous avons et qui leur fait défaut. Dans ce passage, deux preuves suffisent à établitcette supériorité absolue des modernes. Tout d'abord l'abolition de l'esclavage démontre que les modernes tendent à reconnaître à tous une égale dignité. En outre, il souligne à quel point la rationalité a progressé en démontrant les progrès de notre rapport à la légitimité politique. A la différence des tyrans anciens, les tyrans modernes ne peuvent poursuivre ouvertement leurs seuls intérêts personnels et doivent les déguiser sous le masque de l'intérêt commun. On aura évidemment reconnu que le premier point renvoyait au quatrième élément constitutif de la différence entre monde ancien et monde moderne, tandis que le second est lié à la destruction des privilèges de la noblesse – quatrième et dernière révolution dans l'histoire du progrès selon Constant.

4. Le double sens de la « liberté » chez Constant

82 Constant, *De la perfectibilité de l'espèce humaine*, *op. cit.,* p.711.

Selon le raisonnement précédent, la tension créée par l'argument historique du changement de monde reste insuffisante pour réellement remettre en question la lecture radicaliste. Il est en effet possible de démontrer que la distinction ontologique commande aussi la dimension historique, parce que l'argument de Constant n'est pas seulement historique, mais historiciste. La réalisation de la rationalité individuelle serait le but de l'histoire, justifiant alors l'idée que la liberté des modernes jouit d'une supériorité absolue sur la liberté des anciens. Cette dernière, ignorant totalement le principe de la liberté individuelle, serait renvoyée aux étapes les plus primitives du processus historique. Pour reprendre la métaphore anthropologique, la liberté des anciens ne conviendrait à l'humanité qu'à l'état de nourrisson. Il en ressort que l'idée que la liberté individuelle est toujours rationnellement supérieure. Mais lorsque l'on tente de comprendre ce qui constitue ultimement la valeur de la liberté individuelle chez Constant, on aboutit à une nouvelle objection, bien plus profonde que la précédente.

Rationalité et calcul d'utilité

Constant fonde certes son raisonnement sur l'idée que l'histoire est une marche vers le progrès, qui consisterait dans la réalisation de la rationalité individuelle, et donc dans l'émancipation individuelle en général. C'est là le processus dont il a plusieurs fois tenté de faire le récit, décrivant comment nous avons peu-à-peu changé de monde pour finalement parvenir à réaliser nos droits de nature. Si cette thèse permet de justifier la supériorité radicale de la liberté des modernes, c'est donc parce qu'elle suppose que l'on identifie droit naturel, développement historique de la rationalité et liberté individuelle. En d'autres termes, la condamnation absolue de la liberté des anciens dépend avant tout de l'idée que la validité de la liberté des modernes est fondée dans un droit de nature. Mais qu'est-ce qui fonde ce droit ?

Partant d'une focalisation différente, Binoche parvient à la conclusion que la conception constantienne des droits de nature est trop paradoxale pour que ses fondements soient clairs. Sa lecture insiste sur les aspects contradictoires de la pensée

constantienne[83], et se fonde avant tout sur une explication biographique, qui rattache les contradictions conceptuelles de Constant à ses prises de position politiques et à ses intérêts factuels. Binoche rappelle ainsi que toute la pensée politique de Constant est inséparable du débat majeur dont il fut un des acteurs : peut-on justifier la Révolution française ou doit-on l'effacer et revenir à l'Ancien Régime ? Constant se trouve alors en équilibre précaire : il critique les principes révolutionnaires qui ont permis la Terreur mais défend aussi le principe d'une révolution au nom de l'égalité. Parallèlement, il défend certaines conséquences de la Révolution – l'instauration de la démocratie et son retour à la « normalité » sous le Directoire – tout en restant conscient que la Terreur fut une conséquence immédiate de la Révolution qu'il est impossible de justifier[84]. Il cherche donc à la fois à s'opposer aux réactionnaires qui veulent revenir en arrière, et à ceux qui justifient toute la Révolution – Terreur comprise – et qui estiment qu'elle reste à achever. Pour Binoche, cette position est une conséquence directe de la situation historique et sociale particulière de l'auteur, considéré comme un « bon exemple de la bourgeoisie post-révolutionnaire » désirant conserver son acquis, c'est-à-dire jouir de la démocratie et de l'économie libérale qui émergeait de la Révolution[85]. Cette thèse biographique dépasse le cadre de notre question. En revanche, il est intéressant de remarquer que Binoche développe, à partir de cette analyse historiographique, une démonstration conceptuelle qui souligne notamment comment cette situation intermédiaire – entre les anti-Révolutions et les successeurs des révolutionnaires – pousse Constant vers un rapport contradictoire au droit naturel.

Pour s'opposer aux premiers, Constant reprend la conception de l'histoire de Condorcet selon laquelle on assiste au déploiement d'un progrès universel et nécessaire réalisant peu-à-peu la nature de l'être humain. Mais pour s'opposer aux seconds, il s'inspire aussi de Burke et de sa définition de l'histoire comme processus continu ; par

83 Binoche, *Critiques des droits de l'homme*, *op. cit.*, p.52 sq.

84 Cette thèse fait d'ailleurs aujourd'hui autorité. On la retrouvera par exemple chez P. Raynaud : « Constant se bat pour ainsi dire sur les deux fronts : il défend la *société* issue de la Révolution en se fondant sur les *intérêts* que celle-ci a fait naître, mais il se réclame aussi des *principes* de 1789 pour défendre *le régime* post-thermidorien, qui est à la fois modéré et révolutionnaire. » (Préface à Constant, *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier*, Champs Flammarion, Paris, 2013, p.7-8).

85 Binoche, *Critiques des droits de l'homme*, *op. cit.*, p.53. Il s'appuie ici sur les analyses de Furet et de Richet qui soulignent l'importance du transfert de propriété qu'a représenté la Révolution française.

conséquent, les ruptures sont par essence contraires à l'ordre naturel[86]. Cela génère alors une tension dans le rapport de Constant au droit naturel puisque, selon l'historicisme condorcétien, les droits individuels sont historiques et donc transitoires. Cela implique un rejet des droits naturels au sens classique[87]. Mais il reconnaît également l'existence de droits fondamentaux éternels, imprescriptibles et inaliénables de l'être humain. En d'autres termes, ces droits sont anhistoriques. Ces deux aspects paraissent donc aporétiques : « bref, il s'agit toujours de concilier l'inconciliable, la continuité historiciste avec des droits anhistoriques[88] ». Pour expliquer cette tension, Binoche recourt à l'idée d'un « naturalisme honteux[89] » selon lequel Constant se verrait obliger de fonder la liberté individuelle dans des droits anhistoriques, tout en refusant de les fonder dans la nature elle-même.

Binoche met donc en lumière la présence de la même tension conceptuelle que nous, mais à partir d'un angle différent, celui de la question du rapport aux droits de l'homme et non des deux conceptions de la liberté. Néanmoins, on retrouve bien la tension entre les dimensions ontologique et historique, que Binoche refuse finalement de trancher :

> Constant s'est enfermé dans un complexe idéologique qu'il se trouve impuissant à dénouer. Et c'est ainsi, sans doute, qu'il faudrait définir la tâche qu'il lègue à ses successeurs[90].

Ce faisant, Binoche apparaîtra sans aucun doute comme un défenseur de la troisième option que nous dessinions plus haut : il suppose que la tension entre les dimensions historique et jusnaturaliste de Constant est avant tout aporétique. Nous avons déjà montré que tel n'était pas le cas. En revanche, nous partageons sa suspicion quant au fondement du droit de nature chez Constant :

> C'est donc un statut pour le moins énigmatique que celui de ces droits qui transcendent bien la continuité de l'Histoire sans pour autant se fonder dans la Nature… De ces droits éternels des individus qui ne sont pas ceux, naturels, de

86 Voir Binoche, *Critiques des droits de l'homme*, *op. cit.,* dont la première partie du troisième chapitre est consacrée à l'analyse de la position constantienne (p. 52sq.)

87 *Ibid.*, p.56. Il renvoie alors essentiellement au premier chapitre des *Principes de* politique de Constant.

88 *Ibid.*, p.59.

89 *Ibid.*, p.57.

90 *Ibid.*, p.63.

> l'homme… De ces droits qui permettent bien de condamner les injustices du passé sans pour autant devoir justifier la Révolution… Où les fonder[91] ?

A la différence de Binoche, nous voudrions montrer qu'il est possible de rendre compte de ces fondements chez Constant, à partir du moment où l'on prend au sérieux la façon dont notre auteur définit la rationalité individuelle. En dernière instance, et même si Constant n'a pas lui-même élaboré de résumé clair de cette position, il est possible de reconstruire sa conception du calcul rationnel comme *pur calcul d'utilité*[92]. Celle-ci est notamment exprimée au travers du rapport de Constant à la notion de sacrifice. En effet, les références au sacrifice ne sont pas seulement, chez notre auteur, l'occasion d'efficaces mots d'ordre contre la nostalgie des anciens parmi les modernes. On se souviendra par exemple du fameux « holocauste du peuple en détail » offert à la cité considérée comme un tout. En réalité, cette idée est centrale, et on la retrouve aussi bien dans les passages traitant de la liberté des modernes que dans ceux portant sur celle des anciens. Lorsque Constant explique que les anciens avaient raison d'appliquer une liberté politique conçue d'après un système holiste, il écrit, précisément, que c'est parce qu'ils « sacrifiaient moins pour obtenir plus[93] ». C'est donc d'un rapport entre le coût sacrifié et l'avantage perçu qu'il s'agit. Mais de quel avantage s'agit-il ? On comprend d'ordinaire que les Anciens sacrifiaient moins de *liberté*, pour obtenir plus de *pouvoir* en général. En effet, leur holisme social fort donnait au politique pouvoir sur presque tout. Parallèlement, la sphère privée était quasi inexistante puisqu'ils estimaient que très peu de choses ne dépendaient que de cette dernière. Dans le cadre d'un pouvoir politique quasi-omnipotent, le citoyen participant de ce pouvoir était donc bien « souverain presque habituellement dans les

91 Binoche, *Critiques des droits de l'homme*, *op. cit.,* p.57.

92 Il ne s'agit pas pour autant de faire de Constant un utilitariste. Ainsi que le rappelle Binoche, Constant s'oppose explicitement à l'utilitarisme classique de Bentham car il estime qu'il permet de tout justifier (cf. *Critiques des droits de l'homme*, *op. cit.*, p.57). Mais on constatera aussi que Constant s'oppose à Bentham parce ce dernier n'entend l'utilité qu'en termes « égoïstes ». Il décrit alors leur désaccord comme étant terminologique (Constant, *Principes de politique* (1806), *op. cit.*, livre XVIII, chap. 2, p.515), laissant ouverte la possibilité d'un principe d'utilité bien compris distinct de « l'utilitarisme ». C'est cette dernière piste que nous creusons ici. Holmes souligne d'ailleurs que Constant entretient un rapport ambivalent à Bentham, puisqu'il marque également son admiration pour ce dernier – malgré ses réserves théoriques (Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, *op. cit.,* p.175-178).

93 Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes, op. cit.*, p. 602.

affaires publiques, [et] esclave dans tous ses rapports privés[94] », c'est-à-dire souverain presque partout et esclave presque nulle part. Cela ne peut signifier qu'une seule chose : les anciens préféraient avoir du pouvoir plutôt que d'être libres en tant qu'individus. Et si les modernes ont raison de ne pas se contenter de cette formule de la liberté politique, c'est bien parce que les démocraties représentatives modernes n'accordent plus ce pouvoir à chaque citoyen. Dans les deux cas, la liberté politique n'a qu'une valeur instrumentale. Elle est formulée de telle manière qu'elle permette d'atteindre ce qu'il nomme un « pouvoir d'action[95] ». Constant en précise les traits lorsqu'il explique que les Anciens acceptaient de sacrifier leur liberté individuelle parce que la démocratie directe leur conférait « un avantage réel, plaisir à la fois flatteur et solide[96] ».

Ce pouvoir d'action possède donc deux caractéristiques. Premièrement, il est *réel*, c'est-à-dire qu'il a un impact pratique sensible pour celui qui le manie. Deuxièmement, c'est un plaisir *flatteur* et *solide*, parce qu'il confère un statut, une autorité reconnue. Ainsi, dans une démocratie directe antique, le pouvoir du citoyen votant est direct car il pèse sensiblement, et il confère un statut enviable. Nul besoin de développer outre mesure l'avantage, réel comme symbolique, qu'il y avait à être un citoyen et non une femme, un enfant, un métèque ou un esclave. De la même façon, les modernes ont raison de préférer une liberté politique formulée en termes individualistes, puisqu'elle leur offre plus d'espace pour s'adonner à un commerce plus ouvert, et y trouver avantage réel – l'aisance matérielle – et statut social. En d'autres termes, la liberté politique consiste à posséder le pouvoir nécessaire à la jouissance d'une bonne position sociale. Mesurons bien l'importance de cette caractérisation de l'avantage comme plaisir : l'homme libre est celui qui peut agir pour l'avancée de son propre intérêt, soit par l'action politique soit par le commerce. C'est ce que souligne ce passage de *De l'esprit de conquête* :

> Le peuple le plus attaché à sa liberté, dans les temps modernes, est aussi le peuple le plus attaché à ses jouissances ; et il tient à sa liberté surtout, *parce qu'il est assez éclairé pour y apercevoir la garantie de ses jouissances*[97].

94 Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes, op. cit.*, p.595.
95 Constant, *De l'esprit de conquête*, *op. cit.,* 2e partie, chap. VI, p.208.
96 *Ibid.*, p.208.
97 *Ibid.*, p.210. Nous soulignons.

Les actions humaines ne connaissent donc en réalité qu'un seul moteur : le plaisir[98]. On pourrait bien sûr que nous objecter que les passages sont bien fugitifs, où affleure cette idée de jouissance. Mais, à partir du moment où l'on prend conscience de la véritable complexité du système constantien, on sera amené à le relire sous un autre jour. C'est notamment le cas pour *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes,* où la jouissance figure parmi les libertés qui constituent la liberté moderne. Elle en achève même l'énumération :

> Le droit se réunir à d'autres individus […] simplement pour remplir ses jour et ses heures d'une manière plus conforme à ses inclinations, à ses fantaisies[99].

Résistons à la tentation de nous limiter, aux premières libertés énoncées : le règne de la loi, la liberté de conscience, le droit de propriété, et ainsi de suite. Allons jusqu'à la fin de la liste, et considérons à sa juste valeur ce dernier élément. De la même façon, lorsque Constant définit la liberté des modernes comme la « jouissance paisible de l'indépendance individuelle[100] », il faut y entendre que c'est de la possibilité de la jouissance qu'il s'agit en premier lieu. Etre libre, c'est être libre de choisir à quoi l'on consacre son temps. C'est-à-dire être libre de chercher sa propre jouissance.

Le rôle fondamental de la jouissance comme critère de justification chez Constant permet de mieux comprendre à la fois sa théorie du droit naturel et son rapport à la liberté politique. Dans le premier cas, le thème du calcul rationnel d'utilité fait apparaître le fondement de la thèse anthropologique selon lequel le but premier de l'être humain est la jouissance. De là découle l'explication du second cas : ce qu'il nomme droits naturels, inaliénables et imprescriptibles sont en réalité les moyens essentiels dont il dispose pour réaliser cette nature. Ainsi en est-il de la liberté politique, qu'il faut donc

98 Cette démonstration est donc en opposition directe avec l'idée développée par Holmes du « dégoût qu'il [Constant] ressentait pour la mentalité calculatrice, l'imposture sociale et l'égoïsme mesquin de l'intérêt particulier. L'un des grands thèmes d'*Adolphe* était l'influence desséchante d'une « société toute factice qui supplée […] aux émotions par les convenances ». Quand Constant voulait lancer une insulte ravageuse à la tête de Napoléon, il l'appelait « le calcul personnifié » (*Benjamin Constant ou la genèse du libéralisme moderne*, *op. cit.,* p.220, trad. personnelle).

99 Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, *op. cit.,* p.594.

100 Constant, *De l'esprit de conquête*, *op. cit.,* 2e partie, chap. VI, p.206.

repenser à partir d'une dimension *instrumentale*. C'est à partir de cet arrière-plan que nous relirons la citation suivante :

> Cette liberté [individuelle], en effet, est le but de toute association humaine : sur elle reposent les calculs de l'industrie, sans elle il n'y a pour les hommes ni paix, ni dignité, ni bonheur[101].

Les associations humaines doivent défendre la liberté individuelle, car elle est le *moyen* pour que fonctionne l'industrie, c'est-à-dire l'activité économique privée, qui est à son tour le moyen pour les hommes d'atteindre le bonheur. Au lieu de fonder un rejet radical de la liberté des anciens pour cause de holisme, une compréhension plus pointue de ce passage mène en réalité à la mise en évidence de deux traits majeurs de la pensée de Constant. Il faut tout d'abord identifier la position temporelle de l'auteur dans ces lignes. Issues d'un texte dont le titre complet est *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la Constitution actuelle de la France*, on remarquera qu'elles concernent l'analyse des principes modernes, « actuels », de politique. Elles se limitent aux régimes représentatifs, modernes par définition.

On sera ensuite attentif à la concaténation causale que ce passage présente : le bonheur dépend de l'efficacité de l'industrie, qui dépend à son tour de la liberté politique au sens moderne, c'est-à-dire la liberté individuelle. Or, pour Constant, « l'industrie » est le propre du système moderne. C'est le pendant du commerce, tandis que dans l'Antiquité, on se procurait ce qui manquait par la force. Cela signifie qu'il faut distinguer la paix, la dignité et le bonheur qui sont comme autant d'objectifs des « droits éternels à la justice, l'égalité et la garantie », et les moyens qui permettent d'y arriver, c'est-à-dire la liberté politique prise en son sens général.

Cette modification du sens d'après lequel nous comprenons que la liberté individuelle est un droit naturel transforme alors entièrement notre rapport à la dimension ontologique de la condamnation de la liberté des anciens. En dernière instance, la nature nous destine à chercher les moyens les plus efficaces pour atteindre la jouissance. C'est cela qui explique que la liberté individuelle soit chez Constant une sorte de droit naturel qui découle pourtant également d'un fondement historique. Le véritable

101 Constant, *Principes de politique* (1815), *op. cit.*, XVIII, p.483.

droit naturel réside dans la poursuite et la réalisation du plaisir, et la liberté individuelle en est l'avatar dans certaines circonstances.

Cette analyse précise la nature du critère ultime de jugement chez Constant. Les différentes conceptions de la liberté ne sont pas évaluées seulement à l'aune de leur rapport à l'individu, mais à celle de la jouissance effective qu'elles procurent dans une situation donnée. Il existe donc bien un principe unificateur, sauf qu'il s'agit en dernière instance de notre capacité de calcul rationnel d'utilité. En d'autres termes, la liberté des modernes ne sert pas d'étalon à la légitimité de la liberté des anciens. Dans les deux cas, nous suivons un même mètre : la raison, qui est l'artisan du progrès des modernes comme elle gouvernait déjà les anciens. C'est ce qui explique que Constant professait, contre la religion, un retour au « système de l'Antiquité ». Cette mention a pu paraître particulièrement surprenante : pour défendre l'usage d'une rationalité proprement individuelle, Constant donne comme exemple l'âge qui plaçait l'individu sous la domination du tout politique. Mais elle n'est paradoxale que si l'on conserve l'hypothèse d'un argument historique opposant deux mondes clos. Ici, la raison des anciens préfigure la raison des modernes. Anciens et modernes usent de la même raison, mais différemment. Les premiers rapportaient le « moi » autonome à un tout. Ils concevraient donc d'abord la raison comme un rapport à l'universel, tandis que les seconds la considèrent au sens d'une rationalité individuelle. La même raison a deux sens différents. Dès lors, le progressisme de Constant éclaire d'un autre jour son argument historique. L'opposition entre liberté des anciens et des modernes dépendrait alors de l'adaptation aux circonstances, en fonction des capacités rationnelles disponibles. Les anciens ont bel et bien eu raison d'appliquer un système holiste, parce qu'ils n'étaient pas capables de comprendre et de créer les conditions nécessaires à l'égalité. On parvient alors à articuler relativité historiciste et prémisses jusnaturalistes, en supposant que les anciens ne pouvaient pas prendre pleine conscience des droits naturels intemporels. La liberté des anciens est ainsi simultanément valide pour eux et invalide pour nous, en fonction du repère temporel à partir duquel nous nous situons.

Dès lors, l'identification de la liberté individuelle au droit naturel tombe car nous démontrons l'existence, chez Constant, d'une différence entre la jouissance de chacun –

que l'on pourra donc nommer jouissance individuelle – et la liberté individuelle prise en un sens individualiste – selon laquelle la jouissance individuelle est produite par la sphère privée. Le simple exercice de la rationalité, au contraire, prouve qu'il existe des jouissances individuelles produites par la sphère publique. Il est donc possible de remettre en cause la thèse d'une supériorité absolue de la liberté des modernes sur la liberté des anciens car le calcul est finalement fondé sur le principe d'utilité. En d'autres termes, il n'est pas déontologique mais conséquentialiste.

Distinguer le monde des anciens de la liberté des anciens

Notre analyse précédente prouve que les fondements jusnaturalistes ne valident pas seulement la liberté des modernes. En prenant conscience du statut instrumental de la liberté politique en général, on identifie le critère arbitral ultime entre liberté des anciens et liberté des modernes chez Constant. Plus encore que de l'adaptation à une couche historique, ce qui est discriminant, c'est l'efficacité de chacune de ces conceptions dans le calcul rationnel d'utilité afin d'atteindre la jouissance. Cette description de l'historicisme constantien nous mènerait encore, pour l'instant, à défendre une lecture radicaliste selon laquelle le monde des modernes serait caractérisé par la faible efficacité de la liberté des anciens par rapport à la liberté des modernes. Certes, cela réduit l'opposition radicale en une opposition relative et seulement comparative. La liberté des anciens n'est pas condamnée en elle-même, mais par rapport aux effets de la liberté des modernes. Il n'en demeure pas moins que la liberté des anciens apparaît toujours comme un anachronisme, et donc comme un moyen obsolète et archaïque. En dernière instance, la condamnation de la liberté des anciens et la thèse radicaliste reposent donc toujours sur un argument historique. Le jugement entre les deux conceptions de la liberté repose bel et bien sur un principe anhistorique – le principe de jouissance –, mais celui-ci ne suffit pas à les distinguer. Par essence, les deux conceptions de la liberté sont susceptibles de satisfaire le fondement jusnaturaliste. En revanche, c'est la prise en considération de notre position historique actuelle qui détermine la conclusion favorable à la liberté des modernes. Par conséquent, la condamnation de la liberté des anciens repose en dernière instance sur un argument temporel qui suppose la non-perméabilité des différentes

strates historiques : la liberté des anciens correspondrait exclusivement au monde des anciens et la liberté des modernes au monde des modernes. Or cette lecture ne va pas sans critiques. Nous démontrerons ainsi que la temporalité historique n'est en réalité pas uniforme chez Constant grâce à deux objections : la première remettra en cause l'identité entre les périodes historiques et les « mondes » chez Constant, tandis que la seconde s'appuiera sur les arguments en faveur d'une lecture « complémentariste » de Constant pour souligner l'existence d'une ambiguité fondamentale dans la notion de « liberté des modernes ».

En premier lieu, il nous faut prendre la mesure de ce que « jadis » et « aujourd'hui » ne sont pas des entités radicalement distinctes aux yeux de Constant. Cela ressort de l'affirmation sans cesse répétée par Constant selon laquelle Athènes a la particularité de n'être pas une cité « des anciens » car il existait déjà des formes d'individualisme dans cette cité :

> Aussi, ce que nous nommons liberté civile était inconnu chez la plupart des peuples anciens. Toutes les républiques grecques, si nous en exceptons Athènes, soumettaient les individus à une juridiction sociale presque illimitée[102].

C'est pourquoi on ne considérera sa reprise de l'analyse historique classique de Condorcet que *cum grano salis*, selon laquelle « les anciens […] n'avaient aucune notion des droits individuels[103] ». Son approche de l'histoire n'est pas uniforme car l'antiquité historique abrite aussi de la modernité en un autre sens. Nous retrouvons ici un point commun avec notre conception de la modernité, selon laquelle il était impossible de faire de l'individu une réalité historique circonscrite aux « temps modernes ». En réalité, antiquité et modernité historiques ne forment pas deux ordres clos, et Constant distingue le monde des anciens et l'antiquité comme période historique. Sa lecture historique n'est pas si manichéenne qu'elle réduirait l'antiquité au holisme et la modernité à l'individualisme. En d'autres termes, nous précisons ici l'historicisme constantien en soulignant la non-identité entre les dimensions ontologiques et historiques, dont Constant permet finalement la confusion en exprimant ses concepts en termes

102 Constant, *De l'esprit de conquête, op. cit.*, 2e partie, chap. 6, p.207.
103 Constant, *De la liberté des anciens comparée à celles des modernes*, *op. cit.*, p.595-96.

historiques – « ancien » et « moderne » – alors qu'ils désignent une réalité qui ne se laisse pas réduire à leur portée strictement temporelle.

Ajoutons qu'en théorie, ce raisonnement fonctionne dans les deux sens. Le monde des anciens ne correspondait pas à la période antique, mais cela implique également que le monde des modernes ne correspond pas nécessairement à la période moderne. Par conséquent, la liberté des anciens pourrait aussi être adaptée s'il existait une poche de « monde des anciens » au sein de la modernité au sens historique. Constant n'aborde pas cette idée, qui supposerait que l'on mette en évidence l'existence actuelle d'un Etat dont les conditions démographiques, politiques et économiques correspondraient au monde des anciens. Sans trancher sur la réalité empirique de cette question, nous nous contenterons de souligner une fois encore la relativité de la condamnation véritable de la liberté des anciens. Théoriquement, il ne serait pas impossible de prouver, à partir de Constant, que la liberté des anciens pourrait être valide au sein de l'époque moderne, sous la forme d'une enclave du monde des anciens.

Le point important est que l'apparente simplicité des concepts constantiens camouflait en réalité une dangereuse possibilité de confusion. Le « monde des anciens » est un concept social, politique et économique et non un concept temporel. En d'autres termes, le contenu précis du « monde des anciens » et du « monde des modernes » n'est pas transparent. La modernité a au moins deux sens distincts chez Constant : l'une comme période historique et l'autre comme concept politique. Mais il est possible d'aller plus loin encore et de démontrer que la « liberté des modernes » recouvre elle aussi une ambivalence. En effet, il existe chez Constant une distinction subtile entre deux sens de cette expression, entendue soit comme la liberté politique correspondant aux conditions pratiques du monde moderne, soit comme la conception de la liberté fondée sur le critère spécifique au monde moderne – c'est-à-dire la liberté individuelle. La seconde est une liberté des modernes au sens restreint, tandis qu'il existe également une liberté des modernes plus large, dont les commentateurs montrent aujourd'hui qu'elle est un composé de « liberté des modernes » au second sens et de liberté des anciens. Nous nommerons désormais le premier sens – désignant la liberté adaptée aux circonstances

matérielles de la modernité – « sens 1 », et « sens 2 » la « liberté des modernes » prise dans son acception étroite de liberté individuelle.

C'est sur cette ambiguité conceptuelle que se fonde ce que nous avons nommé la thèse de la complémentarité, dont Jaume et Holmes sont très probablement les représentants les plus fameux à l'heure actuelle. Ainsi que le souligne le premier,

> on a trop vite déduit que la *seule* jouissance de l'indépendance privée pouvait constituer la liberté moderne ; en fait, c'est, pour Constant, une part seulement de la liberté désirable[104].

De fait, c'est un véritable contresens que de lire le célèbre opuscule *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* dans le sens d'une dichotomie radicale entre ces deux conceptions de la liberté alors que Constant lui-même nous met en garde :

> En traitant exclusivement dans cet ouvrage des objets qui ont rapport à la liberté civile, nous n'avons point prétendu insinuer que la liberté politique fût une chose superflue. Ceux qui veulent sacrifier la liberté politique pour jouir plus tranquillement de la liberté civile, ne sont pas moins absurdes que ceux qui veulent sacrifier la liberté civile dans l'espoir d'assurer et d'étendre davantage la liberté politique. Ces derniers immolent le but aux moyens. Les premiers renoncent aux moyens, sous le prétexte d'arriver au but[105].

Cette mise en garde, de la main même de Constant, est d'autant plus révélatrice que ce texte est antérieur à *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*[106]. Elle prouve tout d'abord que, déjà du vivant de Constant et avant même son texte le plus célèbre, ses propres contemporains tendaient à réduire la différence entre les deux *libertés à une opposition plus radicale que celle de Constant lui-même*. Mais ce passage rappelle surtout que la liberté politique est une condition de possibilité de la liberté individuelle. Bien que le poids de l'individu dans la sphère publique soit devenu négligeable, cela ne signifie pas que l'inverse soit vrai. Le poids de la sphère publique pèse toujours sur l'individu, au sens où les libertés individuelles n'existent que si elles sont respectées par le pouvoir politique. Si l'individu se retranche entièrement dans sa sphère privée, il laisse le pouvoir politique sans surveillance. C'est pourquoi Constant *inclut*

104 Jaume, *L'individu effacé*, *op. cit.*, p.82.
105 Constant, *Principes de politique* (1806), *op. cit.,* XVII, 1, p.463.
106 Le discours fut prononcé en 1819.

toujours la participation au pouvoir politique dans la description de la liberté moderne[107]. Holmes parvient d'ailleurs à la même conclusion, que l'on citera *in* extenso étant donné sa clarté. Il y traite de *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* :

> Son renom tient à la simplicité et à l'attrait instinctif qu'exerce son thème fondamental. Au lieu de placer la liberté sur un piédestal, Constant la disséquait : il y voyait deux sortes distinctes et irréductibles […]. Cette opposition spectaculaire et cette conclusion stimulante ont retenu l'attention de bon nombre de savants esprits. Pourtant les implications théoriques de l'argument de Constant ne s'y réduisent pas.
>
> Le passage crucial dans « La liberté des anciens et des modernes » est la phrase suivante : « Le danger de la liberté moderne, c'est qu'absorbés dans la jouissance de notre indépendance privée, et dans la poursuite de nos intérêts particuliers, nous ne renoncions trop facilement à notre droit de partage dans le pouvoir politique. » […] La société moderne s'expose à deux dangers diamétralement opposés selon qu'elle accorde trop d'importance à la vie politique ou, au contraire, aux activités privées. L'excès d'esprit civique est aussi fatal à la liberté et à l'ordre social que le manque d'esprit civique. La puissance de l'analyse de la période révolutionnaire que nous livre Constant provient largement de son aptitude à combiner ces deux idées antithétiques – généralement considérées comme mutuellement exclusives. Il est tout à fait possible de proposer une formulation positive de la thèse de Constant et de dire que dans l'Europe moderne, selon lui la participation politique et les droits individuels sont interdépendants et, en fait, inséparables. […] Tout comme la liberté civile présuppose la liberté politique, les droits politiques n'ont de sens qu'accompagnés d'une garantie d'indépendance personnelle[108].

107 C'est là l'élément final qui clôt les deux versions que nous en donnions plus haut.

108 Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne, op. cit*., p.30-31. Soulignons tout de même une différence importante avec l'analyse de Holmes : ce dernier fonde une grande partie de son explication de la combinaison entre liberté individuelle et participation politique sur une prise en compte de la biographie de Constant et de la réinscription de ces thèses dans les débats qui lui étaient contemporains. Il démontre par exemple que l'on peut constater une nette inflexion en faveur de la participation politique après 1816. Nous n'entrerons pas ici dans cette question historiographique, qui cherche à identifier chez Constant le passage précis d'une opposition dualiste des deux libertés vers une forme de complémentarité. Il nous suffit de démontrer qu'une approche fine de Constant ne saurait se satisfaire de la lecture radicaliste.

Bien que reposant sur des prémisses individualistes *de jure*, Constant reconnaît que notre existence est toujours politique *de facto*[109]. Il dépend alors du pouvoir politique de protéger la sphère privée de liberté individuelle, qui permet à son tour d'atteindre le bonheur. Ce n'est qu'ainsi que l'on pourra comprendre la conclusion de *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* :

> Loin donc, Messieurs, de renoncer à aucune des deux espèces de libertés dont je vous ai parlé, il faut, je l'ai démontré, apprendre à les combiner l'une avec l'autre[110].

Holmes démontre bien le paradoxe que constitue cette phrase[111]. Après avoir martelé l'idée d'une supériorité de la liberté des modernes, Constant n'aboutit pas à un rejet absolu de la conception antique de la liberté politique car il reconnaît explicitement que la participation au pouvoir politique intégrée à la liberté des modernes n'est rien d'autre que cette « liberté des anciens[112] ». Plus encore, il la qualifie d'« indispensable[113] » car elle est la garante du respect de la liberté individuelle par le pouvoir politique. En d'autres termes, Constant ne se contente pas de critiquer la liberté et le monde des anciens mais il formule également une critique profonde de notre modernité elle-même[114].

---

109 Constant, *De l'esprit de conquête*, *op. cit.,* chap. X, p.228.

110 Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, *op. cit.* p.618. L'importance de ce passage est bien perçue par Jaume, qui en tire une révision de l'individualisme constantien : « Il est individualiste dans la seule mesure où il veut préserver l'individualité comme lieu de rencontre du particulier et de l'universel, comme homme et comme citoyen. Il n'est pas individualiste au sens où chacun serait encouragé à ne consulter que sa fantaisie personnelle, ni même au sens où le but de la société serait de libérer chacun pour *les seules tâches du privé* ; il est remarquable que ce contresens ait été formulé du vivant même de Constant, et qu'il garde la vie dure aujourd'hui encore. Si, dans certains discours à la Chambre, Constant a pu sembler, de façon trop lapidaire, autoriser cette interprétation, cela ne peut pas être le cas de sa célèbre conférence de l'Athénée (*De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*), dès lors qu'on veut bien la lire jusqu'au bout, au lieu de faire silence sur les dernières pages. On remarque alors que Constant ne dit pas qu'il faut renoncer à l'expression *publique* des forces de l'individualité » (Jaume, « Benjamin Constant au centre de nos préoccupations » *art. cit.*, p.32-33).

111 Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne, op. cit*., p.56.

112 C'est le « droit d'influer sur l'administration du gouvernement », *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, *op. cit.,* p.593.

113 Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Moderne, op. cit.*, p.612.

114 Emeric Travers va plus loin encore dans son étude de la critique constantienne de la modernité. Il démontre notamment que Constant reconnaît certes la modernité comme âge de l'individu, mais seulement sur le plan théorique. Travers souligne par exemple les passages où Constant regrette que l'individualité demeure une chose rare, tant l'on constate au contraire la progression de l'uniformisation dans la société (cf. « Un libéralisme enraciné.

La complémentarité entre les conceptions de la liberté est donc le symptôme d'une logique plus complexe, que révèle le double sens de la « liberté des modernes » chez Constant. En son sens le plus large, la liberté des modernes est ce qui permet aux modernes d'être libres, c'est-à-dire de réaliser la liberté individuelle. Or, en ce sens, la liberté individuelle a besoin de la « liberté des anciens » pour s'appliquer. C'est pourquoi la « liberté des modernes » combine « liberté des modernes » au sens restreint –le principe de la liberté individuelle – et la liberté des anciens. Constant ne rend jamais cette subtilité réellement explicite, bien qu'elle s'exprime essentiellement au travers de la distinction qu'il établit parfois entre « liberté politique » et « liberté civile », que nous avons déjà soulignée. La première renvoie à la participation politique et donc à ce qu'il nomme autrement la liberté des anciens, tandis que la seconde désigne les libertés individuelles – notamment les droit de propriété et de réunion, les libertés de conscience et d'expression. La « liberté politique » et la « liberté civile » s'articulent alors pour former la « liberté des modernes » bien comprise. Ce n'est qu'ainsi que l'on peut comprendre la citation suivante qui représente selon nous la définition la plus resserrée que Constant ait donné de la liberté politique en général :

> Mais qu'est-ce que la liberté politique ? La faculté d'être heureux sans qu'aucune puissance humaine puisse arbitrairement troubler ce bonheur. Si la liberté politique ne fait pas partie des jouissances individuelles que la nature a donné à l'homme, c'est elle qui les garantit[115].

La pensée de Constant sur la liberté repose donc sur un double sens. Nous avons déjà vu que nous ne pouvions identifier, chez lui, le « monde » des anciens ou des modernes à une période historique. Nous ajoutons désormais qu'il faut distinguer le « monde des modernes » de la « liberté des modernes ». En effet, les conditions réelles du monde moderne requièrent à la fois la liberté des modernes et celle des anciens pour créer la « liberté des modernes » comme liberté adaptée au monde des modernes. Une dissymétrie semble alors apparaître, car cette distinction entre les sens 1 et 2 de la liberté

Civisme et subjectivité chez Benjamin Constant », dans *Raison publique* n°5, PUPS, janvier 2006).

115 Constant, *Principes de politique* (1806), *op. cit.,* p.464.

n'existait pas dans le monde des anciens. A la différence de la liberté des modernes, la liberté des anciens est simple : le critère spécifique de cette liberté suffit à répondre aux conditions matérielles[116].

Au travers de l'analyse de la thèse de la complémentarité, nous avons vu que la liberté des anciens possédait une validité instrumentale : elle est une condition de possibilité de la liberté des modernes au sens 1, qui ne devient toxique que lorsqu'elle est appliquée seule. En d'autres termes, la liberté des anciens n'est pas radicalement fausse. Elle est valide à la fois dans le monde des anciens – où elle est condition nécessaire *et suffisante* de la liberté politique – et dans le monde des modernes, où elle n'est condition nécessaire et non suffisante. Dans cette situation, la conjugaison de la liberté des anciens à la liberté des modernes au sens 2 permet de combler les insuffisances symétriques de ces deux concepts, en évitant que tout ne soit réduit soit à la sphère privée soit à la sphère publique.

Nous parvenons ainsi à une double remise en cause de la thèse de la condamnation radicale de la liberté des anciens. Premièrement, ce que condamne en réalité Constant, c'est le monde des anciens – c'est-à-dire la situation particulière où la liberté est pensée à partir d'un unique modèle holiste – et non le principe de la liberté des anciens en général. Deuxièmement, cette condamnation n'est valable qu'à partir d'un point de vue historiciste selon lequel le monde des anciens n'est qu'un paradigme archaïque, dépassé par la marche du progrès. C'est d'ailleurs ce qui ressort de son rapport à la Révolution française, et qui nous permet d'identifier une piste de réponse à Binoche. Nous avons déjà eu l'occasion de souligner que les commentateurs s'accordent à reconnaître qu'il est important de replacer les thèses de Constant dans leur contexte politique et, en l'occurrence de les rattacher au débat sur la Révolution française. Binoche, on s'en souvient, insistait sur les paradoxes de la position constantienne qui cherche à justifier les principes de la révolution tout en réfutant les principes de la Terreur. Or cette conclusion aporétique repose sur l'identification des principes de la Révolution à la liberté des anciens au travers de la référence républicaine : c'est parce

116 Il n'est d'ailleurs pas interdit d'envisager que c'est la construction de la « liberté des modernes » à partir de cet exemple monolithique de la « liberté des anciens » qui facilite la confusion entre les deux sens de la liberté des modernes.

que la Révolution se fonde sur des idéaux républicains qu'elle serait animée par une nostalgie obsolète. L'aporie disparaît si l'on considère que la liberté des anciens n'est pas le monde des anciens. Bien qu'il n'ait pas été présent en France à l'heure où le sang coulait, Constant est le contemporain de la Révolution et s'engage en politique en 1795 – moins d'un an après la chute de Robespierre et la fin de la Terreur – dans la bataille théorique qui s'annonce pour la détermination du sens de la Révolution. Il s'attèle alors à la difficile tâche de légitimer les principes de la Révolution tout en les séparant de la Terreur, en combattant toutes les thèses qui justifient cette dernière, soit totalement comme une conséquence nécessaire de la rupture révolutionnaire, soit partiellement comme un mal nécessaire indispensable au succès de la révolution[117]. Selon lui, la Terreur a perverti et abimé le beau projet républicain. Loin d'en être une étape nécessaire, elle est une mystification ; se parant du nom de république, elle en détourne le sens et les moyens. Il accepte alors l'idée que les artisans de la Terreur étaient des nostalgiques, aveuglés par le souvenir de la belle unité des cités antiques et qu'ils se lancèrent dans l'entreprise consistant à appliquer une idée obsolète hors du monde auquel elle était adaptée. Mais ce qu'il condamne alors, c'est une tentative de ranimer le monde des anciens, et non la liberté des anciens comme principe. Ce n'est qu'à partir de là que l'on pourra comprendre les différents passages où il défend explicitement l'idéal républicain, qu'il identifie non pas au monde des anciens, mais au principe légitime que la révolution a d'abord voulu réaliser. Il distingue l'idéal républicain de la « république révolutionnaire », qui s'est appropriée à la fois le terme de liberté, et celui de république, en les pervertissant[118].

117 C'est très précisément la thèse que combat Constant dans *Des effets de la terreur,* dans *Cours de politique constitutionnelle* (1817)*,* vol. 2, Genève, Slatkine, 1982.

118 Voir par exemple Constant, *De l'esprit de conquête*, *op. cit.*, 2e partie, chap. VIII, p. 222, ou Constant, *Des effets de la Terreur, op. cit.* : « Il ne faut donc pas confondre la république avec la terreur, les républicains avec leurs bourreaux » (p.65). Les véritables républicains, pour Constant, ce sont donc ceux que nous avons pris l'habitude de nommer les « libéraux », qui défendent la liberté sans tomber dans les excès nostalgiques des jacobins. Raynaud y voit l'invention par Constant de la formule spécifiquement française de la « république » par un gouvernement de centre-gauche excluant à la fois les extrêmes réactionnaires et révolutionnaires (Préface à Constant, *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier*, *op. cit.*, p.14-15). Starobinski insistait déjà sur le fait que Constant pensait la monarchie constitutionnelle sous des traits républicains (« Benjamin Constant : la pensée du progrès et l'analyse des réactions», *art. cit.*). Holmes, quant à lui, tend à suivre la thèse séminale de Hofmann, qui voit en Constant un républicain sous le Directoire, avant de

C'est pourquoi nous suivrons la leçon de Holmes, qui tire de la thèse de la complémentarité l'idée d'une « résurrection partielle[119] » de la liberté des anciens. L'analyse précise de la liberté adaptée au monde des modernes démontre que Constant établit en réalité l'insuffisance *des deux conceptions de la liberté* lorsqu'elles sont appliquées indépendamment. Aucune des deux ne permet, à elle seule, de rendre les modernes véritablement libres. Il est alors possible d'établir un parallèle entre liberté des anciens et liberté des modernes, qui se trouvent toutes deux condamnées par Constant parce qu'elles constituent une condition nécessaire *mais non suffisante* à la réalisation de la liberté dans les conditions pratiques du monde des modernes. Ce parallélisme a ses limites, car les conséquences de l'application isolée de la liberté des anciens ne sont en rien comparables à celles de la liberté des modernes au sens 2. Cette dernière rend l'exercice de la liberté individuelle incertain, tandis que l'application de la seule liberté des anciens au sein du monde des modernes créerait immanquablement la servitude, et donc le contraire de la liberté. Néanmoins, sur le plan théorique, ni la conception individualiste ni la conception holiste de la liberté ne suffisent à rendre libre dans le monde des modernes.

Nous pouvons aussi plus loin encore que Holmes. Si ce dernier parle de résurrection – c'est-à-dire de justification – partielle, c'est parce qu'il se concentre avant tout sur la définition de la liberté dans le monde des modernes. Mais en posant la question, plus large, du rapport de Constant au concept de liberté politique en général, nous avons montré qu'il est également possible d'en conclure que ce n'est pas le principe de liberté des anciens que condamne Constant. Cet aspect « partiel » nous renvoie en effet à la complexité réelle de l'argument de Constant, et aux distinctions conceptuelles parfois implicites qui sont nécessaires pour en prendre toute la mesure : la liberté des anciens n'est pas le monde des anciens. Or lorsque Constant condamne la « liberté des anciens », il en parle en réalité comme du « monde des anciens » et non comme du

se transformer en théoricien libéral (Hofmann, introduction à l'édition critique des *Principes de politique* de 1806 de Constant, *op. cit.*, et Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, *op. cit.*, p.18-19).

119 Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne, op. cit.,* p.31.

principe holiste en lui-même. De fait, il ne découle pas de l'essence de la liberté des anciens comme principe qu'elle doive nécessairement s'appliquer seule.

Nous touchons ici au cœur du « secret » de la lecture de Constant. La complexité et les paradoxes apparents de certains passages découlent en réalité du point de vue qu'il adopte. Soit il parle *en tant que moderne*, c'est-à-dire à partir d'un point de vue défini temporellement, soit il s'exprime à partir d'un point de vue conceptuel général. Dans le premier cas, ses présupposés historicistes l'amènent à souligner l'inadéquation, dans le monde moderne, de la liberté des anciens *telle qu'elle existait dans le monde des anciens*. Ainsi, lorsqu'il défend l'idée de droits de nature intemporels, fondant la supériorité radicale de la liberté des modernes, cette thèse doit être lue *à partir d'un biais temporel* : c'est pour les modernes qu'il existe un droit de nature intemporel, servant à fonder les droits individuels. Dans le second cas, il considère la liberté des anciens comme principe, et non pas en la réduisant à la forme pratique qu'elle adopta dans les circonstances spécifiques du monde des anciens. Il parvient alors à une conclusion inverse, signalant la validité et même la nécessité de la liberté des anciens pour être pouvoir être réellement libre.

Notre analyse fait donc émerger la subtilité et la complexité de l'apport de Constant. Sa position quant à la liberté politique articule deux dimensions, historique et ontologique, qui ne se contredisent que si l'on omet de remarquer les ambiguités liées aux termes de « liberté des anciens » et « liberté des modernes » chez Constant, qui désignent en réalité deux niveaux distincts. D'une part, Constant les identifie au monde des anciens et au monde des modernes, c'est-à-dire à une situation définie en partie temporellement et en partie selon le présupposé historiciste qui découle de sa théorie du progrès. D'autre part, ces deux libertés renvoient à des principes théoriques de la liberté. Or cela fonde deux types de conclusions parallèles. Sur le premier plan, Constant condamne radicalement la tentative de ressusciter un monde hors des circonstances pratiques qui lui conviennent. Il parle alors en tant que moderne. Mais sur le second plan, il développe une analyse purement conceptuelle, selon laquelle liberté des anciens et liberté des modernes peuvent parfaitement se conjuguer. C'est d'ailleurs cela qui lui permet d'éviter de réduire le monde des modernes à un paradigme individualiste

monolithique. Il est en outre possible d'intégrer ces deux plans en un système cohérent, si l'on prend au sérieux la conception constantienne de la rationalité. Le monde des anciens et le monde des modernes obéissent à un même principe : la satisfaction des jouissances. C'est ce qui constitue le critère ultime du jugement constantien, établissant une hiérarchie entre les conceptions de la liberté en fonction de leur efficacité, mais sans se réduire à un individualisme dogmatique. Nous rejoignons ici la conclusion de Jaume, qui insistait sur l'impossibilité d'enfermer Constant dans un individualisme radical. De fait, l'analyse de son concept de rationalité permet même de fonder la justification d'un système holiste sur la défense des valeurs individuelles.

En dernière instance, cette lecture « unitariste » de Constant démontre que la condamnation de la liberté des anciens dépend avant tout d'un argument historiciste. Elle n'est donc pas radicale et absolue, mais bien relative. Il est certes possible de faire une lecture radicaliste de Constant, mais seulement si l'on prend soin d'en limiter précisément les bornes : la liberté des anciens au sens de « monde des anciens » est radicalement condamnée, si l'on est un moderne. On pourrait alors souligner que même dans ces conditions, la thèse de l'archaïsme supposerait pour être valable que la modernité n'a pas changé depuis Constant. Or n'a-t-on pas vu nombre d'auteurs tout à fait sérieux défendre l'idée, au cours de la deuxième moitié du XXe siècle, que nous n'étions plus des « modernes », mais des « postmodernes » ou des « hypermodernes »[120] ? Les thèses relatives à l'accélération de l'histoire, à la mondialisation et au capitalisme global, ou plus récemment encore aux effets d'internet sur notre façon de vivre et de nous représenter le monde ne pourraient-elles pas remettre en cause cette constance ? La thèse de l'archaïsme, fondée avant tout sur un argument historiciste, impose de commencer par situer notre propre position temporelle. Au-delà de cette objection, la thèse de l'archaïsme se révéle insuffisante puisque la liberté des anciens comme principe demeure valide, y compris dans la modernité. Loin de la fonder, Constant ouvre une porte pour penser la place du monisme éthique au sein de la modernité dans la mesure où la complexité du rapport entre libertés des anciens et des

120 Voir par exemple J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Ed. de Minuit, 1988, mais aussi G. Lipovetsky, *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, et l'ouvrage co-rédigé par Lipovetsky et S. Charles, *Les temps hypermodernes*, Paris, Grasset, 2004.

modernes interroge sur les modalités selon lesquelles ces valeurs pourraient en réalité être *simultanément valides* et compatibles.

Chapitre 2 – La clause berlinienne de l'anti-monisme

En analysant la position de Constant, nous avons démontré que la thèse de l'archaïsme ne suffisait pas pour fonder la lecture radicaliste – selon laquelle monisme et pluralisme éthiques s'opposent absolument –. Distinguant « monde des anciens » et « liberté des anciens », il ne fait pas de cette dernière une idée obsolète par essence. En d'autres termes, si l'on veut prouver que la modernité est anti-moniste, il nous faut encore radicaliser la thèse de l'archaïsme. C'est là l'apport central d'Isaiah Berlin, formulant une seconde justification à la condamnation du monisme éthique que nous nommerons la « thèse de l'inadéquation ontologique » : en comparant la « liberté positive » et la « liberté négative », il affirme que le monisme éthique est inadapté à la condition humaine. Fondée sur la défense du pluralisme des valeurs, cette thèse joue aujourd'hui encore un rôle majeur dans la disqualification du monisme éthique, incarné par « conception positive de la liberté[1] ». Mais s'agit-il bien, encore une fois, d'une opposition radicale ? En relisant Berlin à la lumière du contre-point que constitue le monisme éthique, nous clarifierons les fondements de cette thèse, afin de pouvoir les réévaluer dans un second temps.

Ce faisant, nous nous décalons dans un premier temps de l'abondante exégèse berlinienne, dont Ian Harris fournit un bon aperçu dans l'essai bibliographique qu'il lui consacre[2]. Il souligne le grand nombre de réactions qu'elle a suscité, aussi bien comme soutiens que comme contestations, et reconnaît même qu'il est impossible de faire une bibliographie complète de la réception de Berlin et du concept de pluralisme des valeurs[3], tant l'idée est devenue centrale en philosophie politique :

> Cette thèse est aujourd'hui devenue classique, comme le note Ian Harris :
>
> l'énergie de sa prose, l'extension de ses références et la précision de sa distinction entre liberté négative et liberté positive ont fait de Deux conceptions de la liberté

1 Cf. R. Flathman qui souligne à quel point la liberté positive apparaît aujourd'hui comme une pestiférée que tous craignent de cotoyer, libéraux comme républicains (*Freedom and its conditions: discipline, autonomy and resistance*, New York, Routledge, 2003).

2 Ian Harris, « Berlin and its Critics », dans *Liberty*, Henry Hardy (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2002, trad. personnelle.

3 *Ibid.*, p.360.

> un passage obligé sur le plan pédagogique, qu'il s'agisse de constituer des ouvrages de référence […], des manuels […] ou des résumés au cours de discussions portant sur d'autres débats[4].

A n'en pas douter, Harris a raison de signaler que Rawls reprend les deux idées majeures de Berlin – le pluralisme des valeurs ainsi que la distinction entre liberté négative et liberté positive –, jouant par là un rôle non-négligeable dans sa postérité.

Les analyses du pluralisme berlinien sont donc pléthoriques, et ont donné lieu à de grands débats. La théorie berlinienne affronte d'une part des critiques internes au camp des pluralistes et des libéraux, soit qu'il s'agisse de remettre en cause le modèle dichotomique comme chez G. MacCallum[5], soit qu'ils adoptent le concept de liberté négative tout en cherchant à aller plus loin encore que Berlin[6]. D'autre part, elle a également rencontré des critiques externes, aussi bien chez les communautariens que chez les républicains[7]. Mais ces critiques visent essentiellement à transformer les frontières de la « liberté négative », à réévaluer la « liberté positive », ou à leur substituer des définitions différentes. Elles s'intègrent donc toujours à un schéma radicaliste. Or c'est précisément ce que nous proposons d'interroger ici, avant d'en venir à l'étude des critiques qui remettent en cause la façon dont Berlin définit le monisme éthique – ce point fera l'objet du chapitre suivant –. La plupart s'accordent à reconnaître que le pluralisme des valeurs apparaît comme une donnée ontologique[8]. Mais cela suffit-il à justifier que le monisme éthique doive être rejeté du même coup ?

L'interrogation est double. Nous devons d'une part identifier les distorsions qu'impose Berlin aux concepts constantiens afin d'en tirer une conclusion radicaliste, et d'autre part évaluer la pertinence de ce nouveau fondement quant à la condamnation du monisme éthique. C'est pourquoi nous commencerons par démontrer comment il

4 Ian Harris, « Berlin and its Critics », *art. cit.*, p.357.

5 Gerald MacCallum, « Negative and Positive Freedom *op. cit*.

6 Cf. Hillel Steiner, *An Essay on Rights*, *op. cit.*, Ian Carter, *A Measure of Freedom op. cit.*, et Matthew Kramer, *The Quality of Freedom, op. cit*.

7 Cf. Taylor, « What's Wrong with Negative Liberty » (dans *The Liberty Reader*, dir. D. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1991), Skinner, *La liberté avant le libéralisme, op. cit.,* et Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.*

8 Crowder, « Pluralism », dans G. Gaus et F. d'Agostino (dir.), *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, New York, Routledge, 2013, p.353 sq.

rattache ses concepts de libertés positive et négative aux libertés des anciens et des modernes, avant d'analyser les raisons du triomphe du pluralisme des valeurs sur le monisme éthique. Nous constaterons que Berlin le justifie explicitement à l'aide de deux arguments – la « pente glissante » et un argument ontologique sur la structure du réel humain –, mais que sa clause de l'anti-monisme repose en dernière instance sur un biais idéologique. C'est là le troisième fondement, implicite et bien moins stable, qui nous permettra finalement de prendre la juste mesure de la lecture radicaliste.

1. La radicalisation de l'héritage constantien

Paradoxalement, si l'existence d'un rapport entre Constant et Berlin est plus que largement reconnue, ses caractéristiques sont loin d'aller de soi. Le lecteur se heurtera notamment à deux interprétations courantes, qui minorent l'intérêt d'une exploration précise du rapport entre Constant et Berlin. La première reconnaît la filiation, mais se concentre sur les formules berliniennes et n'accorde que peu d'attention à ce que pourrait nous apprendre une analyse comparative[9]. Cette approche est en quelque sorte esquissée par Berlin lui-même, qui ne cite que rarement Constant et ne lui aura jamais consacré d'étude spécifique[10]. Sur le plan des idées, cela signifierait que les différences entre Constant et Berlin seraient trop minimes pour porter à conséquences. Berlin traduirait pour le XXe siècle ce que Constant avait commencé à comprendre à la fin du XVIIIe.

La seconde lecture serait « millienne », au sens où elle se concentrerait sur l'inspiration que Berlin a trouvé dans les travaux de John Stuart Mill et conduirait à éloigner Berlin de Constant. Cette hypothèse semble validée par l'étude textuelle de Berlin. Malgré la ressemblance entre les deux couples conceptuels, Berlin n'accorde explicitement qu'une place mineure au travail de Constant. Il le place certes au panthéon

9 On en trouvera des exemples chez Ian Harris (« Berlin and its Critics », *art. cit.*), ou encore de notre côté de la Manche chez T. Ménissier qui réduit parfois Constant à une simple préfiguration de la distinction conceptuelle de Berlin. Cf. Ménissier, « Réinventer la liberté ? Benjamin Constant et la liberté des modernes », dans *Histoire critique du libéralisme*, G. Kévorkian (dir.), Paris, Ellipses, 2009.

10 Cf. Lionel Gossman, « Benjamin Constant on Liberty and Love », dans *Isaiah Berlin's counter-enlightenment*, J. Mali et R. Wokler (dir.), Philadelphia, American Philosophical Society, 2003.

des penseurs libéraux classique de la liberté[11], mais il ne figure pas dans la galerie des auteurs que Berlin cite de façon quasi-systématique et auxquels il reconnaît lui-même une influence majeure sur ses propres travaux, à la différence de Vico et de Mill. Peu cité, Constant n'est jamais réellement analysé en détail et lorsqu'il est mentionné, ce n'est le plus souvent que pour souligner la particularité de sa situation historique. En tant que témoin et acteur des conséquences immédiates de la révolution française, et surtout de la Terreur, il semble incarner pour Berlin une sorte de parangon du libéralisme classique confronté à une crise réelle. Par comparaison, la régularité, la profusion et l'importance des analyses consacrées à ce dernier[12] dans le travail de Berlin semblent clairement renvoyer Constant au second plan. Le texte le plus célèbre de Berlin, « Deux conceptions de la liberté[13] », illustre bien cette répartition des dettes conceptuelles de Berlin, puisque Mill y joue un rôle majeur tandis que Constant n'est cité qu'à quatre reprises[14], dont deux visant explicitement sa position de témoin de la « dictature jacobine »[15].

En réalité, ces grilles d'analyse omettent toutes les deux des éléments structurants de la pensée de Berlin : autant la lecture « berlino-centrée » néglige les différences entre

11 Berlin, « Deux conceptions de la liberté», *op. cit.*, p. 173.

12 Mill fait notamment l'objet d'un article entier, « John Stuart Mill et la question des fins de l'existence » (1959), dans *Eloge de la liberté*, *op. cit.* Ironiquement, on pourra remarquer que dans l'entretien mené par S. Lukes, « Isaiah Berlin, In Conversation with Steven Lukes » (*Salmigundi*, n°120, printemps 1998, .p.91), Berlin commence par présenter des réticences envers Mill car il préfère étudier les auteurs méconnus. Mais il se rétractera bien vite pour se répandre sur les raisons de son admiration envers l'auteur de *On Liberty.*

13 C'est sans nul doute le texte de Berlin le plus fréquemment cité à l'heure actuelle. Il y synthétise le plus clairement ses deux définitions des libertés positive et négative dans ce qui fut à l'origine sa leçon inaugurale à la chaire Chichele de théorie politique et sociale à l'Université d'Oxford en 1958. On soulignera qu'il s'agit donc d'un texte de la maturité, où Berlin cherche à synthétiser des éléments structurants de sa pensée. C'est l'œuvre d'un auteur « au sommet de sa gloire », déjà reconnu par les milieux universitaires et civils, ainsi qu'en témoigne son anoblissement par la Reine en 1957. Letton de naissance mais sujet britannique d'adoption, son influence intellectuelle au Royaume-Uni devait alors beaucoup à ses émissions radio diffusées par la BBC, au tout premier plan desquelles la série « *Freedom and its betrayal* » en 1950, dont les textes seront publiés plus de cinquante ans après (Berlin, *La liberté et ses traîtres. Six ennemis de la* liberté (2002), trad. L. Folliot, Paris, Ed. Payot & Rivages, 2009).

14 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* pp.173, 175, 208 et 210.

15 *Ibid.*, p. 175. Voir également p. 210. On notera qu'à strictement parler, Constant a été contemporain de la Terreur, mais il n'en a pas été un témoin direct. Seule la dernière mention de Constant (*ibid.*, p.210) donne lieu à un court développement réellement consacré aux travaux de l'auteur français.

Constant et Berlin, autant la lecture « millienne » tend à ignorer la filiation. La remise en question du réductionnisme millien commence par la prise au sérieux de l'affirmation suivante, où Berlin écrit élogieusement que :

> personne n'a mieux analysé que Benjamin Constant l'opposition qui existe entre ces deux types de liberté [positive et négative][16].

Outre que Berlin reconnaît ici la qualité intrinsèque des travaux de Constant, il affirme défend deux hypothèses distinctes, particulièrement importantes pour nous. D'une part, il souligne sa lecture radicaliste en considérant que le rapport entre libertés des anciens et des modernes est une *opposition*. D'autre part, il estime que Constant a analysé l'opposition entre les libertés « *négative* » et « *positive* »[17], là où ce dernier ne parle que de libertés des anciens et des modernes. En d'autres termes, il pose l'identité de ces deux couples conceptuels, alors que la chose ne va pas de soi. Il importe d'éclaircir les modalités exactes de cette filiation, ce qui pose une double question : il nous faut tout d'abord déterminer si l'on peut dresser des équivalences entre liberté des anciens et liberté positive d'une part, et liberté des modernes et liberté négative de l'autre, mais aussi comparer le rapport qui unit la paire constantienne à la paire berlinienne.

De la liberté des anciens à la liberté positive

16 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.210. On trouvera la même idée dans Berlin, *En toutes libertés. Entretiens Avec Ramin Jahanbegloo* (1991, trad. G. Lorimy, Paris, Le Félin Poche, 2006, p.63), où Berlin affirme qu'il « admire énormément […]Constant » et que *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* est la meilleure explication sur la question de la liberté qu'il connaisse. Il avoue enfin : « je suis du côté de Constant » concernant sa typologie des libertés.

17 Berlin reconnaît ne pas être l'auteur original de la formule (Voir *Eloge de la liberté*, *op. cit.* p.36). Il existe un débat sur la paternité exacte du couple de concepts. Carter retrouve par exemple une proto-distinction similaire chez Kant (Carter, « Positive and Negative Liberty », *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* édition automne 2016, éd. E.N. Zalta [en ligne], URL ; https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/liberty-positive-negative/), et Serge Audier en identifie une origine italienne (« Liberté positive et liberté négative avant Berlin dans la pensée politique italienne », intervention au colloque « La liberté négative et ses critiques », 6-7 mars 2014, Université Paris-Ouest, non publié). Au travers de l'usage par T.H. Green de l'expression « liberté positive », Audier remonte jusqu'à son emploi par Collingwood, lui-même inspiré par un débat italien des années 1950 sur la définition du libéralisme entre Crespi, di Ruggiero et Bobbio. C'est tout particulièrement le cas de Guido di Ruggiero, dans sa *Storia del liberalismo europeo* (Rome, Laterza, 1995), qui parle à la fois de « liberté positive » et de « liberté négative ». Nous ne prenons pas position sur cette question de généalogie, puisque nous cherchons avant tout à analyser les effets de la lecture berlinienne de Constant.

Examinons tout d'abord les raisons qui ont rendu classique le rapprochement entre Constant et Berlin. Est-ce que la liberté des anciens de Constant désigne la même chose que la liberté positive de Berlin ? Et d'ailleurs, que signifie la « liberté positive » de Berlin ? Dans « Deux conceptions de la liberté », il la décrit comme la réponse à la question suivante :

> Sur quoi se fonde l'autorité qui peut obliger quelqu'un à faire ou à être ceci plutôt que cela[18] ?

A première vue, les candidats ne manquent pas. Il est par exemple évident que la force peut m'obliger, qu'elle soit effectivement exercée ou qu'il ne s'agisse que d'une menace. On remarquera que l'interrogation ne porte pas seulement sur ce qui peut obliger, mais sur ce qui peut fonder l'autorité qui oblige. A proprement parler, la violence physique seule est un pouvoir *de facto*, et non *de jure*, légitime. Il serait contre-intuitif d'en faire la définition de la liberté, alors qu'elle représente au contraire l'avènement de la volonté d'autrui, sans autre justification que sa supériorité physique. En revanche, lorsque nous parlons d'autorité, nous nous référons au fond latin de notre langue, qui désignait un type de pouvoir bien spécifique[19]. L'*auctoritas* était reliée à l'influence, et plus précisément encore à la capacité politique d'autoriser ou non un acte. L'autorité est par définition un pouvoir politique : elle est le pouvoir que l'on reconnaît à quelqu'un, la position de « l'auteur » qui maîtrise son sujet. Ainsi, aujourd'hui encore, « faire autorité » ne dépend pas de la masse musculaire. L'autorité désigne donc la maîtrise qui fonde un pouvoir *légitime*[20], qui par définition n'est pas seulement fondé sur la force. Et c'est précisément en cela que la question de Berlin concerne notre sens de la liberté : il s'agit de se demander quelles sont les conditions selon lesquelles nous pouvons reconnaître qu'une contrainte serait *justifiée*.

Selon Berlin, la réponse consensuelle à cette question consiste à reconnaître comme légitimes les obligations que je m'impose à moi-même. Etre libre au sens de la

18 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.171.

19 Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Editions de Minuit, 1969.

20 On se rapportera par exemple à la célèbre étude des trois grands types d'autorité selon Max Weber, dans *Le savant et le politique* (1919), trad. J. Freund, Paris, Plon coll 10/18, 1998.

liberté positive, c'est avant tout pour individu « être son propre maître »[21]. Il n'existerait alors qu'un seul type d'obligations qui ne détruirait pas la liberté : celui qui est reconnu comme l'équivalent de sa propre volonté par la personne qui y est soumise. On comprend aisément pourquoi toute autre obligation, qui m'imposerait de faire quelque chose que je ne veux pas moi-même, serait incompatible avec l'idée que je suis libre. On pourrait cependant s'étonner que l'on définisse la liberté comme la soumission à une obligation légitime, puisque les deux termes s'opposent par définition dans leur sens commun. En effet, si je voulais réaliser la chose A, on peut supposer qu'il n'y aurait pas besoin de m'y obliger. Pour dénouer cette tension, il faut se rappeler que Berlin traite ici de nos représentations de la liberté politique, c'est-à-dire des conditions dans lesquelles nous nous considérons libres dans le cadre des conditions politiques de notre existence. Or la philosophie politique classique[22] a largement démontré la nécessité de la limitation de la liberté absolue par la loi pour permettre la coexistence sociale d'un groupe d'êtres humains. Dans ces conditions, je subis nécessairement une obligation, mais je demeure libre tant qu'elle ne devient pas contrainte, c'est-à-dire qu'elle ne me force pas à suivre la règle qu'autrui aurait définie indépendamment de mes propres intérêts. Je suis donc libre tant que je subis une obligation qui se borne à exprimer sous une autre forme ma propre volonté.

Berlin considère que cette conception est des plus classiques et qu'elle traverse toute l'histoire de la philosophie, regroupant sur ce point des auteurs autrement fort distants. Il la retrouve par exemple chez Platon, mais il la rapproche aussi tout particulièrement de la notion kantienne d'autonomie[23] selon laquelle la liberté consiste à obéir à sa propre loi. Schématiquement, Kant part de la constatation que nous sommes des êtres rationnels et en tant que tels capables de concevoir des fins, de déterminer les moyens pour les atteindre, de les mettre en œuvre, mais également de les justifier et d'en assumer la responsabilité. Par conséquent, si la loi à laquelle j'obéis ne peut être considérée comme une représentation de ma propre volonté, cela signifie que je suis dans une situation d'hétéronomie qui ne respecte pas le sujet rationnel en moi. Dès lors, je ne suis libre que lorsque je suis en situation d'autonomie, où j'obéis à ma propre loi.

21 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.*, p.179 sq.

22 Il s'agit là de l'apport majeur des travaux de Hobbes, Locke et Rousseau.

23 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.184.

Dans cette formulation, la conception positive de la liberté politique s'applique tout spécialement à l'échelle individuelle. Mais elle anime également des thèses plus politiques, comme celles de l'autogouvernement aristotélicien[24] ou de la souveraineté populaire rousseauiste. Aristote définissait la liberté politique comme le fait de vivre sous un gouvernement prenant en compte les intérêts de tous les citoyens dans l'élaboration de la loi. En s'assurant que tous les êtres libres participent directement au gouvernement, on empêche certains de s'approprier le pouvoir à leur seul profit. Chez Rousseau, le contrat social repose sur la souveraineté populaire, qui constitue le seul processus politique valide parce qu'en obéissant à la loi j'obéis à l'émanation de ma propre volonté[25]. Ces trois exemples – Aristote, Rousseau et Kant – suffisent à prouver que l'idée selon laquelle je suis libre lorsque je suis mon propre maître a infusé l'ensemble de la pensée occidentale. Elle constitue l'un des fondements des démocraties modernes, en définissant l'obligation légitime comme celle à laquelle je consens parce que je la reconnais comme une émanation directe ou indirecte de ma propre volonté. Je me définis comme libre lorsque je ne me soumets à aucun autre maître que moi-même.

Cette articulation entre l'idée de liberté positive et celle d'auto-gouvernement mène à la rapprocher de la liberté des anciens de Constant. Si la liberté des anciens « consistait à exercer collectivement, mais directement, plusieurs parties de la souveraineté »[26], c'était précisément parce qu'elle appliquait le raisonnement aristotélicien selon lequel pour être libre, je dois participer à l'élaboration de la loi afin de m'assurer qu'elle prenne en compte mes intérêts. En obéissant à la loi collective, je m'obéis, et je suis donc mon propre maître. Mais cela suffit-il à prouver le rapprochement ? On se souviendra que, selon notre analyse de la liberté des anciens chez Constant, cette dernière se rapportait d'abord à un système social holiste. Or on constate que chez Berlin la liberté positive ne se laisse pas réduire au holisme aussi simplement que la liberté des anciens de Constant. En effet, l'illustration kantienne de la liberté positive prouve par exemple qu'elle peut être articulée à une conception individualiste.

24 Aristote, *La politique*, *op. cit.*, VI, 2, 1317b.

25 Rousseau, *Du contrat social* (1762), Paris, Gallimard coll. Folio Essais, 2002, livre II, chapitre IV.

26 Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, *op. cit.,* p.594.

Si, pour Kant, la liberté implique l'autonomie, c'est précisément en reconnaissance de la nature même de l'être humain comme sujet rationnel. Cet être pensant, capable de subjectivité et de fonder sa propre loi, n'est autre que l'individu. Berlin souligne même explicitement le rôle de l'individualisme chez certains des défenseurs de la liberté positive les plus iconiques[27].

Cette difficulté n'est qu'apparente et ne repose que sur une compréhension étroite des concepts de Constant. Nous avons souligné la nécessité de distinguer chez Constant deux façons de considérer la liberté des anciens. L'identification de la liberté des anciens et du holisme vaut pour le monde des anciens, c'est-à-dire pour la conception historicisée de la liberté des anciens, et non pour sa conception purement théorique. Dès lors qu'il ne s'agit plus de juger un type spécifique d'application du principe d'auto-gouvernement dans les circonstances matérielles de l'Antiquité, la liberté des anciens devient la « liberté politique » compatible – et même nécessaire – avec l'individualisme de la modernité. Par conséquent, si l'on n'oublie pas de distinguer la « liberté des anciens » comme système historique concret, holiste et anti-individualiste – de la « liberté des anciens » comme concept de participation au gouvernement, on s'aperçoit que la liberté des anciens de Constant ne repose pas nécessairement sur une conception holiste de la société. Dès lors, il semble possible d'identifier cette liberté des anciens à la liberté positive de Berlin. Elle apparaît alors comme une généralisation du point de vue de Constant, qui s'en tenait à deux foyers de liberté positive : une Antiquité indistincte d'une part, et Rousseau et ses héritiers de l'autre.

De la liberté des modernes à la liberté négative

Est-il possible de tracer le même parallèle entre liberté négative et liberté des modernes ? Selon Berlin, la « liberté négative » répond à une autre question que nous nous posons généralement à propos de la liberté politique :

27 Au nombre desquels Rousseau, Kant ou Fichte qui « commencèrent assurément par être des individualistes », Berlin, « Deux conceptions de la liberté »*, op. cit.,* p.192.

> Quel est le champ à l'intérieur duquel un sujet – individuel ou collectif – doit être capable de faire ou d'être ce qu'il est capable de faire ou d'être sans l'ingérence d'autrui[28] ?

Au lieu d'interroger la source de l'autorité définissant la contrainte légitime, il s'agirait plutôt ici de l'extension de la zone protégée contre la contrainte, *qu'elle soit légitime ou non*. Ainsi, à première vue, liberté négative et liberté positive ne portent pas sur le même objet, puisque la liberté négative ne fait pas de différence en fonction de l'origine de l'autorité. Je me pense comme libre lorsque je dispose d'un « espace à l'intérieur duquel un homme peut agir sans que d'autres l'en empêchent[29] ». Cette réponse pourrait sembler insatisfaisante, puisqu'elle ne caractérise pas à proprement parler ce champ, ce qui était pourtant l'objet de la question. N'est-ce pas une tautologie que de dire que le champ à l'intérieur duquel un sujet doit pouvoir être capable d'agir ou d'être sans ingérence d'autrui, c'est la zone où nul ne l'empêche d'agir ? Et pourtant, comme pour la conception positive de la liberté, Berlin souligne l'importance et la récurrence de cette conception dans l'histoire de la philosophie, et notamment parmi les penseurs de langue anglaise – Hobbes, Locke[30], Mill, Adam Smith, Jefferson, Burke, Paine – mais aussi Constant et Tocqueville. Pourquoi un tel intérêt à ce qui pourrait sembler redondant ? Pour le comprendre, il faut se référer à une formulation de la liberté négative que donne Berlin comme une « aire minimum de liberté individuelle [qui ne doit] en aucun cas être violée »[31]. Si cette définition semble similaire à la première, elle est en réalité plus explicite quant aux deux traits fondamentaux qui caractérisent la liberté négative : son minimalisme et son individualisme.

Premièrement, Berlin ressaisit dans ce concept un débat qu'Hobbes et Locke ont rendu classique. Il distingue la liberté négative comme le fait de disposer d'un espace sans contrainte de la formule populaire selon laquelle être libre, c'est faire ce que je veux. Cette différence se joue au moins à deux niveaux. Tout d'abord, nulle conception

28 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.*, p.171.

29 *Ibid.*

30 Le cas de Locke est problématique. Alors que Berlin le place résolument parmi les défenseurs de la liberté négative, la lecture du *Traité du gouvernement civil* (trad. D. Mazel, Paris, G.F. Flammarion, 1992, II, 4, p.159-160) indique autre chose. Locke y définit la liberté politique en fonction de l'origine du pouvoir. Ce qui en ferait une conception positive de la liberté.

31 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.173.

raisonnable de la liberté au sens négatif n'affirme qu'être libre c'est faire *tout ce que je peux vouloir faire*. Inversement, on ne se pense pas privé de liberté lorsqu'on est incapable de voler dans les airs ou de passer au travers des murs. Berlin distingue ainsi les situations de perte de liberté de celles où je suis par nature incapable d'atteindre une fin. Les lois de la nature me limitent dans mes possibilités, sans pour autant que l'on puisse dire qu'elles me rendent moins libres. Ces limitations naturelles vont, selon Berlin, jusqu'à mes capacités intellectuelles puisqu'il ajoute aux exemples proprement matériels – ne pas pouvoir sauter à plus de trois mètres et ne pas pouvoir lire si je suis aveugle – le cas de celui qui ne parviendrait pas à comprendre « les passages les plus obscurs de Hegel »[32]. En d'autres termes, il distingue les cas où l'action à accomplir dépasse mes capacités naturelles de ceux où j'ai été empêché de mettre en œuvre les forces dont je dispose effectivement. Ce qui me prive de liberté, c'est la *contrainte*, définie comme

> l'intervention délibérée d'autrui dans l'espace à l'intérieur duquel je pourrais normalement agir. Il n'y a absence de liberté politique que lorsque des individus empêchent d'autres individus d'atteindre une fin[33].

De cette formulation, on retiendra tout particulièrement les références à ce qui est *normal*, *interpersonnel* et *délibéré*. Je ne subis une perte de liberté que lorsqu'un autre être humain contrecarre volontairement mes possibilités réelles d'action. Enfin, la normalité renvoie tout à la fois aux deux points que nous sommes en train d'aborder : mes actions normales désignent celles qui me sont autorisées par la nature mais aussi celles qui sont autorisées par les conventions sociales que je partage.

Ce second sens de la normalité s'inscrit explicitement dans la conception de la liberté du libéralisme classique qui distinguait « liberté » et « licence »[34]. Etre libre en ce sens se distingue d'une liberté absolue. Cet aspect est pour Berlin tellement évident qu'il n'y consacre qu'un seul paragraphe dans « Deux conceptions de la liberté ». L'espace de liberté « ne pouvait pas, *les choses étant ce qu'elles sont*, être illimité[35] ». Que signifie

32 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.*

33 *Ibid.*

34 Locke, *Traité du gouvernement civil*, *op. cit.,* chap. II, pp. 144 sq.

35 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.*p. 172. Nous soulignons. Citons également le passage suivant, où le parallélisme avec les thèses classiques est flagrant : « Certes, nous ne pouvons disposer d'une liberté absolue ; nous devons renoncer à une partie pour préserver le reste. Mais un renoncement total serait autodestructeur » (*Ibid.*, p.175).

cette mention abrupte ? La réalité des choses, c'est le fait que nous coexistons dans le cadre de sociétés humaines. De cette coexistence découle la nécessité d'accorder les désirs de chacun pour éviter de sombrer dans un état chaotique. Si chacun est libre de faire ce qu'il veut, je ne suis plus garanti contre aucun péril. Dans cet état de guerre de tous contre tous, l'être humain serait certes absolument libre, mais il serait également absolument en danger puisqu'aucune de ses jouissances ne pourrait être garantie par autre chose que par sa propre force. Hobbes nous a légué la formule classique de cet état de guerre, existence si peu enviable où la vie humaine est « solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève[36] ». La liberté absolue sonnerait le glas de toute possibilité de liberté, puisqu'elle fonderait un conflit destructeur permanent. Au contraire, être libre dans une société humaine implique la garantie de ma liberté, et donc la reconnaissance par autrui de cette liberté. Seule une forme de réciprocité peut fonder une telle liberté, grâce à laquelle autrui respecte mes actions afin que je respecte les siennes. Cette réciprocité entraîne à son tour la limitation des actions que je suis libre d'accomplir. Ainsi que Berlin le reconnaît avec raison, « [les grands penseurs politiques anglais] divergeaient sur l'ampleur que pouvait ou devait prendre cet espace de liberté[37] », mais ils s'accordaient sur le principe. C'est ce que l'on retrouve par exemple dans le « principe de non-nuisance » de Mill[38], selon lequel je suis libre d'agir tant que je n'inflige aucun dommage à autrui. La liberté politique doit se concevoir comme un espace où ma liberté est garantie. Parce que nous vivons en société, cet espace ne peut être maximal. La liberté politique ne saurait être définie comme le fait de pouvoir faire ce que l'on veut, si l'on désire jouir d'une existence pacifiée.

C'est précisément ce second aspect que désigne « l'aire minimale » dont parle Berlin. L'espace de liberté n'est pas à comprendre comme une jauge que l'on pourrait remplir, mais plutôt comme une barrière qu'il ne faut pas dépasser si l'on veut respecter les droits de l'humanité elle-même :

> Il doit exister un espace à l'intérieur duquel je ne suis pas contraint. Aucune société ne peut priver ses membres de toutes les libertés ; un être à qui on

36 Hobbes, *Léviathan* (1651), trad. G. Mairet, Paris, Gallimard coll. Folio Essais, 2000, chap. XIII, p.225.

37 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.172.

38 Mill, *De la liberté*, trad. Lenglet, Paris, Gallimard coll. Folio Essais, 1990, p.74-75.

> interdit d'agir souverainement n'est plus un sujet moral et ne peut plus être considéré, juridiquement et moralement, comme un homme[39].

Ainsi, la liberté de quiconque ne dépend pas seulement de son consentement à la coercition qu'il subit, mais aussi de l'existence d'une sphère inviolable par quelque pouvoir que ce soit. Toutefois, notre auteur reconnaît lui-même qu'il serait extrêmement difficile de préciser de façon concrète et satisfaisante ce qui ferait partie de cette zone. Ce pourquoi il se borne, dans « Deux conceptions de la liberté », à définir la liberté négative par l'*existence* de cette zone « minimum » protégée, sans considération concrète pour son extension[40]. Pour pouvoir être dit libre, l'individu doit pouvoir disposer d'un espace protégé contre toute intervention, quelle que soit sa taille. C'est grâce à cette prudence que Berlin parvient à tenir dans le même groupe des auteurs restés célèbres pour leurs divergences tels que Hobbes, défenseur d'une ligne maximisatrice – selon laquelle toute loi est une réduction de ma liberté –, et Locke. Il ne tranche pas et va jusqu'à prôner une définition de la liberté négative comme un objet flou, possédant plusieurs degrés selo au moins cinq critères : le nombre d'alternatives offertes, leur facilité d'actualisation, leur importance relative au regard de mon projet individuel selon les circonstances, leur dépendance vis-à-vis d'actions humaines délibérées, ainsi que leur valeur aux yeux de l'agent et de sa société[41]. S'il ne définit pas *a priori* l'extension concrète de la liberté négative, ce n'est donc pas en raison d'une quelconque volonté délibérée, mais parce qu'il reconnaît que la tâche est impossible :

> On aurait tort d'attribuer le flou des concepts et la multiplicité des critères en jeu à l'imperfection de nos méthodes de mesure ou à l'incapacité à penser en termes précis ; ils sont inhérents à l'objet du débat[42].

C'est pourquoi la redondance apparente des formulations de la liberté négative chez Berlin ne constitue pas une objection valable. Elle révèle au contraire une dissymétrie par

39 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.208. C'est par exemple le sens que Hobbes donne au mot « liberté », qu'il réduit à cet espace protégé.

40 Berlin revient sur cet aspect très important dans l'introduction d'*Eloge de la liberté* servant de préface *a posteriori* à une nouvelle édition de « Deux conceptions de la liberté ». Notre auteur y souligne qu'il faut bien comprendre que selon la conception négative de la liberté, la liberté individuelle n'est inviolable absolument mais seulement minimalement (Berlin, *Eloge de la liberté*, *op. cit.*, p.56).

41 Voir Berlin, *Eloge de la liberté, op. cit.,* note 12, p.268-269.

42 *Ibid.*

rapport à la liberté positive. La réponse à la question de l'origine de l'autorité est en effet relativement claire, tandis que Berlin avoue finalement son incapacité à fixer précisément l'extension de la liberté négative. Et cette dissymétrie est significative : le point majeur de la liberté négative repose davantage dans la question qu'elle pose que dans la réponse qu'elle apporte, puisqu'elle souligne qu'on ne peut pas limiter la réflexion sur la liberté politique à la question de l'origine de l'autorité. Peu importe la réponse à cette dernière, on ne peut être dit libre si on est toujours potentiellement soumis à l'obligation, y compris légitime.

Cette différence est accentuée par le second trait fondamental de la liberté négative : son individualisme. Contrairement à la liberté positive, la liberté négative se représente la liberté en termes d'extension de l'espace protégé contre la contrainte, et non selon la légitimité ou non de cette contrainte. Le point focal de la liberté négative ne porte donc pas sur le type de contrainte : elle englobe aussi bien les contraintes sans autorité – celles qui ne sont fondées que dans la force d'autrui – que les contraintes légitimes, c'est-à-dire celles exercées par l'Etat. Berlin est extrêmement clair sur ce point : « être libre, en ce sens, signifie être libre de toute immixtion extérieure[43] ». Je suis libre lorsque je dispose d'une zone protégée, dont nul n'a le droit de franchir la frontière, qu'il soit un être individuel ou un collectif comme l'Etat. On pourrait objecter que nous avons défini la contrainte comme un obstacle interpersonnel, à la suite de Berlin. Mais cela ne signifie pas qu'elle soit réduite aux interventions privées. L'interpersonnalité souligne ici la différence entre les obstacles naturels et ceux dépendant de l'action d'autrui, et la liberté négative repose donc par définition sur l'individualisme. Être libre en ce sens implique de disposer d'une zone pouvant être isolée des contraintes sociales, c'est-à-dire d'une sphère non-politique où je suis séparé de mon identité comme membre d'une communauté politique particulière. Dans cette sphère privée, je suis « seulement » un individu. Cela suppose une articulation avec la théorie de l'individualisme méthodologique.

43 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.172.

Cette seconde caractéristique rapproche l'identification de la liberté des modernes selon Constant, explicitement individualiste, et de la conception négative de la liberté chez Berlin. De l'aveu même de Berlin, Constant défend une liberté des modernes comprise comme une liberté négative. Elle est de fait une collection de droits individuels fixant les limites d'un espace privé où l'on pourrait agir sans être contraint par autrui. On pourrait pourtant objecter, ici aussi, que de même que la liberté positive n'était pas réduite à une position holiste, la liberté négative ne se présente pas comme un pur produit de l'individualisme méthodologique car les deux caractéristiques fondamentales de la liberté négative – minimalisme et individualisme – s'opposent l'une à l'autre. Le recours au minimalisme, faute de pouvoir préciser l'extension de la sphère privée, serait la preuve d'une remise en question fondamentale de l'individualisme, parce que la nature même de notre coexistence politique rend extrêmement difficile de distinguer les actes qui pourraient échapper à la surveillance des lois de façon consensuelle. Reconnaissant finalement la nature sociale des êtres humains, il est lui-même obligé de relativiser l'existence d'un espace purement privé :

> Les hommes sont dans une large mesure dépendants les uns des autres ; aucun de leurs actes n'est à ce point privé qu'il ne risque d'interférer dans la vie des autres[44].

On pourrait même considérer que cette prise de position contredit l'individualisme au sens classique, selon lequel l'individu serait le fondement de tous les droits car existant préalablement à son inscription politique. Mais c'est en réalité cette imprécision même qui rapproche la liberté négative de la liberté des modernes selon Constant. Pas plus que Berlin, Constant n'est un chantre parfait de l'individualisme méthodologique. Il reconnaissait explicitement que notre existence est *toujours* politique et c'est précisément parce que nous ne pouvons pas nous définir seulement comme individus privés qu'il intégrait à la liste de droits constituant la liberté individuelle, ou « liberté des modernes », la participation au gouvernement. Pour Constant, ceux qui choisissent de se retirer dans les jouissances privées et de ne pas se préoccuper de l'arbitraire politique ne seront, au bout du compte, jamais réellement libres[45]. La liberté politique, y compris dans

44 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.173.

45 Constant, *De l'esprit de conquête*, *op. cit.,* chap. X, p.228.

son acception comme « liberté des modernes », n'y est pas l'incarnation d'un pur individualisme méthodologique, dogmatique.

Une seconde objection au rapprochement des deux conceptions consisterait à souligner que la liberté des modernes semble plus large que la liberté négative de Berlin, puisque nous avons montré qu'elle inclut l'auto-gouvernement et qu'elle est :

> La faculté d'être heureux sans qu'aucune puissance humaine puisse arbitrairement troubler ce bonheur[46].

Nous constatons ici la conjugaison des deux critères de Berlin : l'absence de contrainte exercée par toute « puissance humaine », et la caractérisation de l'origine de l'autorité au travers de l'interdiction des contraintes arbitraires. Il apparaît donc que l'on ne peut traduire exactement la liberté de Constant en termes berliniens. Chez Constant, liberté des anciens et liberté des modernes ne sont pas deux questions différentes, mais deux réponses différentes à une seule et même question, en fonction des circonstances historiques.

D'une analyse comparative terme à terme, nous passons donc à une comparaison du type de rapport qu'entretiennent ces couples conceptuels à l'intérieur de la pensée de chacun de nos deux auteurs. Notre première analyse laisse supposer l'existence d'une tension entre liberté négative et liberté positive, puisque la première se définit dans des termes qui ignorent le critère de la seconde : la légitimité de l'autorité exercée importe peu à la liberté en son sens négatif. Si elle s'applique à la sphère privée, elle est toujours une privation de liberté. Pourtant, si l'on fie à la façon même dont Berlin définit les deux concepts de liberté, nous nous orientons vers une toute autre conclusion. Si Berlin les présente sous forme de questions dans l'introduction de « Deux conceptions de la liberté », c'est parce qu'il les conçoit comme des réflexions menées en parallèle, comme les deux faces différentes d'un même prisme atemporel. C'est ce qu'il nomme l'aspect « protéiforme » de la liberté :

> Il n'existe guère de moraliste qui n'ait fait l'éloge de la liberté. Comme pour le bonheur, le bien, la nature, la réalité, le sens de ce terme est si insaisissable que toutes les interprétations semblent, à première vue, possibles. Je n'entends pas

46 Constant, *Principes de politique* (1806), *op. cit.*, p.464.

> faire ici l'historique de ce mot protéiforme, ni passer en revue ses quelques deux cents acceptions recensées par les historiens des idées. Bien plutôt, je me propose de n'en examiner que deux – car elles ont joué un rôle décisif dans l'histoire des hommes et, j'ose le dire, continueront à le faire encore longtemps[47].

A l'instar d'autres valeurs axiales de l'existence humaine telles que le bonheur, la liberté est une valeur connue de tous, sans être vraiment connue de personne. D'un même idéal fondamental – mais indescriptible avec précision – découlent d'innombrables variantes entre lesquelles il ne semble pas possible d'arbitrer *a priori*. On pourrait tracer ici un parallèle méthodologique avec l'intuition aristotélicienne selon laquelle l'être se dit en plusieurs sens[48]. Ce qui semble aller de soi dans la pratique résiste au plus haut point lorsqu'il s'agit de l'analyser. Ainsi en va-t-il de la liberté, dont il ne semble pas possible d'épuiser le sens en une seule définition. Pour revenir à Berlin, il remarque que l'on s'accorde généralement à définir la liberté comme une absence de contrainte exercée sur quelqu'un, ce qui paraît difficilement contestable. Mais « l'absence de contrainte » peut être traduite d'autant de façons différentes qu'il y aura d'individus. En ce sens, la protéiformité est homonymie : il existe de nombreuses façons différentes de définir un même terme, ce qui ne paraîtra pas révolutionnaire dans le cas de la liberté[49]. Mais si le travail de Berlin a marqué la postérité, c'est précisément parce qu'il ne s'en tient pas à cette conclusion sémantique. Il en tire la conséquence que s'il nous est impossible de définir ultimement la liberté, nous devons nous résigner à considérer nos différentes formules imparfaites comme égales. Puisqu'il est de l'essence même de la liberté politique de ne pouvoir avoir une seule définition, alors la valeur de ses différentes formules ne dépend pas d'un critère épistémique, mais de son « rôle […] dans l'histoire des hommes ». Seront reconnues comme acceptions légitimes de la liberté politique toutes les façons dont les hommes ont, dans la vie réelle, défini de façon pratique la liberté. La même idée de liberté politique peut s'exprimer de différentes manières, en

47 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.170.

48 Aristote, *Métaphysique*, trad. M.P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion GF, 2008 livre gamma, 1003a30.

49 Elle anime par exemple une citation d'Abraham Lincoln, très connue outre-Atlantique : « nous nous déclarons tous en faveur de la liberté ; mais en utilisant ce mot nous ne signifions pas tous la même chose », dans *The collected works of Abraham Lincoln*, vol. VII (éd.) R. P. Basler, New Brunswick, Rutgers University Press, 1953 (trad. personnelle).

fonction de l'angle de vue que l'on adopte, et elle se dira donc différemment selon la façon dont on tournera la question. Les libertés négative et positive deviennent deux formes d'une même valeur, regardée selon des points de vue différents. Elles ne s'excluent pas l'une l'autre, mais expriment simultanément la même idée. Leur différence de formulation n'implique ni leur incompatibilité ni leur concurrence.

Le rapport tissé par Berlin lui-même entre ses deux concepts de la liberté semble donc surtout être marqué par la neutralité. Et c'est cette même conclusion que véhicule le choix lexical opéré par Berlin pour la dénomination de ses concepts. On aurait tort d'entendre les termes « positif » et « négatif » comme porteurs de jugements de valeur car ils se rapportent en réalité à la forme même des définitions. La liberté positive se dit à l'aide d'une proposition affirmative – je suis libre lorsque je suis maître de moi-même – tandis que la liberté négative se formule comme une proposition négative – c'est l'*absence* de quelque chose. Ces termes n'impliquent pas directement de comparaison hiérarchique entre les deux conceptions car ils sont purement lexicaux. Sur ce plan lexical comme sur le plan de la description des rapports internes au couple de concepts, Berlin se distingue donc de Constant puisque ce dernier se ressaisit d'une paire idiomatiquement déterminée : les différentes querelles des anciens et des modernes ont investi ces termes d'un rapport conflictuel.

Nous débouchons sur un tableau contrasté, puisqu'il est effectivement possible de rapprocher la liberté des anciens de la liberté positive, et la liberté des modernes de la liberté négative, mais seulement au prix d'une lecture étroite de Constant. En effet, les concepts berliniens correspondent seulement aux concepts constantiens que nous nommions libertés des anciens et des modernes au sens 2. C'est-à-dire au principe caractéristique de chacune de ces conceptions de la liberté, mais pas à leur réalité pratique. Liberté positive et liberté des anciens défendent bel et bien la valeur de l'auto-gouvernement, tandis que liberté négative et liberté des modernes ne s'expriment qu'à partir de présupposés individualistes.

C'est ce qui explique qu'en tant qu'héritier *simplificateur* de Constant, Berlin conclue à une opposition radicale entre ces deux concepts de liberté. Lorsqu'ils sont réduits à leurs principes théoriques centraux et antithétiques, la liberté négative ne peut

pas englober la liberté positive comme la liberté des modernes de Constant au sens large intègrait la liberté des anciens au sens restreint. Certes, l'ajout berlinien de l'idée que les conceptions positive et négative de la liberté sont les réponses à des questions distinctes *mais également valides*, pourrait sembler modérer cette opposition. Le rapport ne serait plus frontal puisque les deux conceptions représenteraient deux expressions parallèles. Mais la liberté négative implique une protection contre les interventions émanant du pouvoir politique légitime ; bien que rejetant la question de l'origine de l'autorité, elle entre en tension avec la liberté positive. Berlin radicalise donc l'héritage constantien en réduisant le couple conceptuel à leurs acceptions étroites – ce que nous nommions le « sens 2 » –. Libertés positive et négative représentent alors des positions antithétiques par essence, ce qui fonde la lecture radicaliste de Berlin.

2. De l'historicisme constantien à l'argument de la pente glissante

La suite de « Deux conceptions de la liberté » insiste très largement sur les limites de la liberté positive, jusqu'à formuler la thèse pour laquelle Berlin est aujourd'hui célèbre :

> Toutes les interprétations du mot liberté, même les plus inhabituelles, doivent poser un minimum de liberté « négative »[50].

Mais avant d'aboutir à cette forme paradigmatique de la lecture radicaliste, il nous faut encore déterminer ce qui permet à Berlin de conclure à la supériorité de la liberté négative. En effet, sa radicalisation de l'héritage constantien conduit à souligner l'existence d'une opposition radicale entre un principe holiste et un principe individualiste, mais elle ne fournit pas encore de hiérarchie. Berlin n'y parvient qu'après deux objections successivement adressées à la liberté positive. Premièrement, les conséquences de la liberté positive seraient néfastes ; c'est ce que nous nommerons l'argument de la pente glissante. Deuxièmement, ce serait la structure même du réel qui imposerait de rejeter la liberté positive hors du spectre des définitions satisfaisantes de la liberté politique.

50 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.*, p.208.

Qu'est-ce donc que cette pente glissante, qui viendrait bouleverser la paisible égalité initiale entre liberté positive et liberté négative ? Berlin la formule de la façon suivante :

> La liberté qui consiste à être son propre maître et celle qui consiste à ne pas être entravé dans ses choix par d'autres peuvent, à première vue, sembler deux concepts très proches l'un de l'autre, deux façons, l'une positive, l'autre négative, de dire à peu près la même chose. Pourtant, ces deux conceptions de la liberté se sont développées dans des directions divergentes, selon une logique parfois inattendue, et ont fini par entrer en conflit et se heurter de front[51].

En d'autres termes, tout en se fondant sur des concepts également valides, les deux libertés s'éloigneraient peu-à-peu jusqu'à créer une opposition radicale. Plus précisément encore, la liberté négative resterait fidèle à ses origines, tandis que la liberté positive en viendrait à trahir l'idée qu'elle exprimait au départ. Cet argument utilise une logique conséquentialiste car il se focalise sur les développements ultérieurs et non sur l'essence même du principe pour énoncer ses conclusions. Mais surtout, il se fonde sur la mise en valeur de la trajectoire *dans le temps* d'une idée. La « pente glissante » est avant tout un processus historique[52] de dégénerescence qu'emprunterait la liberté positive jusqu'à changer complètement de valeur.

En d'autres termes, Berlin fonde sa réflexion sur un argument historique, comme le faisait déjà Constant. Or nous avons vu que, dans ce dernier cas, il ne suffisait pas à fonder la lecture radicaliste et la thèse d'une supériorité absolue de la liberté des modernes sur celle des anciens. Il nous faut donc nous demander si Berlin parvient à dépasser ces limites. Grâce à une analyse comparative de ces deux arguments historiques, nous pourrons identifier les caractéristiques de cette pente glissante, et déterminer si elle parvient à justifier la condamnation de la liberté positive.

Une différence historique

51 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.*, p.180.

52 « *Historiquement*, le concept de liberté "positive" […] s'est peu-à-peu éloigné de celui de liberté "négative" […] et que le fossé n'a fait que s'élargir », Berlin, *Eloge de la liberté*, *op. cit.*, introduction p. 41-42 (nous soulignons).

A première vue, on pourrait être tenté de supposer que le rôle de l'histoire chez Berlin rejoint l'historicisme de Constant. Mais cette conclusion serait trop hâtive, car ces deux rapports à l'histoire sont bien différents. Pour Berlin, il ne s'agit pas de démontrer que les deux concepts de la liberté sont les adaptations d'une même idée à des circonstances différentes, mais de prouver que leurs logiques internes ont connu des développements de différentes natures, indépendamment des circonstances réelles de leurs applications. Ainsi l'histoire chez Berlin n'est-elle pas l'Histoire de Constant, une force naturelle présidant aux destinées et définissant des mondes distincts. Il n'y a chez Berlin qu'un seul monde humain, comme l'atteste son refus de la dichotomie caractéristique de Constant entre mondes ancien et moderne. On pourra certes trouver dans ses travaux des passages rapprochant la liberté négative de la modernité[53], mais ils sont amendés d'une prise de distance révélatrice, où Berlin affirme que :

> il est intéressant, mais non nécessairement pertinent, de se demander quand et dans quelles circonstances historiques l'idée de liberté individuelle, au sens évoqué plus haut, est apparue pour la première fois de façon explicite en Occident[54].

C'est une question désormais classique dans le débat sur la liberté politique, dont Berlin ne peut faire complètement l'économie même s'il la déclare « non pertinente ». Ainsi, il se voit obligé d'entrer dans les détails pour répondre à ses critiques, et défendre une thèse ultra-condorcétienne. Poussant plus loin encore les conclusions de ce dernier, il affirme qu'aucune civilisation ancienne ne connaissait la notion d'individu. Aux Grecs et aux Romains, il ajoute les « Juifs, les Chinois et toutes les autres civilisations *anciennes* découvertes depuis lors[55] ». Mais une lecture plus attentive révèle que sa radicalisation de la thèse de Condorcet camoufle en réalité une forme de détournement. Il n'affirme pas que la notion d'individu n'existait pas, mais qu'elle était « absente des conceptions juridiques », ou encore que « le concept de liberté individuelle n'était pas explicitement

53 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.*, p.177 : « Cette façon d'envisager la liberté [la conception négative de la liberté] est relativement moderne ». On retrouvera la même influence dans d'autres textes, comme dans « Liberty » (1995, dans Berlin, *The power of ideas*, Londres, Chatto & Windus, 2000) où il reprend exactement la division de Constant entre liberté antique et liberté moderne.

54 Berlin, *Eloge de la liberté*, *op. cit.,* Introduction, p.38.

55 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.*, p.178. Nous soulignons.

posé comme un idéal politique[56] ». Ce n'est donc pas l'existence de l'individu que Berlin limite aux temps modernes, mais son accession au statut d'idéal politique explicite. Pour lui, l'individualisme n'est pas un fait moderne, à la différence de sa transformation en valeur et de sa revendication par un nombre grandissant de personne[57]. C'est pourquoi Berlin estime qu'une généalogie de l'individualisme a certes un intérêt pour les historiens, mais peu d'impact sur la réflexion à propos de la liberté politique, où il ne s'agit pas de déterminer quand la notion a commencé à apparaître, mais quand est-elle devenue une valeur. C'est pourquoi il affirme que cela

> ne veut pas dire que les Grecs ne jouissaient pas du tout de cette liberté qu'on appelle aujourd'hui individuelle. Je soutiens seulement que, n'ayant pas explicitement émergé, cette notion n'a pas joué un rôle central dans leur culture, ni peut-être dans aucune autre civilisation ancienne[58].

Malgré des énoncés qui semblent les rapprocher, Berlin défend donc bien une thèse distincte de celles de Condorcet ou de Constant. Il ne reconnaît pas la pertinence des frontières historiques classiques pour sa réflexion sur la liberté, et refuse d'y intégrer l'identification des deux concepts à une aire historique spécifique. Outre cette remise en question de la division chronologique entre liberté des anciens et liberté des modernes, il n'admet pas non plus l'idée que la liberté négative – c'est-à-dire la liberté individuelle, et donc le pendant de la liberté des modernes – domine la modernité à proprement parler :

> Loin d'être la règle, le primat de cet idéal a plutôt été l'exception, même au cours de l'histoire récente de l'Occident[59].

Il distingue donc le fait de la naissance – il faut attendre la modernité pour que la liberté individuelle soit reconnue comme valeur – et l'identification de la période moderne à cette même valeur. Dans certains passages, il va plus loin encore, et refuse même toute validité à la modernité telle qu'elle est utilisée par les héritiers de Constant :

---

56 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.*, p.177-78.

57 *Ibid.*, p.178 : « l'idée que la vie privée, le domaine des relations interpersonnelles, sont sacrés de droit découle d'une conception de la liberté qui, malgré de profondes racines religieuses, ne remonte, sous sa forme développée, guère plus loin que la Renaissance ou la Réforme. »

58 Berlin, *Eloge de la liberté*, *op. cit.,* Introduction p. 39.

59 *Ibid.*

> Je ne pense pas qu'il existe de caractères propres à la modernité. Je ne vois pas ce que cela veut dire. La prémodernité, la modernité, la post-modernité, voilà, selon moi, des concepts arbitraires[60].

Le tableau historique de Berlin est donc bien différent de celui de Constant. Il n'oppose pas deux entités similaires régnant de chaque côté d'une barrière temporelle et refuse même l'idée condorcétienne qu'un âge de la liberté négative moderne, individualiste, aurait remplacé un âge de la liberté positive antique, holiste. Au contraire, il décrit une situation majoritairement dominée par la liberté positive. Qualifiée de « marque de haute civilisation »[61], elle n'est plus une conception a-moderne, mais la définition de la liberté la plus représentée tout au long de l'histoire et même dans la modernité. On trouvera certes plus d'occurrences de l'idée de liberté négative dans la modernité que dans l'antiquité, mais cette nouveauté ne lui fait cependant pas oublier que la liberté positive y demeure la conception dominante. La liberté négative apparaît donc toujours comme un *outsider*.

Une différence ontologique

La différence entre Berlin et Constant ne se limite pas à leurs définitions des périodes historiques, ou aux caractérisations historiques de leurs concepts de la liberté. Elle s'étend à leur approche ontologique de l'histoire. Chez Constant, celle-ci est une force motrice, causale. Chez Berlin, elle ne possède aucun de ces prédicats ; elle n'est pas un acteur, mais seulement le milieu passif dans lequel les êtres humains effectuent peu-à-peu la transformation du contenu de leurs idées[62]. C'est pourquoi Berlin considère la liberté négative comme :

60 Berlin, *En toutes libertés, op. cit.,* p.83. Plus encore, Berlin affirme dans le même texte parfois douter qu'il soit lui-même un moderne, ou qu'il soit nécessaire que tous entrent dans la « modernité ».

61 *Ibid.*

62 On évitera de confondre cette thèse avec l'idée, également défendue par Berlin, que la liberté politique est un « produit de l'histoire ». Lorsqu'il écrit ces mots, il ne s'agit pas d'affirmer que l'histoire est un processus causal, mais de s'opposer aux thèses déterministes selon lesquelles il existerait un concept de liberté politique intrinsèque à l'humanité : « De même que l'indéterminisme n'implique pas que les personnes ne peuvent être traitées comme des animaux ou des choses, de même, la liberté politique, comme la liberté de choix,

> Le fruit tardif de notre civilisation capitaliste sur le déclin, un idéal que les temps reculés et les sociétés primitives ne connaissaient pas et que la postérité considèrera peut-être avec curiosité, voire sympathie, sans vraiment le comprendre[63].

On y retrouve l'idée que la liberté négative n'est pas dominante, mais seulement un épiphénomène : sa temporalité est décrite ici comme la conséquence directe d'une civilisation particulière, c'est-à-dire de circonstances délimitées dans le temps. En d'autres termes, la liberté négative résulterait d'une logique historiciste. Or Berlin refuse explicitement, dans les lignes qui suivent, les conséquences potentielles de cette hypothèse. Il y affirme que l'éventuelle non-pérennité d'une valeur n'implique aucunement son invalidité pour ceux qui y adhérent[64] ; ce n'est pas l'adéquation de la valeur aux conditions réelles d'existence qui fait sa légitimité, mais le fait même que des êtres humains y adhèrent. C'est ici une thèse diamétralement opposée à l'historicisme constantien et, bien qu'elle ait été forgée pour la liberté négative, il n'existe aucune raison pour que la même logique ne puisse s'appliquer pareillement à la liberté positive, récusant le lien causal entre la transformation de nos conditions naturelles d'existence et l'adaptation de nos valeurs.

Berlin rompt donc avec l'historicisme de Constant, sans pour autant que l'histoire soit absente de son logiciel. Comment pourrait-ce en être le cas, alors qu'il est avant tout un historien des idées et qu'il fonde sa démarche sur une observation historique des différents sens donnés à la liberté ? Mais il traite ici tout d'abord des « conceptions » de la liberté, et non de leurs multiples avatars plus ou moins fidèles. Les concepts de liberté positive et négative qu'il présente initialement ne sont pas d'abord des objets historiques, mais des substrats anhistoriques exprimant les deux centres de gravité des deux galaxies de définitions de la liberté les plus importantes dans le monde humain[65]. A la différence de Constant, il ne laisse pas la possibilité de confondre les points de vue proprement

---

n'est pas intrinsèque au concept d'homme ; elle est un produit de l'histoire, une aire bordée de frontières » (Berlin, *Eloge de la liberté*, *op. cit.,* Introduction, p.36).

63 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.218.

64 *Ibid.*, p.218 : « Des principes n'en sont pas moins sacrés parce qu'on ne peut en garantir la pérennité ».

65 *Ibid.*, p.170.

conceptuels d'une part, et historiquement datés d'autre part : le concept et sa représentation sociale réelle.

La valeur de l'histoire dans la pensée de Berlin ayant été précisée, penchons-nous sur la façon dont l'argument de la pente glissante justifie la condamnation de la liberté positive. Puisqu'elle est aussi moderne que la conception négative de la liberté, il ne s'agit pas pour Berlin de fustiger son archaïsme à la façon de Constant. En revanche, il prétend que les applications de la liberté positive l'auraient muée en théorie paradoxalement liberticide :

> Ma thèse est que ce qui avait commencé par être une doctrine de la liberté s'est peu-à-peu transformé en une doctrine de l'autorité, sinon parfois de l'oppression, pour finalement devenir l'instrument favori du despotisme, processus hélas bien connu de nos contemporains[66].

Ces conclusions, Berlin les atteint en analysant les « deux grandes formes que la volonté d'être autonome […] a prises au cours de l'histoire[67] ». C'est-à-dire les développements réels que nous avons fait subir au pur concept de liberté positive. La première est le « repli dans la citadelle », qu'illustrerait par exemple l'ascèse stoïcienne. Si je définis la liberté comme le fait d'être mon propre maître, cela signifie que je peux me penser libre lorsque je parviens à atteindre mes buts. Si je me débarrasse des désirs dont je sais que je ne pourrais pas les réaliser sans rencontrer d'obstacles, j'en viens à mener une existence où j'atteins toutes les fins que j'ai définies. Au lieu d'agir sur les autres pour les empêcher de me contraindre, j'agis sur moi-même pour redéfinir mes buts en fonction de ce que je peux atteindre. J'abandonne « ce qui ne dépend pas de moi » et je n'agis que sur « ce qui dépend de moi »[68], devenant ainsi mon propre maître.

La seconde forme courante de la liberté positive est celle de « l'auto-accomplissement », qui s'éclaire si on la rapproche d'une autre formule de Berlin,

66 Berlin, *Eloge de la liberté*, *op. cit.,* Introduction, p.42.

67 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.182.

68 On reconnaîtra ici une des distinctions fondamentales du stoïcisme, que l'on retrouvera par exemple chez Epictète, *Manuel*, trad. Emmanuel Cattin, Paris, GF Flammarion, 2015, I, p.61 Dans cette édition que nous indiquons, le traducteur choisit d'écrire « ce qui est à notre portée / ce qui n'est pas à notre portée ». Nous conservons ici au contraire la traduction traditionnelle.

définissant la maîtrise de soi comme le fait de « se déterminer soi-même de façon rationnelle[69] ». Je deviens mon propre maître en comprenant les lois qui pèsent sur moi, c'est-à-dire que ma liberté dépend de la connaissance que j'ai de ma place dans l'univers. Sachant ce que je peux réellement faire, je ne me représente pas les choses impossibles comme des limitations de ma liberté :

> Comprendre pourquoi les choses doivent être ce qu'elles sont, c'est les vouloir. La connaissance libère, non pas en élargissant l'éventail des choix qui se présentent à nous, mais en nous évitant de tenter l'impossible et donc d'être frustrés[70].

Si la connaissance libère, c'est parce lorsque j'use efficacement de mes capacités, je suis mon propre maître au sens où je ne subis aucune contrainte. Cela revient à dire que je veux librement tout ce qui est rationnel, car ces actions se dérouleront ainsi que je les avais prévues. Comme dans l'exemple de l'apprentissage du théorème mathématique repris par Berlin, je finis par vouloir librement ce qui m'est imposé par ma compréhension des lois de l'univers, c'est-à-dire par ma raison. On aura reconnu ici l'idée qui est au cœur du rationalisme éclairé, et que Berlin retrouve d'Epicure jusqu'à Marx, en passant par Spinoza, Herder ou Hegel.

On pourrait alors s'attendre à ce que Berlin cherche à identifier des situations où il serait possible de lier ces deux avatars de la liberté positive à la destruction de libertés existantes. Certains passages semblent accréditer cette option. Sombre tableau de chasse, il les rend responsable de la chute d'un empire, de révolutions ainsi que de tous les totalitarismes du XXe siècle. Le cas le plus clair est celui du repli dans la citadelle, qu'il articule à la fin des cités-Etats grecques et à la chute de l'Empire romain par le biais du stoïcisme. Il suit ici une thèse classique qui souligne le rôle de la philosophie stoïcienne dans le déclin des démocraties antiques, à la fois grecques et romaines[71]. En habituant progressivement les citoyens à se définir leur liberté indépendamment de la sphère politique, extérieure, le repli dans la citadelle a petit-à-petit usé les forces qui auraient pu

69 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.192.

70 *Ibid.,* p.191.

71 *Ibid.,* p.187. Symétriquement, Berlin estime que le repli dans la citadelle peut être identifié dans certaines postures d'éloignement adoptées en des temps troublés. Par exemple par certains allemands après la guerre de Trente Ans ou par le « quiétisme oriental ». Elle constituerait une réponse pour ceux qui ne peuvent lutter contre une tyrannie déjà établie.

s'opposer à la prise de pouvoir par la monarchie macédonienne dans un cas, ou par le futur Auguste dans l'autre.

Point n'est besoin de connaissances historiques exceptionnels pour s'étonner de ce raisonnement car nul ne songerait à affirmer que le stoïcisme est l'unique fossoyeur des démocraties antiques. Il a certes pu jouer un rôle, mais il est évident que Berlin ne suppose pas que tous les athéniens et tous les romains de l'époque républicaine aient été de fervents stoïciens, ce qui aurait été nécessaire pour que le repli dans la citadelle ait détruit la liberté dont jouissaient ces civilisations. En réalité, Berlin abandonne presque immédiatement le tour « historien » que semblait prendre l'argument de la pente glissante, et se concentre sur l'explication du glissement *logique* que subit la liberté positive. C'est sur ce point que le traitement du cas de l'auto-accomplissement est particulièrement révélateur, puisqu'en guise d'argument historique, Berlin se contente d'affirmer que :

> Ses diverses transpositions au plan politique, aussi disparates et opposées les unes aux autres soient-elles, sont aujourd'hui au cœur de nombreuses doctrines nationalistes, communistes, autoritaires et totalitaires[72].

L'argument de la pente glissante n'est plus une thèse d'historien à proprement parler. Berlin n'entend pas démontrer, faits et dates à l'appui, l'articulation entre la liberté positive et une défaite particulière de la liberté. Au contraire, il va démontrer que l'auto-accomplissement est :

> L'argument dont se servent tous les dictateurs, inquisiteurs et tyrans en quête d'une justification morale ou même esthétique[73].

Il s'agit d'une liaison logique et non d'une causalité circonstancielle. En d'autres termes, l'argument de la pente glissante ne se résume pas à un raisonnement conséquentialiste faillibiliste où l'on invaliderait la théorie idéale par la pratique concrète, mais il repose sur une analyse conceptuelle des justifications que l'on a tirées de l'idée initiale de liberté positive, en insistant sur les distorsions subies à chacune des prolongations de l'idée-mère.

72 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.192.
73 *Ibid.,* p.198.

Berlin dénonce donc, à travers les théories du repli dans la citadelle et de l'auto-accomplissement, un glissement *conceptuel* de la liberté positive qui ne définirait plus la liberté comme une lutte contre les obstacles extérieurs mais comme un travail *interne* d'adaptation :

> Je soutiens qu'historiquement le concept de liberté « positive » – destiné à répondre à la question : « qui est le maître ? » – s'est peu-à-peu éloigné de celui de liberté « négative », destiné à répondre à la question : « De quoi suis-je maître ? » ; et que le fossé n'a fait que s'élargir, lorsque le moi a subi une scission métaphysique entre, d'une part, un moi « inférieur », « empirique » ou « psychologique » et, d'autre part, un moi « supérieur », « réel » ou « idéal », censé gouverner le premier[74].

Mettant en œuvre une même logique, ces deux versions de la maîtrise de soi – que l'on pourrait appeler « réductionnistes » – ne permettraient de justifier aucune résistance contre une oppression réelle. Elles mènent à considérer que je ne me libère pas en m'opposant à la contrainte, mais en redéfinissant mes fins. Dans les deux cas, la liberté en vient à s'exprimer sous la forme d'une obéissance, et elle est définie en fonction d'un rapport intérieur – soit entre mes passions et ma raison, soit entre mon ignorance et ma connaissance rationnelle – et non selon les contraintes externes et interpersonnelles pesant sur mes actions. Ces conséquences paradoxales, qui conduisent à faire de la liberté positive une sujétion dissimulée, découlent selon Berlin du double sens inhérent à l'expression « être son propre maître ». En un sens premier, être son propre maître signifie ne pas avoir autrui comme maître ; cette formule exprime alors indubitablement une idée de la liberté. Cependant, la même expression a un second sens, selon lequel être son propre maître, c'est être maître de soi-même. En d'autres termes, si le premier sens est à entendre en fonction de relations interpersonnelles, politiques, le second renvoie à l'existence intérieure, et à la capacité de chacun de *se* maîtriser, c'est-à-dire de maîtriser ses propres conflits internes. Cette seconde acception renvoie bel et bien à idéal de maîtrise : elle suppose que je ne puis me considérer comme libre tant que je suis « enchaîné par mes passions », c'est-à-dire que je ne maîtrise pas totalement les raisons qui m'ont poussé à entreprendre une action. Pour Berlin, ce second sens n'est rien de

74 Berlin, *Eloge de la liberté*, *op. cit.,* Introduction, p.41-42.

plus qu'une métaphore aux conséquences problématiques. Elle s'explique par l'habitude que nous avons prise, à partir de l'exemple concret de l'esclavage, de nous représenter nos conflits internes sous la forme d'une dualité entre une partie commandante et une partie soumise, sur le modèle du rapport maître-esclave.

Il ne creuse pas davantage les fondements de cette métaphore, mais force est pour nous de constater que cette lecture fait écho à des pratiques courantes, ancrées dans une tradition millénaire. L'idée que nous sommes « esclaves de nos passions » parcourt toute l'histoire intellectuelle et artistique de l'Occident – au minimum. Il est ainsi possible de retrouver cette double dimension dès les racines grecques de la notion d'esclavage. Platon comme Aristote partagent par exemple l'idée que l'âme humaine est tripartite : végétative pour les fonctions automatiques assurant la survie – comme la respiration ou la digestion –, animale dans nos pulsions, et logique ou rationnelle dans notre capacité intellectuelle[75]. Ce serait d'ailleurs le propre de l'être humain de disposer d'une partie rationnelle, capable de contraindre et rectifier ses impulsions de ses désirs les plus divers et immédiats. Qui plus est, ces deux auteurs insistent sur le parallélisme entre notre nature interne et la structure de la cité[76] : de la même façon qu'il existe trois types d'âmes, il existe des êtres gouvernés par chacune de ces trois forces. C'est en recourant à cette distinction qu'Aristote justifie l'esclavage comme une pratique bénéfique pour tous. Les maîtres, gouvernés par leur âme rationnelle, corrigent la faiblesse de cette partie de l'âme chez leurs esclaves, et leur évitent de n'être conduits que par le désir, ce qui les rabaisserait au même statut que les animaux[77]. La postérité de cette opposition entre l'âme désirante et l'âme rationnelle est bien connue, tant l'importance de la raison dans l'histoire intellectuelle occidentale est primordiale. Plus largement, on peut considérer que l'héritage cartésien a fait entrer ce dualisme entre le corps passionnel et l'âme pensante dans nos représentations les plus quotidiennes.

Pourquoi Berlin estime-t-il que cette métaphore est problématique ? A ses yeux, le problème réside dans le fait que parler de la lutte entre raison et passions en termes

75 Platon, *République,* dans *Œuvres Complètes* vol.1, trad. L. Robin, Paris, Gallimard La Pléiade, 2003, livre IV, et Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997, I, 13.

76 Il s'agit du fameux passage de la *République* (*op. cit.,* II, 369), où Platon affirme que l'âme de la cité est similaire à l'âme individuelle, écrite « en grandes lettres ».

77 Aristote, *La politique*, *op. cit.,* I, 13.

d'esclavage ou de maîtrise de soi, c'est recourir à une « dichotomie entre deux moi[78] ». De la même façon que dans l'esclavage politique, un être humain voit sa volonté soumise à celle d'autrui, on pense l'existence de plusieurs entités séparées en chacun. Nous avons tous fait l'expérience de la lutte intérieure entre désirs et raison, nous dictant des conduites différentes. Et nous avons tous l'habitude de nous représenter ce conflit comme la dispute de deux voix en nous, l'ange et le démon sur notre épaule. L'héritage grec aidant, la partie rationnelle est désignée comme notre moi le plus authentiquement humain, tandis que nos désirs nous entraîneraient vers une existence dégradée, bestiale. Il y aurait donc, parmi ces différents moi, des voix supérieures à d'autres parce qu'elles me guideraient vers de meilleures fins, plus proches de ce qui est bon pour moi. Et c'est précisément ce jugement de valeur que Berlin trouve problématique, car il distingue entre des « moi » authentiques, rationnels, et des « moi » égarés par les sirènes du désir. En d'autres termes, cela signifie tout simplement que ces « moi » rationnels sont plus « vrais » que les « moi » concupiscents qui ne reflèteraient que des appétits provisoires engendrés par des pulsions inférieures.

C'est à partir de cette dissociation interne de l'individu que la liberté positive peut devenir, selon Berlin, non une arme contre la tyrannie mais un outil à son service. Dès lors que l'on suppose que nous pouvons nous tromper sur les fins que nous poursuivons, égarés par le mauvais élan d'un désir inauthentique, on peut supposer qu'il serait légitime de contraindre ces « moi » qui ne sont pas tout à fait moi, *au nom de la liberté* elle-même. Et c'est ici que les voies se dédoublent, justifiant la distinction entre ces deux variantes de la liberté positive. Dans le premier cas, la contrainte demeure interne : le repli dans la citadelle illustre l'attitude de celui qui se contraint lui-même parce qu'il estime qu'une partie des fins qu'il a pourtant lui-même définies n'exprime pas son vrai « moi ». A proprement parler, le stoïcien n'est pas son propre « auto-tyran », puisqu'il redéfinit lui-même ses fins. Mais cette logique le mène à séparer sa représentation de la liberté de la façon dont se déroule son existence sociale ; il tend à toujours se penser libre, quelle que soit sa situation politique, puisque la contrainte exercée par autrui est tout simplement rattachée au moi qu'il convient d'ignorer. Et c'est précisément ce que Berlin refuse : étant donné que la dissociation des « moi » rend la forteresse intérieure de l'homme

78 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.182.

« nouménal » étrangère aux conditions politiques, cette version de la liberté positive ne peut constituer une définition satisfaisante de la liberté *politique*. Berlin a alors raison de pointer qu'une telle conception de la liberté permettrait au tyran de m'imposer ses pires volontés tout en s'assurant paradoxalement que je me sente libre. Nul doute que des adeptes de cette conception n'opposeront aucune résistance face à n'importe quel type de tyran ; leur « liberté » n'est alors qu'un paravent au despotisme.

Si le repli dans la citadelle ne mène pas à la tyrannie, mais constitue seulement pour elle une aubaine, la théorie de l'auto-accomplissement pousse en revanche la logique de dissociation des « moi » à son terme. Selon Berlin, elle permettrait même de fournir des arguments *justifiant* une contrainte externe. En effet, à partir du moment où l'on suppose à la fois que l'on puisse identifier des « moi » supérieurs ou inférieurs et que le critère de jugement dépende du niveau de la connaissance, cette distinction tendra à se présenter comme objective. Parce que la connaissance apparaît comme mesurable, notre société sait séparer l'ignorant du sage. On retrouve alors le modèle grec : si ma connaissance, c'est-à-dire mon « moi » rationnel est mon « moi » le plus authentique, cela signifie aussi que le sage est plus authentique que l'ignorant. Mais, puisqu'ils partagent une même nature humaine, on peut penser que la connaissance du sage est transmissible : capable de reconnaître ce qui est le plus authentique pour lui-même, il serait également capable de cette distinction pour autrui. Le sage pourrait donc, comme le maître antique, figurer le « moi » authentique de l'ignorant-esclave ; il pourrait aider l'ignorant à se rapprocher de son moi authentique. Cette logique se heurte à la résistance immédiate de l'ignorant pour qui, par définition, le contenu et la valeur de la connaissance du sage ne sont pas évidents, et qui ne reconnaît pas nécessairement que davantage de rationalité soit un bienfait indiscutable s'il faut fournir un effort pour y parvenir. La théorie de l'auto-accomplissement justifie alors une mesure coercitive, à l'image du pouvoir exercé sur l'esclave pour l'obliger à agir dans le cadre de la cité grecque. Puisque le sage sait ce qui est plus authentique, y compris pour l'ignorant, le forcer à agir de cette sorte ne contrevient pas à ses intérêts. C'est ainsi qu'Aristote pensait que l'esclavage rendait en quelque sorte service à l'esclave, puisque son maître rationnel lui faisait faire ce qu'il n'aurait pas réussi à choisir pour lui-même. L'ignorant, forcé de quitter son état, ne subirait alors pas de perte de liberté puisqu'il ne serait

contraint que pour parvenir à un état qui lui serait plus avantageux. On reconnaîtra ici le principe de toute éducation, mais aussi du gouvernement des experts : en obéissant à celui qui est plus rationnel que nous, nous nous obéissons à nous-mêmes ou tout du moins à ce que nous voudrions pour nous-mêmes si nous étions plus proches de nos « moi » authentiques. La connaissance me libère, et l'éducation me fait devenir plus authentique.

En s'inspirant de Berlin, nous pourrions nommer cela le « paradoxe du maître authentique » : en confondant savoir et vouloir, cette version de la liberté positive affirme que la rationalité peut légitimement court-circuiter le fonctionnement normal de la justification par consentement individuel. Analytiquement, ce raisonnement repose donc sur deux postulats. Tout d'abord, il pose qu'autrui puisse connaître mieux que moi mes propres fins. Mais surtout il suppose qu'une contrainte pourrait être justifiée si elle est reconnue comme juste *après coup* par celui sur qui elle s'est exercée. Dans les termes de Berlin :

> C'est une chose de dire que je sais ce qui est bon pour Untel, alors que lui-même ne le sait pas, et même d'ignorer ses désirs pour son propre bien ; et tout autre chose d'affirmer qu'il l'a *eo ipso* choisi, non pas consciemment, non pas dans son comportement quotidien, mais en tant qu'il est doté d'un moi rationnel que son moi empirique ignore peut-être, en tant qu'il est doté d'un « vrai » moi qui sait discerner le bien et ne peut dès lors s'empêcher de le choisir[79].

C'est donc bien du mode de justification qu'il s'agit ici : loin de se réduire à un consentement *a priori*, une contrainte pourrait être justifiée par un consentement *ex post*. Plus trivialement, c'est ici la formule théorique de la réplique bien connue des parents : « c'est pour ton bien ». En vertu d'une meilleure appréciation des intérêts authentiques fondée sur une plus longue expérience du réel et sur leur propre vécu, on reconnaît généralement aux parents le droit de contraindre leur progéniture sans que cette coercition constitue nécessairement une action tyrannique. Dans un langage plus théorique, à partir du moment où l'on aura identifié les éléments les plus rationnels d'une société, ils se verront investis du rôle du maître, chargés de commander et de guider les membres moins développés sur la voie de la raison. Ils pourront les libérer de leur

79 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.181.

sujétion au désir, en supposant qu'ils accomplissent les volontés de ceux qui sont contraints malgré eux. En obéissant à celui qui en sait plus que moi, je m'obérais à moi-même car j'obéis à ce que je voudrais si j'en savais plus.

Si Berlin s'oppose à cette logique, c'est parce qu'elle permet de passer outre le critère du consentement individuel tel que défini par les individualistes. La légitimité ne découle plus seulement de la volonté *expresse* de l'individu à un moment *t*, mais de l'expression la plus authentique de sa volonté. En articulant authenticité et rationalité, les tenants de la théorie de l'auto-accomplissement ouvrent alors la porte à une remise en question permanente des intérêts de l'individu tels qu'il se les représente lui-même. Parce que l'identification de cette volonté authentique ne dépend plus uniquement de la subjectivité de l'individu dont il est question, autrui peut s'ériger comme le guide de mes propres volontés. Or même le plus éclairé des despotes demeure un despote. C'est pourquoi Berlin fait référence au temple de Sarastro, de *La flûte enchantée*, dans son essai « Deux conceptions de la liberté » : le vénérable Sarastro a beau être très sage, et vouloir effectivement agir dans l'intérêt de ceux qu'il contraint, ses actes n'en relèvent pas moins de la privation de liberté. Pire encore, cet argument peut servir à justifier toute contrainte dont on estimerait que celui qui la subit pourrait la reconnaître comme valide plus tard. Quiconque se penserait lui-même supérieur pourrait s'appuyer sur ce raisonnement pour justifier de contraindre autrui, pour lui rendre service. Un tel raisonnement est évidemment pernicieux, puisqu'il pourrait permettre de se passer systématiquement du consentement des individus à un temps *t*, et même prendre la forme d'une prophétie auto-réalisatrice. Si j'impose une croyance à un individu peu informé suffisamment longtemps, il est tout à fait possible qu'une fois adulte, il finisse par croire à la véracité de mes dires, et à la légitimité de la contrainte que j'ai exercée sur lui. C'est même le mécanisme de l'éducation que nous décrivons ici. Que l'on repense aux grands romans d'anticipation de la seconde moitié du XXe siècle, au premier rang desquels ceux d'Aldous Huxley : c'est bien grâce à la théorie de l'auto-accomplissement que les dictatures les plus insidieuses peuvent prétendre se justifier. Cette théorie mènerait à confondre votre définition de ce qui est bien pour moi avec l'exercice de ma liberté. Elle ne considèrerait que le point final, en négligeant de prendre en compte la

façon dont je l'atteins. C'est pourquoi elle peut se réduire à une prophétie auto-réalisatrice ne faisant aucun cas du consentement individuel, qu'il serait difficile de distinguer de la tyrannie. Cette ressemblance est facilitée encore par les échos malheureux de ce raisonnement dans les idéologies de l'homme nouveau qui ont gouverné les totalitarismes du XXe siècle. Plus généralement encore, c'est bien un leitmotiv de toutes les avant-gardes révolutionnaires que de supposer que le reste du peuple est aveuglé par la contrainte tyrannique, mais que la vérité leur sera dévoilée *ex post*. C'est même ce qui explique à leurs yeux que l'ensemble du peuple ne se joigne pas de lui-même à l'action révolutionnaire. Ce faisant, elle permet de justifier tous les pouvoirs personnels et autoritaires, au nom d'une prétendue supériorité de celui qui l'exerce.

On pourrait nous objecter que la démonstration de Berlin repose essentiellement sur la prémisse rationaliste et que, de ce fait, il serait impossible d'imputer à la liberté positive en général le rôle d'instrument de toutes les tyrannies. Cependant, même si Berlin développe surtout son argument en s'appuyant sur une version rationaliste de la liberté positive, il n'oublie pas de signaler que sa pente glissante ne s'y limite pas. Une lecture attentive de « Deux conceptions de la liberté » repérera notamment l'identification de trois formes différentes de tyrannies reposant sur la même idée d'auto-accomplissement, en fonction des prémisses auxquelles on articule la liberté positive : un « optimisme démocratique », une politique « volontariste » ou « esthétique »[80]. Dans la première version, la liberté positive s'articule aux deux autres présupposés que sont le rationalisme et ce que Berlin nomme le « déterminisme téléologique des hégéliens ». En vertu du rationalisme, je suppose que tous les êtres humains sont minimalement pourvus de raison. Et le déterminisme téléologique m'amène à penser que l'exercice de cette raison est un moyen vers la reconnaissance de l'égalité entre les hommes, qui elle-même justifie l'adoption de la démocratie. L'application de la conception positive de la liberté me permet alors d'imposer à tous une éducation rationaliste, qui à son tour rendrait chacun conscient que la raison justifie la démocratie car elle est la seule forme politique respectant l'égalité rationnelle de tous. Selon ce modèle, le tyran agit pour le bien de tous car le but de son action est l'établissement de la démocratie.

80 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.198.

Mais il existe également une application de ce principe où l'on ne suppose pas que l'état final à atteindre soit une démocratie. Ce modèle, que Berlin définit comme l'articulation de la liberté positive et du seul rationalisme, justifie que j'impose à tous mon propre projet alors que celui-ci ne se conclue pas nécessairement par un partage de pouvoir démocratique. On pourrait amender le propos de Berlin en remarquant que l'adjectif « volontariste » n'est pas le qualificatif le plus distinctif dans la mesure où l'optimisme démocratique s'appuyait lui aussi sur une politique très volontariste dans sa phase éducative. En revanche, dans cette version, la liberté positive justifierait n'importe quelle prise de pouvoir au nom d'une supériorité rationnelle auto-décrétée. C'est pourquoi nous préférerions la qualifier d'autocratique.

Enfin, la liberté positive utilisée seule, sans liaison avec le rationalisme ou une forme de téléologie, mènerait à la figure du gouvernant artiste, qui modèle l'humanité en fonction de sa vision esthétique supérieure. Grâce à la contrainte, le gouverneur artiste élèverait l'humanité jusqu'à un point de sublime qu'il lui aurait été impossible d'atteindre autrement. Dans ces trois cas, on retrouve bien les deux composantes du paradoxe du maître authentique qui permettent le glissement vers l'absence de prise en compte du consentement individuel : la dissociation des « moi » en fonction de leur authenticité et la validité de la justification *ex post*. La troisième forme de tyrannie par application de la logique de la liberté positive démontre que la prémisse rationaliste n'est pas nécessaire au développement de la logique de l'auto-accomplissement jusqu'à des formes tyranniques. C'est donc bien dans la logique même de la liberté positive que se niche le problème, dans la métaphore fondamentale des deux formes de maîtrise de soi. Dès lors que l'on conditionne la liberté politique à cette idée, on ouvre la porte à un glissement argumentatif qui, en toute bonne logique, peut mener à justifier des conclusions liberticides au sens où elles entrent en contradiction avec nos représentations intuitives de la liberté. Comment me penser libre quand on me nie la capacité de définir moi-même mes objectifs ?

Le raisonnement de Berlin est-il vraiment satisfaisant ? Accordons-nous de regarder derrière le rideau, et de perturber la mécanique bien huilée de sa démonstration. Nous objecterons tout d'abord que la forme même des arguments dits

« de la pente glissante » est loin de résister à l'analyse critique[81]. Si l'on s'autorise à condamner une idée en fonction de ses avatars les plus excessifs et les plus corrompus, sans prendre d'abord la peine de justifier cette réduction, tous les idéaux tombent sous cette même accusation. Quelle théorie n'est pas susceptible, aux mains d'un fanatique, de tourner à la catastrophe si elle n'est encadrée de garde-fous suffisants ? Certes, l'idée de la liberté comme maîtrise de soi contient en elle les éléments nécessaire à la théorie de l'auto-accomplissement. Mais rien ne nous oblige à pousser la logique aussi loin, et à appliquer aussi fermement le fonds grec antique qui conjugue une métaphore rapprochant les maîtrises de soi internes et externes avec une division de l'âme en partie rationnelle et irrationnelle. On trouve d'ailleurs des raisons de douter de cet argument jusque sous la plume de Berlin lui-même, quand il reconnaît explicitement que :

> Il est arrivé à la notion de liberté positive de se dénaturer et de se transformer en son contraire – en apothéose de l'autorité[82].

Mais il omet de tirer toutes les conséquences de cette idée, qui implique pourtant qu'il existe également une forme non-dévoyée de la liberté positive. Cette même citation plaide pour une lecture modérée des propos de Berlin dans « Deux conceptions de la liberté », lorsqu'il réduit la liberté positive à la tyrannie, via la théorie de l'auto-accomplissement. Au lieu d'accepter le discours des fanatiques, interrogeons-le : ne supposons pas que, parce qu'ils ont commis tel acte au nom de telle valeur, il existe bel et bien un lien de nécessité entre les deux. Or Berlin ne se pose même pas la question de savoir s'il existe des garde-fous pour la liberté positive. En revanche, son traitement de la liberté négative démontre une symétrie inversée. Berlin reconnaît l'existence de versions excessives de la liberté négative, mais sans en tirer la conclusion que cette conception de la liberté est susceptible de « glisser ». Souvenons-nous de son minimalisme dans l'extension de la liberté négative. Il remarque notamment, au détour d'une page, qu'il est nécessaire de modérer les demandes de Mill et Constant qui « réclament le maximum de

81 Cette suspicion envers la pertinence logique de l'argument de la pente glissante est une chose partagée par de nombreux auteurs. Ruwen Ogien, entre autres – que l'on ne pourra pas suspecter de sympathie envers le concept de liberté positive –, élabore cette même critique dans *La guerre aux pauvres commence à l'école : sur la morale laïque* (Paris, Grasset, 2013, p.64).

82 Berlin, *Eloge de la liberté*, *op. cit.,* Introduction, p.45.

non-ingérence compatible avec les exigences minimum de la vie en société[83] ». Et ce parce qu'une telle demande ne répondrait pas aux désirs exprimés par la majorité, qui ne désire qu'un *minimum* de liberté négative[84]. Ici, ce sont bien les tenants de la liberté négative, et non pas ceux de la liberté positive, que Berlin met en garde :

> Leur plaidoyer est clair, leur cause est juste. Mais ils ne tiennent pas compte de la diversité des besoins élémentaires de l'homme, ni de la déconcertante facilité avec laquelle la poursuite d'un idéal peut déboucher sur son contraire[85].

Cette « déconcertante facilité » de certains idéaux à se trahir eux-mêmes, c'est bien celle que l'on observe dans la liberté positive. Mais cela est acquis, aux yeux de Berlin. L'objectif est ailleurs : il s'agit de souligner que la liberté négative peut elle aussi suivre le même chemin et se corrompre. Une application trop exigeante du principe de liberté négative maximale courrait le risque de détourner les masses de l'idéal de liberté négative dans son entier. N'accordant plus d'intérêt à la protection de leur sphère privée, ou attribuant à d'autres valeurs une priorité plus grande, ces individus se trouveraient alors moins libres que si l'on se contentait d'une liberté négative minimum. En d'autres termes, la liberté négative elle-même, mal appliquée, pourrait faire le jeu de la tyrannie. C'est précisément l'une des erreurs contenue dans « Deux conceptions de la liberté » sur laquelle Berlin revient dans l'introduction de l'*Eloge à la liberté*. Il y reconnaît qu'il aurait dû insister davantage sur l'évocation des maux créés par « un laissez-faire sans entraves », c'est-à-dire parler des « vicissitudes de la liberté individuelle sous le règne d'une concurrence économique débridée[86] ». Sans la protection par l'Etat des plus faibles, une liberté individuelle maximale ne serait que l'occasion pour les loups de pouvoir toujours dévorer les moutons, selon sa propre image. Nous pourrions prolonger Berlin, et égrener à sa place les exemples concrets de conséquences liberticides de la liberté négative, en la mettant en relation avec la désaffection grandissante des citoyens pour la chose politique. Les conséquences n'en sont guère réjouissantes : replié sur sa sphère privée, le peuple laisse la place à des minorités toujours plus radicales dans l'arène politique, tandis que ses libertés individuelles sont sans cesse grignotées, qu'il s'agisse de

83 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.*, p.208.
84 *Ibid.*
85 *Ibid.,* p.209.
86 Berlin, *Eloge de la liberté*, *op. cit.,* Introduction, p.43-44.

surveillance physique ou digitale. Mais un tel exercice n'est même pas nécessaire, puisque Berlin lui-même signale occasionnellement des exemples de pente glissante appliquée à la liberté négative. C'est le cas du « libéralisme à visage humain » de T.H. Green, qu'il décrit comme une application de « l'optimisme démocratique » et dont nous avons vu qu'elle était une des formes de la tyrannie découlant de la théorie de l'auto-accomplissement. On y justifie l'imposition de la démocratie à tous en liant liberté positive, rationalisme et téléologie. Plus loin, il parle encore des « origines libérales » de la liberté positive rationaliste[87] et ajoute même à propos des conséquences désastreuses de la distinction des deux « moi » que :

> Sans doute est-il tout aussi facile d'accomplir ce tour de passe-passe […] avec le concept de liberté « négative », en assimilant le moi qui doit rester libre de toute contrainte, non pas à l'individu, ses désirs, ses besoins concrets, mais à un « vrai » moi identifié à la poursuite d'une fin idéale totalement ignorée du moi empirique[88].

Ce « tour de passe-passe » est double. Ma propre représentation de mes meilleurs intérêts est remplacée par la meilleure représentation de mes intérêts, et le choix qui est authentiquement le mien est celui où je choisis la meilleure option, quand bien même je ne serai pas capable de déterminer cette option par moi-même. C'est le fondement même du mécanisme qui fait de l'auto-accomplissement un outil de choix pour les tyrannies, en offrant un modèle de justification pour l'imposition de ma volonté sur autrui, en vertu d'une supposée connaissance supérieure. Reconnaître l'existence du même problème dans la liberté négative a des implications profondes. Berlin la présente ici de façon rapide et discrète, alors qu'elle devrait pousser à revoir la façon dont on oppose traditionnellement libertés négative et positive. Le risque de pente glissante n'est pas propre à la liberté positive, et défendre la liberté négative n'empêche pas une forme d'aveuglement aux réalités psychologiques et politiques du monde, pour reprendre l'expression de Berlin lui-même[89]. On pourra alors s'étonner candidement qu'ayant perçu ce parallèle, il n'ait pas appuyé davantage le trait. Certes, on dispose d'exemples réels des torts causés par le détournement de la liberté positive tandis que, pour Berlin, la pente

87 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.*, p.198-99.
88 *Ibid.,* p.182.
89 *Ibid.*

glissante de la liberté négative reste théorique. Mais il est possible de désamorcer cette objection en citant Berlin lui-même :

> Historiquement parlant cependant, la conception « positive » de la liberté comme maîtrise de soi s'est, en théorie et en pratique, *plus facilement prêtée* à ce dédoublement de personnalité entre, d'un côté, un moi transcendant posé en instance de contrôle, et de l'autre, un ensemble empirique de désirs et de passions qu'il faut discipliner et maîtriser[90].

Porté par l'élan de la disqualification apparente de la liberté positive, le lecteur aura probablement tendance à ne retenir de ce passage que l'asymétrie entre liberté positive et liberté négative. Considérée depuis les tombereaux de corps au pied de la guillotine, la liberté positive semble une bête monstrueuse, permettant bien trop aisément de déguiser une tyrannie sanguinaire en lutte pour la liberté. Donc la liberté positive est davantage fautive. Mais retournons notre point de vue. Berlin ne dit pas que seule la liberté positive est fautive. Elle l'est davantage, ce qui signifie aussi que la liberté négative connaît la même pente glissante. Berlin ne mène nulle part contre les avatars de la liberté négative le réquisitoire précis qu'il dresse contre ceux de la liberté positive, et se contente toujours d'affirmer que la première

> n'a pas subi […] de distorsions aussi fréquentes et aussi dramatiquement efficaces [que la liberté positive….] D'où l'urgence plus grande, m'avait-il semblé, de montrer les aberrations de la liberté positive, plutôt que celles de la liberté négative[91].

L'argument reposerait-il donc ultimement sur une comparaison du nombre d'occurrences historiques où la pente glissante a été descendue pour chacune des deux idées de la liberté, et de la gravité de ces descentes ? Sur quoi se fonde cette comparaison « historique », alors que Berlin lui-même a reconnu que la liberté négative n'a accédé au devant de la scène que récemment, dans l'histoire de l'humanité ? Il faut attendre « la Renaissance ou la Réforme » pour que cet idéal apparaisse dans une forme explicite. Comment, dans ces conditions, peut-on procéder à une comparaison équitable ?

90 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.*, p.182. Nous soulignons.

91 Berlin, *Eloge de la liberté*, *op. cit.,* Introduction, p.45. Voir aussi Berlin, *En toutes libertés*, *op. cit.,* p.62.

> Loin d'être la règle, le primat de cet idéal a plutôt été l'exception, même au cours de l'histoire récente de l'Occident. La liberté entendue en ce sens n'a que rarement servi de cri de ralliement à l'humanité dans son ensemble[92].

Considérons donc les choses en proportion : il est logique qu'un idéal reconnu et appliqué depuis des milliers d'années ait subi davantage d'excès qu'un idéal tout fraîchement éclos.

Une application plus systématique des pensées de Berlin qu'il ne le fait lui-même nous amènerait donc à dépasser son analyse de la liberté positive, et à envisager que le même problème de la pente glissante menace finalement aussi bien la liberté négative que la liberté positive. L'appréciation de l'argument de Berlin se révèle donc finalement problématique. Alors qu'il bénéficie d'une clarté apparente, il mêle pourtant une analyse conceptuelle solide et des conclusions discutables. Ainsi que nous l'avons montré, la pente glissante qui ferait de la liberté positive un outil des tyrans est une réalité. Elle ne dépend pas de sophismes particulièrement ingénieux, mais découle du fonds culturel à l'œuvre dans l'idée de maîtrise de soi. Néanmoins, prouver que l'idéal de liberté positive peut mener à des conséquences corrompues, liberticides, ne suffit pas à démontrer sa condamnation *par rapport* à la liberté négative, ce qui était pourtant l'objectif explicite de l'argument de la pente glissante. C'est en cela que le raisonnement de Berlin est à la fois fort et faible. Il est puissant car il pointe un problème réel, mais il est insuffisant car il se fonde sur une sorte de manipulation du point de vue, en identifiant le problème de la pente glissante à partir de la liberté positive. Berlin s'autorise à réduire l'idéal de la liberté le plus reconnu et le plus appliqué, de son propre aveu, à ses incarnations historiques les plus excessives tandis que dans le même temps, il s'abstient d'imposer à la liberté négative une remise en question similaire. Cela est particulièrement sensible dans cette illustration des deux conceptions de la liberté, où les partisans de la liberté négative deviennent ceux qui « souhaitent restreindre l'autorité en tant que telle », tandis que ceux de la liberté positive ceux souhaitent « qu'elle soit placée entre leurs mains »[93]. Osera-t-on vraiment prétendre que tous les défenseurs de la liberté positive n'ont en

92 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.*, p.178.
93 *Ibid.*, p.213.

réalité jamais voulu que s'emparer du pouvoir ? D'une certaine façon, Berlin commet l'erreur qu'il fustige lui-même tout au long de « Deux conceptions de la liberté » : il prend comme argent comptant la façon qu'ont eu certains acteurs historiques de se réclamer de l'idéal de liberté positive[94]. On peut critiquer la Terreur en utilisant le concept de liberté négative, mais on peut aussi le faire depuis celui de liberté positive. Les protagonistes de cet épisode sanglant en appelaient effectivement à la liberté pour se justifier. Mais pour ce faire, ils ont suspendu l'ensemble des libertés. C'est la fameuse « loi des suspects » qui s'est substituée pour un temps à l'application de la loi normale[95]. Il ne s'agissait plus d'être son propre maître, mais de préparer le peuple à être son propre maître. Il est alors bien entendu possible de critiquer cette posture tyrannique à partir de la valeur d'autogouvernement, contre l'idée de « dictature du peuple ». De la même façon que Berlin lutte pour que nous distinguions les combattants de la liberté de ceux qui portent frauduleusement son nom, nous pourrions réclamer de distinguer ceux prétendant agir au nom d'une conception positive de la liberté de ceux qui se servaient en réalité d'une version déviée de cet idéal. En appliquant ce pré-requis, les camps se feront moins évidents : la liberté positive ne se laissera pas toute entière rejeter du côté de la tyrannie, et la liberté négative ne portera pas seule les couleurs de la liberté. Mais cet effort s'avère nécessaire si l'on veut expliquer les obscurités apparentes chez Berlin, qui découlent d'une trop grande volonté de schématisation. Berlin lui-même fut incapable d'en soutenir pleinement les développements. Ainsi par exemple lorsqu'il écrit que l'argument tyrannique, issu des formes déviées du raisonnement rationaliste,

> est précisément celui contre lequel la morale stoïcienne et la morale kantienne s'insurgent avec le plus de véhémence au nom de la raison propre à chaque individu libre.[96]

94 C'est notamment le cas au début de l'étude, mais également dans le chapitre sur le désir de reconnaissance où il y voit un travers psychologique : on se réclame de la liberté pour marquer l'universalité de son combat. Cette prétention constitue en elle-même un repère pour parler à tout le monde, suivant l'idée selon laquelle tous cherchent d'une façon ou d'une autre à être libre (Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.*, p.209).

95 Votée le 13 septembre 1793, cette loi marque une nette inflexion de la Terreur. Elle autorise l'arrestation de toutes les personnes *susceptibles* d'être des ennemis de la Révolution et elle suspend les formes légales générales dans le traitement de ces cas. Ils pourront être jugés selon une procédure exceptionnelle caractérisée par une non-reconnaissance de leurs libertés individuelles.

96 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.*, p.199.

Comment comprendre ce passage, si l'on reste avec l'idée que le stoïcisme et le kantisme sont pour Berlin deux représentants majeurs des deux variantes principales de la liberté positive, le repli dans la citadelle et la théorie de l'auto-accomplissement ? Soit Berlin est incohérent, et alterne ses identifications partisanes – tantôt ces formes de liberté positive s'opposeraient à la tyrannie, et tantôt elles la permettraient – soit on y voit un effet de la nécessité de distinguer entre une forme « droite » et une forme « déviée » - pour reprendre le tropisme antique – de la liberté positive. Dans les deux cas, la pente glissante ne suffit pas à justifier la condamnation monolithique de la liberté positive. Comme chez Constant – mais pour des raisons différentes – l'argument historique est insatisfaisant. Et comme chez Constant, la hiérarchie entre les deux concepts de liberté repose finalement sur un second argument, bien plus profond et bien plus solide. Là où Constant faisait appel au jusnaturalisme et au calcul d'utilité, Berlin ne peut justifier la supériorité de la liberté négative qu'en recourant à la thèse ontologique de la supériorité du pluralisme des valeurs sur le monisme éthique.

3. L'un et le multiple

Si Berlin ne fondait sa théorie que sur le seul argument conséquentialiste de la pente glissante, sa position ne serait qu'un colosse aux pieds d'argile, une fausse évidence construite sur l'effet émotionnel des désastres politiques du XXe siècle et leur rattachement à la liberté positive. Mais il ne se contente pas de substituer à l'historicisme de Constant cette idée d'évolution progressive de la logique inhérente à la conception positive de la liberté, mais ajoute une seconde thèse, plus fondamentale encore. Comparativement à l'argument de la pente glissante, que nous avons qualifié de conséquentialiste, cette seconde idée pourrait être présentée comme déontologique : elle formule un jugement de principe sur l'essence de la liberté positive, selon la description de Berlin. Elle est un argument ontologique, d'après lequel la liberté positive exprimerait une conception de la condition humaine inadéquate à la réalité : là où règne en fait le multiple, elle s'acharnerait à croire qu'existe l'Un. Mais cela suffit-il pour autant à combler les lacunes de l'argument de la pente glissante ?

La gigantomachie berlinienne

Cette thèse ontologique est l'idée centrale de l'ensemble de l'œuvre de Berlin. Selon le lexique qu'il a rendu incontournable, nous ne vivons pas dans un univers « moniste » mais « pluraliste »[97]. Cette opposition se retrouvera en filigrane dans la plupart de ses travaux, bien qu'elle puisse prendre différents visages. A tel point qu'elle en constitue même la clé de lecture, à partir de laquelle il est possible de saisir en quoi l'œuvre de Berlin fait en réalité système. Contrairement à ce que pourrait laisser supposer de prime abord la collection d'essais apparemment disparates de Berlin, il existe une préoccupation transversale où se rejoignent aussi bien ses travaux en histoire des idées, sur la liberté, sur l'utopie, sur les hommes politiques marquants du XXe siècle[98], sur le sionisme, que sur la littérature et la culture russe[99]. Qu'il s'agisse de l'opposition de « l'un » et du « multiple », de « l'unité » et de la « variété », de « l'uniformité » et de la « diversité », du « monisme » et du « pluralisme », du « créateur » et de « l'inventeur », Berlin tente sans cesse de retracer les frontières de ce qu'il conçoit comme une véritable gigantomachie. Afin de les définir, il utilise parfois la métaphore du renard et du hérisson[100]. Dans la conception moniste, la vérité est semblable au hérisson ; elle fait

97 Berlin a largement contribué à la postérité de cette paire conceptuelle, sans toutefois en être l'auteur. S. Audier signale par exemple que Harold Laski discute déjà les idées de Duguit à travers ce prisme (Audier, *Les théories de la république*, Paris, La Découverte coll. Repères, 2004, p.65).

98 Au premier plan desquels, à ses yeux, Disraëli et Weizmann. Cf. « Chaim Weizmann's Leadership » (1954), dans *The Power of Ideas*, Londres, Chatto & Windus, 2000, mais aussi Berlin, *En toutes libertés*, *op. cit.,* p.231.

99 Nous rejoignons en cela la position défendue par Mark Lilla, Ronald Dworkin et Robert B. Silvers qui remarquent que « Berlin fit de la reconnaissance et de la tolérance du pluralisme les valeurs libérales par excellence, et il considérait que son analyse du pluralisme constituait sa principale contribution à la pensée morale et politique. C'était également là le lien connectant son travail philosophique à strictement parler avec le reste de ses explorations diverses dans l'histoire des idées et la politique contemporaine. » (Lilla, Dworkin et Silvers, dir., *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York Review of Books, New York, 2001, p.XI, trad. personnelle). On constatera au passage dans cette citation l'absence du terme « monisme », réduisant une fois de plus l'interrogation berlinienne à une analyse du seul pluralisme.

100 En tout premier lieu dans « The Hedgedog and the Fox », où il explique tirer cette idée d'un fragment d'Archiloque (frag.201) : « le renard connaît de nombreuses choses, mais le hérisson n'en connaît qu'une grande » (Berlin, « The Hedgedog and the Fox » [1953] dans *Selected Writings I - Russian Thinkers*, H. Hardy et A. Kelly, éd., Londres, Hogarth Press, 1978, p.22-24, trad. personnelle). Berlin explique dans *En toutes libertés* (*op. cit.,* p.219) que cette métaphore a finit par lui échapper. Alors qu'il la considérait tout d'abord comme un jeu, sans

système de la même façon que le petit animal forme une masse apparemment hermétique lorsqu'il est replié sur lui-même et protégé par son armure d'épines. En revanche, à l'image du renard dont la ruse est légendaire, le pluraliste sait que rien n'est parfaitement monolithique. Tout possède plusieurs côtés, qui ne sont jamais tout à fait similaires : si la porte du poulailler est bien close et semble infranchissable, les parois ou la clôture présentent peut-être des aspects bien différents. Dans le monde du renard, la vérité est diverse et change en fonction du point de vue depuis lequel on le contemple. Zoologiste obsessionnel, Berlin ne cesse de tenter d'identifier renards et hérissons parmi nous. Ainsi cette métaphore apparaît-elle d'abord dans le cadre de son analyse de l'œuvre de Tolstoï. Renard par nature se croyant hérisson, c'est ce qui expliquerait selon Berlin les tensions internes de l'écrivain russe[101]. Et quand bien même Berlin ne s'est pas astreint à utiliser systématiquement les mêmes termes, c'est la même interrogation qui parcourt tous ses travaux. En littérature, le romantisme lui semble être animé par le pluralisme, comme une redécouverte de la variété initiée par Vico et reprise par Herder, contre la pensée rationaliste unifiante. Appliquée à la philosophie, Berlin ne cesse de tracer des lignes de démarcation. Dans *En toutes libertés*, il explique par exemple pourquoi Platon, Epicure, Zénon, Spinoza et Hobbes sont à classer parmi les monistes, tandis que Leibniz ne le serait pas[102]. Dans « Deux conceptions de la liberté », il leur adjoint Locke, Rousseau et Montesquieu[103]. Pour autant, nous ne saurions nous contenter de ces images pour comprendre pourquoi la liberté positive n'exprimerait pas une conception de la condition humaine adéquate au réel.

Qu'est-ce donc, précisément, que ce « monisme » ? Une analyse attentive des textes de Berlin permet tout d'abord de constater que, malgré son influence dans l'usage actuel de ce concept, on ne trouve chez lui que peu de développements exhaustifs dans la définition du monisme. En outre, les différents passages traitant de cette question ne

---

jamais la prendre vraiment au sérieux, ses commentateurs et critiques n'ont eu de cesse de s'y rapporter. Ainsi, le modèle ne doit pas être pris de façon schématique. Certains sont à la fois hérissons et renards ; certains ne sont ni l'un ni l'autre.

101 Berlin, « The Hedgehog and the Fox », *op. cit.*

102 Sur Platon, Epicure et Zénon, voir Berlin, *En toutes libertés, op. cit.,* p.78-79. Sur Spinoza voir *ibid.* p.89 sq., pour Hobbes *ibid.,* p. 86-87. Quant à Leibniz (voir *ibid.,* p.89), il est sauvé par le *clinamen* qui l'éloigne d'une pensée de la causalité rigide.

103 Voir notamment Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.195.

sont pas toujours identiques. Enfin, le monisme fait l'objet de bien moins d'attentions explicites de la part de Berlin que le pluralisme. On considèrera par exemple que le terme de « monisme » n'est présent qu'en quatre occurrences dans tout le recueil *Eloge de la liberté*, dont seulement deux dans « Deux conceptions de la liberté » qui en fait partie. Pourquoi un tel déséquilibre apparent dans le traitement du monisme et du pluralisme des valeurs ? On pourrait avancer que cela tient à la méthode même de Berlin, fonctionnant par essais. Comme un peintre, par touches successives, et non par grands aplats de couleurs. Préférant les textes courts aux grandes monographies, nulle part il n'élabore son système de façon systématique. Mais si tel était le cas, l'analyse du pluralisme des valeurs devrait elle aussi être parcellaire et peu systématique. Or tel n'est pas le cas. A cette première hypothèse, nous en préfèrerons donc une seconde qui se fonde dans les lignes de Berlin lui-même, lorsqu'il explique attacher davantage d'intérêt aux adversaires qu'aux champions[104], c'est-à-dire préférer l'étude des marginaux aux représentants du paradigme dominant. En réassemblant le système de Berlin, on constate de fait qu'il présente le pluralisme des valeurs comme un *outsider*, le petit David contre l'énorme Goliath que serait la croyance moniste dans l'existence d'une vérité une[105]. Tel serait le cas non seulement en philosophie[106], mais dans l'ensemble de la science et des recherches de la raison humaine. Par conséquent, le peu de précision du concept de monisme ne serait pas à prendre comme la marque d'une importance moindre, mais au contraire comme le tribut payé par une conception déjà bien connue et dominante. De ce point de vue, notre propre position paraît inversée. Après plusieurs décennies de travaux incessants sur le pluralisme des valeurs à la suite de Berlin et de Rawls, c'est le monisme éthique qui, en termes d'analyse conceptuelle, semble être le parent pauvre.

104 Lukes, « Isaiah Berlin, In Conversation with Steven Lukes », *art. cit.,* p.91.

105 Cette lecture est d'ailleurs parfaitement cohérente avec le passage de *Deux conceptions de la liberté* cité auparavant, où Berlin remarque que dans l'histoire des hommes l'adhésion à la conception positive de la liberté a plutôt été la règle et la liberté négative une valeur exceptionnelle.

106 Cf. Berlin, « My intellectual path » (1998), dans *The power of ideas*, Londres, Chatto & Windus, 2000, p.4 : « un des phénomènes intellectuels qui me fit la plus grande impression fut la recherche universelle entreprise par les philosophes pour trouver une certitude absolue, des réponses qui ne permettraient pas le doute, d'une sécurité intellectuelle totale. […] Et c'est cette suspicion, qu'une grande partie de la philosophie était fondée sur cette voie illusoire, qui en vint plus tard à dominer mes idées sous la forme d'une connexion assez neuve et différente » (trad. personnelle).

Il est néanmoins possible de reconstruire la théorie berlinienne du monisme, en croisant les différents essais où le concept est abordé plus ou moins directement. Dans certains passages, Berlin laisse supposer qu'il pourrait exister deux types de monisme[107]. En un premier sens restreint, est moniste celui qui postule qu'il existe une vérité unique. Un monisme plus complet ne supposera pas seulement qu'il existe une vérité unique, mais également que celle-ci nous est accessible, c'est-à-dire qu'il nous est possible de la connaître. Ainsi, un homme croyant en un dieu caché et retiré du monde – comme celui de Pascal – pourrait être décrit comme un moniste au sens restreint. La tradition rationaliste représentée par la théorie de l'auto-accomplissement illustre quant à elle parfaitement le monisme au sens complet, puisqu'elle suppose qu'il existe un système unique de valeurs et de vérités connaissables à condition d'exercer sa raison.

Si nous nous reportons au texte où Berlin fournit son analyse conceptuelle la plus précise du monisme, on s'aperçoit qu'il en distingue trois composantes :

> A un moment donné, je me rendis compte que toutes ces conceptions partageaient un même idéal platonicien : en premier lieu, comme dans les sciences exactes, toutes les vraies questions devaient avoir une bonne réponse et une seule, tout le reste étant nécessairement erroné ; en deuxième lieu, il devait exister une voie sûre menant à la découverte de ces vérités ; en troisième lieu, les bonnes réponses, une fois trouvées, devaient nécessairement être compatibles entre elles et former une totalité unique, car une vérité ne pouvait pas en contredire une autre[108].

Dans cette version, le moniste adhère simultanément aux trois composantes, qui expriment toute une dimension différente de notre rapport à la vérité. La première traite de l'ontologie de la vérité : elle définit l'essence de la vérité en lui attribuant unité et unicité. La seconde porte sur notre capacité à connaître la vérité. Enfin, la troisième

107 Berlin, « My intellectual path », *op. cit.*, p.5.

108 Berlin, « La recherche de l'idéal » (1988), dans *Le bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, trad. M. Thymbres, Paris, Albin Michel, 1992, p.19. On trouvera une description similaire dans « Le déclin des utopies en Occident » (dans *Le bois tordu de l'humanité, op. cit.,* p. 36 sq)., à cette différence près que Berlin ne lui donne pas ici son nom de monisme, mais l'appelle « utopisme ». Mais c'est bien comme « monisme » qu'il est à nouveau décrit dans « L'apothéose de la volonté romantique » (1975), (dans *Le bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 206-207).

ajoute une dimension systémique en inscrivant la vérité au sein d'un ensemble harmonieux. Par conséquent, le vrai serait le même pour tous et toutes les propositions vraies seraient compatibles entre elles. Les disputes sur le vrai pourraient être réglées en faisant appel au critère ultime en fonction duquel tout le reste s'ordonnerait, alors que les désaccords ne seraient que le reflet de notre incapacité à l'atteindre. Si l'univers obéissait à une telle loi, la vérité serait donc une, universelle et systématique[109]. C'est ce que Berlin nomme la « philosophia perennis[110] », et qu'il voit à l'œuvre dans la majeure partie pensée occidentale et du développement des sciences depuis plus de 2000 ans. De fait, on reconnaîtra ici la croyance qui fonde la possibilité de notre science elle-même. Le monisme dont traite Berlin[111] est donc avant tout un monisme épistémologique, car ces trois composantes défendent chacune une thèse sur la structure de ce qui est connaissable par les êtres humains[112].

Ainsi compris, le monisme joue un rôle majeur dans la définition berlinienne de la liberté positive. En effet, l'analyse conceptuelle que nous en livre l'auteur dans « Deux

109 C'est pourquoi Berlin qualifie le monisme d'« optimisme » : il permet de trouver un sens à toute chose. Voir Berlin, *En toutes libertés, op. cit.,* p.91-92 : « La vieille croyance était qu'à chaque question il existait une seule réponse vraie. Il est possible que nous ne la connaissions pas, que nous soyons trop stupides, ou bien trop mal équipés ou bien prévenus par le péché originel, ou encore incapables de la trouver pour quelque autre raison. Mais, si la question est authentique, alors il doit y avoir une réponse vraie. Vous et moi ne la connaissons pas ; mais peut-être quelqu'un la connaîtra-t-il un jour. Peut-être Adam la connaissait-il au paradis terrestre, peut-être les anges la connaissaient-ils, et, si ce n'est pas le cas, alors seul Dieu la connaît, mais la réponse doit en principe exister. Il doit bien exister une méthode correcte pour obtenir la réponse. […] Le salut est lié à la découverte de la bonne voie : de là, des guerres terribles ont été faites pour sauver les âmes et les empêcher d'être détruites par de fausses croyances. Il doit bien exister une méthode pour obtenir la bonne réponse. Il s'ensuit que, lorsque toutes les bonnes réponses sont obtenues, vous pouvez les placer côte à côte, parce qu'une vraie proposition ne peut pas être incompatible avec une autre vraie proposition […] C'est le monisme. »

110 Voir not. Berlin, « My intellectual path », *op. cit.,* p.6-7.

111 On aura donc maintenant compris l'étymologie du terme qui préfère la racine grecque « mono » à l'unité latine.

112 On remarquera que cette acception n'est prise qu'au « sens large », pour la distinguer de la seconde composante, qui sera par la suite également décrite en termes de « critère épistémologique ». Et ce avec raison puisqu'elle fait référence à la capacité de connaître cette vérité. Si nous parlons ici de « monisme épistémologique au sens large », c'est pour le distinguer par exemple du monisme éthique, ou du monisme métaphysique. Chez Berlin, le monisme désigne avant tout une thèse portant sur la structure du vrai, avant d'être une thèse sur notre rapport au bon.

conceptions de la liberté » souligne bien combien cette logique positive repose sur des prémisses monistes. La synthèse de la théorie de l'auto-accomplissement qu'il établit est particulièrement révélatrice sur ce point :

> Premièrement, cette thèse [la théorie de l'auto-accomplissement] suppose que tous les hommes ont un seul et unique but, celui de se déterminer selon la raison ; deuxièmement, que les fins de tous les êtres doués de raison doivent nécessairement se fondre dans un tout universel et harmonieux que certains hommes sont mieux aptes à discerner que d'autres ; troisièmement, que tous les conflits et donc tous les malheurs des hommes sont uniquement dus au heurt entre la raison et des forces irrationnelles ou insuffisamment rationnelles – qu'il s'agisse d'individus ou de groupes – que de tels heurts sont en principe évitables et dans le cas d'êtres parfaitement rationnels totalement impossibles ; enfin, que lorsque tous les hommes seront devenus rationnels, ils obéiront aux lois rationnelles de leur propre nature, et celles-ci étant identiques en chacun, ils seront tout à la fois respectueux des lois et absolument libres[113].

Cette déconstruction conceptuelle établit un lien entre le monisme et les quatre prémisses fondamentales qui forment la théorie de l'auto-accomplissement. On reconnaît tout d'abord dans la première prémisse – la profession de foi rationaliste – la seconde composante du monisme selon laquelle il existerait une voie sûre, la même pour tous, pour parvenir à la vérité. Ensuite, on identifie dans les seconde et troisième prémisses des avatars de la troisième composante du monisme : l'existence d'un système harmonieux de vérité est présupposée par la reconnaissance d'une asymétrie cognitive entre les êtres humains mais également par l'existence d'une paix absolue entre êtres parfaitement rationnels. Enfin, la mention finale de l'identité naturelle de conditions des êtres humains renvoie à la toute première composante du monisme, postulant qu'il existe une vérité unique[114]. Cette quatrième prémisse présente explicitement le monisme comme

113 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.201.

114 On pourra également se reporter à la citation suivante : « Ces penseurs [de l'auto-accomplissement] affirmaient que si les problèmes moraux et politiques étaient d'authentiques problèmes – ce que l'on ne pouvait nier – ils devaient, en principe, être solubles ; autrement dit, à chaque question vraie, il devait exister une seule et unique réponse vraie. Il n'y avait pas de vérité qui ne pût être découverte par un esprit rationnel et si clairement démontrée qu'elle n'emportât la conviction de tous les autres êtres

constituant la condition de possibilité d'une justification de la contrainte *ex post*. Imposer à autrui de suivre la voie de l'être humain le plus rationnel, c'est lui permettre de devenir lui-même en accomplissant sa propre nature, uniquement parce l'on suppose une structure moniste de la vérité. Cette structure apparaît explicitement dans la présentation de la liberté positive, et plus particulièrement dans la description de la théorie de l'auto-accomplissement, selon laquelle :

> Il ne peut y avoir, par définition, qu'une seule règle de vie ; les sages l'adoptent spontanément, c'est pourquoi ils sont appelés sages[115].

Par conséquent, la théorie de l'auto-accomplissement – prise comme paradigme de la liberté positive – repose parfaitement sur le monisme, puisqu'elle partage ses trois composantes. Dès lors, la liberté positive elle-même n'apparaît plus que comme l'application de la logique moniste. Elle démontre comment le monisme épistémologique décrit par Berlin devient, lorsqu'il est appliqué, un monisme éthique. Puisqu'il existe une vérité ultime, cela signifie qu'il existe une seule bonne réponse, dans la connaissance du monde comme dans la connaissance de moi-même. Par conséquent il n'existe qu'une seule vraie définition du bonheur, où je suis parfaitement authentique, c'est-à-dire une seule conception de la vie bonne.

La pertinence ontologique du pluralisme éthique

Or, selon Berlin, cette thèse est tout simplement erronée. Il lui oppose deux arguments, qui en réalité se rejoignent finalement. Tout d'abord, son analyse conceptuelle de la liberté positive lui permet de souligner la confusion commise entre liberté et connaissance. A partir du moment où la conception positive de la liberté suppose que je ne suis libre que lorsque je me maîtrise moi-même, c'est-à-dire que je réalise mes fins authentiques, elle affirme que la liberté dépend de la connaissance que j'ai de moi-même. Mais la rigueur voudrait que l'on reconnaisse ici deux valeurs distinctes et que l'on en tire les conclusions qui s'imposent. Même si l'on parvenait à prouver que la connaissance libère effectivement, il n'est pas possible de démontrer qu'elle libère par

rationnels » (*Ibid.,* p. 193). Plus synthétique, elle présente toutefois le désavantage de ne pas se rapporter aussi explicitement à l'ensemble des composantes du monisme selon Berlin.

115 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.199.

elle-même. Elle est, au mieux, un *moyen* d'émancipation. L'erreur réside ici dans la confusion entre les moyens et la fin. La thèse de Berlin n'est en aucun cas obscurantiste et ne s'oppose pas aux théories de l'humanisme ou des Lumières, qui ont avec raison défendu l'accroissement des connaissances et leur partage dans la société. Berlin reconnaît d'ailleurs que la connaissance peut augmenter la liberté dont je jouis. En revanche, cela suppose que la liberté préexiste, pour que je puisse mettre en pratique les connaissances nouvellement acquises. Ainsi, au moment où j'apprends le théorème de Pythagore, je ne deviens pas automatiquement plus libre. C'est l'application de ces connaissances qui peut contribuer à ma liberté, pas la connaissance en elle-même. Cette application me rend plus libre car elle peut, par exemple, éviter qu'un gouvernement des experts ne devienne une tyrannie par confiscation des outils technologiques et des justifications techniques[116]. Mais l'analyse de Berlin insiste surtout sur le fait que comprendre les lois de la nature – voire de ma nature – ne me permet pas d'accomplir davantage d'actions. Elle permet d'identifier les situations où je me crois libre alors que je ne fais qu'obéir à la nature. Finalement, c'est donc davantage la conscience de ma liberté que la connaissance augmente, plutôt que ma liberté elle-même. Réciproquement, être libre n'implique pas nécessairement d'être conscient de cette liberté[117]. Et Berlin de rappeler que le summum de la connaissance mène aux thèses déterministes : le rationalisme postule fréquemment qu'une connaissance parfaite comprendrait l'ensemble des lois de l'univers. Dans un monde ainsi dépourvu de hasard, tout ne serait qu'une seule chaîne de causes et d'effets sans place pour le libre-arbitre individuel.

C'est à bon droit que l'on qualifiera cette thèse de révolutionnaire, puisqu'elle remet en question un schème classique et extrêmement fréquent dans la philosophie et le rationalisme, et qui a contribué à bâtir la modernité occidentale :

> Se pourrait-il que la vertu ne soit pas la connaissance et que la liberté ne s'identifie ni à l'une ni à l'autre ? Bien qu'ils n'aient jamais, au cours de leur longue histoire, régi la vie d'autant d'hommes, se pourrait-il que les postulats de base de cette fameuse thèse soient en fait indémontrables, ou peut-être même faux[118] ?

116 Berlin, « General Education » (1969), dans *The power of ideas*, Londres, Chatto & Windus, 2000, p.219.

117 Berlin, « From Hope and Fear set Free », *op. cit.*, p.184 et p.192.

118 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.201.

Berlin réclame avant tout que l'on remarque la crase dont la tradition serait coupable, en forçant trois idées distinctes à se réunir. Comment justifier qu'être libre – c'est-à-dire ne pas subir de contrainte – soit la même chose qu'être vertueux – c'est-à-dire d'être un homme bon –, et qu'être sage – c'est-à-dire parvenir à comprendre les phénomènes naturels ? Dans l'essai *From Hope and Fear set Free*, Berlin démontre que cette conjugaison de valeurs est le résultat de trois facteurs. Elle repose tout d'abord sur l'idée que la nature des choses est fixe et indépendante de la connaissance que nous en avons, puis que la nature des choses est gouvernée par des lois universelles stables ; et enfin que toutes ces lois sont en principe connaissables par la raison humaine. En d'autres termes, on retrouve ici les trois caractéristiques du monisme.

Or le monisme repose selon lui sur une représentation erronée de notre univers. C'est d'ailleurs ce qui va expliquer que l'identification de la vertu, de la liberté et de la connaissance soit une confusion. Le monisme serait fondé sur une représentation inadéquate de la nature même de notre condition. L'argument de Berlin consiste alors à contester la pertinence des prémisses fondamentales du monisme que nous avons soulignées précédemment. Premièrement les êtres humains ne lui paraissent pas capables d'atteindre une quelconque harmonie mais semblent condamnés à vivre dans des situations de dilemmes ; obligés de choisir entre des fins et des valeurs qu'ils ne savent pas départager selon un critère sûr. Car quand donc avons-nous déjà constaté un accord entre les êtres humains sur les fins de l'existence ?

> Si tous les hommes étaient d'accord sur la finalité de l'existence, si nos ancêtres s'étaient contentés de vivre en paix dans le jardin d'Eden, la discipline à laquelle se consacre la chaire Chichele de théorie sociale et politique n'aurait pas de raison d'être. […] cette discipline est née de la discorde et s'en nourrit[119].

Et l'histoire humaine et notre expérience quotidienne nous prouvent l'inverse de la position moniste. Nos vérités et nos définitions du bonheur sont innombrables, et ne sont jamais parfaitement identiques[120]. La discorde éthique semble bien être un invariant de la

119 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.167.

120 C'est cette observation que rapporte une autre phrase que nous avons déjà eu l'occasion de commenter, selon laquelle « comme pour le bonheur, le bien, la nature, la réalité, le sens de ce terme est si insaisissable que toutes les interprétations semblent, à première vue, possibles » (*Ibid.,* p.170). Cette infinité d'interprétations est précisément la marque de la pluralité des valeurs et de notre incapacité à bien les communiquer. Nous soulignons que cet

condition humaine, à toutes les échelles de relations sociales, qu'il s'agisse de relations internationales, intra-nationales, ou même seulement familiales. Qui pourrait citer une seule valeur éthique qui ne fasse l'objet d'aucune discussion ? Ce point d'ancrage illustre particulièrement bien la volonté de Berlin de développer une méthode empirique de raisonnement[121]. Sa position ne découle pas d'une analyse idéelle, mais de son observation du réel[122], en l'occurrence de la variété des valeurs dans le réel et surtout de l'individualisation de chacun de nos systèmes éthiques personnels.

Mais Berlin va plus loin encore : il remet en cause à la fois la toute première prémisse du monisme – selon laquelle il existe une vérité unique – et la troisième – selon laquelle la vérité suprême ordonnerait un système harmonieux de vérités universelles. Il ne se contente pas de conclure que l'harmonie des valeurs nous échappe seulement parce que nous ne parviendrions pas, en pratique, à l'atteindre. Cette hypothèse serait encore compatible avec les arguments monistes, reposant sur l'idée que nous n'avons pas encore été capables de reconnaître la vérité pourtant offerte à nos yeux. Si l'on constate dans le réel que nous sommes incapables de nous mettre d'accord sur nos valeurs éthiques, c'est parce que cette harmonie est *conceptuellement* incohérente :

> Une de mes convictions, c'est que certaines valeurs morales, sociales et politiques sont en conflit. […] En d'autres mots, je crois que certaines valeurs essentielles qui

éclairage pluraliste et « empiriste » des pages introductives de « Deux conceptions de la liberté » ne doit rien au hasard : il signale au contraire la prégnance de l'interrogation pluraliste chez Berlin, y compris lorsqu'elle n'est pas explicitement formulée. Ainsi « Deux conceptions de la liberté » peut-il être lu comme une défense très engagée du pluralisme des valeurs, alors même que ce concept y est à peine abordé.

121 Ainsi que s'en réclame Berlin, à l'image de certains de ses collègues qui « se rapportaient effectivement au monde tel que conçu emipiriquement (et je n'ai jamais conçu le monde autrement) », Berlin, « My intellectual path », *op. cit.,* p.2, trad. personnelle. Cette préoccupation est parfaitement cohérente avec son profil professionnel d'historien des idées et de la politique. On constatera également que c'est en vertu de cette méthode qu'il s'oppose aux idées de Kant, alors même qu'il reconnaît que l'auteur de Königsberg parvient parfois à des formulations proches de la conception négative de la liberté. Mais à partir de raisonnements *a priori* (Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* note 26 p. 272).

122 On trouvera dans l'introduction de *Deux conceptions de la liberté* un exemple de cette méthode empirique, puisque Berlin y justifie son intérêt pour les conceptions négative et positive de la liberté parce que ce sont là des valeurs qui « joué un rôle décisif dans l'histoire des hommes » (*Ibid.,* p.170). Ainsi, il analyse ce qu'il constate être, et non un système idéal conçu dans le calme de son cabinet de travail. Nous rappellerons également l'incise apparemment innocente que nous avons déjà commentée, « les choses étant ce qu'elles sont » (*Ibid.*, p.172), où l'on pourra retrouver cette même méthode empirique.

> régissent la vie des hommes ne peuvent être réconciliées ou associées, pas uniquement pour des raisons pratiques, mais par principe, conceptuellement[123].

C'est ce qu'il nomme « pluralisme des valeurs » : les valeurs humaines seraient par définition incompatibles et incommensurables[124].

Elles sont incompatibles au sens où les valeurs ultimes de l'humanité ont ceci de particulier qu'elles ne peuvent être pleinement réalisées simultanément. Pour prendre un exemple classique en philosophie politique, Tocqueville a bien montré l'incompatibilité entre l'égalité et la liberté[125] qui, à un certain point, finissent par entrer en conflit alors qu'elles sont également désirées. De la même façon, on reconnaîtra qu'on ne peut pas être en même temps absolument en sécurité et absolument libre : la sécurité totale ne serait atteignable que dans un Etat policier tandis que la liberté implique une certaine prise de risque mais également un espace de choix non contraint. Or nul ne désire être en danger, tout comme nul ne désire être absolument privé de liberté.

Mais ces valeurs sont également incommensurables entre elles. Etant donné qu'elles sont toutes des biens ultimes, que tous ont des raisons de désirer, elles ne

123 Berlin, *En toutes libertés, op. cit.,* p.172.

124 Notons que l'analyse de cette définition justifie le traitement préférentiel que nous accordons ici à Berlin par rapport à Rawls. Bien que les thèses du second aient aujourd'hui nettement plus d'influence, et qu'il ait lui aussi développé une pensée fondée dans le pluralisme éthique et le rejet de l'imposition d'une conception du bien, Berlin a l'avantage de mieux interroger le fait de la pluralité en n'abandonnant jamais sa dimension conflictuelle. Alors que Rawls reconnaît le fait de la pluralité (cf. Rawls, *Libéralisme politique op. cit*.) et admet s'être inspiré de Berlin (Rawls, *La justice comme équité* [1985], trad. B. Guillarme, Paris, Ed. la Découverte, 2008*,* I, 11-4, p.61), il cherche un moyen de pacifier ce dissensus. C'est pourquoi Berlin critique explicitement le neutralisme rawlsien (Lukes, « Isaiah Berlin, in Conversation with Steven Lukes »*, art. cit.*, p.112), et refuse l'étiquette libérale. Nous montrerons par la suite que c'est parce que Berlin ne sous-estime pas ces pulsions contraires chez les êtres humains qu'il permet une interrogation profonde du pluralisme et du monisme éthiques. De son côté, Rawls se détourne de la question car il estime que la distinction berlinienne entre libertés négative et positive est secondaire, et dépend de l'établissement d'une théorie du juste. Il lui préfère alors la distinction tripartite élaborée par MacCallum (cf. Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit,* §32, p.237-38). Pour un relevé plus complet de ce jeu de citations croisées, on se réfèrera à Ian Harris, *Liberty*, ed Hardy : liste les reprises de Rawls par Berlin, « Berlin and its Critics », *op. cit*. Voir aussi J. Roussin, « De Berlin à Rawls : la critique dworkienne du pluralisme », intervention au colloque « Face au conflit des valeurs, quelle démocratie ? Le pluralisme libéral et ses critiques », 20-21 sept. 2012, CEVIPOF, non publié.

125 Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1835), Paris, GF Flammarion, 1981, tome 2, II, 1, pp.119 sq.

peuvent se mesurer entre elles. Sur quelle échelle le feraient-elles ? Puis-je évaluer la sécurité en termes de liberté ? Puis-je évaluer la liberté en termes d'égalité ? Et cet argument ne se contente pas de s'appliquer à l'intérieur d'une même culture partagée : comment comparer les conceptions du bonheur des Massaïs d'Afrique sub-saharienne et des Inuits vivant dans les régions arctiques ? A l'image des valeurs individuelles, Berlin constate que les différentes cultures humaines sont incommensurables entre elles[126] parce qu'il n'existe aucun mètre étalon, aucune échelle unique et suprême auxquelles on pourrait toutes les rapporter. Derrière cette observation empirique se cache une conclusion terrifiante pour l'esprit rationnel : à moins de postuler la possibilité d'une compréhension proprement surhumaine, il nous faut faire le deuil de notre capacité à disposer d'une vérité suprême. Dans la réalité, force est pour nous de constater qu'il n'existe pas « d'œil magique » capable de déterminer des vérités universelles non empiriques[127].

Ces deux caractéristiques expliquent, selon Berlin, pourquoi l'existence humaine serait irrémédiablement caractérisée par sa dimension tragique : face à des choix proprement cornéliens, il n'y a pas de solution indolore. Parce que nos valeurs sont incompatibles, nous nous voyons forcés de choisir. Et parce qu'elles sont incommensurables, nous ne disposons d'aucun instrument pour les hiérarchiser. Alors même que tout choix est un sacrifice, il constitue une composante intrinsèque de notre humanité :

> Les sacrifices peuvent être insoutenables, mais à moins de s'abstenir de choisir (ce qui vous rendrait inhumain parce qu'intrinsèquement être un être humain, c'est faire des choix), […] vous devez choisir et donc vous devez sacrifier quelque chose, à savoir les valeurs que vous ne réalisez pas[128].

126 Cf. Berlin, « La recherche de l'idéal », *op. cit.,* section IV.

127 Berlin, *En toutes libertés, op. cit.,* p.140-141. Voir aussi *ibid.,* p. 52 : « Lui et eux [Strauss et ses disciples] me paraissent croire dans le Bien et le Mal absolus, le Vrai et le Faux, perçus directement au moyen d'une espèce de vision *a priori*, un œil métaphysique, en utilisant une aptitude rationnelle platonicienne qui ne m'a pas été octroyée. Platon, Aristote, la Bible, le Talmud, Maimonide, peut-être Saint Thomas d'Aquin et les autres scolastiques du Moyen-âge, savaient quelle était la vie la meilleure pour les hommes. Lui aussi, et ses disciples le prétendent encore aujourd'hui. Je n'ai pas un tel privilège. »

128 Lukes, « In conversation with Steven Lukes », *art. cit.,* p.101, trad. personnelle.

Nous sommes par nature condamnés à la conflictualité des valeurs, qui ne peut se résoudre qu'au prix du sacrifice d'une partie d'entre elles que nous estimons pourtant légitimes.

Berlin embrasse ici l'héritage de Max Weber et de sa « guerre des dieux[129] » ; tout en reconnaissant ne jamais avoir lu cet auteur, il admet l'existence d'un rapport avec ses idées[130]. Il tire les conclusions de l'idée fondatrice de la modernité occidentale, selon laquelle nous devons abandonner l'espoir de parvenir à des vérités transcendantes, indiscutables. Pour reprendre une belle formule de Claude Lefort, nous avons été les témoins de la dissolution des repères de la certitude[131] : les légitimités anciennes qui reposaient sur la croyance en des vérités absolues et transcendantes ont été abolies par le développement des connaissances rationnelles. Qu'il s'agisse des Lumières elles-mêmes, de leurs précurseurs ou de leurs héritiers, nous leur devons aujourd'hui de ne plus pouvoir faire l'économie d'une distinction entre connaissance et croyance, mais surtout d'être capables de mesurer tout ce qui nous sépare d'une connaissance définitive. Aucune valeur ne jouit d'une supériorité certaine, démontrée avec évidence et universellement valide. Nos vérités scientifiques elles-mêmes peuvent nous servir d'exemple, elles que l'on pare pourtant de tous les signes de la certitude. Elles ne cessent d'évoluer et même d'être remises en question[132]. Que l'on pense aux controverses au sujet de la nature de la lumière, onde ou vibration, ou aux chocs conceptuels encore actuels infligés par le développement de la physique quantique. C'est d'ailleurs cette filiation qui, seule, permet de justifier la thèse berlinienne selon laquelle la liberté

129 Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.,* p.106. Weber y reprend une idée de James Mill selon laquelle « l'expérience pure […] aboutit au polythéisme », c'est-à-dire que dans la pratique nous rencontrons une multiplicité de valeurs sans pouvoir trancher scientifiquement. L'expression de « guerre des dieux » découle alors d'une métaphore, selon laquelle notre incapacité à hiérarchiser les valeurs entre elles fait de ces dernières l'équivalent de puissances transcendantes : « pour autant que la vie a en elle-même un sens et qu'elle se comprend d'elle-même, elle ne connaît que le combat éternel que les dieux se font entre eux ou, en évitant la métaphore, elle ne connaît que l'incompatibilité des points de vue ultimes possibles, l'impossibilité de régler leurs conflits et, par conséquent, la nécessité de se décider en faveur de l'un ou de l'autre » (*Ibid.*, p.114).

130 Lukes, « In conversation with Steven Lukes », *art. cit.,* p.102.

131 Lefort, « La question de la démocratie », dans *Essais sur le politique*, *XIXe-XXe siècle,* Paris, Ed. du Seuil, 1986, p.30.

132 C'est ce que montre brillamment Thomas Kuhn, dans *La structure des révolutions scientifiques* (1962), trad. L. Meyer, Paris, Flammarion, 2008.

négative est *devenue* plus importante avec le temps, à partir de la Renaissance. C'est la prise de conscience progressive de l'absence d'une puissance transcendante certaine qui explique que l'individualisme soit devenu une valeur[133]. C'est ce qu'il nomme la « révolte de la variété[134] » ou « l'âge de la variété[135] » dont il souligne tout particulièrement les traces dans les œuvres de Vico ou de Herder. Mettant en valeur la pluralité des cultures, ils partagent par conséquent avec leurs lecteurs la révélation de l'absence d'une vérité universelle.

Ainsi, si l'on fait l'effort de regarder la condition humaine telle qu'elle est, on s'apercevra que l'existence d'un système moniste est au mieux indémontrable. Au contraire, le conflit des valeurs apparaîtra comme une composante intrinsèque de l'existence humaine, parce que le multiple n'est jamais réductible à l'Un. En d'autres termes, nous devons reconnaître que tout ce que nous pouvons savoir, c'est que nous ne savons pas[136]. Nous connaissons certes quelques éléments, mais les réponses ultimes nous échappent. Point de critère certain, éternel et universel pour nous guider à coup sûr, puisque l'observation du réel ne suffit pas à prouver l'existence d'une conspiration universelle en un tout harmonieux et immuable, au sommet duquel règneraient des vérités certaines et uniques. Au contraire, on ne peut se mettre d'accord que sur l'absence de critère ultime commun. C'est-à-dire sur le rejet du monisme.

Au pire, l'observation du réel démontre la nocivité des tentatives concrètes de faire régner les principes monistes. Berlin accuse le monisme d'être le grand meurtrier sur l'autel duquel on a sacrifié un nombre incalculable de vies au travers de l'histoire. On constate de fait les malheurs engendrés, dans l'histoire, par l'affirmation de l'existence

133 C'est pourquoi nous dirons de la théorie de Berlin qu'elle n'est pas anti-rationnelle mais anti-rationaliste. Il voit dans la reconnaissance progressive de l'individualisme un effet des progrès de la raison comme puissance critique, pour peu qu'elle ne soit pas construite comme un dogme, ou comme une déité monolithique. Néanmoins, on ne pourra pas voir là un changement de monde comparable à celui qui anime la pensée de Constant. La reconnaissance de la variété des valeurs et de l'individualisme qui le sous-tend est davantage un progrès cognitif qu'une transformation des circonstances matérielles de la coexistence sociale.

134 Berlin, « L'apothéose de la volonté romantique », *op. cit*.

135 Berlin*, A contre-courant* (1979), Paris, trad. A. Berelowitch, Albin Michel, 1992.

136 Nous espérons que Platon nous pardonnera cette filiation illégitime, nous inspirant d'une partie de la sagesse éthique de Socrate tout en la détachant des conclusions monistes représentées par le système des Idées.

d'une vérité suprême. C'est pourquoi il voit dans le monisme une théorie fondamentalement « intransigeante » voire « fanatique » [137]. En l'absence de pouvoirs démiurgiques, la tentative de faire advenir l'Un ne peut se faire qu'au prix de la violence dogmatique :

> C'est l'un des corollaires du monisme débridé, ainsi que je le nomme – certains l'appellent fanatisme, mais le monisme est à la racine de tous les extrémismes[138].

Berlin aurait pu alors se référer directement à des pages aussi sombres de notre histoire que l'Inquisition espagnole, mais sa propre position historique l'oriente sur les malheurs du XXe siècle. Il y repère le monisme à l'œuvre dans les excès nationalistes et les différents totalitarismes auxquels ils donnèrent naissance. Confondant l'unité d'un particulier national avec une vérité universelle[139], les monistes nationalistes érigèrent une conception de la vie bonne en solution unique, universelle, finale.

La réfutation du monisme, et la défense symétrique du pluralisme des valeurs par Berlin semblent donc jouir de solides fondements. Il parvient à démontrer tout à la fois sa thèse empirique et sa thèse conceptuelle en s'appuyant sur la dangerosité réelle du monisme ainsi que sur l'expérience quotidienne du pluralisme des valeurs, et il fournit une explication analytique justifiant ces observations.

L'analyse du pluralisme des valeurs ne permet pas seulement à Berlin de justifier sa condamnation du monisme. Elle est le socle à partir duquel il fonde sa défense de la conception négative de la liberté politique à partir d'un modèle binaire d'opposition. La liberté positive reposerait sur des prémisses monistes, tandis que la liberté négative serait, comme le pluralisme des valeurs[140], le champion de la libre volonté, c'est-à-dire de l'individualisme. S'il n'existe aucune vérité absolue ni aucune puissance transcendante, l'individu est le seul fondement restant. Il n'y a plus d'autre source de légitimité que la

137 Berlin, *En toutes libertés, op. cit*., p.51-52.

138 Berlin, « My intellectual path », *op. cit.,* p.14, trad. personnelle. Voir aussi Berlin *En toutes libertés, op. cit.,* p.69 : « je crois qu'il n'y a rien de plus destructeur de vies humaines que la conviction fanatique de l'existence d'une vie parfaite, alliée à un pouvoir politique ou militaire. Notre siècle apporte la preuve terrible de cette vérité. »

139 Berlin, « L'apothéose de la volonté romantique », *op. cit.,* p.223, ou Berlin, « La branche ployée : sur la montée du nationalisme » (1972), section VI. Ces deux essais figurent dans *Le bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, *op. cit.*

140 Berlin, « L'apothéose de la volonté romantique », *op. cit.,* p.214.

volonté individuelle. A la suite de ce premier point, il apparaît qu'en protégeant des espaces privés, la liberté négative respecte la nature pluraliste du monde humain tout en réduisant les risques que le conflit éthique inéluctable ne devienne destructeur. En effet, ce que protège la liberté négative, c'est l'existence d'une sphère privée inviolable, c'est-à-dire la possibilité pour chacun de disposer d'un espace où poursuivre sa propre définition de la vie bonne. Nul pouvoir n'ayant autorité pour s'y immiscer, personne ne peut tenter d'y imposer une vision moniste et réduire ainsi à l'unité la pluralité des valeurs individuelles concurrente et irréductibles. Considérés à partir du prisme de l'opposition entre pluralisme des valeurs et monisme, la liberté négative apparaît désormais essentiellement comme une protection contre le monisme[141].

Le système berlinien consiste alors à articuler monisme et liberté positive d'une part, et pluralisme des valeurs et liberté négative de l'autre, dans un jeu d'opposition particulièrement clair :

> Le pluralisme, avec ce degré de liberté « négative » qu'il implique, me semble un idéal plus véridique et plus humain que l'idéal de maîtrise de soi « positive » des classes, des peuples ou de l'humanité toute entière que certains croient trouver dans les grands systèmes bien ordonnés et autoritaires[142].

Alors que nous soulignions plus haut les formules de Berlin qui rapprochaient les deux conceptions de la liberté, elles entrent ici non seulement dans un rapport de franche opposition, mais surtout dans une hiérarchie clairement établie. Le couple formé par le pluralisme des valeurs et la liberté négative est « plus véridique » et « plus humain », c'est-à-dire qu'il contredit les deux piliers du monisme tels que Berlin l'avait défini[143]. Le

141 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.176. « Menacer un homme de persécution s'il n'accepte pas une vie dans laquelle il ne peut choisir ses buts, lui fermer toutes les portes sauf une, aussi noble soit la perspective sur laquelle elle s'ouvre et aussi bienveillants soient les motifs de ceux qui en décident, c'est pécher contre cette vérité qu'il est un homme, c'est-à-dire un être qui doit pouvoir mener sa vie comme il l'entend. »

142 *Ibid.*, p.217.

143 Voir Berlin, « *La recherche de l'idéal »*, *op. cit.,* p.25. On pourrait nous objecter que nous avons-nous-même montré que la définition la plus complète du monisme selon Berlin comprenait trois caractéristiques. Cependant, si cette version représente l'analyse la plus poussée, il est possible de se contenter de la version binaire également développée par Berlin. En effet, la seconde caractéristique du modèle trinitaire – l'existence d'une voie sûre pour découvrir la vérité – découle de la première – l'existence d'un système harmonieux de

monisme doit être rejeté en raison de l'inadéquation avec le réel de l'ensemble de ses prémisses, qu'elles soient externes – il s'agit alors de la prémisse portant sur la nature de l'univers – ou internes – celle portant sur notre capacité à atteindre un accord universel.

C'est pourquoi la thèse ontologique de Berlin est nécessaire pour comprendre sa thèse historique – c'est-à-dire l'argument de la pente glissante. Ce n'est qu'à partir de la première que l'on peut justifier la seconde en évitant les objections massives que nous signalions précédemment. A première vue, l'asymétrie des libertés négative et positive face à la pente glissante semblait ne reposer que sur une démonstration circonstancielle, selon un calcul historique tout à fait discutable. Mais en réalité, nous devons considérer cette preuve historique comme le reflet de la thèse ontologique. L'une ne va pas sans l'autre : si la liberté positive est davantage sujette à la pente glissante, c'est parce qu'elle repose sur une prémisse moniste qui rend cette pente mécanique. A la différence de ce rapport d'essence, la liberté négative n'est articulée qu'accidentellement au danger de pente glissante. Il s'agit alors des quelques cas où la tentation moniste resurgit au sein même d'une conception pluraliste du monde ; c'est-à-dire de ces pluralistes « maximalistes » que Berlin cherche à mettre en garde car ils érigeraient la liberté négative en valeur ultime, au point de négliger l'attachement légitime de chacun à une myriade d'autres valeurs.

Cela signifie que Berlin condamne la liberté positive et préfère la liberté négative non pas seulement du fait d'une comparaison relative de leurs conséquences dégénérées à un moment précis de notre histoire. C'est parce que le monisme est inadéquat à notre réalité que les conceptions de la liberté qu'il fonde se pervertissent peu à peu et finissent par imposer la tyrannie au nom de la liberté. Vouloir réduire le multiple – réel – à l'unité – rêvée –, c'est un projet proprement prométhéen qui ne pourrait réussir qu'en forçant le réel à devenir autre. Pour ce faire, le recours à la violence est inévitable. La thèse ontologique explique donc l'asymétrie des pentes glissantes attribuées aux libertés positive et négative, parce qu'elle démontre pourquoi les conceptions monistes y

vérités. Par conséquent, réfuter la première caractéristique remet automatiquement en question la seconde.

mèneront nécessairement à la différence des conceptions pluralistes. C'est le fait d'adopter une conception ontologique moniste qui *cause* la pente glissante.

On pourrait alors se demander pourquoi Berlin n'énonce pas sa thèse aussi simplement. Plus encore, on devrait s'étonner du fait qu'il ne précise pas explicitement le rapport entre ces idées, et qu'il semble sans cesse attribuer plus d'importance à l'évocation de l'effet – la pente glissante – à celle de la cause – l'opposition entre pluralisme des valeurs et monisme. C'est notamment le cas dans « Deux conceptions de la liberté », mais on constate une forte récurrence de cette stratégie rhétorique chez lui. Quand bien même il s'exerce à prouver l'irréalité principielle du monisme, il s'en remet toujours à l'idée que la prise en compte des conséquences réelles du monisme et de la liberté positive clôt nécessairement la discussion. Cela est du à un parti pris méthodologique empiriste. Ultimement, si l'on analyse son raisonnement, on s'aperçoit qu'il le fait reposer sur deux expériences empiriques, dont il tire des arguments à la fois ontologiques et historiques. La première expérience est quotidienne et universelle ; nous pouvons tous témoigner de l'existence des conflits de valeurs et de leur apparente insolvabilité totale. L'absence d'accord interpersonnel durable et profond sur la définition de la hiérarchie des biens est manifeste. Par conséquent le réel humain est le lieu du pluralisme, et le monisme n'est qu'une illusion. Mais cette preuve – bien qu'elle semble frappée au sceau du bon sens – demeure au plan des principes. Le pluralisme serait plus vrai que le monisme, mais cela reste encore bien désincarné. C'est pourquoi Berlin ajoute une seconde expérience, qui fait résonner une corde autrement plus sensible. Il ne s'agit plus seulement de discuter la validité comparée de deux conceptions du monde, mais de convoquer les innombrables souffrances nées des totalitarismes du XXe siècle. Dans le modèle empirique de Berlin, la souffrance humaine est le mal absolu, le *summum malum* qui définit négativement son échelle de valeurs parce qu'elle est le seul mal dont nous faisons une expérience sans équivoque[144]. De fait, la proximité entre les dérives de la liberté positive et les systèmes de justifications nazi ou soviétique est trop nette pour être discutée. Le paradoxe du maître authentique est reconnaissable dans les différents

144 Cf. Berlin, « La recherche de l'idéal », *op. cit.*, p.30-31, où il souligne que la première obligation publique est d'éviter les souffrances extrêmes car on se souviendra que les justifications ne sont jamais absolues. Il se rapproche en cela du « libéralisme de la peur » développé par Judith Shklar (cf. « Liberalism of Fear », dans N. Rosenblum (dir.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1989).

programmes de création de l'homme nouveau, où la mise à mort de millions d'êtres humains s'est faite au nom d'une liberté conçue comme maîtrise de soi. Le monisme et la liberté positive ne sont plus alors seulement des erreurs théoriques, mais des dangers, car ils causent la souffrance humaine. Et c'est pourquoi Berlin reconnaît à ses deux preuves la même validité, mais pas la même puissance de conviction. Le pluralisme des valeurs demeure une interprétation intellectuelle du réel, qu'il sera toujours possible de discuter. En revanche, les totalitarismes nazi et soviétique sont l'*experimentum crucis* de la génération de Berlin, qui fondent un rejet *viscéral* du monisme éthique. C'est une expérience politique déterminante que nul ne remet en cause. Qui pourrait encore vouloir reprendre le flambeau de la liberté positive, une fois planté au sommet des tombereaux de cadavres issus des traumatismes du XXe siècle et de la Terreur cumulés ?

En définitive, la démonstration de Berlin repose sur deux thèses complémentaires : la preuve ontologique cause la preuve historique dans l'ordre logique, mais la seconde est plus *sensible* que la première bien que toutes deux dérivent d'une réflexion empirique. La pente glissante est la face émergée de l'illusion moniste. Si la liberté négative est préférable à la liberté positive selon Berlin, ce n'est donc pas seulement parce que la mise en application de la liberté positive aurait trahi son concept théoriquement valide en commettant une erreur dans la façon dont elle développe la métaphore de la maîtrise de soi. Si cette métaphore donne naissance à des excès, c'est parce qu'elle applique correctement une logique invalide dès l'origine. Elle suppose qu'il existe une seule règle régissant l'âme et les rapports interpersonnels. De la même façon, le paradoxe du maître authentique et la légitimité de la justification d'une contrainte *ex post*, découlent de l'application d'une logique moniste. Ce n'est qu'en postulant l'existence d'un système harmonieux que l'on peut supposer que les ignorants reconnaîtront au moment *t+1* que la contrainte exercée contre leur gré était justifiée, parce qu'elle les a menés vers leurs intérêts authentiques. La déviance n'est plus donc circonstancielle mais essentielle : le monisme implique de faire violence au réel. Si la liberté positive se fonde sur une conception moniste du monde humain, la tyrannie devient la conséquence normale de son application car la réalisation d'un système moniste impliquerait par essence de nier la réalité, caractérisée par un conflit de valeurs

irréductible. Ce sont alors les avatars non-tyranniques de la liberté positive qui apparaissent comme des cas exceptionnels, puisqu'ils parviendraient à disjoindre leur prémisse moniste de l'application d'une politique de contrainte.

C'est bien à une radicalisation du rapport entre les deux conceptions de la liberté que nous assistons ici, conséquence d'un déplacement de la ligne de force opéré par Berlin. A l'argument historiciste de Constant, il substitue une analyse conceptuelle selon laquelle liberté positive et liberté des anciens ne sont plus seulement des anachronismes. Elles ont été des erreurs en tous temps car elles reposent sur un présupposé moniste qui n'est lui-même qu'une illusion. Défendre la conception positive de la liberté politique apparaît toujours comme une erreur car le système moniste ne correspond tout simplement pas à notre réalité. D'une certaine façon, cela revient à déplacer l'affrontement fondamental. Chez Constant, l'auto-gouvernement s'opposait à la liberté individuelle, c'est-à-dire le holisme à l'individualisme. Chez Berlin en revanche, le choc des contraires se situe entre monisme et pluralisme des valeurs, et le jugement qu'il porte sur les conceptions positive et négative de la liberté n'en est que la conséquence. Les deux définitions de la liberté politique s'opposent radicalement car elles reposent sur des prémisses contraires, dont l'une est condamnée par essence.

4. Vers une lecture compatibiliste de Berlin ?

En invalidant les fondements ontologiques de la liberté positive, et en montrant que la pente glissante est inévitable, Berlin ouvre la voie à une étape supplémentaire dans la radicalisation de l'opposition. Même animée des meilleures intentions, la liberté positive semble impliquer nécessairement une contrainte autoritaire, qui se fait passer pour la liberté, parce qu'elle est moniste. La liberté positive n'est plus alors qu'une usurpation de l'idéal de liberté politique. Berlin se laisse d'ailleurs parfois explicitement aller à ce raccourci, comme lorsqu'il écrit que

> nous nous trouvons là [lorsque la liberté est comprise dans son sens négatif] à l'opposé des buts que poursuivent les partisans de la liberté « positive ». Les uns souhaitent restreindre l'autorité en tant que telle ; les autres, qu'elle soit placée entre leurs mains. L'enjeu est capital, car il ne s'agit pas de deux interprétations

différentes d'un même concept, mais de deux points de vue profondément opposés et même irréconciliables vis-à-vis des fins de l'existence humaine[145].

Cet extrait oppose l'idéal de souveraineté – c'est-à-dire d'auto-gouvernement, et donc de liberté positive – à la liberté réduite ici à sa seule définition négative. La rupture est consommée, et la distribution des rôles est claire. La pièce traitera de la méchante liberté positive, qui n'est rien d'autre qu'une soif de pouvoir déguisée, et de son opposition à la gentille liberté négative qui ne cherche qu'à protéger tout un chacun. Certes, Berlin n'analyse pas explicitement dans ce passage la volonté de pouvoir qu'il identifie à la liberté positive. Elle pourrait même prendre sa source dans des intentions louables. Chacun sera sensible à l'effet particulièrement manichéen de la formule. L'abus de pouvoir guette toujours celui qui ne désire que l'obtenir. Ainsi que Berlin l'écrit explicitement, il ne s'agit même plus du même concept. L'on admettra aisément qu'entre la soif de pouvoir et la volonté de se protéger contre les intrusions du pouvoir, c'est la seconde formule qui ressemble à l'idéal de liberté. Cela signifie que la liberté positive n'est plus ici une conception de la liberté à proprement parler. En appliquant une conception moniste, elle se réduit au désir d'imposer ses vues à autrui. Elle apparaît donc comme incompatible avec la façon dont le sens commun le plus élémentaire définirait la liberté.

La liberté positive semble également être rejetée hors du spectre des conceptions authentiques de la liberté politique dès lors que Berlin dévoile un « sens ultime de la notion de liberté, aussi bien "positive" que "négative" ». Il ne s'agit alors de rien moins que de l'identification de la caractéristique fondamentale minimale de notre sens commun de la liberté, que Berlin définit comme :

La mise à distance de quelque chose – obsessions, craintes, névroses, forces irrationnelles – ou de quelqu'un – intrus ou despotes en tous genres – qui empiète sur mon domaine réservé ou m'assujettit à son pouvoir[146].

Ne tombons pas dans le piège du parallélisme, qui ressortirait de cette unique citation que nous avons découpée en deux parties, en supposant que la mise à distance de quelque chose renvoie à la liberté négative tandis que la mise à distance de quelqu'un

145 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.213.
146 *Ibid.*, p.205.

renverrait à la liberté positive. L'idée centrale de cet extrait repose bel et bien dans la réduction du sens ultime de la liberté en une mise à distance. Il n'y a liberté que lorsqu'il y a absence de contrainte, quelle que soit l'origine de la contrainte – quelque chose ou quelqu'un. Il n'y a liberté que lorsqu'il y a « domaine réservé » contre l'assujettissement. La mention de l'assujettissement ou du despote n'a pas de rapport avec la liberté positive, puisqu'il ne s'agit que de défendre la thèse qu'il n'y a liberté que lorsqu'il y a absence de quelque chose. La différence est ici évidente avec la conception positive de la liberté selon laquelle je suis libre lorsque je participe au gouvernement qui exerce sur moi une contrainte. Berlin formule cette même thèse plus explicitement encore lorsqu'il écrit que

> toutes les interprétations du mot liberté, même les plus inhabituelles, doivent poser un minimum de liberté négative.[147]

Nous en saisissons maintenant la raison : sans liberté négative minimale, il n'y a pas d'espace pour le respect du pluralisme des valeurs car il n'y a pas de protection contre le monisme. Le monisme mène à vouloir imposer une seule et même conception de la vie bonne, exclusive de toutes les autres. Etant donné que l'observation du réel nous oblige à reconnaître la validité du pluralisme des valeurs, et l'analyse de ce principe à considérer que le monisme lui est tout simplement opposé, cela revient à affirmer que le monisme ne peut jamais être fondé sur une preuve certaine. Par conséquent, *les choses étant ce qu'elles sont* – c'est-à-dire en vertu de ce que nous pouvons connaître de notre condition –, là où il y a monisme, il ne peut y avoir liberté car le monisme justifiera l'imposition d'une conception de la vie bonne sur toutes les autres, sans preuve ultimement démontrable. A l'inverse, la liberté négative est une condition de possibilité de l'existence même d'une pluralité de définitions de la liberté, et c'est pourquoi elles doivent toutes reconnaître cette même prémisse. Berlin traduit également cette position dans les termes classiques des débats sur la liberté : il note que cela signifie qu'il doit d'abord être question d'extension de la liberté et non seulement d'intensité. Etre libre, c'est pouvoir choisir entre de nombreuses portes à ouvrir, et non pas choisir le degré d'ouverture d'une

147 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.208.

seule porte[148]. Nous pourrions nommer cette réduction de la liberté à la liberté négative la « clause berlinienne de la liberté politique ». Sous la plume de Berlin, il s'agit de souligner que la liberté négative est une condition de possibilité pour toute conception de la liberté : elle est la pierre de touche permettant de reconnaître que l'on est en train de penser une façon de parvenir à l'absence de contrainte illégitime. Nous avons montré que cela revient exactement à une clause d'anti-monisme. Nulle conception de la liberté ne traitera réellement de la liberté si elle n'intègre la reconnaissance de la liberté négative, c'est-à-dire du pluralisme des valeurs. En d'autres termes, toute définition de la liberté doit se séparer du « monisme » – à la fois ontologique, épistémologique et éthique. Cette clause informe toute la distribution de l'argument dans « Deux conceptions de la liberté ». Elle explique pourquoi, textuellement, Berlin n'y consacre qu'une demi-page à définir la liberté positive, une dizaine à définir la liberté négative et plus de trente à invalider les prétentions de la première. Si nous revenons à la position de Constant, la radicalisation construite par Berlin apparaît comme évidente. A la différence de l'auteur français, Berlin semble n'admettre aucun monde, aucune situation matérielle spécifique où la liberté politique serait à bon droit prioritairement définie en termes d'auto-gouvernement.

La condamnation de la liberté positive

Entre l'introduction et la conclusion de « Deux conceptions de la liberté », Berlin semble donc défendre deux thèses opposées, selon lesquelles les libertés positive et négative seraient à la fois quasiment identiques, et complètement opposées. Les conséquences logiques du rapport entre liberté négative et pluralisme des valeurs d'une part, et liberté positive et monisme de l'autre devraient interdire à cette dernière de se

148 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.188. On remarquera que Berlin assume entièrement les implications de cette définition minimale de la liberté. Ainsi, dans « My intellectual path » (*op. cit.,* p.16), il s'appuie sur cette idée pour s'opposer à la conception triadique de la liberté développée par MacCallum, selon laquelle il existe un sens général de la liberté auquel tous adhèrent. Selon ce dernier, la liberté est le fait pour un *agent*, de ne pas subir *certaines contraintes*, l'empêchant de faire *certaines choses* (cf. MacCallum, « Negative and Positive Freedom », *art. cit.*). MacCallum pense que cette formule rend inutile la division berlinienne entre libertés négative et positive. Pour Berlin, au contraire, la liberté dépend d'abord du nombre de portes, c'est-à-dire d'options disponibles, indépendamment de savoir si je peux les ouvrir.

parer du nom de « liberté » : à partir du moment où la liberté positive enfreint la clause de l'anti-moniste, elle s'oppose au monde tel qu'il est. Ce serait une usurpation d'identité que de la nommer « liberté » positive. Comment une telle contradiction interne a-t-elle pu survivre au crible des commentateurs ainsi qu'à la reprise critique de Berlin lui-même ? On remarquera par exemple que Berlin n'en fait pas mention, à l'occasion de la réédition de « Deux conceptions de la liberté ». Dans une préface publiée dix ans après la version originale du texte, Berlin saisit l'occasion de revenir sur une poignée d'erreurs et d'obscurités qu'il reconnaît avoir commises et que ses exégètes ont par la suite soulignées[149]. Aucune d'entre elles ne vise le parallèle initial établi entre libertés positive et négative, et que la suite du texte semble pourtant contredire. Au contraire, il les y qualifie de « sœurs jumelles[150] » et revient même sur la phrase où il affirmait que le pluralisme et la liberté négative étaient des idéaux plus véridiques et plus humains que la liberté positive :

> Ce passage tant critiqué se voulait, en effet, un plaidoyer, non pas en faveur de la liberté négative, mais du pluralisme […] et contre tous les monismes qui résolvent de tels problèmes en éliminant sans pitié tous les prétendants sauf un. J'ai donc révisé mon texte afin qu'il soit entendu que je ne donne aucun blanc-seing à la liberté « négative » contre la liberté « positive », sa sœur jumelle, car cela serait précisément faire preuve de ce monisme intolérant contre lequel toute mon argumentation est dirigée[151].

Dans *My Intellectual Path,* il précise qu'il ne considère pas que les deux conceptions de la liberté s'affrontent, car elles partagent trois prédicats fondamentaux : elles sont toutes deux des fins ultimes des êtres humains ; toutes deux sont nécessairement limitées ; et enfin toutes deux peuvent se trouver perverties « au cours de l'histoire humaine[152] ». La même conclusion se dégage de ces deux extraits. Berlin y ouvre la porte à une option inexistante dans « Deux conceptions de la liberté » : la possibilité d'une liberté positive

149 *Eloge de la liberté* (1988) est le titre français de l'ouvrage *Four Essays on Liberty* (1969), dont il est ici question.

150 Berlin, *Eloge de la liberté, op. cit.*, Introduction, p.54.

151 *Ibid.*, note 40, p.258.

152 Berlin, « My Intellectual Path », *op. cit.,* p.16 (trad. personnelle).

non-moniste. La situation semble alors confuse parce que, dans aucun de ces deux textes, Berlin ne développe explicitement le rapport entre ces deux thèses[153].

Nous nous proposons donc d'éclaircir cette tension fondamentale en faisant surgir de la théorie berlinienne l'exposé des raisons manquant. Au-delà du réquisitoire apparemment anti-moniste de « Deux conceptions de la liberté » – qui sert de fondement principal aux héritiers de Berlin –, nous devons reconnaître que l'idée selon laquelle la liberté positive peut être une conception valide de la liberté n'est jamais tout à fait absente de ses textes, même si elle est toujours à lire entre les lignes. C'est ce que nous voudrions souligner ici, dans le passage placé au centre de « Deux conceptions de la liberté » qui analyse le désir de reconnaissance, et qui est trop souvent délaissé par la critique.

On pourrait s'étonner d'une telle préoccupation dans un texte explicitement consacré à l'étude d'une dualité. Il ne s'agit pourtant pas d'une digression, mais bien de la suite logique de l'axe majeur du texte. Si Berlin déroge en apparence à son propre sujet en introduisant un troisième terme dans une comparaison duale, ce n'est en réalité que pour mieux le traiter. L'objectif initial de « Deux conceptions de la liberté » est de distinguer les acceptions les plus couramment utilisées par les êtres humains pour définir la liberté, car cette idée n'est pas seulement une pure théorie abstraite. Elle est également le moteur d'innombrables mouvements sociaux. Et Berlin entend s'acquitter de cette tâche positivement et négativement : en clarifiant le contenu positif de la définition de la liberté, et en en expurgeant ce qui ne la concerne pas. Le désir de reconnaissance joue un rôle paradigmatique dans ce second aspect – que nous nommons donc « négatif » en un sens non-berlinien. Il représente une sorte d'erreur de bonne foi. Il nous arrive souvent de prendre le désir de reconnaissance pour une expression de l'idéal de liberté. Et ce à tort, parce que nous nous contentons d'une compréhension très insatisfaisante des concepts. Mais, si ce cas est intéressant pour nous, c'est surtout parce que dans cette bataille, Berlin ne manque pas de ranger la liberté positive du côté des représentations authentiques de la liberté politique. Lorsqu'il s'agit de comparer liberté négative et liberté positive, on pourrait être tenté de supposer que Berlin rejette la

153 On notera au passage que cette précision, que nous jugeons fondamentale, ne fait l'objet que d'une note de fin de chapitre. Berlin ne lui accorde même pas droit de cité dans l'introduction de *Eloge de la liberté, op. cit*.

liberté positive comme une fausse conception de la liberté mais, lorsqu'on agrandit le point de vue, les raisons qui font de la liberté positive une véritable conception de la liberté réapparaissent.

La critique de Berlin contre le désir de reconnaissance ne nie donc pas que le désir de reconnaissance soit une valeur authentique, au sens où il est de fait qu'elle est largement répandue parmi nous. Elle constitue une aspiration légitime, dont les avatars sont eux-mêmes légions, à travers le temps et l'espace. En revanche, elle forme une valeur distincte, que l'on ne peut recouvrir des atours de la lutte pour la liberté sans commettre une erreur. Ainsi Berlin pose-t-il que :

> Ce n'est pourtant ni avec la liberté, qu'elle soit entendue au sens « négatif » ou « positif » du mot, ni avec l'égalité que ce désir de statut et de reconnaissance peut être aisément identifié : c'est quelque chose dont les êtres humains ont aussi profondément besoin et pour lequel ils sont battus avec autant de passion. C'est quelque chose d'analogue à la liberté, mais pas la liberté elle-même[154].

Conformément à sa méthode empirique, il fonde cette distinction sur une observation du réel qui l'entoure. Au moment où il écrit, l'exemple paradigmatique est celui des peuples fraîchement décolonisés ou en voie de décolonisation, désirant être reconnus comme des peuples, des nations, des Etats de plein droit. Ce qu'ils revendiquent alors comme une « liberté », c'est la façon dont ils sont définis comme membre d'un groupe. Comparé au désir de liberté,

> Le désir de reconnaissance est différent : c'est un désir d'union, de meilleure compréhension, d'interdépendance, d'une communauté d'intérêts et de sacrifices[155].

Les décolonisés militent pour la reconnaissance des droits de leur communauté, et contre l'appauvrissement de leur identité au cas l'on ferait semblant de ne pas considérer la différence entre la communauté des colons et celle des colonisés. Le désir de reconnaissance exprime alors en premier lieu la volonté d'être explicitement défini comme membre d'un groupe. En soi, le désir de reconnaissance ne cherche pas d'abord à

154 Berlin, « The Search for Status », dans *The power of ideas*, Londres, Chatto & Windus, 2000p.196-197 (trad. personnelle).

155 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.205.

défendre l'individu contre la contrainte, qu'il s'agisse de jouir d'un espace privé ou de participer soi-même à la souveraineté populaire. Je ne suis pas plus libre seulement parce que je suis reconnu. Je peux être reconnu comme membre d'un groupe particulier, et asservi en tant que tel. Ou encore, je peux être reconnu comme un membre d'un groupe aux droits égaux, et perçu en cela comme un rival qu'il faudrait dominer. Pour Berlin, la différence ne fait pas de doute, lorsqu'il remarque que les décolonisés de son époque semblent préférer être asservis par l'un des leurs qui les reconnaît comme membre du même groupe, que jouir de plus de liberté individuelle sous la tutelle d'un gouvernement étranger[156]. En termes strictement conceptuels, le désir de reconnaissance n'est donc pas la liberté. Identifier les deux en les fusionnant, c'est commettre une usurpation.

Pourquoi alors la confusion entre désir de reconnaissance et liberté est-elle si facile et si fréquente ? Berlin l'explique par l'existence d'une articulation entre le désir de reconnaissance et la liberté positive. On aura en effet intuitivement fait le rapprochement entre ce « désir de communauté d'intérêts » et l'autogouvernement contenu dans la conception positive de la liberté selon laquelle je me définis comme libre en fonction de ma participation à un groupe. C'est donc bien la reconnaissance de mon statut de citoyen qui me permet de profiter des droits qui assurent ma liberté. Ainsi apparaît le premier mécanisme de rapprochement entre les deux valeurs[157] : le désir de reconnaissance se fonde sur la même prémisse que la liberté positive. Comme cette dernière, elle repose sur une thèse que l'on pourrait qualifier de communautariste, selon laquelle

> mon moi individuel ne peut être détaché des relations que j'entretiens avec les autres ou de ces traits qu'ils m'attribuent[158].

L'humain ne possède aucune identité purement individuelle *a priori*, séparée des conditions concrètes de son existence sociale. En s'appuyant sur l'idée que l'humain

156 Nous laissons l'évaluation de cette preuve aux soins des historiens. Toujours est-il qu'à minima, en supposant un rapprochement entre liberté politique et démocratie, le fait est que la décolonisation n'a pas permis aux décolonisés de profiter des mêmes conditions de démocratie que dans les pays colonisateurs. Cela en supposant, bien entendu, que lorsqu'ils étaient colonisés, ils pouvaient effectivement user des mêmes droits que les citoyens colons.

157 Ce critère n'est pourtant pas développé explicitement par Berlin, alors même que notre démonstration repose entièrement sur les conclusions tirées de ses propres analyses conceptuelles consacrées aux deux valeurs en question.

158 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.203.

existe toujours d'abord dans des relations sociales, le désir de reconnaissance partage donc le constat aristotélicien bien connu, affirmant que l'humain est un animal politique. Cette idée est étroitement liée à la logique holiste ainsi qu'à l'idéal d'auto-gouvernement dont on a déjà souligné le rôle dans la conception positive de la liberté politique.

Berlin remarque également que l'usurpation d'identité commise par le désir de reconnaissance, lorsqu'il se fait passer pour la liberté, est une conséquence des caractéristiques de la liberté positive. Ainsi, il écrit que :

> Il ne s'agit pas là d'une simple confusion […], car le désir de reconnaissance est, à certains égards, très proche du désir d'être un agent autonome et indépendant[159].

Bien que Berlin présente son argument de façon très resserrée, il est possible d'en déployer la signification. Ce n'est pas une simple erreur de jugement que l'on pourrait imputer à l'ignorance ; il existe des raisons pour que tant de personnes aient commis la même erreur de bonne foi. En effet, pourquoi désire-t-on être reconnu ? La reconnaissance par autrui devient une valeur non seulement parce qu'on désire être identifié de telle ou telle façon, mais parce qu'on attache des droits à ce type d'identité. On suppose alors que ces droits vont impliquer une certaine mesure de réciprocité, condition pour qu'un état social pacifique ne dégénère pas en guerre de tous contre tous. Dans la transformation de mon identité en statut apparaissent alors les valeurs de la reconnaissance, mais aussi de la liberté, de l'égalité, voire de la solidarité. C'est pourquoi Berlin explique que nous ne comprenons pas seulement le désir de reconnaissance comme une réponse à la question « comment suis-je perçu dans ma société ? », mais comme une revendication quant à l'autorité qui s'exerce sur moi. Si j'ai tel statut, qu'ai-je le droit de faire ou de refuser ? Ce que Berlin traduit par la question : « par qui devrons-nous être gouvernés ?[160] ». Si je suis défini comme membre d'un groupe, ne puis-je être mené que par quelqu'un du même groupe, possédant donc le même statut ? Et si je suis dirigé par quelqu'un d'un autre groupe, qu'est-ce qui justifie la comparaison entre mon statut et le sien, et lui donne le droit de me contrôler ? On voit poindre ici l'interrogation relative à l'idéal d'auto-gouvernement et, plus largement encore, la parenté entre la

159 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.206.
160 *Ibid.*, p.207.

question « par qui devrons-nous être gouvernés ? » et « sur quoi se fonde l'autorité qui peut obliger quelqu'un à faire ou à être ceci plutôt que cela ? », c'est-à-dire la parenté entre désir de reconnaissance et conception positive de la liberté politique. Du fait de son attention portée sur le statut, le désir de reconnaissance s'inquiète des justifications de l'autorité exercée sur moi. En revanche, elle est moins sensible à la protection d'une sphère privée définie d'après des prémisses individualistes. C'est ce qui explique qu'elle résonne avec la valeur d'autonomie exprimée par la liberté positive, et non avec la liberté négative.

On peut trouver une troisième raison pour laquelle Berlin rapproche ces deux valeurs, bien qu'elle ne se trouve pas explicitement dans « Deux conceptions de la liberté ». Berlin a consacré plusieurs textes à la question du statut, et plus précisément encore au sort du peuple juif, de la fondation de l'Etat d'Israël et du sionisme. Or ce dernier repose sur l'idée que les Juifs ne pourront trouver la paix que dans leur propre Etat, c'est-à-dire un Etat où ils pourront enfin être majoritaires. Et qu'est-ce que le désir d'être majoritaire, sinon l'expression du désir de reconnaissance dans sa forme la plus complète ? Être reconnu comme possédant le statut de référence. C'est ce qui explique selon Berlin cet étrange état de fait qu'il constate chez les décolonisés, lorsqu'ils préfèrent être dominés par des membres de leur propre groupe plutôt que par des protecteurs étrangers. L'humiliation ressentie serait amoindrie par le fait de reconnaître dans son maître une personne partageant en partie les mêmes valeurs et la même culture[161].

Dès lors, le désir de reconnaissance possède une tension vers l'unité, c'est-à-dire avec le monisme. L'exemple du sionisme nous permet de constater comment monisme, désir de reconnaissance et liberté positive peuvent se conjuguer. Lorsque les juifs éprouvent un manque parce qu'ils sont partout une minorité, et lorsqu'ils désirent constituer la majorité, ils veulent en même temps être pleinement reconnus et jouir d'un statut satisfaisant, mais ils veulent aussi être le groupe gouvernant. En d'autres termes, le désir de faire partie de la majorité peut aussi être considéré comme un désir de liberté positive : ce n'est qu'en faisant partie de la majorité que je serai réellement respecté et

161 Berlin, « La branche ployée : sur la montée du nationalisme », *op. cit.,* section IV.

que je ne serai pas assujetti car je partagerai une partie du pouvoir du gouvernement au travers de mon groupe.

On pourrait croire, à première vue, que ce rapprochement entre désir de reconnaissance et liberté positive n'est qu'un clou de plus au cercueil de cette dernière. Si elle est si proche d'une conception qui n'exprime pas en réalité la valeur de liberté, ce serait parce qu'elle-même ne serait pas une conception « pure » de la liberté. Mais on aurait tort de se précipiter trop vite sur cette conclusion car Berlin en souligne bel et bien la proximité. Et cela concourt effectivement au dénigrement de la liberté positive. En revanche, il ne décrit jamais ce rapport comme une identité. Bien au contraire, il souligne explicitement que les deux valeurs ne peuvent être assimilées l'une à l'autre. Elles sont seulement proches « à certains égards ». C'est pourquoi nous développerons la thèse d'une *parenté* entre ces deux valeurs, et non d'une identité. Ces deux valeurs partagent bien une partie de leur ADN, et forment pourtant deux ensembles différents, mais nous sommes si habitués à les penser ensemble que nous ne parvenons plus bien à les distinguer. Et c'est précisément cette concaténation de valeurs qui explique la banalité de la confusion dénoncée par Berlin. Il ne s'agit pas seulement pour lui de fustiger l'ignorance de ceux qui commettraient ces confusions. Au contraire, il prend au sérieux ces méprises, sans les rejeter du côté de l'ignorance. Il remarque qu'elles expriment quelque chose d'authentique, car elles ne peuvent être réduites à de « simples malentendus »[162]. Alors qu'en théorie, il est possible de définir précisément chaque valeur en la ramenant à sa formulation la plus caractéristique, dans la pratique il devient extrêmement complexe de distinguer ce pourquoi on attribue de la valeur à un idéal. Ce que nous désirons, c'est l'horizon d'une condition humaine améliorée, auquel participent les différentes valeurs en s'articulant entre elles. Plus encore, on s'aperçoit que ces différentes valeurs s'impliquent entre elles et se servent respectivement de conditions de possibilité. Ainsi, elles ne possèdent pas de frontières claires, mais forment dans le réel un continuum qui ne se laisse pas réduire aux bornes proprettes de la théorie. Berlin nomme ce complexe de valeurs la « liberté sociale[163] », où se conjuguent désir de reconnaissance,

162 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.206.
163 Berlin, « The Search for Status », *op. cit.,* p.196.

égalité, liberté positive et bien d'autres encore. C'est pourquoi il admet finalement que le désir de reconnaissance puisse être considéré au mieux comme une « forme hybride de liberté[164] ». Sans exprimer lui-même une conception de la liberté, ce qui fait sa valeur repose en partie sur ce que sa conjugaison avec la liberté positive pourrait permettre d'atteindre. En d'autres termes, sans défendre lui-même la valeur de liberté, le désir de reconnaissance implique étroitement le recours à la liberté positive, et nous avons alors tendance à le considérer lui-même comme une expression du désir de liberté. Cette manipulation de la sémantique est donc finalement un effet de l'attraction extraordinaire de la valeur de liberté. L'exigence de liberté jouit d'une légitimité si consensuelle qu'elle fonctionne comme un amplificateur. Elle rend plus audible les réclamations faites en son nom et tend à recouvrir toutes les valeurs avoisinantes. Et cette étrange contagion fonctionne dans les deux sens, expliquant que nous sommes « enclins à appeler accroissement de la liberté toute amélioration de la condition sociale d'un individu[165] ». Tout bien, dans un contexte social, en vient à se fondre dans la valeur de liberté.

Ce n'est qu'à partir de ce premier tamis qu'il est possible de comprendre pourquoi Berlin place tout de même la liberté positive parmi les véritables conceptions de la liberté. La distinction entre liberté positive et désir de reconnaissance permet de souligner que la question posée par la liberté positive n'a d'autre objet que la réalisation d'une mise à distance de la contrainte. Si les questions peuvent sembler très proches, les réponses diffèrent, prouvant qu'il s'agit de valeurs différentes. Ainsi, le désir de reconnaissance répond-il à la question « par qui dois-je être gouverné ? », en posant que le pouvoir doit être remis à quelqu'un du même groupe que moi, ou à défaut de quelqu'un qui reconnaît le statut de mon groupe. En revanche, la liberté positive répond à la question « sur quoi se fonde l'autorité qui peut m'obliger à faire ou à être ceci plutôt que cela ? » par l'idée de maîtrise de soi. Donc la liberté positive est bien une conception

164 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.208.

165 *Ibid.*, p.206. Voir également Berlin, *En toutes libertés*, *op. cit.,* p. 176 : « J'ai examiné deux conceptions de la liberté. Mais il y en a davantage. Je n'écrivais que sur la liberté politique, et non pas sur la liberté en général. Je pense que la liberté est quelque chose que tout homme est censé désirer, et c'est pourquoi toutes sortes de bonnes choses apparaissent derrière cette étiquette. Les gens tentent de faire en sorte que la liberté recouvre toutes les choses qu'ils aiment, c'est par trop imprécis et facteur de terribles confusions de pensée. »

de la liberté, et non une valeur distincte sous un masque fallacieux. Elle exprime la même idée que le sens ultime de la liberté selon Berlin, c'est-à-dire la mise à distance de la contrainte.

> Etre libre, c'est être ni enchaîné, ni emprisonné, ni esclave d'autrui. Tous les autres sens du mot liberté ne sont que des extensions de ce sens fondamental, ou alors des métaphores[166].

L'idéal d'auto-gouvernement exprimé par la conception positive de la liberté politique participe indéniablement de cette définition de la liberté. Mais nous pouvons pousser plus loin encore notre interprétation. Si la liberté positive est finalement bien une conception de la liberté, c'est parce sa question exprime une préoccupation similaire à celle de la liberté négative. S'interroger sur l'origine de l'autorité du pouvoir, c'est – par richochet – identifier les espaces sur lesquels il peut à bon droit s'imposer. Vouloir être maître de soi peut se comprendre en termes de jouissance d'un espace sans contrainte, c'est-à-dire en termes de liberté négative. Conformément à la théorie de Berlin, si la liberté positive peut être conçue comme une conception de la liberté, c'est parce qu'elle peut être compatible avec la conception négative de la liberté.

Ce que le passage par le désir de reconnaissance permet donc de faire apparaître de façon implicite, c'est la prise en compte de la différence entre la question posée et la réponse apportée. Il est indéniable que la question posée par la liberté positive exprime une facette de l'idéal de liberté. En revanche, les réponses qu'on lui apporte ne prennent pas toujours garde à respecter le pluralisme des valeurs. De fait, Berlin affirme bien que ce sont les *questions* qui sont également valides, mais il omet de préciser que lorsque libertés positive et négative s'opposent, c'est dans le contenu des *réponses*. En d'autres termes, on aurait tort de supposer que les caractéristiques de la question « positive » correspondent exactement à celles de la réponse « positive ». Déterminer l'origine de l'autorité participe effectivement, selon Berlin, à la définition de la liberté positive. Mais il se trouve que la réponse que les êtres humains ont eu tendance à formuler en retour n'est pas fondée sur la valeur « liberté ». Ce n'est qu'en comprenant que la réponse dévie de la question posée que l'on saisira pourquoi, sous la plume de Berlin, la liberté positive

166 Berlin, *Eloge de la liberté*, *op. cit.,* Introduction, p.52.

est et n'est pas une théorie de la liberté. Cette double identité n'est pas l'effet d'une opposition entre théorie et pratique, ce qui supposerait qu'à partir d'une théorie valide, les développements pratiques de la liberté positive ont peu à peu été pervertis. L'analyse de Berlin est plus complexe, et c'est précisément en cela qu'elle est plus convaincante. Il affronte la complexité réelle de nos représentations, avec ce qu'elles peuvent comporter de paradoxes apparents. C'est pourquoi il décrit alternativement la liberté positive comme étant et n'étant pas une conception de la liberté, dans le même sens que la liberté négative.

Le tableau qui se dégage finalement du modèle berlinien de la liberté pourrait donc être représenté comme une figure circulaire. Au centre, la liberté négative, condition de possibilité de toutes les libertés car protectrice du pluralisme des valeurs contre l'unification forcée du monisme dogmatique. Elle est elle-même de forme sphérique, car sa question et sa réponse demeurent à proximité du cœur pluraliste de la clause berlinienne de la liberté politique. La liberté positive échouerait quant à elle à conserver sa forme sphérique : sa question est à l'intérieur du cercle, tandis qu'une partie de ses réponses s'en échappent. Berlin peut donc tout à la fois condamner la liberté positive entendue en fonction du contenu de ses réponses, et reconnaître la validité de l'idéal de liberté positive dans la forme de sa question. Il est important de ne pas confondre cette distinction avec une opposition entre théorie pure et application défaillante. Comme nous l'avons vu, la condamnation berlinienne ne repose pas seulement sur l'argument historique des échecs pratiques de la liberté positive. C'est bien la logique interne à la métaphore de la maîtrise de soi qu'il fustige.

Ce n'est qu'ainsi que l'on peut comprendre l'articulation chez Berlin des libertés négative et positive, dont l'appréciation semble parfois se dédoubler sous sa plume. Lorsqu'elle est comprise indépendamment du schème de la dissociation des « moi », la liberté positive est tout aussi valide que la liberté négative. C'est pourquoi Berlin écrit que :

> D'une manière générale, mettre l'accent sur la liberté négative laisse davantage de perspectives ouvertes aux individus et aux groupes ; en revanche, la liberté positive ouvre moins de voies, mais donne de meilleures raisons de les

> emprunter, et aussi davantage de moyens de les suivre : l'un et l'autre peuvent s'accorder ou, au contraire, se heurter[167].

Théoriquement, pour se rapprocher au maximum de l'idéal de liberté, il convient de conjuguer les deux questions. Dans cette configuration, chaque conception sert de correctif à l'autre, en l'empêchant de verser vers un seul et même ennemi : le monisme. Liberté négative et liberté positive conspirent alors pour réaliser au mieux la clause berlinienne de la liberté politique. En effet, Berlin reconnaît que ce n'est qu'en appliquant une mesure d'auto-gouvernement qu'on parviendra à empêcher la liberté négative elle-même de basculer vers ses penchants monistes, c'est-à-dire vers les versions maximalistes de la liberté négative :

> Il est certain que le faible doit être protégé du fort, et la liberté, dans cette mesure, être restreinte. La liberté négative doit être restreinte si la liberté positive est réalisée de façon suffisante; il doit y avoir entre les deux un équilibre au sujet duquel on ne peut énoncer de principes clairs. Libertés positive et négative sont deux concepts parfaitement valables, mais il m'apparaît qu'historiquement plus de mal a été fait dans le monde moderne par la liberté pseudo-positive que par la pseudo-négative. Cela peut, bien entendu, être discuté[168].

Berlin fait référence au risque d'abandon de la sphère publique qu'impliquerait une définition de la liberté en termes uniquement négatifs. Si la liberté n'est plus définie qu'en termes de protection d'un espace privé, on pourrait en venir à oublier les protections nécessaires à la liberté dans l'espace public ; dans ces conditions, le loup mangera toujours l'agneau – selon la métaphore de Berlin – s'il n'existe une police et une loi pour distinguer l'espace de liberté absolue des zones nécessaires de cohabitation.

On peut donc comprendre l'économie argumentative de « Deux conceptions de la liberté » comme un passage de la coexistence à l'opposition entre les deux formules de la liberté. La subtilité de Berlin est que ses deux thèses sont simultanément vraies pour lui. Ce n'est qu'au prix de cette tension que l'on peut réellement accepter la surprenante thèse finale de Berlin. En effet, si l'on s'en tient à la présentation conflictuelle des deux conceptions de la liberté, Berlin prouverait seulement que la conception de la liberté qu'il reconnaît être la plus courante n'est qu'un sophisme. Elle serait une fausse liberté,

167 Berlin, *Eloge de la liberté*, *op. cit.,* Introduction, p.53.
168 Berlin, *En toutes libertés, op. cit*., p. 62-63.

n'établissant que la tyrannie. Si tel était le cas, sa propre méthode empirique devrait lui imposer une remise en question fondamentale. Ne reconnaissant comme critère ultime de validité que les représentations sociales, si l'écrasante majorité définit la liberté en ces termes, cela ne devrait-il pas vouloir dire que c'est la liberté négative qui n'est pas « liberté » ? Et que « liberté » ne s'oppose pas, au fond, à la tyrannie ?

Le biais idéologique

Si les deux conceptions de la liberté sont finalement compatibles, pourquoi Berlin a-t-il développé des formules si tranchées ? Et pourquoi s'est-il tellement appesanti sur la relation entre liberté positive et monisme, si c'est pour finalement – dix ans après – refuser le modèle de l'opposition radicale ? La réponse à cette question n'est pas à proprement parler conceptuelle : elle n'est pas à rechercher dans l'analyse des arguments philosophiques de Constant. Elle est plus directement politique. Car les thèses de Berlin, et tout particulièrement les « Deux conceptions de la liberté », doivent être relues à la lueur de sa visée partisane[169]. Notre auteur ne fait pas seulement œuvre purement académique, théorétique ; son argument ne peut être compris qu'en relation avec le contexte de la Guerre Froide qui a vu sa naissance. Il écrit ainsi, dès le début du texte, que :

> Par conséquent, faute de comprendre les grands enjeux de notre temps, nous risquons de ne pas saisir la signification de nos attitudes et de nos actes. Le plus grand de ces enjeux est celui à propos duquel deux systèmes se livrent aujourd'hui une guerre sans merci, chacun apportant des réponses différentes sinon contradictoires à une question depuis toujours au cœur du politique : celle de l'obéissance et de la contrainte[170].

Cela confirme l'importance qu'il y a à saisir *aussi* un ouvrage philosophique dans le contexte historique qui était le sien. Jan-Werner Müller a creusé cette idée, en faisant de

169 On remarquera bien sûr cette proximité de positionnement entre Berlin et Constant : tous les deux sont avant tout animés par la volonté de mettre en garde leurs contemporains contre des usages mal-fondés du concept de liberté. De la même façon que Constant n'écrivait sur la liberté que pour prévenir le contre-sens nostalgique sur lequel a reposé la Terreur, Berlin forge son opposition entre libertés négative et positive pour empêcher le retour des totalitarismes *au nom de la liberté*. Mais les modalités de ces usages diffèrent.

170 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit,* p.170.

Berlin un représentant paradigmatique du « libéralisme de guerre froide[171] ». Müller emprunte cette étiquette aux travaux de Saunders et Grémion[172], portant sur la guerre froide culturelle, et la façon dont des agences gouvernementales américaines financèrent des organisations culturelles afin d'invalider l'idée communiste selon laquelle l'art et la culture seraient mieux traités en régime soviétique. En l'appliquant au monde des idées, Müller remarque qu'au moins trois penseurs majeurs des années 1950 ont eux-mêmes défini leur travail comme une prise de position contre l'idéologie soviétique au travers du marxisme. A ses yeux, Aron, Popper – qui qualifiait *La société ouverte et ses ennemis* d' « effort de guerre » – et Berlin partagent les quatre signes distinctifs de la catégorie du « libéralisme de guerre froide ». Premièrement, ils reconnaissent tous trois que le réel les a forcé à s'intéresser au politique, alors qu'ils n'étaient pas d'abord des philosophes politiques. Deuxièmement, ils ne construisent pas leur position politique à partir d'une théorie abstraite et conceptuellement unifiée, mais la font découler d'une sensibilité. Troisièmement, cette sensibilité se caractériserait par un équivalent de ce Judith Shklar a appelé le « libéralisme de la peur[173] ». Au lieu de chercher le *summum bonum*, il s'agit d'éviter le *summum malum*, c'est-à-dire la souffrance. Ayant eux-mêmes fait l'expérience – indirecte – de cette souffrance, leur libéralisme serait guidé par la volonté d'éviter le pire non par conviction théorique mais par une peur viscérale. Enfin, le cœur de ce libéralisme de guerre froide consisterait à prendre au sérieux la disparition des certitudes. Qu'il s'agisse de la faillibilité scientifique chez Popper, des études d'Aron sur les limites de l'objectivité historique ou du pluralisme des valeurs chez Berlin, le critère fondamental réside dans l'acceptation du conflit comme fait indépassable, qu'il est vain de rêver résoudre. Müller reconnaît lui-même que, des trois, Berlin est le cas le plus paradigmatique[174]. Non seulement il présente les quatre traits de façon marquée, mais il a fait du quatrième – et plus fondamental – le cœur explicite de son travail. Sa définition du pluralisme des valeurs est au centre d'une théorie plus globale que chez Aron et

171 Jan-Werner Müller, « Fear and Freedom: on 'Cold War Liberalism' », dans *European Journal of Political Theory*, vol. 7, n°1, janvier 2008.

172 Saunders, *Who paid the Piper? The CIA and the Cultural Cold War,* Londres, Granta, 1999 et Grémion, *Intelligence de l'anticommunisme : le Congrès pour la liberté de la culture à Paris (1950-1975)*, Paris, Fayard, 1995.

173 Judith Shklar, « Liberalism of Fear », *op. cit.*.

174 Müller, « Fear and Freedom: on "Cold War Liberalism" », *art. cit.,* note 14.

Popper. Historien des idées de formation, Berlin raconte même qu'il ne voulait plus faire de philosophie car il trouvait ce questionnement trop douloureux[175]. Et c'est selon lui le réel qui l'a rattrapé et qui l'a forcé à écrire « Deux conceptions de la liberté » :

> C'est véritablement lié au fait que j'ai été exaspéré par toutes les fraudes marxistes qui nous entouraient, tout ce qui était dit à propos de la « vraie liberté », le baratin stalinisme et communiste à propos de la « vraie liberté ». Popper a raison – cette façon de parler coûte des vies innocentes[176].

De plus, ainsi que nous l'avons vu, Berlin construit un système de façon non-systématique : collection d'essais plutôt que monographies, il ne livre pas d'analyse que l'on pourrait croire exhaustive. Cela correspond au troisième critère de Müller en ce qu'il décrit lui-même l'origine de sa prise de conscience pluraliste dans une expérience d'enfance. En 1919, il fut le témoin du lynchage d'un policier tsariste lors de la révolution bolchévique, et en retira une profonde aversion pour la violence et la souffrance physique[177]. Enfin, on pourra difficilement nier que Berlin est animé par la prise en compte de l'absence de certitudes.

Si cet aspect militant est explicite dans les textes à portée biographique, il est plus discret dans ses essais sans pourtant en être totalement absent. « Deux conceptions de la liberté » n'y échappe pas, et le texte s'inscrit même sous un fronton explicitement engagé. Dès l'introduction, Berlin remarque que l'urgence sociale de son sujet est toute entière liée à la fanatisation grandissante de l'Est et de l'Ouest :

> A aucun moment de l'histoire moderne, un aussi grand nombre d'hommes, tant à l'Est qu'à l'Ouest, n'ont vu leurs idées et même leur existence profondément bouleversées et, dans certains cas, brisées par des doctrines sociales et politiques défendues avec fanatisme[178].

On prendra donc garde à ne pas réduire la portée de ces deux phrases, quelques lignes plus loin :

> Faute de comprendre les grands enjeux de notre temps, nous risquons de ne pas saisir la signification de nos attitudes et de nos actes. Le plus grand de ces enjeux

175 Lukes, « Isaiah Berlin, In Conversation with Steven Lukes », *art. cit.,* p.85-86.
176 *Ibid*., p.92, trad. personnelle.
177 Berlin raconte volontiers cette histoire, que ce soit dans *En toutes libertés* (Berlin, *op. cit.,* p.20) ou dans « Isaiah Berlin, In Conversation with Steven Lukes » (Lukes, *art. cit.,* p.76).
178 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.168.

> est celui à propos duquel *deux systèmes* se livrent aujourd'hui une guerre sans merci, chacun apportant des réponses différentes sinon contradictoires à une question depuis toujours au cœur du politique : celle de l'obéissance et de la contrainte[179].

Le souci de Berlin n'est pas seulement théorique, et les deux systèmes ne peuvent être réduits aux systèmes conceptuels dont il sera question dans la suite du texte. Si Berlin se consacre à l'étude des libertés positive et négative, c'est parce qu'il souligne son inquiétude devant les manipulations *politiques* subies par le concept de liberté, devenue une arme à part entière dans le conflit entre le bloc de l'Est et le bloc de l'Ouest. Des deux côtés du mur, tous se réclament de la liberté. Qu'elle soit *pravda* ou *freedom*, c'est le même étendard que l'on peint de couleurs opposées. Ainsi que nous le notions à propos du désir de reconnaissance, l'effort le plus spécifique de « Deux conceptions de la liberté » est probablement celui consistant à démasquer les versions fallacieuses de la liberté politique. Berlin se trouve alors dans une zone trouble, puisqu'il remarque que :

> Les termes sociaux et politiques sont nécessairement vagues. La tentative de rendre le vocabulaire politique trop précis pourrait le rendre inutile[180].

Certes, à trop vouloir théoriser, vient un moment où l'on rompt avec les usages sociaux. Plus encore, on chercherait alors à simplifier un réel qui ne se laisse jamais réduire à ce point. C'est même là le propre des questions philosophiques aux yeux de Berlin : il s'agit d'affronter des problèmes qu'il est impossible de résoudre à la manière d'une opération mathématique[181]. S'il est impossible de clarifier absolument les opérateurs de la communication interpersonnelle – à cause, justement, du fait du pluralisme –, il est nécessaire d'éviter les incompréhensions les plus graves, celles dont les conséquences seraient les plus concrètement douloureuses. Car de même que le sommeil de la pensée peut engendrer des monstres, sa confusion permet à certains de manipuler les foules sous des prétextes fallacieux.

---

179 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.170. Nous soulignons.

180 Berlin, « The Search for Status », *op. cit.,* p.197, trad. personnelle. Egalement dans Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.205.

181 Berlin, *En toutes libertés,* p. 47 : « Les questions relatives aux finalités de la vie, au bien et au mal, à la liberté et à la nécessité, à l'objectivité et à la relativité, on ne peut les trancher en se plongeant dans le dictionnaire, fût-il le plus sophistiqué, ni en utilisant un raisonnement empirique ou mathématique. Ne pas savoir où chercher pour trouver la réponse est le symptôme le plus sûr d'un problème philosophique. »

Cette guerre définitionnelle quant à la liberté, Berlin la conçoit comme l'application en politique d'un plus large programme philosophique, s'inscrivant dans la lignée de la philosophie de J. Austin[182]. Il s'agit de prendre le langage scientifique comme modèle, sans pour autant s'aveugler sur les limites de l'analogie. On pourra alors dénoncer les ambiguïtés pouvant altérer la portée même de nos actes. Berlin combine sa profession d'historien des idées et son intérêt avoué pour la philosophie[183], en tentant d'aider ses contemporains à se repérer dans la guerre idéologique que se livraient l'Ouest et l'Est. La prise en compte de l'introduction de « Deux conceptions de la liberté », au lieu d'en commencer l'analyse à l'introduction du premier chapitre, nous permet donc d'élargir la focale. Il ne s'agit pas d'ajouter une analyse théorique au catalogue des bibliothèques, en précisant deux définitions parmi les deux cent acceptions recensées. C'est un instrument pour une lutte concrète, car Berlin ne conçoit pas les idées politiques comme de simples théories. Elles peuvent devenir de véritables armes. Ainsi :

> La *Critique de la raison pure* de Kant, cette épée qui avait décapité le déisme européen, et [les] œuvres de J.J. Rousseau, ces armes tachées de sang qui, aux mains de Robespierre, avaient renversé l'Ancien Régime[184].

Certes, nul aristocrate ne fut décapité à l'aide des pages du *Contrat social*. On sait bien, néanmoins, que certaines œuvres théoriques peuvent avoir une influence décisive sur les mouvements sociaux. Dès lors, les idées politiques ne sont pas seulement de simples objets théoriques, et leurs confusions facilitent les troubles ; à partir du moment où différents camps se réclament de la même valeur avec des contenus distincts, l'affrontement peut sembler inévitable. La liberté se trouve alors au premier rang de ces idées qu'il est urgent de clarifier, puisqu'elle implique la définition de l'obéissance

182 C'est ce que Berlin nomme la « philosophie d'Oxford » dans *En toutes libertés* (*op. cit.,* p.182) : « étude des modes d'utilisation de différentes expressions avec leur signification, des confusions provoquées par une identification erronée ou des distinctions de mots employés pour être compris sans aucune règle dogmatique fixant leur validité ou leur non-validité ; le critère final était la fonction des mots provenant de ce pour quoi les gens les utilisaient dans la vie de tous les jours (descriptive, exclamative, performative, etc.), ou dans des disciplines spécialisées (scientifique, légale, religieuse), ou dans des œuvres de fiction, et ainsi de suite. »

183 C'est notamment le cas dans l'introduction de « Deux conceptions de la liberté » (*op. cit*.), où Berlin plaide en faveur d'une meilleure reconnaissance publique des différentes valeurs politiques.

184 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit*., p.168.

légitime : comprendre en quoi je suis libre me permet de déterminer ce à quoi je puis me soumettre ou non. C'est pourquoi clarifier les deux sens principaux de la liberté devrait permettre à la fois de limiter les luttes entre les partisans de ces deux camps et de faire disparaître l'objet du conflit en distinguant les réclamations effectivement faites au nom de la liberté, et celles qui se font frauduleusement en son nom.

Nous parvenons ainsi à expliquer comment Berlin peut à la fois défendre une position clivée, où la liberté positive n'est ultimement qu'un déguisement de la tyrannie, et reconnaître la validité de l'idéal de liberté positive. S'il conçoit cette piste, il refuse de l'explorer en raison de l'objectif militant qui l'anime. Il désirait avant tout prévenir ses contemporains des dangers de dégénération de la conception positive de la liberté, et il choisit délibéremment de ne pas mettre l'accent sur des subtilités conceptuelles qui eussent affaiblies son appel à la prudence. Cette réduction semble répondre, chez Berlin, à un sentiment interne d'urgence. Il est plus étonnant que cette analyse, qui modifie de façon profonde notre approche de Berlin, ne soit pas plus commune. Les passages « compatibilistes » où Berlin redonne une dignité à la liberté positive tout comme les implications de son « libéralisme de guerre froide » ont été peu pris en considération par les commentateurs[185]. La grande majorité des interprétations est focalisée sur l'analyse purement conceptuelle du travail de Berlin, prenant « Deux conceptions de la liberté » non comme un manifeste mais comme une synthèse complète. Pourtant, Berlin a truqué la balance et reconnaît parfois lui-même, à mots couverts, qu'il faudrait revenir sur la condamnation sans concessions de la liberté positive. La thèse berlinienne du clivage fondamental entre pluralisme des valeurs et monisme, qui anime l'opposition entre libertés positive et négative, repose donc sur l'articulation de deux arguments – la pente glissante et la réalité du pluralisme des valeurs. Mais on retiendra aussi que cette construction théorique ne peut être lue indépendamment de la guerre idéologique dans laquelle Berlin entend s'insérer, et qui justifie à ses yeux une approche biaisée de la conception positive de la liberté politique.

185 Nous n'avons pas encore trouvé d'exemple d'analyse qui, se référant à cet aspect, en développe les conséquences. On le verra évoqué notamment chez Spitz, *La liberté politique* (*op. cit.*) ou chez Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société* (Paris, Gallimard Coll. Folio, 2009) sans pour autant en tirer toutes les conséquences.

La tradition académique a donc raison de retenir l'idée que Berlin conclut à une opposition radicale entre liberté positive et liberté négative. Berlin s'est emparé de l'héritage de Constant et en a renforcé le schisme entre liberté des anciens et liberté des modernes, mais contrairement à ce que l'on pourrait croire, la reprise des idées de Constant ne va pas sans mal. Berlin modifie profondément la thèse réelle de Constant, abandonnant l'historicisme de l'auteur français et lui substituant une analyse bien différente qui articule un argument historique, la pente glissante, à une cause ontologique, le fait du pluralisme des valeurs. Le rôle de l'histoire diminue, et le critère d'opposition n'est plus seulement circonstanciel, mais essentiel : le monisme n'est qu'une tentative désespérée de forcer le réel à devenir autre. Ainsi, la liberté positive reprend bien la liberté des anciens, tout comme la liberté négative reprend la liberté des modernes. Mais Berlin ne suit pas Constant, et se désintéresse de la possible compatibilité entre les deux. Alors qu'il se voit parfois forcé d'en admettre l'existence, nulle part il n'en interroge les modalités ou ne la prend en considération au point de transformer les conclusions de « Deux conceptions de la liberté ». Là où une lecture précise de Constant met en valeur l'équilibre nécessaire entre les deux types de liberté, l'analyse détaillée de Berlin montre au contraire que c'est le point de vue militant qui l'emporte. Etrange chiasme, Berlin se livre à une analyse conceptuelle mais sa conclusion est avant tout militante et idéologique. Constant, en revanche, pousse moins loin son analyse des concepts mais parvient à penser les effets de l'idéologie sur sa conclusion. Tous deux furent animés de la même volonté fondamentale de démasquer les fausses libertés[186]. Tous deux perçoivent après coup que leurs lecteurs tendent à radicaliser leurs propos plus qu'eux-mêmes ne le souhaitaient, et à ne conserver que l'idée d'une opposition frontale en oubliant les compatibilités entre les deux idéaux de la liberté politique. Mais là où Constant cherche encore à en tirer des conclusions, Berlin refuse d'aller plus loin. Libéral de guerre froide plus que Constant n'était libéral post-révolutionnaire, il préfère « désarmer »[187] la fausse liberté qui lui semble être la plus

186 Constant, *De l'esprit de conquête*, *op. cit.*, p.222.

187 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.168.

menaçante pour ses contemporains, la liberté de l'Est avatar de la liberté positive, y compris au prix de la précision conceptuelle.

Le tableau qui se dégage de cette articulation entre Constant et Berlin est alors sensiblement différent de la vulgate, qu'il s'agisse de parler de *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* ou de « Deux conceptions de la liberté ». Le rejet de la liberté positive des anciens dont nous héritons n'apparaît plus seulement comme la conclusion d'un argument proprement conceptuel, mais la conséquence d'un raisonnement toujours orienté par des visées militantes, idéologiques. Marcel Gauchet remarque que l'interprétation de Constant avait été passablement radicalisée par sa relecture au prisme de la révolution bolchévique et du régime soviétique[188]. Nous y ajoutons ici une autre radicalisation étrangement similaire, dûe à la volonté de Berlin de prouver le danger de la manipulation idéologique des soviétiques. Dans les deux cas, nous constatons que la définition conceptuelle de la liberté politique « moderne » est toute entière marquée du sceau du XXe siècle, et pourrait être considérée comme le fruit du travail idéologique du bloc de l'Ouest contre le bloc de l'Est.

Berlin montre bien qu'il existe un sophisme dangereux, tapi dans la définition de la liberté en termes positifs. Comprise comme maîtrise de soi, et donc comme auto-gouvernement, la liberté positive repose sur des prémisses monistes qui en font une utopie d'autant plus dangereuse qu'elle fournit une justification apparemment solide à l'imposition éthique et à la contrainte politique. L'opposition fondamentale se situe alors entre le monisme et le pluralisme des valeurs. Le procès intenté par Berlin au monisme comme principe épistémologique et ontologique semble pertinent : il ne paraît pas conforme à la réalité que nous pouvons empiriquement constater. Mais cette formule canonique du rejet de la liberté positive, réduite au rang d'illusion de liberté, au nom du fait du pluralisme des valeurs n'est elle-même qu'une partie de la réalité. Il nous appartient de regarder au-delà du libéralisme de guerre froide de Berlin et de lui adjoindre la remontée conceptuelle que nous avons constatée chez Constant. Héritiers attentifs de Berlin, il nous reste à interroger ce qu'il reconnaît lui-même implicitement comme étant son impensé, parce que nous ne nous saurions nous contenter de sa prise de position idéologique pour ignorer le paradoxe de sa condamnation du monisme. Berlin

188 Gauchet, « Benjamin Constant, l'illusion lucide du libéralisme », *art. cit.,*p.21.

rejette la liberté positive car elle serait moniste, c'est-à-dire qu'elle se tromperait sur la nature de notre réalité : la liberté positive serait toujours problématique, et la pente glissante serait systématique. Pourtant, il admet également parfois que la liberté positive est aussi valide, conceptuellement, que la liberté négative voire même que les deux formes de liberté sont tout autant nécessaires pour atteindre la liberté politique en général. Cela devrait impliquer soit qu'il puisse exister une liberté positive non-moniste en contradiction avec la démonstration de Berlin lui-même, soit que son analyse du monisme soit elle-même insuffisante, ce qui remettrait en question l'articulation entre monisme et pente glissante. Dans les deux cas, ce sera donc paradoxalement à partir d'une relecture de Constant et de Berlin que l'on en viendra à la conclusion que la condamnation classique de la liberté positive comme celle du monisme ne sont pas encore complètes. Dans sa forme la plus aboutie, sous la plume d'Isaiah Berlin, la preuve conceptuelle ne tient finalement que grâce à un parti pris idéologique assumé.

Chapitre 3 – Quand le monisme entre en résistance

Il ressort de notre analyse que l'opposition frontale qui structure la majeure partie des réflexions sur la liberté politique à l'heure actuelle ne repose pas sur un raisonnement aussi pur qu'on le suppose généralement. Malgré la rigueur et la force apparentes qui se dégagent des travaux les plus connus de Berlin, ses thèses les mieux acceptées mêlent intimement interrogation philosophique et programme idéologique. Qu'advient-il dès lors que nous retirons le filtre de la guerre froide ? L'argument de la pente glissante ne profitant plus d'un bonus viscéral, la stratégie de conviction de Berlin devient bancale. C'est alors toute sa thèse qu'il nous faut considérer d'un œil nouveau, en refusant à notre tour d'amputer le questionnement d'une des branches de l'alternative parce la disparition de la priorité subjective accordée à l'argument de la pente glissante nous oblige à accorder davantage d'attention aux repentirs de Berlin. C'est-à-dire à ne pas nous limiter à la visée prophylactique de « Deux conceptions de la liberté ». Nous qui ne tremblons plus devant l'URSS, il nous revient de prolonger ce que Berlin a mis au jour sans vouloir l'expliciter et d'explorer cet héritage paradoxal, opposant à ses thèses les plus connues l'explicitation d'objections dont il reconnaissait lui-même le fondement, mais qu'il n'a pas développées pour des raisons idéologiques.

Il s'agit donc de prendre au sérieux les passages où il reconnaît que la question est plus complexe que l'aperçu qu'il en livrait. A partir du moment où il admet la possibilité de la compatibilité des deux conceptions de la liberté, Berlin suppose l'existence de formes légitimes de la liberté positive. Or, si la liberté positive n'est pas seulement le masque de la tyrannie qu'elle finit par être dans « Deux conceptions de la liberté », cela signifie qu'au moins l'une des prémisses du raisonnement de Berlin peut être remise en cause. Soit le concept de liberté positive n'est pas nécessairement lié au monisme, soit le « monisme » qu'exprimerait la liberté positive ne serait pas l'antithèse du pluralisme des valeurs. En d'autres termes, il conviendrait de réévaluer soit l'argument de la pente glissante soit le fondement ontologique qui définit le monisme comme une erreur et une illusion, par opposition au pluralisme des valeurs.

En cela, Berlin pose les premiers jalons d'un raisonnement plus pertinent que celui qui se conclut par l'anathème jeté à la liberté positive et au monisme. En effet, l'intérêt

de la lecture de Berlin ne se résume pas à l'opposition monolithique qu'il établit entre liberté positive et liberté négative, mais à l'exemple pratique qu'il offre. Désirant condamner la « liberté de l'Est » au profit de celle de l'Ouest, il cherche à mettre au jour ce qui serait problématique dans ses fondements. Et ce que son travail montre, au-delà de ses thèses explicites, c'est la complexité des rapports entre pluralisme et monisme, qui ne se laissent pas résumer au clivage schématique qu'il tente d'établir. Le réel déborde de son argument empirique, selon lequel le pluralisme des valeurs serait plus réel que le monisme, et que la conception de la liberté négative doit toujours être défendue tandis que la conception positive doit être considérée avec un maximum de précautions.

1. Les leçons des critiques dominantes (1) : vers une réévaluation partielle de la liberté positive

Dans l'argument de Berlin, le poids de la faute retombe sur le monisme. Mais si l'on neutralise le fondement idéologique de la thèse berlinienne, liberté positive et liberté négative semblent pouvoir s'articuler l'une à l'autre. La levée de l'objection idéologique a alors des effets conceptuels, puisqu'elle remet en cause l'idée qu'il suffit de démontrer que la liberté positive est moniste pour la condamner. Une première solution pour rendre compte de la compatibilité entre libertés positive et négative consisterait à rompre l'identification entre liberté positive et monisme éthique. Cette reformulation de la liberté positive berlinienne laisserait donc intacte la condamnation radicale du monisme éthique. Or ce que nous apprennent les critiques dominantes de la définition berlinienne de la liberté positive, c'est que cette première option est insuffisante. Non seulement il est possible de ne pas réduire la liberté positive au monisme éthique, mais une définition conceptuelle plus précise de la liberté positive peut même nous mener à rouvrir la définition du monisme éthique lui-même. En d'autres termes, la levée de l'objection idéologique nous encourage à nous rouvrir à la possibilité de rapports complexes entre liberté positive, liberté négative, monisme et pluralisme éthiques.

C'est là l'un des enseignements principaux[1] que l'on tirera de la critique académique de l'œuvre de Berlin au cours des cinq décennies qui nous séparent de la rédaction de « Deux conceptions de la liberté ». Spitz le souligne bien, en résumant ces discussions dans *La liberté politique* :

> C'est par rapport à ce texte de « guerre froide »[2] [« Deux conceptions de la liberté »] – dont les thèses sont souvent fragiles, naïves et peu cohérentes, et dont la rigueur historique est sujette à caution – que le débat analytique s'est organisé depuis une trentaine d'années, en progressant autour de deux axes : soit la récusation pure et simple de la cohérence logique du concept de liberté positive, soit, tout au contraire, la tentative de réhabilitation – partielle ou totale – de ce même concept[3].

Spitz traite l'article de Berlin avec sévérité. Nous nous bornerons à nous étonner qu'un texte si faible – si l'on suit Spitz – ait pu imprimer une telle marque des décennies durant, à moins de supposer qu'il puisse s'agir d'un aveuglement collectif, ou de l'absence récurrente d'esprit critique parmi plusieurs générations d'universitaires. Il est d'ailleurs frappant de remarquer que la suite du texte de Spitz souligne effectivement le manque de cohérence de Berlin – et donc la « fragilité » de ses thèses – quant à son concept de liberté positive, mais qu'il ne développe ni la critique de la naïveté ni celle du manque de rigueur historique. Quant à nous, nous nous en tiendrons à notre propre approche qui reconnaît aussi bien les faiblesses que les forces du texte de Berlin, notamment dans sa dénonciation des ravages du dogmatisme et dans sa défense du pluralisme éthique nécessaire dans le cadre des sociétés modernes. C'est là précisément en application d'une lecture « compatibiliste » que nous refusons de déduire de quelques faiblesses le rejet radical de ses travaux. Mais quoi qu'il en soit des fondements de cet excès de

1 Ainsi que nous le remarquions plus haut, le débat sur les thèses berliniennes ne se limite pas à la question du rapport entre libertés positive et négative. Les autres pistes de critiques principales regroupent notamment la réfutation de la réduction de la liberté à une dimension bicéphale (cf MacCallum, « Negative and Positive Freedom », *art. cit.*), et la tentative de radicaliser la liberté négative (cf. H. Steiner, *An Essay on Rights*, *op. cit.*,M. Kramer, *The Quality of Freedom*, Oxford, *op. cit.,* et I. Carter, *A Measure of Freedom*, *op. cit.*).

2 On remarquera ici la référence à l'aspect militant de Berlin. Ainsi que nous le pointions précédemment, il s'agit là d'un de ces exemples où l'exégète ne développe aucune conséquence explicite de cet aspect alors qu'il paraît sensible à la coloration idéologique des pensées de Berlin.

3 Spitz, *La liberté politique*, *op. cit.,* p.83.

sévérité chez Spitz, ce dernier a également le mérite de distinguer les trois attaques majeures subies par Berlin concernant le concept de liberté positive : la première vise à radicaliser davantage la condamnation de la liberté positive, la seconde consiste en une réhabilitation partielle et la troisième en une réhabilitation complète. Ce sont ces deux dernières lectures qui nous permettront de réévaluer le rapport de la liberté positive au monisme éthique.

MacCallum : une liberté formellement tripartite mais éthiquement bicéphale

Le premier cas étudié par Spitz regroupe ceux qui, plus royalistes que le roi, regrettent que Berlin ne soit pas allé plus loin et qu'il n'ait pas condamné plus radicalement encore toute forme de liberté positive en refusant tout simplement de la nommer « liberté ». En s'appuyant sur l'objection classique faite à l'idée rousseauiste selon laquelle il est contradictoire de considérer comme une libération le fait d'être forcé à être libre, ces critiques refusent l'existence de toute relation entre l'idéal de liberté et l'exercice d'une contrainte. Par conséquent, ces critiques représentent surtout pour nous un approfondissement de la dichotomie berlinienne. L'exemple que choisit Spitz illustre bien la profondeur de l'adhésion à cette idée que nous remettons pourtant en cause. En effet, Spitz voit dans Gerald MacCallum un représentant de cette faction. Etrange idée à première vue, pour quiconque connaît l'article « *Negative and Positive Freedom* » où MacCallum rejette le dualisme de Berlin entre libertés positive et négative au nom d'une formulation triadique plus englobante de la liberté politique. D'après lui, toutes les conceptions de la liberté se formulent comme le fait *pour un agent* de subir ou non *certaines contraintes*, l'empêchant ou non de faire *certaines choses*[4]. Dès lors, tous les débats sur la liberté politique ne seraient que des interrogations portant sur la définition de l'une ou plusieurs de ces trois variables.

Mais Spitz montre que si MacCallum refuse la dimension bicéphale de la liberté selon Berlin, il reproduit pourtant l'opposition radicale entre pluralisme et monisme éthiques. L'objection de MacCallum concerne le fonctionnement logique du concept de

4 MacCallum, « Negative and Positive Freedom »*, art. cit.*

liberté, mais ne touche nullement au fondement de la hiérarchie berlinienne entre libertés négative et positive. En d'autres termes, MacCallum préfèrerait que l'on se passe des expressions de « liberté négative » et « liberté positive » mais il ne remet pas en cause les éléments en tension derrière ces deux appellations. Comme chez Berlin, le modèle tripartite de MacCallum aboutit à la mise en évidence de deux thèses opposées, s'appliquant à chacune des trois variables. D'un côté, la liberté est l'expression d'un individualisme moderne, et de l'autre elle postule une différence entre des fins humaines authentiques et inauthentiques. Spitz a donc raison de remarquer que ces critiques ne touchent en rien le fond conceptuel de l'apport de Berlin, résidant dans l'opposition entre pluralisme des valeurs et monisme. Il s'agit soit d'aller plus loin encore dans le sens de Berlin, et de cesser de parler de « liberté » positive, soit de changer de formule en abandonnant « liberté positive » et « liberté négative » mais en conservant le principe de l'opposition. Dans les deux cas, la liaison entre liberté positive et monisme est accrue ; dans le premier, l'articulation au monisme est la raison justifiant la perte du terme « liberté » et, dans la seconde, monisme et liberté positive deviennent finalement indissociables puisque l'on se passe de la distinction intermédiaire entre libertés positive et négative. Par conséquent, cette thèse ne permet aucunement d'expliquer comment l'on pourrait expliquer les éléments compatibilistes avancés par Berlin.

Macpherson : la dissociation de la liberté positive et du monisme éthique

La situation est différente en ce qui concerne les deux autres types d'attaques décrites par Spitz car elles proviennent de critiques non-libéraux, qui entendent rejeter également les prémisses du raisonnement de Berlin. Ainsi, le second type d'objection couramment opposé à Berlin consiste à réhabiliter partiellement la liberté positive en prouvant l'insuffisance de la liberté négative. Spitz en prend comme exemple paradigmatique Macpherson qui, inspiré par la vision marxiste, reproche à Berlin de négliger les obstacles structurels à la liberté[5]. Ou, pour le formuler autrement, de ne pas se soucier des effets de la division en classes de la société. Il penserait dans les mêmes

5 C.B. Macpherson, « Berlin's division of liberty », dans *Democratic Theory, Essays in Retrieval*, Oxford 1973, p.95 sq.

termes la liberté des pauvres et la liberté des riches, indépendamment des conditions réelles d'accès à l'exercice des choix libres. Cette objection concerne donc prioritairement la définition de la liberté par Berlin comme une question d'opportunité[6], et non comme un problème d'exercice. Selon Berlin, je suis libre à partir du moment où des choix s'ouvrent devant moi sans qu'autrui ne s'interpose, et non pas à partir du moment où je franchis effectivement le seuil de telle ou telle porte. Or l'absence d'obstacle délibéré ne suffit pas à se considérer comme libre, en réalité. Il me faut également posséder les moyens pour profiter des portes qui me sont laissées ouvertes. Par conséquent, la liberté négative permet de considérer qu'un individu est libre même s'il ne l'est que sur un plan théorique. Celui qui, trop pauvre pour profiter de la latitude de choix offerte, n'en ferait rien serait dans la même situation réelle que celui à qui l'on fait obstacle, et pourtant il serait dit libre.

Berlin répond lui-même à cette objection dans l'introduction à *Eloge de la liberté* en reconnaissant que :

> Sans un minimum de sécurité matérielle, de bien-être physique et d'instruction, dans une société qui ne connaît ni l'égalité, ni la justice, ni la paix sociale, la liberté est pratiquement vide de sens[7].

Mais il réitère également sa position originelle, selon laquelle :

> Il est important de distinguer la liberté des conditions de son exercice. Si un homme est trop pauvre, trop ignorant ou trop faible pour faire usage de ses droits juridiques, la liberté que ces droits lui confèrent n'en continue pas moins d'exister, même si elle ne signifie pas grand-chose pour lui[8].

Tout en reconnaissant que la valeur de la liberté est liée à la possession de certaines conditions matérielles, il la distingue de la liberté elle-même[9]. A l'inverse de Macpherson, Berlin remarque qu'assurer les besoins matériels de la population n'implique pas nécessairement de la rendre libre. Un Etat paternaliste pourrait très bien fournir les conditions de la liberté tout en m'asservissant à ses volontés. C'est là une application directe de la préoccupation qui anime « Deux conceptions de la liberté », dont le point

6 Berlin reconnaît explicitement que la liberté négative est avant tout un concept d'opportunité (voir par exemple Berlin, *En toutes libertés, op. cit.,* p.182).

7 Berlin, *Eloge de la liberté*, *op. cit.,* p.50-51.

8 *Ibid.*, p.49.

9 *Ibid.*, p.50 : « La liberté est une chose, et les conditions de son exercice une autre ».

central consiste à distinguer la liberté des autres valeurs qui lui sont attachées. Il n'est donc pas possible de taxer Berlin de naïveté ; c'est sciemment qu'il affirme qu'on peut être dit libre tout en étant matériellement incapable de réaliser cette liberté.

L'objection de Macpherson contribue donc à dévaluer la liberté négative, qui n'apparaît plus que comme une valeur toute théorique. Comparativement, la liberté positive devient plus attractive car elle offrirait une protection plus complète en luttant contre des obstacles ignorés par la liberté négative. En d'autres termes, Macpherson défend ici une réhabilitation indirecte de la liberté positive, en soulignant l'un de ses avantages sous-évalué par Berlin. Mais il va plus loin encore, et démontre que la valeur de la liberté positive est plus grande que ce que Berlin suppose car elle n'est pas nécessairement liée au monisme éthique. Il ne s'agit pas alors de reformuler le concept berlinien de liberté positive, mais de montrer que même en adoptant la définition qu'il en donne, il est possible de parvenir à des conclusions différentes. Pour ce faire, Macpherson s'appuie sur deux arguments[10] qui concourent à montrer que Berlin postule plus qu'il ne démontre l'articulation entre liberté positive et monisme. Selon une analyse conceptuelle de la liberté positive assez proche de la nôtre, Macpherson en distingue trois composantes : l'idée de maîtrise de soi, « l'empire de la raison » - c'est-à-dire le fait d'être gouverné par la raison – et enfin le droit de participer à l'exercice et au contrôle de l'autorité publique. Or ni la maîtrise de soi ni l'empire de la raison ne sont par essence monistes.

Premièrement, Macpherson affirme que l'articulation entre maîtrise de soi et tyrannie est tout au plus indirecte. La thèse de Berlin se focalise de fait sur « l'empire de la raison », dont il explique que le monisme entraîne l'imposition tyrannique de la volonté

10 En toute justice, il nous faut indiquer que Macpherson s'appuie sur trois remises en cause du rapport entre liberté positive et monisme. Cependant, à la différence des deux premières, la troisième ne peut être considérée comme une objection faite à Berlin à proprement parler. Macpherson rappelle qu'il est en réalité impossible de contraindre quelqu'un à devenir rationnel. Au mieux, on peut faire agir autrui *en conformité extérieure avec la raison*, ce qui revient à dire qu'il singera les signes extérieurs de l'être humain rationnel mais qu'il n'en sera pas plus véritablement rationnel. La contrainte rationnelle, c'est-à-dire le monisme, serait incapable de rendre quelqu'un maître de lui-même. Macpherson ne fait donc rien d'autre ici que démontrer que le paradoxe du maître authentique n'est qu'une arnaque conceptuelle, tout comme Berlin le fait lorsqu'il dénonce la manipulation argumentative qui justifierait une contrainte au nom de la liberté.

de ceux qui s'estiment les plus sages. C'est ce que nous avons nommé le paradoxe du maître authentique, où la contrainte est justifiée par l'adoption d'une conception moniste, où ce qui est vrai pour moi vaut également et nécessairement pour tous les autres. Cependant, Berlin ne prouverait pas que la maîtrise de soi soit en elle-même contraire à la liberté. Macpherson identifie bien le point d'ancrage de l'analyse de Berlin : là où est le monisme, il y a possibilité de tyrannie. Mais Berlin se contente de prouver que l'empire de la raison est moniste, non l'idéal de maîtrise de soi. Ce n'est que par ricochet qu'il parvient à remonter jusqu'à cette première composante. Macpherson constate l'absence textuelle de lien direct établi par Berlin entre maîtrise de soi et monisme. Berlin ne s'autorise de passage entre maîtrise de soi et empire de la raison qu'à la faveur de ce qu'il nomme la métaphore de la maîtrise de soi, qui entérine le rapprochement entre maîtrise de mon moi extérieur dans un cadre politique, et maîtrise de mon moi intérieur comme lutte entre ma raison et mes passions. Son argument repose sur le fait que cette métaphore domine la culture occidentale, alors qu'il reconnaît lui-même qu'elle est une extension problématique du sens originel de la maîtrise de soi. Il ne prouve pas le rôle de la maîtrise de soi à proprement parler dans le paradoxe du maître authentique, mais seulement de la version altérée de cet idéal. Ce premier idéal demeure donc en quelque sorte neutre. Il n'engage en lui-même d'adhésion ni au monisme ni au pluralisme des valeurs, et n'est condamné par Berlin qu'à la faveur d'un raccourci argumentatif.

La liberté positive n'est pas sauvée pour autant, puisque le premier argument de Macpherson ne remet en cause que l'extension de la preuve berlinienne, et non son mécanisme fondamental. Mais il en va différemment avec son deuxième point, qui tente de préciser ce que Berlin regroupe sous « l'empire de la raison ». Selon Macpherson, il échouerait également à prouver que l'empire de la raison soit entièrement réductible à la prémisse moniste. En réalité, l'empire de la raison berlinien résulterait de la conjonction d'au moins deux prémisses distinctes. La première postule l'existence d'une seule réponse vraie : la solution rationnelle, ce qui est indubitablement moniste. Ce n'est toutefois pas le cas de la seconde, selon laquelle se conduire de façon rationnelle, c'est soumettre ses actions et ses objectifs à un examen. Cette prémisse n'a d'autre contenu que méthodologique, et il n'est donc pas possible de la rattacher nécessairement au contenu substantiel qu'est le monisme. Macpherson distingue ici rationalisme et raison,

c'est-à-dire la raison comme capacité critique dont on fera un usage instrumental et la raison dans son usage substantiel, à la fois méthode de résolution de la question et contenu de la réponse. Or l'un ne suppose pas nécessairement l'autre : je peux faire usage de ma raison sans parvenir à une conclusion rationaliste. Berlin en est d'ailleurs lui-même l'exemple dans sa défense du pluralisme des valeurs.

Macpherson détricote l'équation berlinienne sur deux niveaux complémentaires. Il souligne tout d'abord que Berlin ne prouve que le lien entre monisme et absence de liberté, et non l'existence d'un lien essentiel entre monisme et liberté positive. Ensuite, il élargit la définition de la raison berlinienne en montrant que l'usage de la raison peut aboutir à la reconnaissance d'une pluralité de buts individuels, sans exprimer nécessairement de présupposés monistes. Dans ces deux cas, Berlin se voit convaincu de raccourcis argumentatifs et Macpherson peut dépasser les précautions berliniennes. Il reprend la définition de la liberté positive, comme idéal de maîtrise de soi rationnelle et parvient à prouver que c'est le monisme que Berlin condamne, et non la liberté positive dans son essence. Cette démonstration s'appuie sur un changement de la stratégie argumentative, refusant l'aperçu généalogique que Berlin utilisait. Partant de l'essence minimale du concept, ce dernier mettait en lumière les développements successifs d'un concept central, qui finissaient par en trahir l'idéal initial. Macpherson refuse de suivre cette espèce d'analyse par réduction de l'arbre phylogénétique de la liberté positive. Tirant de l'ombre les branches ignorées par Berlin, il redonne de l'épaisseur à la liberté positive en remettant en perspective la place des variantes monistes de la liberté positive. Contrairement à ce que Berlin laisse penser, toute forme de liberté positive n'est pas réductible à son analyse, mais seulement celles qui ajoutent aux idéaux de maîtrise de soi et d'empire de la raison deux critères additionnels. Pour être moniste, une conception de la liberté positive doit aussi traduire ce premier idéal en termes de gouvernement rationnel de soi-même contre des « moi » inauthentiques, et transformer l'usage de la raison en rationalisme. Sinon, il n'y a pas de raison conceptuelle pour que la liberté positive ne puisse articuler maîtrise de soi, raison et pluralisme.

Quelque pertinente que soit cette analyse, elle ne parvient pas à épuiser la force de l'argument berlinien car elle consiste à rouvrir le spectre théorique, là où l'argument

principal de Berlin est davantage pratique : s'il condamne la liberté positive, c'est parce que la mise en application de sa variante moniste est un fait historique. Notre hypothèse est que c'est la raison pour laquelle Spitz qualifie la critique de Macpherson de tentative de réhabilitation partielle de la liberté positive. En effet, Spitz ne précise pas exactement ce qui justifie cette distinction, dans les pages de *La liberté politique*. Toutefois, nous constatons que l'argument de Macpherson consiste à éviter de se confronter au cœur du problème mis au jour par Berlin : le paradoxe du maître authentique, c'est-à-dire l'existence d'une relation potentielle entre l'idéal de liberté positive et le monisme. Macpherson réhabilite la liberté positive en soulignant l'existence d'une pluralité de variantes de ce concept, ce qui fait apparaître sa version moniste comme une dégénérescence de l'idéal plutôt que comme sa forme normale. Mais cela signifie aussi que Macpherson abandonne à Berlin le cas développé dans « Deux conceptions de la liberté ». En d'autres termes, Macpherson ne lui reproche pas de s'être trompé dans sa condamnation, mais de l'avoir absolutisée et appliquée sans discernement à toute conception positive de la liberté. A proprement parler, il ne réévalue donc pas la liberté positive, mais seulement l'idéal de maîtrise de soi théoriquement réduit à son minimum.

Cette piste est certes pertinente, mais elle esquive la tension majeure qui habite l'idéal de maîtrise de soi, car elle néglige le problème existentiel du bouillonnement des pulsions contraires en chacun. Macpherson abandonne à Berlin le traitement du cas où les pulsions divergent sans que l'on ait une compréhension claire de soi-même. Et qui n'a pas fait cette expérience de s'être trompé sur soi-même ? Qui n'a jamais changé d'échelle de valeur en se découvrant différent de ce qu'il croyait être ? Nous ne pouvons pas supposer que l'application de la raison comme capacité critique n'est pas problématique, et que chacun peut parvenir à clarifier ses propres désirs dans la solitude de son for intérieur. C'est dans cet espace, où je définis ma liberté comme le fait de pouvoir accomplir les désirs qui sont les plus authentiques, que Berlin déploie son argument contre la liberté positive, là où nous ne sommes pas seulement à la recherche d'une méthode purement instrumentale mais d'une règle au contenu minimalement substantiel pour nous aider à voir clair en nous-mêmes. Dès lors que je suis conscient d'être opaque à moi-même, comment continuer à chercher dans mes propres forces la solution à mon

problème ? La question de la liberté politique comme maîtrise de soi implique donc bel et bien de plonger dans la distinction entre « moi » authentique et « moi » inauthentique, mais aussi dans le besoin d'aide et de règles extérieures, c'est-à-dire de valeurs communes partagées dont le pluralisme semble rejeter l'existence. La conception critique de Macpherson de la « liberté positive » est donc insatisfaisante, à partir du moment où elle refuse de prendre en compte la tension originelle entre maîtrises de soi interne et externe. En la redéfinissant de telle sorte qu'elle n'ait aucun lien avec le monisme, elle passe aussi à côté de ce que cet idéal signifie majoritairement, pour chacun d'entre nous.

2. Les leçons des critiques dominantes (2) : Taylor et la réhabilitation complète

C'est précisément sur ce point que se penche le troisième type de critique de Berlin, que Spitz qualifie de « classique ». Il en donne comme exemple le travail de Charles Taylor, qu'il analyse comme une tentative de réhabilitation totale du concept de liberté positive[11].

Un changement de paradigme : du maître authentique vers l'ami

Berlin fait de la liberté de choix le trait fondamental et indissociable de la liberté politique. Mais son concept du pluralisme – c'est-à-dire l'absence de valeur suprême – implique qu'il n'existe pas de raison ultime de choisir une voie plutôt qu'une autre. Les choix n'ont de valeur que parce qu'ils ont été choisis par quelqu'un, et non pas intrinsèquement. Si l'on applique la conception berlinienne du pluralisme, la hiérarchie des valeurs demeure absolument subjective et incommunicable, cela ne signifie-t-il pas aussi que tout se vaut ? C'est là l'intuition que creuse Taylor en signalant que cette forme de pluralisme constitue finalement ce qu'il nomme un « relativisme doux »[12], qui finit par faire perdre tout son sens au choix lui-même. Rien n'a de valeur en soi, mais seulement

11 Spitz construit principalement son analyse sur deux travaux de Taylor : « What's wrong with negative liberty ? », *art. cit.,* et *The Ethics of Authencity*, Cambrige Mass., Harvard University Press, 1992.

12 Taylor, *The Ethics of Authenticity, op. cit.,* p.17.

parce que quelqu'un en décide ainsi. En découle un paradoxe, puisque les opinions personnelles sont par définition mouvantes :

> Le fait que vous ressentiez les choses d'une certaine façon ne peut jamais être un fondement suffisant pour respecter votre position, parce que votre sentiment ne peut pas *déterminer* ce qui est signifiant. Le relativisme doux s'auto-détruit[13].

Tout devient paradoxalement insignifiant, parce que Berlin définit la liberté politique comme liberté procédurale de choix, sans référence à un bien substantiel. Or le relativisme est loin de faire consensus au quotidien et Taylor remarque qu'intuitivement, nous reconnaissons que certains de nos désirs sont plus importants pour nous que d'autres[14]. En termes théoriques, nous ne nous passons jamais d'une distinction qualitative entre les désirs et nous n'adhérons jamais vraiment au pluralisme des valeurs de Berlin car nous ne cessons de nous reporter à une échelle de valeurs, en fonction des caractères que nous estimons essentiels à une vie humaine. Ce coin enfoncé dans le flanc de Berlin est fondamental : il ne s'agit de rien moins que de revenir sur l'idée que le pluralisme est la conception du monde la plus adaptée au réel. Il implique la reconnaissance d'une hiérarchie des valeurs, et par conséquent la distinction entre les désirs authentiques et inauthentiques qui seule nous permet de définir cette échelle. On reconnaîtra ici deux traits que Berlin identifiait au monisme et qui cristallisaient son opposition à la liberté positive.

Mais Taylor n'est pas un défenseur du monisme. Au contraire, comme Macpherson, il accepte l'idée berlinienne que le monisme est source de contrainte tyrannique et opposé à la liberté. Son originalité réside dans le fait qu'il cherche à concilier rejet du monisme et réduction du pluralisme berlinien à une forme de relativisme. Il repense la liberté positive sans accepter par principe la définition du

13 Taylor, *The Ethics of Authenticity, op. cit.,* p.37, trad. personnelle.

14 C'est ce que Spitz résume de la manière suivante : « Se définir soi-même, c'est essayer de dire en quoi consiste notre différence par rapport à autrui et en quoi elle est importante et non pas triviale. N'importe quelle différence n'est pas douée de sens ni importante ; pour qu'elle suffise à me définir comme une individualité authentique et originale, il faut donc qu'elle soit constituée par une caractéristique importante et significative du point de vue intersubjectif, il faut qu'elle puisse être reconnue par autrui comme une différence significative, - même s'il ne la partage pas – et non pas simplement comme une préférence subjective ou désespérément triviale. » (Spitz, *La liberté politique*, *op. cit.,* p.112).

monisme livrée par Berlin, car il refuse l'idée que le pluralisme des valeurs suffise à fonder la liberté de choix. Son argument passe par le refus du lien postulé par Berlin entre la distinction qualitative des désirs – authentiques et inauthentiques – et la justification de la contrainte tyrannique. Il s'intéresse au cœur du paradoxe du maître authentique, à ce moment précis où Berlin fusionne liberté positive et monisme, et démontre que sa définition n'est pas exemple de soupçons, au sens où la liberté positive peut signifier l'accomplissement de mes désirs les plus authentiques sans que cela implique ma soumission à une société moniste, où les maîtres de la raison gouverneraient la masse des ignorants. Selon Taylor, Berlin établit un lien injustifié entre liberté positive et imposition illégitime de volonté, alors que le fait de supposer qu'existent des désirs authentiques – et par conséquent de désirs plus authentiques que d'autres – n'implique pas nécessairement d'accepter la contrainte exercée par celui qui en saurait plus que moi :

> Le sujet ne peut pas être lui-même l'autorité finale sur la question de savoir s'il est libre ; parce qu'il ne peut pas être l'autorité finale sur la question de savoir si ses désirs sont authentiques, s'ils frustrent ou non ses objectifs. […] Ne légitime-t-on pas alors l'action d'autrui, que l'on suppose possesseur d'une plus grande sagesse que soi quand à mes propres objectifs, qui redirigerait mes pieds sur le bon chemin, peut-être même en usant de la force, et tout cela au nom de la liberté ? La réponse est évidemment négative. […] Quelques autres, qui nous connaissent intimement et qui nous surpassent en sagesse, sont indubitablement en position de nous conseiller, mais aucun corps officiel ne possède une doctrine ou une technique grâce à laquelle il pourrait savoir comment nous mettre sur les arils, parce qu'une telle doctrine ou technique ne peut pas exister en principe sir les êtres humains diffèrent réellement dans leur auto-réalisation[15].

A l'aide d'exemples historiques, Berlin induit l'idée que la distinction entre désirs authentiques et inauthentiques implique nécessairement – et non pas seulement occasionnellement – une domination tyrannique. Mais le maître authentique pourrait aussi prendre les traits du sage qui participe à l'identification de mes propres désirs sans pour autant devenir un tyran. Plus qu'un maître, il est ici la figure de l'ami qui m'offre sa capacité réflexive afin de mieux me définir moi-même.

15 Taylor, « What's wrong with negative liberty ? », *art. cit.,* p.147, trad. personnelle.

A la différence de l'analyse de Macpherson, il ne s'agit pas seulement ici de pointer l'existence de variantes conceptuelles potentielles mais de tirer les conséquences de la réflexion de Taylor sur le processus de formation de l'identité personnelle. Ce dernier remarque que l'expérience quotidienne prouve qu'il m'est impossible d'être l'unique juge de mes désirs authentiques. Dans ses propres termes, la définition des valeurs ne peut être le fruit d'un processus purement « monologique », dans le secret de ma seule âme. Une telle entreprise est vaine : regardez au fond de vous-même, et vous y trouverez de l'opacité. Nous faisons tous l'expérience de désirs en nous que nous jugeons pourtant comme inauthentiques. Nous ne les rattachons à aucune de nos valeurs les plus précieuses et pourtant nous ressentons leur puissance en nous. Il en est ainsi des diverses addictions, que nous nous représentons comme des faiblesses, des altérations de nos caractères, et non comme l'expression ultime de notre personne. Cette considération convainc Taylor de deux choses. Tout d'abord, nos désirs ne sont pas des données brutes puisque nous ne cessons d'établir des hiérarchies entre eux. Ensuite, nous ne sommes pas capables de parvenir à un jugement clair et certain sur nos propres désirs. A partir du moment où nous reconnaissons que les désirs que nous ressentons peuvent être inauthentiques, rien ne garantit que nous ne confondons pas la force de la pulsion avec la valeur authentique. Par conséquent, le raisonnement de Berlin condamnant l'intervention d'autrui dans la définition de mes désirs authentiques, et donc de mon moi véritable, reposerait sur une contradiction interne. A partir du moment où l'on admet l'existence de désirs inauthentiques, suivre Berlin c'est à la fois affirmer que je suis toujours le meilleur juge de moi-même et que je ne me trompe jamais, et reconnaître que je suis fréquemment attiré vers ce qui n'est pas mon identité profonde. Je suis alors à la fois le meilleur juge, et incapable de juger. C'est l'observation du réel qui pousse Taylor à reprendre Berlin, empiriste auto-proclamé, et à remettre en question ses deux postulats. D'une part, je serais capable de m'auto-définir et de l'autre, en conséquence de cette capacité d'auto-définition, la participation d'autrui représenterait l'intervention d'intérêts étrangers et donc par définition illégitimes, altérant le processus. En réalité, j'ai besoin d'un avis extérieur pour m'aider à clarifier mon opacité à moi-même. C'est ce que Taylor appelle la formation dialogique de l'identité personnelle, pétrie par le retour constant que m'offre autrui. A la différence de Berlin, on ne présuppose pas que cet apport réflexif

soit une perte d'autonomie, et ce pour deux raisons. Tout d'abord, il procède d'un besoin ; c'est en comprenant ce en quoi je diffère que je peux saisir la valeur de mes propres actions ou opinions. Ensuite, l'apport d'autrui n'est pas nécessairement considéré comme un commandement, mais comme un conseil. La décision finale demeurant entre mes mains, autrui ne se voit attribuer de rôle que purement consultatif. Au travers de cet outil qu'est la raison, autrui peut m'aider à identifier mon moi authentique sans que cette asymétrie rationnelle ne devienne pour autant un pouvoir exercé sur moi ; elle n'implique pas nécessairement qu'autrui m'impose ses propres choix, c'est-à-dire les spécificités de son identité personnelle. Ne pas pouvoir définir seul son moi authentique ne signifie pas nécessairement qu'autrui le définira à ma place.

Taylor propose donc une reconfiguration fondamentale de la pensée de Berlin, même si l'on peut se demander s'il est lui-même conscient de la profondeur de sa critique. En effet, il ne focalise pas lui-même son objection sur les aspects problématiques du rapport au monisme chez Berlin, alors même qu'il en signale les différents éléments constitutifs. En substituant à la figure du maître authentique de Berlin celle de l'ami, dans le cadre d'une construction dialogique de l'identité, il dissocie la contrainte de la distinction qualitative entre les désirs. En d'autres termes, il démontre que l'idéal de maîtrise de soi n'a aucun lien nécessaire avec le monisme, y compris lorsqu'on en accepte la définition berlinienne, comprenant ce qu'il nomme la métaphore erronée. A la différence de Macpherson, Taylor n'a pas besoin de se replier sur ce que Berlin considérait comme le cœur initial et légitime de l'idéal de maîtrise de soi. Il en embrasse également l'expression culturelle dominante et majoritaire, que Berlin désignait comme la cause de l'articulation à la tyrannie moniste. Même quand elle implique la dissociation des « moi », l'idéal de maîtrise de soi constitutif de la conception positive de la liberté politique n'a de lien que circonstanciel avec le monisme. En d'autres termes, Taylor nous permet de prendre conscience d'une confusion conceptuelle au cœur de l'argument de Berlin, qui identifie à tort dans le paradoxe du maître authentique le postulat moniste et la distinction qualitative des désirs. Ce dernier trait ne partage par essence aucun des trois traits fondamentaux du monisme selon Berlin : l'existence d'une vérité unique, d'une voie pour la découvrir et l'articulation des vérités au sein d'un système harmonieux. Cela signifie aussi qu'il existe une différence d'essence entre

l'existence d'une échelle de valeurs – impliquée par la distinction qualitative des désirs – et sa définition en des termes monistes. L'expérience quotidienne de l'existence de préférences individuelles, que je définis comme plus authentiques, ne m'engage pas nécessairement sur la pente d'un système de valeurs *certaines* et *universelles* qui, valables pour tous, devraient donc logiquement être appliquées par tous. Contrairement à ce que « Deux conceptions de la liberté » peut laisser penser, l'introduction du monisme dans le raisonnement de Berlin ne répond donc à aucune nécessité logique, mais se fonde seulement sur l'appel à quelques exemples pratiques. En définitive, Taylor nous permet de mettre le doigt sur le moment-clé de l'argument berlinien, remarquant qu'il constitue un passage du particulier au général tout à fait discutable. C'est ici l'argument de la pente glissante et son « bonus émotionnel » qui remonte au travers du raisonnement logique et ontologique, et réduit le spectre analytique de Berlin.

La reconfiguration du concept de monisme éthique

Nous retiendrons avant tout de cet argument la variation que Taylor fait subir au concept de monisme lui-même. Puisqu'il admet le besoin de restreindre l'infinie pluralité des conceptions du bien individuelles au nom de valeurs plus authentiques, il rejoint les rangs de ceux qui s'opposent au pluralisme, et que Berlin qualifie de monistes. Pourtant, il refuse la contrainte tyrannique au nom d'une vérité unique, qui constitue le cœur du concept de monisme, si l'on en croit les rares passages où Berlin le décrit précisément. Il serait donc à la fois moniste et anti-moniste. D'où il ressort qu'il ne faut pas confondre existence d'une échelle de valeurs et monisme au sens propre. Contrairement à beaucoup, qui se contentèrent d'accepter la dichotomie de Berlin entre pluralisme et monisme, Taylor en remet en cause les fondements. C'est ce qui lui permet de développer des arguments en faveur d'une réhabilitation totale de la liberté positive – selon les termes de Spitz – en nous donnant les éléments suffisants pour démontrer que le monisme n'est pas une conséquence logique de la distinction qualitative des désirs, c'est-à-dire de la forme réelle, pratique, de l'idéal de maîtrise de soi. Au réel de la pluralité des valeurs répond le réel de notre propre opacité à nous-mêmes.

Ce que démontre cette tentative de réévaluer la liberté positive, c'est surtout la nécessité de déplacer le débat. Les critiques opposées à Berlin pointent l'existence de raccourcis argumentatifs, et dessinent les contours d'un idéal de liberté positive plus ample que Berlin devinait mais qu'il a ignoré. A chaque articulation argumentative de Berlin semble correspondre une réduction implicite de cet idéal. Qu'il s'agisse de discuter sa définition de la maîtrise de soi, son rapport à la raison ou à la vision moniste du monde, ces trois directions offrent des variantes de liberté positive non-moniste, qui seraient compatibles avec le pluralisme berlinien. Plus encore, on s'aperçoit qu'alors que tous s'entendent à peu près sur l'identification de l'ennemi – le monisme –, la façon dont Berlin l'articule à son raisonnement est loin d'être entièrement satisfaisante. Contrairement à ce que l'on a retenu de Berlin, notre rapport à l'existence d'une échelle de valeurs ne se limite pas à une opposition conceptuelle entre monisme et pluralisme des valeurs. Le réel excède cette grille d'analyse, qui ne parvient pas à rendre compte des limites vécues du pluralisme, sans être pour autant monistes : nous expérimentons la distinction qualitative des désirs sans lui adjoindre une logique moniste. Ce n'est donc pas seulement la liberté positive qu'il nous faut définir autrement, mais également le monisme, à partir du postulat de l'idéal de maîtrise de soi décrit par Berlin lui-même.

Notre analyse suit donc celle de Spitz, dont le tableau des critiques faites à Berlin n'avait pour but que de montrer le rétrécissement de l'interrogation philosophique, que Spitz nomme « l'enfermement dans le paradigme libéral[16] » et qu'il retrouve dans ses exemples paradigmatiques d'objections à Berlin. La réussite de ce dernier est que les libertés négative et positive semblent être devenues l'alpha et l'oméga de toute pensée contemporaine de la liberté politique. Elles forment aujourd'hui un lexique consensuel et structurent notre pensée, à tel point que même les critiques cherchent à en redéfinir le contenu sans pouvoir se passer de ces deux pôles. Ils cherchent à rééquilibrer la balance sans toucher réellement au contenu des plateaux, c'est-à-dire sans remettre véritablement en question l'opposition entre liberté positive et liberté négative. Spitz en tire la conclusion que cette dichotomie a fini par nous aveugler, faisant tomber dans l'oubli les autres paradigmes et les autres lexiques qui étaient pourtant auparavant

16 Spitz, *La liberté politique, op. cit.,* p.83.

disponibles. Nous manquerions aussi une partie du problème, faute de pouvoir le nommer. Même les développements de Macpherson ou de Taylor seraient insuffisants, puisqu'ils demeurent pris dans le moule de l'opposition entre libertés positive et négative ; ce à quoi Spitz se propose de remédier grâce à la réactivation du paradigme républicain, qu'il pense à même de nous offrir davantage de moyens pour penser la question de la liberté politique. Cette « face cachée de la philosophie politique moderne[17] » offrirait une troisième voie médiane, entre la liberté positive et la liberté négative, capable de résoudre les problèmes posés par l'une comme par l'autre[18].

La position de Spitz pourrait alors sembler fort proche de la nôtre, dans la mesure où il dénonce la mainmise du lexique berlinien sur nos réflexions et la façon dont la dichotomie entre libertés positive et négative a pu borner notre horizon. Son analyse de la relecture d'Aristote par les humanistes civiques de la Renaissance souligne par exemple qu'ils pensaient un recours aux valeurs intrinsèques sans pour autant tomber dans le monisme[19]. Il ne remet donc pas seulement en cause l'opposition entre libertés positive et négative, mais perçoit également que l'affirmation d'une valeur intrinsèque n'implique pas nécessairement le « monisme ». En d'autres termes, en défendant l'existence d'une théorie républicaine pluraliste – mais irréductible au libéralisme –, et substantialiste – mais irréductible au monisme –, il touche du doigt le problème qui nous occupe. Mais il se détourne de cette piste et, alors qu'il critique lui-même l'auto-restriction conceptuelle dont fait preuve les commentateurs de Berlin, il se repose lui-même sur un usage non-problématisé du « monisme » en concluant que :

> Cela paraît encore plus contre-intuitif, il est possible de lier l'idée de liberté individuelle […] avec une conception qui autorise à faire prévaloir l'idée du bien commun sur tous les désirs particuliers, *sans pour autant tomber dans la trappe néo-classique du monisme métaphysique*. Il est possible de conserver l'intuition fondamentale du pluralisme, de demeurer partisan de l'idée que la liberté consiste dans l'absence de tout obstacle extérieur ayant son origine dans

17 Il s'agit là du titre de la seconde partie de son ouvrage *La liberté politique* (*op. cit.*).

18 C'est la « liberté comme non-domination », que l'on retrouve sous la plume de Quentin Skinner (*La liberté avant le libéralisme, op. cit.*) ou Philip Pettit (*Républicanisme, op. cit.*).

19 Spitz, *La liberté politique*, *op. cit.*, p.236-37. L'ensemble de son ouvrage *Le moment républicain* (*op. cit.*) est ainsi consacré à la démonstration d'une telle combinaison dans le républicanisme français, articulant sens républicain du bien commun et défense des libertés et droits individuels.

> l'interférence volontaire des autres hommes, sans pour autant renoncer à l'idée que la vertu est une composante essentielle de la liberté et que les valeurs communes doivent l'emporter sur les appétits individuels de la vie dans la cité[20].

Alors que l'énonciation de cette combinaison l'oblige à qualifier le monisme pour le distinguer d'une contrainte éthique non-contraire au pluralisme, il réduit le « monisme métaphysique » au monisme tel qu'utilisé par Berlin[21]. Il revient donc à un usage indifférencié du monisme auquel il fait de nombreuses références, en l'identifiant comme l'ennemi de la liberté, le ferment de la tyrannie, tant chez Macpherson que chez Taylor. Nous avons par exemple vu que ce n'est qu'au travers de ce concept que l'on peut comprendre la différence qu'établit Spitz entre réhabilitations partielle et totale de la liberté positive. Dans le premier cas, Macpherson cherche à « sauver » des formes de liberté positive dont Berlin ne traitait pas, c'est-à-dire qu'il prouve l'existence de variantes non monistes au sens de Berlin. Dans le second, l'intérêt de Taylor est très précisément de révéler une tension au sein même de la façon dont Berlin utilise le monisme pour constituer l'espèce de trou noir de la tyrannie qui aspire la liberté positive toute entière. Le travail de Spitz, et plus précisément encore de sa reprise des arguments de Taylor, ne révèle donc pas seulement l'enfermement dans l'opposition entre libertés positive et négative illustré par l'acharnement des commentateurs à redéfinir ces deux concepts. Apparaît alors un consensus plus large encore que celui critiqué par Spitz. Ce dernier, obnubilé par l'opposition entre libertés positive et négative, ne prend pas assez garde au fait qu'il ne remet pas en cause l'usage habituel du monisme, alors même qu'il souligne l'existence d'une tension dans notre rapport à la contrainte éthique, et que la remise en cause des deux concepts de liberté ne se fait qu'en fonction d'un rapport au à l'opposition entre monisme et pluralisme des valeurs. Les arguments de Taylor permettent de se rendre compte que Berlin fusionne contrainte tyrannique, vision moniste du monde et distinction qualitative des valeurs en un ensemble confus, bien que fondamental. Que Taylor lui-même n'ait pas explicitement aperçu ce point, comme Spitz ou Macpherson, n'ôte rien de sa pertinence.

20 Spitz, *La liberté politique*, *op. cit.*, p.131. Nous soulignons.
21 *Ibid*., p.92-93.

Quelles sont donc les conséquences de la levée de la clause idéologique de guerre froide chez Berlin ? Nous identifions différentes conditions permettant la compatibilité des libertés positive et négative. La liberté positive peut tout d'abord ne pas être « moniste » parce qu'elle ne correspond plus à celle dont parlait Berlin. En élargissant le spectre berlinien, nous considérons plus largement les diverses variantes que l'on peut développer à partir de l'idéal de maîtrise de soi. Mais cette solution – bien que pertinente – demeurerait insatisfaisante. Elle conduirait à postuler que Berlin ne construisait sa position compatibiliste que sur une auto-réfutation de la partie initiale de son travail d'analyse conceptuelle portant sur la liberté positive. Prendre vraiment au sérieux cette lecture compatibiliste, c'est supposer qu'elle n'implique pas de revenir sur les éléments qui structurent la réflexion berlinienne sur la justice. Nous nous apercevons alors que cette réhabilitation de la liberté positive implique en réalité de réhabiliter en partie ce qu'il nommait « monisme ». La première branche de l'alternative que nous présentions rejoint ici la seconde ; s'il est possible de réévaluer la liberté positive, c'est avant tout en prenant conscience de l'insuffisance du concept berlinien de monisme. A partir de Taylor, il apparaît non seulement que la liberté positive *telle que Berlin l'a définie* n'a de lien que circonstanciel avec le monisme mais surtout que nous héritons d'une confusion dans notre usage du monisme lui-même. Contrairement à ce qu'il laisse généralement supposer, la reconnaissance de l'existence d'une échelle de valeurs n'est pas nécessairement moniste. Alors que Berlin regroupe ces deux idées sous le même paravent de l'anti-pluralisme, l'analyse du réel nous signale des raisons de repenser l'opposition qui structure toute sa pensée, entre pluralisme des valeurs et non-pluralisme. L'identification de la liberté positive au monisme constitue un point problématique majeur de l'héritage berlinien, d'abord parce que ce qu'il condamne comme monisme n'est pas suffisamment précis. Théoriquement, la liberté positive n'est pas plus nécessairement moniste que ne semble l'être la liberté négative. Mais surtout le paradoxe du maître authentique lui-même apparaît insatisfaisant, alors qu'il est la clé de voûte de la condamnation de la liberté positive par Berlin.

3. Des incohérences berliniennes dans la définition du monisme

La réévaluation de la liberté positive, une fois allégée du fardeau de l'argument de la pente glissante, révèle la nécessité de porter l'interrogation plus profondément encore. Que Berlin ait pu penser la compatibilité des libertés positive et négative n'engage pas seulement une entreprise de redéfinition de l'extension de ces deux concepts, mais la mise au jour de tensions entre les deux pôles fondamentaux qui gouvernent cette opposition. Contrairement aux présentations bien lissées de la plupart des essais de Berlin, le pluralisme des valeurs ne s'oppose pas simplement au monisme. Il ne suffit pas de distinguer l'Un et la pluralité comme nous l'a montré notre prolongation des critiques de Taylor. Je peux être anti-pluraliste – au sens où je refuse de laisser le pluralisme me mener au relativisme – sans pour autant être moniste. Traduit en termes berliniens, cela reviendrait à être à la fois pluraliste – car je serai anti-moniste – et non-pluraliste, ce qui est évidemment problématique. Taylor nous indique également la voie à suivre sur ce point, car son objection ne se fonde pas seulement sur la mise en évidence d'une faille dans la logique interne de Berlin. Outre son analyse conceptuelle, Taylor en appelle au réel. Développant une critique partageant le même fondement « empiriste » que Berlin, il refuse de réduire la réalité de notre monde à la portion sur laquelle ce dernier fondait son argument ontologique. Il ajoute donc au soupçon logique des preuves concrètes de l'insuffisance de l'opposition berlinienne entre monisme et pluralisme des valeurs. Le problème ne se limite pas à une incohérence logique, mais il révèle une incapacité de la théorie berlinienne à expliquer notre monde.

A quel point pourrions-nous donc affirmer qu'il y a plus au ciel et sur la terre que dans la pensée berlinienne ? Berlin ne livre-t-il pas une vision du réel limitée aux éléments validant son pluralisme des valeurs ? Cette interrogation mène à des constatations étonnantes car contrairement aux formulations les plus connues de l'argument ontologique, on s'apercevra bien vite que Berlin ne se livre pas toujours à une description purement négative du monisme. Au contraire, il lui arrive parfois de reconnaître que le monisme est un désir *réel*, voire même d'adhérer à des positions pratiques monistes, quand bien même il semble de ne pas s'en apercevoir.

Le monisme comme besoin métaphysique

Berlin reconnaît que le monisme est une sorte de besoin métaphysique, découlant d'un invariant humain, car « bien entendu, les hommes chercheront toujours un but et une explication de l'histoire[22] ». Qu'il objecte que cette recherche est vouée à l'échec[23] ne change rien à la réalité de la pulsion humaine qui l'anime. C'est également un fait que notre raison ne peut supporter l'hypothèse que l'univers soit irrationnel et inharmonieux[24]. Or Berlin reconnaît que la raison est le propre de l'être humain[25]. Cette conception anthropologique implique d'admettre l'existence d'une tension vers le monisme, qui serait inscrite dans la nature humaine elle-même. On peut y voir un écho du trouble métaphysique dont Nietzsche est sans aucun doute l'un des meilleurs porte-paroles. Faire face à une existence où il n'existe aucune puissance transcendante pourvoyeuse de sens est un défi majeur, et aux yeux de ce dernier, tous ne sont pas capables d'assumer une vie sans but ultime. C'est pourtant ce à quoi nous expose directement l'arrière-plan du pluralisme des valeurs : un univers sans certitude, condamné aux valeurs subjectives. C'est pourquoi Berlin reconnaît que le « monisme, la foi dans un principe unique, s'est toujours révélé une profonde source de satisfaction à la fois pour l'intellect et la sensibilité[26] ». Il est plus que convaincu de la difficulté de vivre en pluraliste et de la tentation que le monisme fait peser sur tous. On trouvera ici une explication supplémentaire à ce que nous avons appelé le « bonus émotionnel » de l'argument de la pente glissante, auquel il confie le soin d'emporter finalement la décision. L'argument ontologique n'est pas suffisant pour affronter le désir de monisme. Il nécessite l'aide apportée par le spectacle de la souffrance liée aux pratiques monistes[27], pour contrebalancer le fait que le monisme contribue à nous rendre le monde plus aisément vivable. Il est le projet proprement prométhéen de la raison humaine, cherchant à unifier le divers pour lui donner un sens permettant à l'individu de supporter les aléas quotidiens. En ce sens, le monisme est un « besoin permanent du genre

22 Berlin, *En toutes libertés, op. cit*., p.55.

23 *Ibid.,* p.55 : « il m'apparaît que les faits ne corroborent pas ces schémas, les lois en sont violées par trop d'exceptions et de contre-exemples évidents. »

24 Cf. Berlin, « L'apothéose de la volonté romantique », *op. cit.,* p.210.

25 Berlin, « La recherche de l'idéal », *op. cit.,* p.25.

26 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.217.

27 Berlin, « L'apothéose de la volonté romantique », *op. cit.,* p.233 sq.

humain[28] » parce qu'il est confortable et, donc désirable par lui-même. L'argument de Berlin, selon lequel le pluralisme est plus « véridique » et « plus humain »[29] que le monisme, passe donc tout d'abord par la reconnaissance de la puissance de ce désir, présent dans le cœur des êtres humains. En d'autres termes, si le monde humain est pluraliste, les êtres humains sont naturellement monistes. Selon celui de ces deux pôles que l'on observe, l'argument de la véracité et de l'humanité change de sens.

La raison pratique du monisme : le cas du sionisme

Berlin va plus loin encore lorsqu'il qualifie le monisme de « besoin permanent du genre humain » non seulement en ce sens métaphysique, mais également dans une dimension politique. Il n'existe aucune raison sérieuse pour ne pas prendre en compte les textes de Berlin portant sur la question sioniste, c'est-à-dire sur le rapport des Juifs à l'existence d'un Etat hébreu[30]. Certes, il s'agit là de textes plus historiques, à dimension plus personnelle et moins directement théoriques que ses essais les plus philosophiques. Ils ne traitent pas directement des concepts de liberté, et on ne les trouve que rarement mis en relation avec le cœur de sa pensée. Tout au plus s'interroge-t-on sur la cohérence de Berlin, qui défend le sionisme et critique le nationalisme[31]. Ils constituent pourtant une précieuse réserve de sens, du fait des raisons invoquées à l'appui d'un sionisme déclaré de manière répétée et appuyée. Se décrivant lui-même comme non-croyant[32] même s'il

28 Berlin, « L'apothéose de la volonté romantique », *op. cit.,* p.233.

29 *Ibid.*

30 Ces textes sont principalement réunis dans *The power of Ideas, op. cit*. On y retrouvera « The origins of Israël » (1953), « Jewish Slavery and Emancipation » (1951), et « Chaïm Weizmann's Leadership » (1954).

31 Voir par exemple Lukes, « Isaiah Berlin. In conversation with Steven Lukes », *art. cit.,* p.111-112. Le cloisonnement des études berliniennes est notamment frappant dans *The Legacy of Isaiah Berlin* (dir. par Lilla, Dworkin et Silvers, *op. cit.*). L'importance du sionisme de Berlin y est bien reconnue, puisqu'un tiers du colloque dont l'ouvrage publie les actes y est consacré. Mais ces analyses ne portent que sur la définition subséquente du nationalisme par Berlin, sans connecter sa défense du sionisme et sa définition de la liberté politique. Dans ce volume, seul Avishai Margalit s'oppose clairement à cette réduction, (cf. Margalit, « The Crooked Timber of Nationalism »*,* dans *The Legacy of Isaiah Berlin*, dir. par Lilla, Dworkin et Silvers, *op. cit.*).

32 Berlin, *En toutes libertés, op. cit.,* p.137.

descend d'une famille où la tradition religieuse est forte[33], il fonde sa défense du droit des Juifs d'avoir leur propre pays sur la reconnaissance du fait qu'ils constituent une communauté culturelle. A ses yeux, l'histoire du peuple juif montre que l'on ne peut pas tolérer d'être toujours et partout une minorité. Au contraire, il serait légitime de désirer vivre dans un pays où l'on ferait partie de la majorité[34]. C'est donc sur un argument politique et non religieux qu'il se fonde, puisque c'est en tant que communauté culturelle qu'il reconnaît aux juifs le droit d'avoir un lieu où ils seraient majoritaires. Cette thèse a des implications directes en termes de concept de liberté politique car en postulant l'existence d'un besoin fondamental des êtres humains d'appartenir à un groupe[35], et plus précisément encore à un groupe majoritaire, Berlin se livre à une étrange louange de l'unité et à la majorité[36]. Si je désire faire partie du groupe dominant, c'est pour participer à une société où ma vision du monde est avantagée. C'est d'ailleurs ainsi que Berlin explique que l'on puisse préférer être dominé par les siens, car ils ont les mêmes valeurs[37]. Ces idées transparaissent dans l'éloge qu'il adresse à Chaïm Weizmann, premier président d'Israël, qui

> comprit quelque chose de très réel à propos des juifs, à savoir que peu d'individus au bout du compte veulent rester membres d'une minorité dans une société quelle qu'elle soit. Il comprit d'instinct que les gens ne peuvent se développer librement (comme le pensait Herder, dont Weizmann n'avait jamais entendu parler) que dans un pays dans lequel ils ne sont pas perpétuellement inquiets de ce que les autres pensent d'eux, de la façon dont les autres les perçoivent, de l'attention défavorable ou même trop grande qu'éveille leur comportement – en un mot, « passent »-ils réellement[38] ?

33 Berlin descend des rabbis de Loubavitch, fondateurs d'un des principaux mouvements hassidiques. Cf. Lukes, « Isaiah Berlin. In conversation with Steven Lukes », *art. cit.,* p.53.

34 *Ibid.*, p.109-111. Voir aussi Berlin, *En toutes libertés*, *op. cit.* p.109 sq. Berlin en profite pour faire l'éloge de Herder, malgré l'usage que firent ensuite les nazis de cet auteur, pour avoir été le premier à reconnaître que l'appartenance à une communauté est un besoin humain de base.

35 Voir Berlin, « La branche ployée », (*op. cit.,* p.241) où il affirme reprendre cette idée de Herder.

36 Voir Berlin, « The Origins of Israël », *op. cit.,* où il fait l'éloge de l'unité d'Israël devant le danger, qui a permis sa survie.

37 Berlin, « La branche ployée », *op. cit.,* p.248.

38 Berlin, *En toutes libertés, op. cit.,* p.231.

Cette prise de position peut étonner de la part de celui qu'on a érigé en père moderne du pluralisme des valeurs. Elle implique de reconnaître à la fois que le monisme est désirable et qu'il est avantageux de vivre dans une société moniste dont on partage les codes. Le désir de faire partie de la majorité est identifiable au monisme puisqu'il exprime le souhait de se trouver dans une société confortable au sens où vos valeurs et votre conception ontologique y seront les standards dominants. En d'autres termes, vos conceptions de la vie bonne y seront partagées et considérées comme la norme. Il sera alors plus aisé de confondre société et communauté, c'est-à-dire d'oublier la différence entre une hiérarchie individuelle ou commune des valeurs et donc de réduire l'expérience quotidienne de la pluralité. L'avantage qu'on en retire ne se limite pas à un confort superficiel, puisque Berlin admet que le fait d'être la minorité expose à l'insécurité permanente[39].

L'expérience politique des Juifs, communauté minoritaire au sein d'une société gouvernée par les standards d'une autre communauté, le pousse à reconnaître le décalage entre la réalité et la théorie pluraliste. Les sociétés existantes ne sont pas – ou pas suffisamment – pluralistes. La prise de conscience de notre expérience perpétuelle des conflits de valeur qui justifiait la réalité du système pluraliste se heurte ici à la mise en pratique réelle et quotidienne du monisme comme structure sociale. Si les sociétés sont toutes composées de différentes communautés, le groupe majoritaire profite de son poids pour définir les valeurs communes en fonction du sens qu'il leur donne. En d'autres termes, la pluralité au sein des sociétés est en réalité synonyme de danger pour les minorités, car le jeu politique suit des règles monistes. Le sionisme de Berlin implique alors que, si les Juifs ont le droit d'être majoritaires dans un pays, c'est qu'ils ont le droit de disposer d'un endroit où le pluralisme est biaisé en leur faveur. On ne s'y trompera pas, cet endroit incarne bel et bien une logique moniste.

Dans ces conditions, comment continuer à suivre l'argument de Berlin selon lequel seul le pluralisme serait réel, et le monisme ne serait qu'une illusion ? Contrairement à ses développements purement théoriques, quand Berlin prend position sur le réel, il ne défend pas systématiquement des positions pluralistes. Il reconnaît parfois l'existence en

39 Berlin, *En toutes libertés, op. cit.,* p.109.

tout être humain d'une tension inextinguible vers l'unité, au plan métaphysique mais aussi et surtout politique. Dans ce second cas, il ne se contente pas de reconnaître la force du désir moniste : il en est lui-même un exemple lorsqu'il s'agit de débattre d'Israël. Nous constatons donc qu'ici aussi, une lecture plus large de Berlin a bien comme effet de repousser les limites qu'il fixait dans « Deux conceptions de la liberté ». La prise en compte de son sionisme permet de souligner l'ambivalence de son argument initial en faveur du pluralisme des valeurs. Déterminer lequel, du monisme ou du pluralisme des valeurs, est l'idéal le plus véridique et le plus humain semble finalement essentiellement dépendre du contexte. Si l'on considère d'abord l'être humain, notamment dans son cadre social, le monisme apparaît désormais comme un désir normal sur les plans métaphysique et politique. Plus encore, dans ce dernier cas, il est « normal » aux deux sens du terme : il est à la fois un désir des plus courants et un désir légitime car il est préférable de vivre dans une société moniste qui partage à peu près mon échelle de valeurs. On peut y voir comme un écho à la présentation initiale de la liberté positive dans « Deux conceptions de la liberté », où Berlin reconnaissait implicitement qu'elle était la conception de la liberté la plus fréquente[40]. Cet ancrage pouvait sembler étrange ici, étant donné la conclusion de l'essai : comment pouvions-nous nous tromper à ce point, s'il était si simple de condamner l'illusion moniste et de défendre le pluralisme au nom de son adéquation au réel ? Le sionisme berlinien nous offre l'opportunité de comprendre cette hégémonie de la conception positive de la liberté dans l'humanité. Elle découle de la validité réelle du système moniste, qui est la structure dominante du pouvoir politique tel que nous l'expérimentons.

Les conséquences de cette limitation des arguments anti-monistes, par la prise en compte des aspects « dissidents » de Berlin, sont de taille. Elles bousculent tout d'abord son argument ontologique puisque le monisme n'apparaît plus seulement comme une utopie, mais comme une interprétation tout à fait adaptée à notre réalité sociale et politique. Mais elle met surtout en difficulté notre prise en compte de l'argument de la pente glissante. Alors que Berlin ne cesse de nous mettre en garde contre le monisme au

40 En effet, Berlin admet à la fois que la reconnaissance du primat de la liberté négative a toujours « plutôt été l'exception » (Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.178) et que libertés négative et positive sont les deux conceptions majeures de l'histoire humaine (*ibid.*, p.170-171).

nom de ses dangers réels, il ne peut s'empêcher de céder lui-même à ce penchant, lorsqu'il s'agit de prendre une position concrète. En d'autres termes, le cas pratique du sionisme peut être pris comme un exemple de la pensée berlinienne dégagée de son parti pris idéologique de guerre froide. Echo d'un autre traumatisme – celui de la Shoah – et non des totalitarismes, il permet de prendre conscience de la portée conceptuelle véritable de l'argument ontologique en faveur du pluralisme. Notre réel étant déjà marqué par les conséquences de formes dégénérées de la liberté positive, la seule réponse adaptée ne consiste pas à argumenter en faveur d'une ontologie pluraliste, mais à appliquer une logique moniste « droite » pour se protéger contre ses variantes « déviées ». Ce qui revient à dire que, si le pluralisme s'oppose au monisme, certaines variantes de monisme s'opposent elles aussi au « monisme » condamné par Berlin. Nous observons ici chez Berlin une compréhension du réel bien plus large que la portion congrue utilisée pour justifier l'argument ontologique. L'homme Berlin nous offre des arguments pour reprendre le Berlin schématique que l'on tire habituellement de « Deux conceptions de la liberté », et pour remettre en cause sa condamnation monolithique du monisme. Le réel n'est *pas seulement* pluraliste.

4. Berlin serait-il moniste ?

Berlin paraît donc frappé d'une sorte de dédoublement de la personnalité, pluraliste en théorie mais moniste en pratique. A tel point qu'il est alors légitime de se demander s'il ne serait pas en réalité un hérisson qui s'ignore. Après tout, outre la reconnaissance du désir humain de monisme et les implications de sa position sioniste, ne défend-il pas l'idée qu'il existe une vérité supérieure : le pluralisme des valeurs ? Car clamer sans cesse qu'il n'existe aucune vérité certaine, hormis cette absence que prouverait toute notre expérience empirique, c'est finalement affirmer qu'il existe une chose certaine. L'argument ontologique de Berlin consiste à postuler que le pluralisme est une vérité authentique, contre le monisme qui ne serait qu'une fausse certitude. Le pluralisme des valeurs n'est finalement rien d'autre que la certitude de l'incertitude. Si l'on se rapporte à la définition que Berlin donne du monisme, on s'apercevra que sa défense du pluralisme en présente bien les trois caractéristiques. Il postule l'existence

d'une réponse unique et, qui plus est, accessible par une méthode empirique. Quant au troisième critère – la constitution d'un ensemble harmonieux –, Berlin lui-même en reconnaît la présence dans sa théorie :

> Quoique je sois un pluraliste, il existe, je le crains, une certaine unité de la pensée. Toutes mes idées sont reliées entre elles. Elles ne sont pas toutes distinctes les unes des autres[41].

De ce point de vue, que nous pourrions qualifier de méta-théorique, il ressort que Berlin défend bel et bien de façon moniste la thèse du pluralisme des valeurs. Ainsi, nos valeurs se caractérisent par leur incompatibilité et leur incommensurabilité, mais ces deux traits sont systématiques : ils sont toujours vrais et constituent la certitude essentielle sur laquelle se fonde l'incertitude existentielle de Berlin. Si ce nouveau point de vue ne modifie en rien l'opposition entre le pluralisme des valeurs et le monisme *éthique*, il le rend cependant compatible avec un monisme *épistémologique*, sur un plan plus fondamental.

La « big idea » de Kukathas

Cette mise en abime n'a pas échappé à l'œil critique de Chandras Kukathas[42]. Si Berlin a bien une seule « *big idea* », sa défense du pluralisme des valeurs est alors auto-contradictoire. Ce à quoi nous ajouterons que, corollairement, sa condamnation radicale du monisme se trouve elle aussi mise à mal. Mais Kukathas ne s'arrête pas à cette première constatation méta-théorique. Il entend prouver que cette interprétation monolithique et auto-contradictoire est en réalité apocryphe. Elle serait l'œuvre de John Gray, forgée dans sa tentative de faire de Berlin une figure majeure du libéralisme contemporain. En effet, Gray affirme que le pluralisme des valeurs de Berlin représente une source conceptuelle originale, posant les fondements d'un « libéralisme conflictuel » qui lui serait propre[43]. Pour ce faire, il construit sa lecture autour de l'idée que toute la

41 Berlin, *En toutes libertés*, *op. cit.,* p.179. On trouvera un passage à peu près similaire dans Lukes, « Isaiah Berlin. In conversation with Steven Lukes » (*art. cit.,* p.111-112), où Berlin reconnaît que le pluralisme des valeurs constitue une connaissance supérieure.

42 Kukathas, « What's the big idea? », *Reason*, nov. 1996.

43 Gray, *Isaiah Berlin*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

pensée de Berlin s'articule autour de ce seul concept. Kukathas oppose quant à lui une double réfutation à cette lecture. La première s'appuie sur la mise en abyme présentée plus haut : si Gray a raison, alors la façon dont Berlin défend le pluralisme est auto-contradictoire. Par conséquent, il est impossible de considérer le pluralisme des valeurs berlinien comme le fondement d'un courant libéral majeur sans incohérence. Sur ce point, seule la validité logique de l'argument importe à Kukathas. Il ne s'interroge ni sur ses fondements textuels ni sur la réalité de la défense berlinienne du pluralisme des valeurs. Il est cependant possible de la fonder textuellement, en soulignant par exemple ce passage où Berlin réfute la pertinence logique du relativisme par une mise en abyme similaire :

> Le relativisme ne peut être établi, parce que la proposition qui explique le relativisme ne peut pas être elle-même relative. Vous réclamez pour lui la vérité absolue[44].

C'est exactement l'argument de la *big idea* que nous retrouvons ici. Le relativisme moral serait auto-contradictoire car il défend de façon monolithique l'absence de toute vérité supérieure. Nous nous trouvons alors dans une position bien problématique. Comment articuler les arguments pluralistes de Berlin avec sa condamnation radicale du monisme et, enfin, cette reconnaissance du défaut logique de la *big idea* ? Parce qu'il identifie lui-même l'inanité d'une défense radicale de l'absence totale de vérité, il n'est plus possible de supposer que Berlin ait conçu son pluralisme affligé d'une telle faiblesse conceptuelle sans remettre en cause ses qualités intellectuelles. Il apparaît donc nécessaire de postuler que cette tension révèle en réalité un concept de pluralisme des valeurs – et donc un rapport à la condamnation du monisme – bien plus complexe qu'il ne le paraît de prime abord.

C'est dans le second argument développé par Kukathas que se trouve le salut, nous permettant de résoudre une partie des tensions apparentes dans la théorie berlinienne. Sans s'arrêter sur les sources textuelles qui vont pourtant dans le sens d'une défense monolithique du pluralisme, Kukathas refuse de supposer que Berlin ait pu commettre une telle contradiction interne et s'attache à prouver que la lecture

44 Berlin, *En toutes libertés*, *op. cit.,* p.134.

monolithique de Gray a manqué au moins un élément majeur du pluralisme de Berlin. La preuve centrale réside dans ce que Berlin nommait « l'horizon commun des valeurs », que Gray aurait largement sous-estimé. Selon Kukathas, cet élément permettrait de prouver que Berlin postulait en réalité l'existence d'une nature humaine stable et constante, sous-jacente au fait de la pluralité et au pluralisme des valeurs. Il interdirait de suivre l'analyse courante qui fait de Berlin un défenseur radical des Anti-Lumières, un pourfendeur de toute forme d'unité, et dessine une image bien plus subtile. Cette seconde branche de l'alternative paraît donc décisive pour nous, puisque l'argument de Kukathas présente un étrange mélange. Il prétend qu'il est possible de prouver que Berlin ne défend pas de façon moniste le pluralisme des valeurs, en faisant appel au concept d'une nature humaine unifiée. En d'autres termes, il s'agit de défendre le pluralisme de Berlin en démontrant paradoxalement qu'il est structuré par une unité plus fondamentale. Déceler Berlin d'un monisme métathéorique ne reviendrait-il pas alors à démontrer que son pluralisme suppose en réalité une prémisse moniste ?

L'horizon commun des valeurs

Cet horizon commun se révèle être un concept fondamental pour comprendre le pluralisme de Berlin, dont l'importance a été trop souvent minimisée. Se désignant lui-même comme l'héritier de Vico et Herder, Berlin construit sa conception du pluralisme des valeurs à partir de leurs démonstrations de l'existence d'une pluralité de cultures, mais aussi de leur incommensurabilité. Il leur emprunte aussi l'idée que, bien qu'ils soient incommensurables, il n'est pas impossible de faire communiquer entre eux différents systèmes culturels de valeurs[45]. Notre capacité à étudier d'autres civilisations en apporte la preuve pratique. En effet, si les cultures étaient des entités parfaitement closes, nul ne pourrait comprendre quoi que ce soit à une culture différente de celle où il est né. Nous nous bornerions à plaquer nos propres idées sur un autre système de valeurs, sans jamais parvenir à l'atteindre réellement. Or l'histoire ancienne ou l'ethnologie sont autant d'exemples de notre capacité de nous décentrer et de reconstituer des systèmes culturels dont nous ne partageons pas les axiomes. Pour Berlin, la possibilité de cette

45 Berlin, « La recherche de l'idéal », *op. cit.,* p.24.

communication dépend de ce qu'il nomme « l'horizon commun des valeurs » : un ensemble minimal de valeurs universellement partagé, suffisamment fondamental pour servir de plus petit dénominateur commun à la variété des systèmes de valeurs humains. Pour expliquer cette idée, nous pourrions dire qu'il en va comme des hiéroglyphes égyptiens qui ne purent être décryptés qu'à partir de textes permettant d'établir un pont avec une langue connue. De la même façon, si nous pouvons comprendre des valeurs que nous ne partageons pas, cela ne peut se faire qu'à partir d'un fond commun à nos différentes cultures. Berlin utilise une fois de plus sa méthode « empirique », en remontant la chaîne causale des preuves concrètes que forment nos expériences quotidiennes. Si nous sommes capables de communiquer avec d'autres cultures, c'est parce que notre différence n'est pas absolue mais qu'elle recouvre un fond commun qui est le partage de l'humanité elle-même. En tant qu'êtres humains, nous expérimentons des besoins et des répugnances fondamentales similaires. Il va plus loin encore en postulant qu'ils constituent le socle sans lequel aucune société ne pourrait survivre car nous ne serions alors pas capables de coexister[46]. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit de décrire le contenu de cet horizon commun, Berlin le rapproche plusieurs fois des droits de l'homme :

> L'idée des droits de l'homme repose sur la croyance véritable qu'il existe certains biens – la liberté, la justice, la quête du bonheur, la probité, l'amour – qui intéressent tous les êtres humains, en tant que tels, et non en tant que membres de telle ou telle nationalité, telle ou telle religion, profession, etc.; et c'est pourquoi on a raison d'aller à la rencontre de ces droits et de protéger les gens contre ceux qui les ignorent ou refusent de les admettre. Il existe un certain nombre de choses que les êtres humains revendiquent, non pas parce que ce sont des Français, des Allemands ou des érudits médiévaux, mais parce qu'ils mènent leurs humaines vies comme hommes et comme femmes[47].

L'horizon commun des valeurs, c'est donc ce que nous défendons comme lié à l'humanité elle-même. C'est pourquoi nous nous autoriserons à en parler comme d'une morale minimale universelle.

46 Berlin, « La recherche de l'idéal », *op. cit.,* p.31.

47 Berlin, *En toutes libertés, op. cit.,* p.61.

Cette idée pourrait sembler s'opposer frontalement au pluralisme des valeurs, puisqu'elle postule un accord fondamental de tous sur des valeurs ultimes. Pourtant, Berlin entend l'articuler à ce même pluralisme, sans incohérence. Il explique cette subtilité par le fait que, bien qu'universelles, ces valeurs ne font pas nécessairement l'objet d'une reconnaissance consensuelle en tous temps et en tous lieux. C'est pourquoi il refuse de considérer la nature humaine comme une liste de droits naturels *a priori*[48], auxquels on pourrait reconnaître une validité universelle. Il préfère y voir des valeurs tellement essentielles qu'elles pourraient s'exprimer de différentes manières selon la façon dont chaque culture se représente son humanité fondamentale :

> Je pense qu'il y a finalement quelque chose appelé nature humaine. Cette chose est modifiable et peut prendre différentes formes dans différentes cultures, mais s'il n'y avait cette nature humaine la notion même d'êtres humains deviendrait inintelligible[49].

Cet horizon commun des valeurs serait donc compatible avec le pluralisme car il contiendrait les expressions culturellement déterminées relatives au partage d'une même expérience fondamentale de l'humanité ; des valeurs à la fois communes et tellement essentielles que leur expression pourrait prendre des formes différentes.

Berlin n'utilise que deux exemples – qui se complètent l'un l'autre – pour illustrer ce que pourraient être ces valeurs communes : les droits de l'homme et un critère minimal de décence entendu comme empathie envers l'humain qui souffre. Il affirme qu'il n'aurait rien de commun avec un être humain qui ne ferait aucune différence entre enfoncer une épingle dans une peau humaine et dans une surface résistante non sensible. Aucune communication ne serait possible car ce dernier ignorerait le repère moral minimal : l'aversion pour la souffrance humaine[50]. Cet exemple semble cohérent tant sur le plan autobiographique que théorique. Ainsi que nous l'avons déjà mentionné, Berlin raconta plusieurs fois qu'il devait son attachement au pluralisme à une expérience traumatisante de son enfance. Encore en Lettonie, il aurait été témoin du lynchage d'un policier tsariste par une foule enragée. Il en aurait tiré un rejet massif de toute forme de

48 Berlin, *En toutes libertés, op. cit.,* p.142.
49 Lukes, « Isaiah Berlin. In conversation with Steven Lukes », *art. cit.,* p.105, trad. personnelle.
50 *Ibid.*, p.104-105.

contrainte violente, parce qu'elle nie l'humanité de celui qui la subit en lui infligeant une souffrance physique. Telle est alors pour lui la définition minimale de l'humanité que l'on trouve également au fondement de toute possibilité de coexistence sociale : nous ne sommes humains qu'à partir du moment où nous fuyons notre propre souffrance et où nous sympathisons avec la souffrance d'autrui. Les droits de l'homme, l'aversion pour la souffrance et le critère minimal de décence ne seraient que trois façons d'exprimer la même valeur. Berlin ne cherche pas à harmoniser ces réponses, puisqu'il estime qu'il est inutile de définir davantage ce critère minimal de décence car nous le possédons déjà en nous et que n'avons qu'à nous sonder pour l'y découvrir :

> Je crois passionnément dans les lois relatives aux droits de l'homme. Je ne nie pas bien sûr qu'il y ait des principes généraux de comportement et d'activité humaine sans lesquels il ne peut y avoir une société suffisamment décente. Ne me demandez pas ce que j'entends par décent : par décent, j'entends décent. Nous savons tous ce que c'est[51].

La suite de ce même texte renvoie, une fois encore, à la tension qui habite Berlin, entre horizon commun et pluralisme : « Mais si vous me dites qu'un jour nous aurons une culture différente, je ne suis pas en mesure de vous prouver le contraire. » Loin de constituer un paradoxe, cette tension éclaire la position de Berlin qui postule simultanément que le critère minimal contenu dans les droits de l'homme est vrai absolument, sans que cette caractéristique soit transmise à la construction culturelle qui l'exprime de façon particulière pour un temps donné. Berlin ne conçoit pas d'opposition entre l'horizon commun des valeurs et le pluralisme des valeurs mais, en revanche, l'horizon commun nous oblige à recalibrer notre perception de ce pluralisme. La prise en compte de la pluralité de fait n'oblige pas Berlin à défendre un pluralisme illimité. Les valeurs ultimes sont bien plurielles, incompatibles et incommensurables mais elles ne sont pas en nombre illimité. On se reportera notamment à un passage suivant, où Berlin affirme clairement que :

> Il n'y en a pas une infinité : le nombre des valeurs humaines, c'est-à-dire des valeurs que je peux poursuivre tout en maintenant mon apparence humaine, mon caractère humain, est fini […]. Quel qu'il puisse être. Et la différence que cela fait,

51 Berlin, *En toutes libertés*, *op. cit.,* p.142. Voir également les pages précédentes.

> c'est que si un homme poursuit l'une de ces valeurs, moi qui ne la poursuit pas, je suis capable de comprendre pourquoi il la poursuit, ou ce que cela voudrait dire pour moi d'être entraîné à sa poursuite, si j'étais dans les mêmes circonstances que lui.
>
> Je crois que ces valeurs sont objectives – c'est-à-dire que leur nature, le fait de les poursuivre, fait partie de ce que c'est qu'être un être humain. Et ceci, c'est un donné objectif[52].

Cette remarque fournit la clé pour comprendre une incohérence apparente qui arrêta certains commentateurs. Le pluralisme de Berlin peut être qualifié d'objectif comme de subjectif. En effet, il défend à la fois la subjectivité de nos échelles de valeurs, et l'objectivité du bloc commun de valeurs essentielles à l'humanité elle-même. En d'autres termes, l'attachement de chacun à un horizon commun de valeurs est une donnée objective, mais la formulation de ces valeurs – la façon dont on définit la liberté, par exemple – est subjective[53]. C'est peut-être pourquoi Berlin a choisi de parler d' « horizon », désignant ainsi un cadre imprécis auquel tous pourtant se rapportent. Par définition, l'horizon est toujours énigmatique, et ne se laisse jamais résoudre à une poignée d'axiomes clairs, les mêmes pour tous.

On retrouvera la même tension lorsque Berlin s'essaie à qualifier plus précisément ce qu'il entend par les « droits de l'homme », exprimant cet horizon commun des valeurs. Il se contente de dire qu'il « qu'il existe certains biens – la liberté, la justice, la quête du bonheur, la probité, l'amour[54] ». Et ce n'est pas un hasard si l'on y retrouve peu ou prou la liste des valeurs hautement problématiques du début de « Deux conceptions de la liberté ». Universellement reconnues comme des valeurs, on ne peut pourtant les identifier à nos valeurs culturellement définies. A l'image de la liberté, définie par Berlin lui-même comme une valeur protéiforme, tous ces éléments sont bien loin de constituer

52 Berlin, « My intellectual path », *op. cit.,* p.12, trad. personnelle.

53 Contrairement à ce que dit l'article consacré à Berlin dans la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, l'affirmation de Berlin ne manque donc pas de clarté. Elle est en revanche subtile. Cf. Cherniss et Hardy, « Isaiah Berlin », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, printemps 2017, E. N. Zalta (éd.) [en ligne], URL : https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/berlin/.

54 Berlin, *En toutes libertés, op. cit.,* p.61.

une liste pratique précise. Au contraire, ils désignent des valeurs dont la formule ne fait pas consensus. Ainsi, c'est l'idée de la liberté qui est consensuelle, et non un concept précis de liberté. Berlin ne propose donc pas de contenu concret à cet horizon de valeurs lorsqu'il parle des droits de l'homme. L'existence d'un horizon commun des valeurs peut s'accompagner d'une pluralité d'expressions de chaque valeur commune et c'est pourquoi on ne trouvera pas de description précise de son contenu chez notre auteur. Comme nous l'avions déjà observé dans le cas de la conception négative de la liberté politique, Berlin nous livre des définitions minimalistes quant à leur contenu concret.

Malgré ses efforts pour justifier la compatibilité de cet horizon commun des valeurs avec son pluralisme, il apparaît donc bien que cet élément exprime un monisme fondamental. S'il existe un horizon commun, cela implique que le pluralisme est limité par des valeurs ultimes qui, bien que protéiformes, expriment une certaine forme de monisme : en tant qu'êtres humains, nous partageons tous une même morale minimale. Comment comprendre, alors, les arguments issus de « Deux conceptions de la liberté » ? Comment peut-il concilier l'existence de cet horizon commun et sa condamnation radicale du monisme ? Nous supposerons ici l'existence d'une évolution dans la position de Berlin, car le thème de l'horizon commun semble historiquement daté dans son travail. Berlin ne le formule explicitement et ne le développe qu'en réaction aux objections suscitées par ses deux conceptions de la liberté, et par l'essai du même nom. Il ne s'agit plus alors d'exposer une thèse nouvelle mais de se défendre contre l'accusation récurrente selon laquelle son pluralisme ne serait qu'un relativisme[55]. Rappelons que, dans une optique relativiste, l'absence de critère certain n'entraîne pas seulement la reconnaissance d'une pluralité de valeurs mais également l'impossibilité totale du moindre jugement sur elles. Toutes les valeurs valent alors exactement la même chose, ce qui revient à dire qu'elles sont à la fois toutes des valeurs suprêmes et qu'elles ne valent rien du tout. Or Berlin s'oppose explicitement à cette interprétation :

55 A l'instar de la critique de Taylor, que nous avons déjà évoquée. On remarquera ici que Taylor n'accorde lui aussi que peu d'attention à l'horizon commun des valeurs. A cette nouvelle lumière, la partie de sa critique portant sur le relativisme de Berlin perd beaucoup de sa force.

> Les relativistes, les disciples de Spengler, les positivistes, les déconstructionnistes se trompent : la communication est possible entre individus, groupes, cultures, parce que les valeurs des hommes ne sont pas en nombre infini ; elles appartiennent à un horizon commun – les valeurs de l'humanité objectives, souvent incompatibles – entre lesquelles il est nécessaire, et souvent pénible, de choisir[56].

C'est bien grâce à l'existence de cet horizon, cadre objectif de valeurs subjectives, que Berlin pense pouvoir éviter la réduction de son pluralisme au relativisme moral. Il lui attribue une position intermédiaire, ni tout à fait objective – qui serait moniste – ni tout à fait subjective – qui serait relativiste. Cette subtilité explique que, de son propre aveu, la différence entre son pluralisme et le relativisme puisse être difficile à saisir, alors même qu'elle est essentielle[57]. Elle repose sur la distinction implicite entre le relativisme culturel – l'absence de hiérarchie entre les différentes cultures – et le relativisme moral – l'absence de vérité morale. A la différence du relativisme moral, le pluralisme reconnaît l'existence de valeurs communes fondamentales formant des points de passage. Tout ne se vaut pas : l'humanité partagée implique une forme de morale minimale. Parallèlement, il y a une reconnaissance par le pluralisme du fait du relativisme culturel, c'est-à-dire sur l'existence d'une pluralité de cultures incommensurables. Le principe d'universalité axiologique peut être compatible avec le relativisme culturel : il existe des valeurs universelles animant des cultures différentes et incommensurables entre elles[58]. C'est pourquoi le pluralisme des valeurs peut être compatible avec le relativisme culturel, tout en rejetant le relativisme moral.

L'horizon commun des valeurs représenterait alors un éclaircissement tardif de la thèse de Berlin pour faire face à ses détracteurs. Nous aimerions souligner que cette explication chronologique n'implique pas que l'horizon commun soit un ajout complet. Il ne s'agit pas d'une nouveauté, mais du dévoilement d'un présupposé largement inaperçu comme peut le prouver un passage de « Deux conceptions de la liberté ». Si l'horizon commun n'y figure pas en toutes lettres, il y est question d'invariants historiques comme

56 Berlin, *En toutes libertés, op. cit.,* p.135-136.
57 Lukes, « Isaiah Berlin. In conversation with Steven Lukes », p.100.
58 Berlin, *En toutes libertés, op. cit.,* p.58.

dans la définition minimale de la liberté en tant que désir ne pas être contraint [59], ou lorsque Berlin évoque l'existence de

> frontières – qui n'ont rien d'artificiel – à l'intérieur desquelles les individus possèdent des droits inviolables ; ces frontières sont définies par des règles si anciennes et si largement acceptées que leur respect fait partie de la conception même que l'on a d'un homme normalement constitué et, donc, de ce qu'est agir de façon barbare ou démente[60].

Cela indique que Berlin intégrait déjà à son système l'existence de valeurs communes minimales, essentielles au partage de l'humanité elle-même. Il n'est donc pas possible d'objecter à la prise en compte de l'horizon des valeurs la dissociation de la théorie berlinienne en deux parties. La première comporterait les positions classiquement retenues du pluralisme des valeurs, et la seconde une forme de repentir problématique et distincte. Il n'y a en réalité qu'un seul Berlin, dont les arguments se décantent peu-à-peu sans remise en question fondamentale. C'est ce qu'exprime l'introduction à *Eloge de la liberté*, ajoutée postérieurement. Elle entérine l'articulation entre la présence en sourdine de l'horizon commun dans « Deux conceptions de la liberté » et ses développements ultérieurs, sans pour autant remettre en question la cohérence interne de la pensée berlinienne :

> Quant au problème du caractère relatif et subjectif de nos valeurs, je me demande si les philosophes ne l'ont pas exagéré pour les besoins de leur argumentation. Toutefois, il me serait impossible de dire avec certitude jusqu'à quel point nos valeurs sont « éternelles », « absolues », « universelles », « fondamentales ». Si elles avaient varié du tout au tout à travers les siècles et les sociétés, il n'y aurait guère de communication possible, et notre connaissance du passé serait illusoire, de même que les conclusions de la sociologie historique dont découle en grande partie le concept même de relativité en matière de social. Poussé à l'extrême, le scepticisme se réfute de lui-même[61].

Conformément à son objectif militant, Berlin se focalise sur l'efficacité de son argumentation anti-moniste dans ses essais les plus synthétiques. Dans un second temps,

59 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.178.

60 *Ibid.,* p.212.

61 Berlin, *Eloge de la liberté, op. cit.,* Introduction p.49. On pourra également y retrouver la mention d'intérêts permanents de l'être humain et leur rôle chez Mill (*ibid.,* p.29).

en revanche, il précise le point aveugle que constituait l'horizon commun des valeurs, pourtant nécessaire à la bonne compréhension de ce qu'il définit comme le pluralisme des valeurs.

Nous pouvons désormais abonder dans le sens de Kukathas avec la sécurité d'une analyse textuelle précise. Kukathas a raison lorsqu'il affirme que le pluralisme n'est pas la *big idea* de Berlin au sens de Gray, car Berlin adhère effectivement à l'idée d'une nature humaine stable et constante limitant la variété possible du pluralisme des valeurs. Le pluralisme de Berlin n'est pas un pluralisme ultime, monolithique, c'est-à-dire défendu de façon moniste. Il n'est pas l'unique règle explicative du monde humain. Mais Kukathas manque une autre conséquence au moins aussi importante, en ne remarquant pas que Gray avait, lui aussi, au moins partiellement raison puisque l'argument ontologique présidant à la clause anti-moniste postule que seul le pluralisme est en adéquation avec la réalité de notre monde. Le monisme est une illusion dangereuse car les valeurs humaines sont toujours incompatibles et incommensurables. L'argument ontologique et l'horizon commun semblent donc ici contradictoires. Comment Berlin peut-il à la fois rejeter radicalement tout monisme au nom de la vérité du pluralisme des valeurs, et expliquer ailleurs que le pluralisme des valeurs n'existe qu'à partir du rapport à une forme d'unité ?

Si cela semble échapper à Kukathas, c'est probablement que cette interrogation dépasse le cadre de son objectif initial, qui n'est pas une interprétation complète de la théorie berlinienne, mais surtout une dénonciation de la tentative de Gray de dresser une statue à Berlin dans le panthéon libéral. Pour la contrecarrer, il lui suffit de piéger chacune des deux branches de l'alternative : soit la lecture de Gray est fondée et Berlin s'auto-contredit, soit elle trahit Berlin et le pluralisme n'est pas l'unique valeur centrale de l'auteur. Dans les deux cas, l'entreprise de Gray s'avèrera problématique quelque soit la position véritable de Berlin.

Pour nous, en revanche, cette analyse doit être prolongée. Sauver le pluralisme des valeurs de l'objection de la *big idea*, n'est-ce pas en même temps en invalider les fondements mêmes en revenant sur les raisons de l'opposition entre pluralisme et monisme ? La prise en compte de l'horizon commun des valeurs implique que la défense

berlinienne du pluralisme repose en réalité sur un composé de monisme et de pluralisme, se révélant pour l'instant insoluble. En effet, si le pluralisme se distingue du relativisme, c'est parce qu'un monisme épistémologique minimal constitue finalement la condition de possibilité du pluralisme des valeurs. Par conséquent, l'horizon commun des valeurs nous oblige à ne plus nous contenter de concepts aussi schématiques que le monisme d'un côté et le pluralisme de l'autre. Pour formuler précisément la théorie berlinienne, il nous faut désormais comprendre que son « pluralisme des valeurs » désigne un pluralisme éthique fondé sur une ontologie à la fois pluraliste et moniste. Berlin affirme tout autant que les valeurs sont plurielles, incommensurables et incompatibles, qu'il pense qu'elles renvoient à un socle commun défini par l'essence de l'humanité elle-même. Il ne s'agit donc pas d'affirmer qu'au terme de cette démonstration, Berlin ne serait pas vraiment pluraliste. Ainsi que nous avons pu le constater, sa définition de l'horizon commun des valeurs s'articule bien à une tentative de justifier sa compatibilité avec le pluralisme des valeurs. En revanche, il apparaît qu'il n'est pas réellement anti-moniste et l'on peut donc dire qu'il n'est pas *seulement* pluraliste.

Cela signifie aussi que les concepts fondamentaux qu'il nous a légué – monisme et pluralisme – sont insuffisamment précis pour décrire cette réalité. Cette contradiction entre la clause anti-moniste de Berlin et la présence d'un monisme incontestable dans différents pans de sa pensée ne peut s'expliquer qu'en élargissant l'outil qu'il nous a lui-même fournit. Lorsqu'il s'agissait de définir le pluralisme des valeurs, Berlin insistait sur le fait que l'incommensurabilité et l'incompatibilité des valeurs entre elles condamnaient les êtres humains à une existence tragique, toujours marquée du sceau d'un choix sacrificiel. Désirant réaliser en même temps des valeurs incompatibles, je suis obligé d'abandonner une partie de mes attentes légitimes. D'une certaine façon, l'opposition conceptuelle berlinienne entre pluralisme et monisme est l'exemple même de cette condition tragique car, contrairement à la schématisation de l'argument ontologique, il n'est pas possible de rejeter le monisme comme illusion. En réalité, le pluralisme et le monisme se présentent tous deux comme des interprétations valides – au moins partiellement – de notre réalité. Le conflit des valeurs est un fait empirique, tout comme l'est notre désir fondamental du monisme. De la même manière, le monisme est à la fois un « fait discréditant de la nature

humaine[62] » et une conséquence de cette même nature humaine lorsqu'on la considère comme une expérience partagée, fondant une morale minimale universelle. Ainsi que Berlin l'expliquait pour les valeurs éthiques, pluralisme et monisme constituent eux aussi, *mutatis mutandis*, des valeurs incompatibles et pourtant également valides et désirables. Tous deux sont légitimes parce que, comme Berlin le remarquait, « les hommes en demandent trop : ils veulent ce qui est logiquement impossible[63] ». Mais, à la différence du tragique que Berlin décrivait, il n'est pas possible de faire ici un choix. On ne peut décider de sacrifier l'un sans qu'il ne se réintroduise par une porte dérobée. Berlin lui-même en est un exemple paradigmatique. Pluraliste plus que convaincu, il aurait choisi de sacrifier son désir normal de monisme, au nom d'un principe de réalité pour en éviter les conséquences potentielles douloureuses. Pourtant, qu'il s'agisse de ses positions concrètes sur le sionisme, ou du fondement théorique du concept de pluralisme, le monisme n'est finalement jamais bien loin. On peut citer à l'appui de cette lecture une phrase où pointe la reconnaissance de cette condition tragique. Berlin y décrit le pluralisme comme l'addition du monisme traditionnel et de sa remise en question par les romantiques :

> Quant à nous, nous héritons de ces deux traditions, nous balançons entre elles et tentons en vain de les concilier, ou d'ignorer leur incompatibilité[64].

Monisme et pluralisme représentent donc ce sens du tragique bien davantage que les valeurs éthiques puisqu'ils offrent toujours un choix insoluble. C'est un choix dynamique, toujours renouvelé, alors que le pluralisme des valeurs exprime un choix plat. Bien qu'il en coûte de sacrifier une valeur au profit d'une autre, ce dernier choix peut régler la question.

L'élargissement du sens du tragique berlinien permet de comprendre que monisme et pluralisme ne sont pas dans un rapport d'opposition frontale, mais

62 Berlin, « The Origins of Israël », *op. cit.*

63 Berlin, « The Search for Status », *op. cit.,* p.198, trad. personnelle.

64 Berlin, *En toutes libertés*, *op. cit.,* p.190. De la même façon, on notera qu'il arrive à Berlin de qualifier le monisme de « besoin métaphysique aussi profond qu'*incurable* ; mais lui permettre de gouverner notre vie est le signe d'une immaturité morale et politique tout aussi profonde et bien plus dangereuse » (Berlin, *En toutes libertés, op. cit.,* p.218. Nous soulignons). Incurable mais dangereux, nous ne pouvons mettre un terme à cette tension.

entretiennent une *tension* sans fin. Ils ne s'excluent pas l'un l'autre comme deux pôles magnétiques, mais sont à la fois contradictoires et articulés l'un à l'autre – dans l'exemple de l'horizon commun. Gray et Kukathas ont donc finalement tous deux raison, puisqu'il apparaît que Berlin défend une *big idea*, bien qu'elle ne se réduise pas au pluralisme des valeurs. Elle consiste à prendre conscience de l'existence d'une tension apparemment irrésoluble entre monisme et pluralisme des valeurs. Cette *big idea* n'implique donc pas le triomphe du pluralisme et le rejet du monisme, mais la mise en lumière de la gigantomachie qui ne cesse de les opposer. Notre analyse nous conduit à séparer deux aspects distincts de Berlin : d'une part la pertinence de son interrogation lorsqu'elle met au jour un véritable problème philosophique – la tension entre pluralisme et monisme –, et de l'autre sa tentative de résolution de la tension dont l'aspect paradoxal – parvenir à une condamnation radicale – ne peut s'expliquer qu'à partir de présupposés idéologiques.

La levée du filtre de la guerre froide permet donc de comprendre comment Berlin pouvait supposer qu'une lecture compatibiliste soit également justifiée. A partir du moment où l'on n'accorde plus de bonus partisan à l'argument de la pente glissante, l'examen conceptuel précis de la condamnation berlinienne du monisme révèle de sévères failles. La compatibilité entre libertés positive et négative ne se fonde pas seulement sur la possibilité d'une liberté positive non-moniste, mais également sur une réévaluation plus fondamentale du contenu du concept de monisme lui-même. Nous avons trouvé au moins trois pistes menant à une complexification du concept de monisme. Premièrement, Berlin ne distingue pas les situations de monisme épistémologique restreint – reconnaître l'existence d'une hiérarchie des valeurs – et celles de monisme dogmatique où l'on suppose qu'il ne puisse exister qu'une seule échelle de valeurs universelle. Taylor nous a alors conduit à supposer une sorte de monisme appliqué à un seul individu, détaché de la tyrannie du monisme rationaliste. Deuxièmement, Berlin lui-même nous offre l'exemple d'une justification pratique du monisme comme besoin fondamental, surtout en vertu de son utilité politique. Son adhésion au sionisme forme une position bien plus contrastée que sa défense théorique du pluralisme des valeurs. Enfin, la prise en compte du rôle de l'horizon commun des

valeurs dans son système achève de transformer notre perspective. Une certaine forme de monisme apparaît comme la condition de possibilité du pluralisme lui-même. La lecture compatibiliste ne se contente donc pas de reposer sur une compatibilité des deux conceptions de la liberté. Elle engage une tension bien plus profonde et plus problématique entre les deux systèmes interprétatifs du monde que Berlin représentait comme des ensembles clos et opposés. Si la liberté positive peut co-exister avec la liberté négative, c'est parce qu'il existe au moins une forme de monisme qui ne se laisse pas réduire au monisme dogmatique et tyrannique que Berlin utilise comme repoussoir. Ce n'est plus tout rapport à l'Un qui est suspect, mais seulement le fantasme de l'Un appliqué sans restrictions à tous.

Les conséquences de cette réflexion sont d'importance : nous nous apercevons que Berlin donne à penser un réel bien plus complexe que celui qui opposerait radicalement monisme et pluralisme. Le sionisme berlinien et le concept d'horizon commun sont également déduits d'une observation « empirique », tout comme le pluralisme des valeurs. Le réel fonde à la fois le monisme et le pluralisme, démontrant l'insuffisance de la définition conceptuelle berlinienne qui faisait du premier un repoussoir manichéen. Dès lors, c'est l'argument canonique de Berlin qui s'effrite ; les fondements conceptuels de la clause de l'anti-monisme ne suffisent pas pour compléter la thèse de l'archaïsme et réfuter définitivement la liberté positive – c'est-à-dire l'idéal de maîtrise de soi et d'auto-gouvernement classique.

Chapitre 4 – De la pertinence d'un « monisme pluraliste »

L'étude des raisons traditionnelles présidant au rejet du monisme éthique nous a mené à un constat paradoxal : ni la thèse de l'archaïsme héritée de Constant, ni celle de l'irréalité forgée par Berlin ne suffisent à fonder de façon pleinement satisfaisante l'argument anti-moniste. Cette thèse d'une opposition radicale entre pluralisme et monisme éthiques repose sur des prises de position idéologiques qui transforment une distinction conceptuelle en couple antinomique. Plus encore, une analyse moins partiale des thèses berliniennes nous a permis de complexifier le rapport de cet auteur à l'idée de monisme. Il apparaît d'une part qu'il existerait un monisme que même un pluraliste aussi convaincu que Berlin pourrait accepter, et de l'autre que le fondement ontologique du pluralisme lui-même puisse être *amendé*. Nous insisterons sur ce dernier terme, car la mise en évidence d'un fait du monisme n'invalide pas le fait du pluralisme.

Ces différents éléments rendent nécessaires de transformer le sens que la tradition, héritée de Berlin, donne au concept de monisme éthique. Il s'agit d'en transformer l'approche afin de rendre Berlin lui-même compréhensible car il n'y a que deux options qui s'offrent à nous pour rendre compte de nos résultats : soit la théorie berlinienne est incohérente et les marques de monisme sont des erreurs, soit ces concepts sont tout simplement incapables d'expliquer la complexité du réel. Le fait du monisme nous engage sur la seconde voie car il interdit de le réduire à un pur fantasme. Lorsque l'on constate une inadéquation entre nos concepts et le réel, il serait déraisonnable de supposer que c'est le réel qui doit s'adapter à nos efforts pour le saisir. C'est pourquoi il nous apparaît nécessaire de reprendre, à nouveaux frais, la définition berlinienne du monisme éthique sans réduire par principe ce dernier à une forme de dogmatisme illusoire et prométhéen.

Il apparaîtra alors que le « monisme éthique » berlinien a en quelque sorte caricaturé le rapport à l'Un en éthique. Contre cet appauvrissement, nous montrerons qu'il est possible de distinguer deux formes de monisme éthique, au travers de la différence qui sépare perfectionnisme et paternalisme éthiques.

1. Une pluralité de monismes : analyse généalogique

Notre hypothèse se fonde sur l'idée que le concept berlinien de monisme se révèle insuffisant. Une analyse rigoureuse montre qu'il existe en réalité une pluralité de monismes, et que la thèse berlinienne selon laquelle il existerait un monisme éthique, composant avec le pluralisme éthique un couple d'antonymes comparable à la dualité vrai / faux, méconnaît l'essence même du concept de monisme. C'est là ce que nous apprend une brève généalogie du terme de « monisme ». Si c'est bien Berlin qui fixe le sens dans lequel la philosophie politique et éthique contemporaine emploie ce terme, il n'en est pourtant pas l'inventeur. En réalité, il s'agit avant tout d'un emprunt, fruit d'une forme d'effet de mode. Or, s'il est courant de reprendre et de reformuler des termes traditionnels, il est plus problématique de le faire sans en interroger le fondement ; et c'est précisément ce que fait Berlin, en réinvestissant le concept de « monisme » sans s'apercevoir qu'analytiquement, le monisme est bien loin de constituer un concept simple.

Monisme, dualisme, pluralisme

On pourrait avancer que l'analyse généalogique du concept de monisme révèle que ce dernier est doublement anti-dualiste. Dans un premier sens, il se distingue par définition du dualisme. Selon ses usages les plus anciens, le « monisme » désigne ceux pour lesquels il n'existe qu'une seule substance, ou réalité. Tel est le cas sous la plume du métaphysicien allemand du XVIIIe siècle Christian Wolff, désigné par toutes nos sources comme l'inventeur du terme[1]. Disciple de Leibniz, Wolff entreprit de rassembler la science de son époque sous une forme systématique, à partir de l'idée que toutes les

1 Voir par exemple l'article « Monisme » par Edmond Goblot, dans *Le vocabulaire philosophique* (Paris, Armand Colin, 1901, p.349), celui par Paul Mallebrancq dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique : contenant les preuves de la vérité de la religion et les réponses aux objections tirées des sciences humaines* ([1909], 4e éd. augmentée, dir. par A. d'Alès, Paris, éd. Gabriel Beauchesne, 1926, tome III, p.880 sq.), et enfin celui d'André Lalande dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (5e éd. augmentée, Paris, PUF, 1999, tome 1 p.648sq.). On notera que la première édition de ce dernier ouvrage date de la même année que le *Dictionnaire apologétique, op. cit.*).

règles de l'univers sont analogues à celles de la logique. Il forge alors le terme de « monisme » pour désigner cette unité et entreprend de relire l'histoire de la philosophie à cette lumière, en identifiant les philosophies fondées sur la reconnaissance d'une unité fondamentale. Ainsi par exemple, bien que le terme lui soit anachronique, Spinoza apparaîtra-t-il *mutatis mutandis* comme un « moniste » lorsqu'il développe l'idée que matière et esprit sont deux attributs d'une même substance[2]. Ce qui est particulièrement intéressant pour nous, c'est la façon dont il définit ce que nous pourrions appeler l'écosystème du monisme. Il distingue tout d'abord deux types de monismes différents, selon que l'on suppose que seule existe la matière – « monisme matérialiste » – ou l'esprit – « monisme idéaliste ». Dans ce cadre, le monisme s'oppose tout d'abord au dualisme puisque, par définition, il devient le point de ralliement de tous ceux qui ont tenté de dépasser la dichotomie entre corps et esprit.

Mais Wolff souligne également que le monisme s'oppose à un troisième terme. Monisme et dualisme sont ici les deux formes d'un même ensemble, qu'il nomme « dogmatisme » car il s'oppose au scepticisme. En effet, monisme et dualisme cherchent à prouver qu'il existe une vérité indiscutable et universelle, tandis que les sceptiques affirment qu'il est impossible de parvenir à une telle certitude. L'acte de naissance du concept de monisme porte alors deux enseignements. Premièrement, dès l'origine, le « monisme » n'est pas à lui tout seul un terme suffisant pour forger un concept significatif : dès Wolff, parler de monisme n'est éclairant qu'à partir du moment où on le qualifie – matérialiste ou idéaliste –. En d'autres termes, pris en son sens le plus propre, le monisme désigne avant tout la forme d'un système de pensée, et non l'ensemble de son contenu. Deuxièmement, le monisme n'est pas pris dans une lutte manichéenne entre deux pôles, mais intégré à un conflit triangulaire qui l'oppose tout à la fois au relativisme sceptique et au dualisme. C'est pourquoi nous nous autorisons à parler d'un second sens, figuré, selon lequel le monisme serait « anti-dualiste » car il n'est pas conçu dans une logique d'opposition dualiste, mais ternaire. Dans le système wolffien, le monisme participe d'un système où trois positions existent : monisme, dualisme et scepticisme.

2 Autres exemples anachroniques, Parménide et Plotin sont considérés comme des monistes parce qu'ils défendent l'identité de l'être et de la pensée.

Or il est possible de considérer que c'est précisément cette position sceptique que nos contemporains reformuleront lorsqu'ils parleront de « pluralisme ». Cette transition est d'ailleurs documentée, si l'on suit les analyses généalogiques disponibles, telles que celle proposée par André Lalande[3]. Ce dernier propose une analyse mi-historique mi-thématique du monisme, puisqu'il en identifie cinq sens différents, définis conceptuellement tout en suivant l'ordre chronologique de leur apparition. Il qualifie l'usage wolffien de sens « ontologique » ; avec raison, étant donné qu'il implique une thèse sur la nature de ce qui est – corps ou esprit seuls. Mais la réception immédiate du travail de Wolff fut telle que ses idées et concepts furent cantonnés à un débat d'ordre théologique. En s'opposant au dualisme, il s'engageait également contre la théologie chrétienne qui postule la coexistence d'une forme spirituelle, Dieu ou le Saint-Esprit, et d'une forme matérielle, incarnée dans le messie. C'est là l'origine de la polémique retentissante qui marqua son existence[4]. Elle assura la postérité du terme de « monisme », tout en la limitant dans un premier temps aux débats strictement métaphysiques et théologiques. Lalande nous apprend que le terme n'est devenu un concept usuel du lexique philosophique qu'au XIXe siècle[5], lorsque la postérité anglaise de l'idéalisme hégélien s'en ressaisit dans un sens quelque peu dérivé, qu'il qualifie de « logique et métaphysique ». Ce critère de distinction pourrait sembler quelque peu confus à qui n'aurait pas en tête la cabale religieuse menée contre le monisme wolffien. En effet, le monisme ontologique wolffien impliquait nécessairement un débat métaphysique, mais la métaphysique dont il est question ici n'est plus conçue comme lieu du combat entre religion et philosophie. Elle a évolué, à tel point que ce monisme idéaliste « post-hégélien » ne définit plus la nature de la substance, mais se rapporte à l'existence d'une règle rationnelle suprême. C'est pourquoi la caractérisation « logique » de ce second sens, par Lalande, nous semble plus éclairante que sa qualification en termes de « métaphysique ». Passant de la substance à la règle du monde, on passe de l'ontologique au logique. Cette seconde acception du monisme est alors directement

3 Article « Monisme », dans Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit*.

4 Auteur de plus de deux cent ouvrages, il se vit chassé de l'Université de Halle où il enseignait par une cabale de théologiens piétistes et orthodoxes s'opposant à sa philosophie. Il n'y retournera que grâce à la protection de Frédéric II de Prusse.

5 Lalande, art. « Monisme », *Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.,* p.648.

reliée au pluralisme, puisqu'il s'agit pour les post-hégéliens de défendre l'idée qu'il existerait une unité fondamentale du monde au-delà de la multiplicité sensible apparente : ici, le monisme s'oppose avant tout au pluralisme des faits[6]. Cette racine anglophone d'un usage « philosophique » du monisme – excédant le débat métaphysique et théologique – semble jouer un rôle de tout premier plan dans notre discussion. En effet, c'est en ce sens que l'on retrouve le « monisme » sous la plume de Berlin, dont on sait qu'il était imprégné de l'idéalisme hégélien britannique comme une bonne part de sa génération universitaire[7].

Ces deux premiers sens, qui ont concouru à fonder l'usage philosophique du terme de monisme, aboutissent à une même conclusion. En termes conceptuels, le monisme est doublement anti-dualiste : il s'oppose à la fois directement au dualisme, mais il n'existe que dans des systèmes marqués par une structure au moins ternaire. L'un s'oppose certes au non-un, mais il n'existe aucune raison pour réduire par principe le non-un, qui peut être deux, mais aussi plusieurs. Analytiquement, dualisme et pluralisme ne sont pas identifiables, et aucune des deux grandes étapes de la genèse conceptuelle du monisme ne s'est permis une telle facilité. Certes, l'usage philosophique semble s'être cristallisé autour de l'opposition entre le monisme logique post-hégélien et le pluralisme, mais cela ne justifie pas de réduire l'essence du monisme à n'être que l'antonyme du pluralisme.

---

6 Lalande remarque que le terme est couramment employé à la suite des travaux de l'idéaliste F.H. Bradley, comme par exemple chez William James (voir *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste* [1909], trad. S. Galetic, Paris, Le Seuil, 2007, lecture II, où il critique le « monisme idéaliste »). Cf. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, *op. cit.,* p.648.

7 Bien que Berlin ne fasse pas, à notre connaissance, directement référence à l'opposition entre les post-hégéliens et W. James dans son usage des concepts de monisme et pluralisme, ces deux références traversent tous ces travaux. Elles sont par exemple présentes dans « Deux conceptions de la liberté », où Berlin fait explicitement le parallèle entre Hegel et Bradley comme représentant du second paradoxe de la conception positive de la liberté (celui que nous avons nommé paradoxe du maître authentique, « en obéissant à l'homme rationnel, nous obéissons à nous-mêmes ». Voir Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.,* p.197). De plus, il souligne que James s'oppose radicalement à cette conception (*ibid.,* p.182). Ces deux auteurs sont ainsi cités dans de nombreux essais de Berlin, dont il ne servirait à rien d'établir ici la liste exhaustive. Il ne fait aucun doute que ces deux courants font partie du corpus berlinien, et qu'il était donc familier de cet usage des concepts de monisme et de pluralisme.

Monisme ontologique et monisme explicatif

Les enseignements de notre brève philologie ne s'en tiennent pas là. Lalande distingue trois acceptions supplémentaires du monisme, dont l'analyse permet de prendre conscience d'une autre conséquence majeure pour notre emploi du concept. Il qualifie la troisième acception de « scientifique, philosophique et moral[e] », qui découle de l'emploi qu'en fit le biologiste allemand Ernst Haeckel. Ici encore, la formule de Lalande nous semble malheureusement peu éclairante, alors même qu'il touche du doigt le sens profond de la modification qu'il décrit. Il serait en effet difficile de nier que Wolff a pensé son « monisme » en un sens aussi philosophique que scientifique. Rappelons que cet auteur, d'abord enseignant de sciences exactes et élève de Leibniz, formula ce concept dans le cadre d'une tentative de compilation de la science de son temps et dans l'objectif explicitement philosophique de remise en cause de la métaphysique dualiste. De la même façon, le second sens du monisme repéré par Lalande dans l'idéalisme hégélien ne peut pas ne pas être considéré comme philosophique. Ne nous a-t-il pas lui-même expliqué que le monisme intégrait le lexique philosophique courant dans son second sens ? En réalité, la différence n'est pas dans l'usage philosophique et scientifique de ce troisième sens, mais dans le fait qu'il est désormais utilisé dans des sens *à la fois scientifiques, philosophiques et moraux*. En d'autres termes, la troisième époque du monisme se caractérise par l'ampleur de son élargissement conceptuel, et c'est pourquoi, à la différence de Lalande qui n'établit pas de hiérarchie explicite entre les différents sens du monisme qu'il relève, nous accorderons une place particulière à cette étape.

Si Wolff est le père fondateur, Haeckel est, à n'en pas douter, la seconde figure majeure dans la généalogie de notre concept, dans la mesure où il est à l'origine d'une véritable mode du monisme. A la fin du XIXe siècle, il développe un monisme matérialiste explicite selon lequel Dieu et le monde formeraient une unité au sens où Dieu s'incarnerait dans les lois de la nature. En d'autres termes, l'esprit et la matière ne seraient qu'un, et la matière constituerait la seule réalité. Pour Haeckel, cela implique que les disciplines scientifiques étudiant la matière possèdent une préséance sur les autres. A

partir de cette idée, il érige la science qui étudie la matière – pour lui, la biologie – en une sorte de science architectonique[8]. C'est pourquoi on parle aussi parfois à son propos de « monisme physicaliste ». Les conséquences de cette thèse sont de deux ordres. Tout d'abord, elle élargit grandement le champ d'application du monisme, le faisant déborder des cadres ontologiques, métaphysiques et logiques qu'il occupait depuis Wolff : en tant que science architectonique, la biologie déploie ses conséquences dans toutes les sphères humaines. C'est ainsi qu'il en vient par exemple à concevoir la politique comme une forme de biologie appliquée, et fonde l'Union moniste allemande[9] en 1906, un mouvement de libres penseurs opposés aux dogmes catholiques.

Ensuite, la reprise haeckelienne du monisme représente un véritable tournant en raison de l'influence qu'il exerça sur son temps. Reconnu comme l'un des artisans de la biologie moderne, ses thèses et ses ouvrages connurent un large succès, notamment parce qu'il fut l'un des principaux propagateurs des thèses de Darwin en Allemagne et, par là-même, devint l'un des protagonistes principaux des discussions scientifiques de son temps en Europe. Dans le sillage de la polémique sur la théorie de l'évolution, le « monisme » s'imposa comme l'un des termes du débat qui faisait rage autour de la révolution scientifique moderne, lorsque les sciences de la nature et de la matière tentèrent de s'ériger en sciences dominantes au nom de leur capacité grandissante à manipuler et à maîtriser la nature.

C'est la conjonction de ces deux aspects qui créa un véritable effet de mode autour du monisme, consistant à populariser le terme et surtout à faire voler en éclats les frontières disciplinaires classiques devant lui. A partir de Haeckel s'ouvrit une période où

8 Voir par exemple Haeckel, *Le monisme, lien entre la religion et la science. Profession de foi d'un naturaliste* ([1893], trad. par Vacher de Lapouge, Paris, Schleicher Frères et Cie, 1897) ou Haeckel, *Les énigmes de l'univers* ([1899], trad. par Camille Bos, Paris, Schleicher Frères et Cie, 1902). Sur le monisme haeckelien, on pourra consulter F.W.P. Dougherty, « Les fondements scientifiques et métaphysiques du monisme haeckelien » (dans *Revue de synthèse*, vol. 100, 1979), ainsi que *Les premiers éléments du monisme de Ernst Haeckel ou la genèse d'une philosophie opportune*, mémoire de thèse de Sylvie Dauriach (dir. par A. M. Dées de Sterio et M. Grunewald, Université-Metz Paul Verlaine, 2005-06).

9 Egalement parfois nommée « Ligue moniste ». Cet aspect vaut aujourd'hui à Haeckel une postérité troublée puisque les nazis se réclamèrent ouvertement de son darwinisme social et de son application de la biologie à la politique, tout en rejetant néanmoins le concept de monisme au sens propre.

le concept semble contaminer la plupart des sciences – en tous cas des sciences humaines –. Ce concept devint alors polysémique et transversal – on dirait aujourd'hui « transdisciplinaire » –, dont il faut distinguer deux acceptions. Tout d'abord, au cours du XXe siècle le monisme s'est trouvé mobilisé comme outil interprétatif dans les domaines les plus divers. Dans ce contexte, ce ne sont pas les auteurs eux-mêmes qui se sont reconnus comme « monistes », mais leurs commentateurs qui les analysent à travers ce prisme. On en trouvera un exemple dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, qui propose un long article « Monisme » permettant d'examiner son emploi en France au début du XXe siècle. L'article dénombre pas moins de sept applications différentes du concept[10], dont la plupart ne sont que des applications interprétatives. Il existerait ainsi un « monisme moderne » qui serait une forme d'athéisme, un « monisme humanitaire et sociologique » qui serait une « religion de l'humanité » défendue par Saint-Simon, Fourier, Leroux, Comte et Proudhon, un « monisme idéaliste », un « monisme spiritualiste » propre à Vacherot, un « monisme matérialiste et biologique » représenté par Haeckel et enfin un « monisme naturaliste »[11].

L'article souligne ainsi que le terme,

> d'origine récente, ne date guère, en France du moins, que d'une quarantaine d'années : on le chercherait en vain dans le *Dictionnaire philosophique* de Franck, et Littré lui-même ne le relève que dans son supplément. Il a joui au siècle dernier d'une fortune rapide, mais qui semble déjà décroître[12].

Sur ce dernier point, nous émettrons un doute prudent sur ce texte qui, à l'image du *Dictionnaire* tout entier, n'est pas fondé sur un objectif de neutralité scientifique mais animé d'un point de vue partisan. Le monisme fait ici l'objet d'une longue critique dominée par la théologie : quelle que soit sa version, il est une hypothèse « fausse et

10 Article « Monisme » par Paul Mallebrancq, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique : contenant les preuves de la vérité de la religion et les réponses aux objections tirées des sciences humaines*, *op. cit.*

11 Le monisme de Haeckel est une exception dans cette liste, puisqu'à la différence des autres auteurs, le biologiste s'est explicitement revendiqué du monisme.

12 *Ibid.*, p.880.

contradictoire » car elle « nie la distinction essentielle et radicale de la matière et de la vie, du corps et de l'âme, du conscient et de l'inconscient[13] ».

L'article de Désiré Nys, sobrement intitulé « Le monisme » est plus révélateur encore. Ce dernier écrivait, en 1912 que :

> Le monisme est, à l'heure présente, l'une des doctrines philosophiques les plus répandues tant chez les hommes de science que chez les philosophes de profession. Cependant, en aucun pays, il ne compte autant de partisans qu'en Allemagne où il est devenu la conception préférée de l'univers. Le monisme a revêtu des formes multiples, parfois simplistes, souvent d'une complexité peu abordable. De plus, on y rencontre toute les étapes que peut parcourir l'esprit humain, depuis le réalisme le plus absolu jusqu'au subjectivisme le plus vaporeux[14].

Nys définit alors le monisme par l'articulation de deux idées générales : la réduction de l'univers à un seul principe constitutif et l'idée que ce principe est absolu. Il tente ensuite de classifier les différentes façons dont cette thèse peut se décliner et en identifie pas moins de dix-sept[15]. C'est dire si le monisme, au début du XXe siècle apparaît comme un concept passe-partout. La liste pourrait sembler sans fin car certains commentateurs parlent encore par exemple de monisme marxisme, et d'autres du « monisme phallique freudien ».

13 Mallebrancq, « Monisme », *art. cit.*, p.880. Pour une critique du concept de monisme, on pourra également se reporter à l'article de Louis Valcke qui, dans « Le monisme épistémologique de la science contemporaine » (*Philosophiques*, vol.1, 1974), cherche lui aussi à prouver que l'idée même de monisme est par définition contradictoire car nous nous exprimons nécessairement en un langage dualiste. Cette critique, à la différence de celle de Mallebrancq, n'est pas fondée sur un argument théologique.

14 D. Nys, « Le monisme », *Revue néo-scolastique de philosophie*, 19e année, n°76, 1912, p.515.

15 Nys défend en quelque sorte une thèse évolutionniste quant à l'explication du concept de monisme, dressant une classification dont le ton fait fortement penser à la méthode de Linné et à un tableau de Porphyre. Il distingue deux formes principales de monisme, le monisme de la connaissance et le monisme métaphysique. Il subdivise ensuite ce dernier en monisme phénoménal et monisme transcendantal, chacun faisant à son tour l'objet d'une sous-division : matérialiste ou spiritualiste pour le monisme phénoménal, ou positif et négatif pour le transcendantal. Parvenu à un quatrième niveau d'analyse, Nys finit par distinguer des monismes hylozoïste, énergétique, dynamique, mécanique, psychophysique, évolutionniste, cosmologique, rationaliste et enfin un monisme de l'actualité. A chaque étape de cette véritable jungle de monismes, il identifie quelques auteurs incarnant cette position.

Cette diffusion et cette transversalité du concept de monisme ne concernent pas seulement les commentateurs. C'est là la seconde acception de cette transdisciplinarité, qui voit de nombreux auteurs faire du monisme l'un des éléments de leur réflexion, voire développer des théories explicitement « monistes » dans les champs les plus divers. Le monisme est par exemple toujours utilisé en son sens ontologique premier, comme chez Whitehead et Russell qui parlent de « monisme neutre » pour tenter de réconcilier dualisme et monisme ontologiques. Selon cette idée, le monde physique et le monde mental ne sont pas deux substances distinctes, mais une seule que nous ne pouvons néanmoins pas connaître dans l'état actuel de la science[16]. Le « monisme neutre » implique alors que le dualisme et le monisme soient tous les deux exacts, en un certain sens. Plus récemment, Davidson a développé le concept de « monisme anomal » qui défend l'idée que tout événement mental peut aussi être décrit comme un événement physique – aspect moniste –, tout en refusant de réduire l'un à l'autre. C'est là l'aspect « anomal », selon lequel « il n'y a tout simplement pas de lois strictes sur la base desquelles nous puissions prédire et expliquer les phénomènes mentaux », et qui implique donc qu'ils ne puissent pas être expliqués comme des événements physiques[17]. En ce qui nous concerne, cela signifie essentiellement que le « monisme » est chez lui un synonyme d'identité.

Outre sa présence dans des travaux de théologie, héritage à la fois du débat wolffien et du rapport conflictuel de l'Union moniste allemande à l'Eglise catholique, on en trouvera des occurrences dans des domaines plus éloignés. Ainsi en droit public parle-

16 Voir par exemple Russell, *Principles of mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903. Dans cet ouvrage, Russell oppose pluralité et monisme au sens logique. Le premier est « numériquement divers » tandis que le second est caractérisé par son « identité numérique » (*ibid.,* I, chap . IV, 47, p.44). Plus loin, il prendra soin de distinguer le monisme (dont il trouve l'exemple chez Spinoza ou Bradley) du monadisme leibnizien (*ibid.,* IV, chap. XXVI, 212-215, p.221-226).

17 Sur le monisme neutre, et notamment son développement chez Whitehead, voir l'article « Neutral Monism » (Stubenberg, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016, 2016, E. N. Zalta (éd.) [en ligne], URL : https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/neutral-monism/. Concernant le monisme anomal de Davidson, la citation est extraite de « Mental Events », traduit dans *Actions et événements* (trad. P. Engel, Paris, PUF coll. Léviathan, 1993, p.300) et cité par l'utile synthèse de Bruno Gnassounou, « Note sur l'anomalisme du mental et de l'épiphénoménisme » [en ligne] (URL : www.ifac.univ-nantes.fr/IMG/pdf/Anomalisme_du_mental_et_epiphenomenisme.pdf).

t-on de « parlementarisme moniste » pour définir le régime dans lequel le gouvernement n'est responsable que devant une seule assemblée de représentants, le Parlement. Il s'oppose au parlementarisme dualiste, où le gouvernement serait responsable devant le Parlement et le chef de l'Etat[18]. En droit international, le « dualisme » défend l'idée que les traités internationaux n'ont force de loi qu'après avoir été repris dans une loi nationale. Le « monisme » affirme au contraire que le droit international permet une application directe au plan national, dès sa ratification[19]. Le lexique juridique utilise encore le même terme dans un troisième sens, lorsqu'il parle de « monisme testimonial » pour désigner les situations où l'information ne découle que d'une seule source. Le « monisme » apparaît également en philosophie sous la plume de Bergson[20] et en sociologie sous celle de Tarde[21]. On en trouvera même des occurrences chez Lénine[22].

Cette liste n'a aucune prétention à l'exhaustivité, mais elle tend à prouver l'extension de l'effet de mode qui se saisit du monisme, au début du XXe siècle et dont

18 C'est par exemple le cas de la Ve République française, puisque les ministres répondent de leurs politiques devant le Parlement mais démissionnent sur demande du Président de la République.

19 Le Royaume-Uni, le Canada ou l'Allemagne sont des exemples de dualisme en ce sens, tandis que la France respecte une logique moniste.

20 Voir notamment Bergson, *L'évolution créatrice* (1907), Paris, PUF, 2007 (p.355sq.), où il critique les philosophies qui « suppose[nt] achevée la synthèse unificatrice des phénomènes de la matière : tout s'y explique mécaniquement » (*ibid.*, p.354). Il vise alors tout particulièrement Spinoza et Leibniz, accusés de ne pas comprendre l'extension réelle de la conscience. L'appareil critique de l'édition dirigée par F. Worms note par ailleurs que Haeckel n'était pas inconnu à Bergson mais que ce dernier, pour plusieurs raisons, ne le cite jamais directement (*ibid.*, note 94 p.193).

21 Notamment dans Tarde, *La logique sociale* ([1895], dans *Œuvres de Gabriel Tarde* vol. II, Paris, Institut Synthélabo coll. Les empêcheurs de penser en rond, 1999) ou dans *Monadologie et sociologie* ([1893], dans *Œuvres de Gabriel Tarde* vol. I, Paris, Institut Synthélabo coll. Les empêcheurs de penser en rond, 1999). Tarde distingue trois différentes manières de parler de « monisme » : considérer le mouvement et la conscience comme les deux faces d'un même fait, supposer qu'il existe une source commune fondamentale au-dessus de cette distinction, ou enfin estimer que « la matière est de l'esprit » (*Monadologie et sociologie,* p.44). Ces deux références sont citées par Didier Debaise, « Une métaphysique des possessions. Puissances et sociétés chez Gabriel Tarde », *Revue de métaphysique et de morale*, 2008/4, n°60, pp. 447-460.

22 Voir par exemple Lénine, *Sur une caricature du marxisme et sur l'« économisme impérialiste »* section V, intitulée « A propos de "monisme et de dualisme" » ([1924], Paris, Editions sociales, 1979). Il y fait référence au « monisme matérialiste » de Marx et s'en prend à quelques détracteurs qui lui reprochent une forme de dualisme lorsqu'il demande des choses différentes aux ouvriers des nations opprimées et des nations oppressives. Il critique alors un usage détourné du monisme et du dualisme.

nous héritons aujourd'hui encore. Résultat de la volonté unificatrice de Haeckel de fonder un principe et une science valables dans tous les domaines de la vie, cet effet de mode a eu deux conséquences liées entre elles. Tout d'abord, le « monisme » est devenu un terme polysémique, intégré à des débats parfaitement distincts. Deuxièmement, cette dissémination du terme ne s'est faite qu'au prix d'un appauvrissement de sa dimension conceptuelle. Tandis que le monisme ontologique de Wolff et le monisme des idéalistes hégéliens conservaient une forte parenté, s'agissant toujours d'une interrogation métaphysique sur la nature du monde, le « monisme » perd cette spécialisation après Haeckel. Son sens se limite désormais à sa seule dimension étymologique : issu du grec *monos*, il ne signifie plus qu'une référence indéterminée à l'Un. En d'autres termes, on peut alors reprendre la formule qu'en donnait Lalande pour le définir, à condition d'en oublier la seconde partie. Le monisme n'est plus l'idée « qui considère l'ensemble des choses comme réductible à l'unité, soit au point de vue de leur substance, soit au point de vue des lois (ou logiques ou physiques), par lesquelles elles sont régies, soit enfin au point de vue moral[23] » mais seulement celle « qui considère l'ensemble des choses comme réductible à l'unité ». On pourra bien entendu objecter que Lalande n'avait pas encore pu être le témoin de la pleine extension du phénomène, écrivant au tout début du XXe siècle. Néanmoins, on remarquera qu'il souligne lui-même le phénomène :

> Ce mot a reçu des sens très divergents. Rien n'est plus éloigné du « monisme » allemand que le « monisme » anglais ; non seulement les formules, mais la position des problèmes et plus encore l'esprit général présentent une tout autre orientation. […] On ne doit donc user qu'avec beaucoup de réserve d'un terme dont les sens sont à la fois si divers, et si spécialisés[24].

23 Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.,* p.648. Le « point de vue moral » est pour Lalande le sens haeckelien du monisme, à partir du moment où il devient la doctrine d'un « parti social », c'est-à-dire politique.

24 *Ibid.,* p.649-650. Goblot n'avait, par exemple, pas fait preuve de la même sagacité. Il affirmait que « au sens le plus usuel, monisme est synonyme de panthéisme, doctrine qui revient à dire que Tout est Un ; il s'oppose aux différents dualismes » (Goblot, *Le vocabulaire philosophique*, *op. cit.,* p.349). Il omet alors et l'opposition du monisme au pluralisme, et le concept haeckelien du monisme, ne remarquant que quatre types d'usages : celui de Wolff, celui de Hegel (dont il reconnaît qu'il change de sens au travers de l'idée de synthèse), celui de *The Monist* désignant l'existence d'une seule et même vérité au fond des différentes thèses humaines, et celui utilisé par Hamilton pour décrire ceux qui pensent qu'il n'existe

Cette analyse se fonde essentiellement sur le fait qu'il distingue deux sens complémentaires du monisme, qu'il ne parvient plus à qualifier conceptuellement – à la différence des trois premiers sens que nous avons parcourus : ontologique, logique et scientifique. Il distingue ainsi un usage du monisme en « un sens restreint », où être moniste implique seulement de défendre l'existence d'un seul principe explicatif quel que soit le domaine concerné, et un « sens plus large ». C'est ce dernier qu'emploie Edward Hegeler, le créateur de la revue philosophique *The Monist. An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry,* en 1888. Cette revue, qui se présente elle-même comme l'un des plus anciens et des plus importants journaux de philosophie[25] ne met plus en avant la profession de foi précise qui présida au choix de ce nom. Mais Goblot et Lalande en sont à peu près contemporains. Ils notent ainsi tous les deux que *The Monist* a été baptisé ainsi parce qu'il ambitionnait d'être le moyen d'expression de tous ceux qui défendaient l'idée qu'il existe une vérité unique, la même dans tous les domaines de la vie[26], qu'il s'agisse de science ou de religion.

Ces deux acceptions sont pour nous hautement significatives. Elles préfigurent en effet l'analyse que l'on peut faire aujourd'hui de notre sens du monisme en général, et dont Pascal Engel fournit les premiers éléments[27]. Il distingue en effet un « monisme ontologique », c'est-à-dire métaphysique et qui porte sur la nature ultime de la réalité, d'un « monisme de l'explication » qui est épistémologique et décrit la façon dont on peut expliquer la réalité. Tous deux s'opposent à la fois à un dualisme et à un pluralisme, qui sont respectivement ontologiques ou épistémologiques. Ainsi, le monisme explicatif affirme qu'il n'existe qu'une seule façon de comprendre la réalité, tandis que le dualisme explicatif prétend par exemple distinguer une explication de la nature d'une explication des phénomènes humains. Or le monisme ontologique n'implique pas le monisme explicatif. On peut tout à fait, comme Spinoza, défendre un monisme ontologique – ce qui existe est un – et un dualisme épistémologique – il existe deux façons de connaître ce qui

---

qu'une seule substance (« moniste » est alors le synonyme d'« unitarien »). Or cette dernière acception ne constitue alors qu'une extension du sens wolffien.

25 Voir le site internet de la revue : http://www.themonist.com/.

26 Goblot, *Le vocabulaire philosophique, op. cit.,* p.349. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.,* p.649.

27 P. Engel, article « Monisme » dans le *Dictionnaire des sciences humaines*, sous la direction de S. Mesure et P. Savidan, Paris, PUF, 2006, pp.791-793.

est un. L'analyse d'Engel prolonge la réflexion de Lalande, qui remarquait bien la différence entre un sens ontologique et un sens logique, ainsi qu'un sens large selon lequel il existe une seule vérité et un sens restreint qui n'était qu'un synonyme d'unicité. Ces trois distinctions renvoient en réalité à la même différence fondamentale : certains ont employé le monisme au sens où ce qui est est un, tandis que d'autres l'ont utilisé pour affirmer que nous pouvons accéder à une règle supérieure unique.

Cette brève étude généalogique du monisme aboutit donc à trois conclusions majeures pour notre enquête. Premièrement, il est analytiquement impossible de se satisfaire d'une opposition dualiste entre pluralisme et monisme éthiques. C'est un appauvrissement du sens du monisme que de le limiter à une relation de duel. Deuxièmement, pris isolément, le monisme n'est pas à proprement parler un concept opératoire. Il ne désigne qu'un vague rapport à l'Un et sa portée conceptuelle dépend en réalité autant de lui-même que de l'épithète qui le qualifie. Cet aspect polysémique a certes été fortement accentué par l'effet de mode qui a suivi la reprise du terme par Haeckel, mais il ne peut lui être réduit. Dès l'origine, le « monisme » change d'inflexion dès qu'il change de maître : chacune de ses réutilisations marquantes passe par une transformation de son sens. C'est pourquoi, pour être utilisé comme un concept opératoire, le monisme doit être qualifié – monisme métaphysique, logique, éthique etc. –. Enfin, d'un point de vue métathéorique, il est possible de distinguer deux niveaux d'application parmi les différentes acceptions que le terme a reçues, selon qu'il concerne la détermination de ce qui est – monisme ontologique – ou notre capacité à connaître ce qui est – monisme explicatif ou épistémologique –. Chacune de ces distinctions modifie l'objet dont on parle, au gré de cette triple complexification : complexification de l'écosystème du monisme – n'étant plus seulement opposé au dualisme mais également au pluriel, il replacé dans une opposition triadique et non plus duelle – , mais aussi complexification thématique – suivant son domaine d'application – et métathéorique – selon qu'il s'agisse d'une analyse de ce qui est, en général, ou d'une posture réflexive sur notre capacité à connaître ce premier niveau. Ce troisième et dernier cas implique alors de distinguer deux types de monisme différents. Si l'on veut donc utiliser le monisme comme un concept, et non pas simplement hériter d'un effet de mode qui appauvrit le

contenu en en schématisant le sens, il nous faut remarquer qu'il existe bel et bien une pluralité de monismes.

2. Application au monisme éthique

Notre analyse philologique et lexicographique met en évidence une pluralité d'usage du « monisme » en un sens général. Or notre interrogation porte sur un sujet plus précis : le monisme *éthique*. De prime abord, Berlin semblera totalement indifférent à la complexité du concept dans la mesure où il ne le qualifie jamais. Il parle toujours de « monisme » sans plus de précision, comme s'il n'était capable d'aucune variation. A l'inverse, il prend la peine de préciser que son pluralisme est un « pluralisme *des valeurs* ». Cependant, il serait excessif de voir dans cette différence de traitement une véritable distinction conceptuelle car l'ensemble du propos de Berlin quant au monisme se situe sur le terrain de la politique et de l'éthique ; à l'image des premières lignes de « Deux conceptions de la liberté », il s'agit toujours de s'interroger sur la discorde que nous nourrissons quant à la finalité de l'existence, et donc sur le contenu du bonheur[28]. A notre connaissance, on ne trouvera nulle part de passage où Berlin utiliserait le terme de « monisme » en référence à un autre domaine d'application – comme par exemple la question de la distinction métaphysique entre esprit et matière –. Implicitement, son « monisme » est toujours un « monisme éthique ».

Il nous faut alors nous demander ce qu'implique cette diversité de sens du monisme lorsqu'on l'applique à la sphère éthique. Car s'il est possible de prouver que le monisme éthique est traversé par au moins l'une de ces complexités – et qu'il existe donc plusieurs formes de monisme éthique –, nous pourrons à la fois expliquer les tensions internes à l'argument berlinien et clarifier les limites de la condamnation moderne du monisme éthique. Nous serons alors en mesure d'identifier les caractéristiques d'un monisme qui ne serait pas anti-pluraliste.

Parce que l'usage actuel du concept de monisme éthique nous vient de Berlin, nous repartirons de la définition qu'il en donne afin de démontrer que ce que nous avons nommé la « complexité méta-théorique » s'applique au monisme éthique. Nous

28 Berlin, « Deux conceptions », *op. cit.,* p.167.

prouverons également que Berlin a l'intuition de cette complexité sans pour autant l'intégrer réellement à sa théorie.

Le monisme berlinien est-il un concept monolithique ?

Par définition, puisque nous nous intéressons ici au cas du monisme éthique, la complexité « thématique » du monisme devient hors-sujet : il serait parfaitement illogique de rechercher dans l'existence des monismes juridiques ou biologiques une explication aux tensions internes à la question éthique. Mais est-il possible de reporter, à l'intérieur du monisme éthique, les deux autres formes de complexité dont nous avons soulignées l'existence ? Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer que Berlin faisait du monisme éthique l'antonyme par définition du pluralisme éthique, car il reposerait sur des prémisses ontologiques contraires et qu'il mènerait à des conséquences opposées. A première vue, Berlin se caractérise par l'établissement d'une relation bipolaire qui négligerait complètement ce que nous avons appelé la complexité d'écosystème : la question du dualisme éthique est ignorée.

Mais on objectera que cette complexité est insignifiante, dans le cas de l'éthique, car le dualisme est réductible à une logique moniste. En effet, un dualisme éthique impliquerait l'existence de deux valeurs suprêmes qui représenteraient soit deux ordres parallèles mais sans communication entre les deux – comme par exemple l'esprit et la matière chez Spinoza –, soit deux ordres directement concurrents – comme par exemple le Bien et le Mal. Or dans ces deux cas, le dualisme partage la même logique que le monisme si l'on se place du point de vue de Berlin : les deux positions se conçoivent comme des vérités absolues, tandis que le pluralisme éthique énonce uniquement des vérités relatives. Le monisme et le dualisme partagent donc la même modalité de la certitude. On retrouve ici une des lignes de force que Wolff avait déjà mise au jour, qui faisait du monisme et du dualisme deux sous-ensembles du dogmatisme, lui-même opposé au scepticisme. A partir du moment où le dualisme défend des valeurs absolues, la « clause berlinienne de l'anti-monisme » s'y appliquera de la même façon qu'au monisme. Notre objection se limite donc à souligner que Berlin ne s'oppose pas tant au « monisme » qu'au « dogmatisme ». En d'autres termes, Berlin oublie certes d'intégrer à

son raisonnement la possibilité d'un dualisme éthique, mais cette objection laisse ses conclusions inchangées. Il hérite davantage de la tradition « logique » issue de la philosophie post-hégélienne anglaise que de l'opposition triadique wolfienne, mais l'ajout du dualisme éthique n'offre aucune nouvelle perspective capable de justifier une forme particulière de monisme.

En revanche, les conséquences de la complexité « méta-théorique » sont différentes puisqu'elle permettrait de distinguer, au sein du monisme éthique, deux formes d'application. Différencier un monisme ontologique d'un monisme explicatif – ou « épistémologique » –, ce n'est plus mettre en évidence l'existence d'une plasticité générale du terme, mais souligner qu'il y a au moins deux façons distinctes d'être moniste. Or il est possible de trouver des traces de cette différence interne dans le monisme berlinien, puisque nous avons déjà remarqué qu'il définissait initialement ce concept au travers d'une double affirmation. Est moniste celui qui postule l'existence d'une vérité supérieure et celui qui ajoute que cette vérité nous est accessible. Ces deux conditions recoupent ce que nous retenons de la distinction d'Engel, comme distinction entre monisme ontologique et monisme épistémologique.

Mais Berlin, s'il semble avoir été sensible à cette distinction, n'en a tiré aucune conclusion. Lorsque vient l'heure de discuter le bien-fondé de cette conception, il réduit son « monisme » à un dogmatisme considéré de façon monolithique, ainsi que nous venons de le voir. A la différence de la pluralité observée des opposants au monisme, que la théorie berlinienne permet de réduire en faisant du dualisme un cas particulier de monisme, la distinction entre monisme ontologique et monisme épistémologique demeure un point d'interrogation, une ouverture que Berlin semble échouer à mener à son terme.

Dès lors, il devient possible de rapprocher l'usage berlinien de ce que Lalande qualifie de monisme pris « au sens large » – c'est-à-dire en son quatrième sens, dont l'illustration paradigmatique est la véritable profession de foi moniste qui portera Hegeler

à en faire le titre de la revue qu'il crée en 1900. *The Monist*, toujours active de nos jours, est fondée pour abriter les pensées de ceux qui partagent les trois postulats suivants[29] :

(1) Il y a sur tout sujet une seule vérité, virtuellement déterminée à l'avance, intemporelle et indépendante.

(2) Toutes les vérités sont d'accord entre elles.

(3) La connaissance scientifique et la foi religieuse peuvent être conciliées intégralement sans rien perdre de leur contenu essentiel.

La proximité est flagrante avec la seconde version de la définition du monisme berlinien, où nous distinguions :

(1) un critère ontologique, selon lequel il existe une vérité supérieure

(2) un critère épistémologique, selon lequel nous pouvons connaître cette vérité

(3) un critère systémique, selon lequel toutes les vérités forment un système harmonieux.

Le critère ontologique berlinien – premier critère – correspond bien au premier critère de Hegeler, tandis que le second point du *Monist* recoupe le critère harmonique de Berlin – troisième critère. Certes, on notera que Hegeler ignore le critère épistémologique, au profit d'une accentuation du critère harmonique puisque son troisième point porte sur l'existence d'un rapport de « conciliation intégrale » entre science et religion. Il manifeste une préoccupation propre à Hegeler qui, adhérant à une forme de monisme haeckelien, défendait l'idée que les conceptions scientifiques pouvaient également s'appliquer à la religion : s'il existe une vérité une et un système harmonieux des vérités, il est alors logique que vérités scientifiques et religieuses ne s'opposent pas.

Ce qui nous intéresse ici, c'est que la définition du monisme est composite, aussi bien chez Hegeler que chez Berlin. Elle mêle les dimensions ontologiques, logiques et scientifiques. C'est plus encore le cas chez Berlin, où l'aspect composite est davantage marqué du fait de ce second critère, absent chez Hegeler, et qui recoupe la distinction entre monismes ontologique et épistémologique, c'est-à-dire entre existence de la vérité et capacité à la connaître. Au fond, il n'existe pas de différence majeure entre la définition bipartite du monisme selon Berlin et sa version tripartite. Ainsi que nous venons de le voir

29 Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.,* p.649. Ces éléments ne sont plus aujourd'hui mis en avant par la revue. Rappelons que presque 70 ans séparent la création du *Monist* de l'élaboration du monisme berlinien.

avec l'exemple de Hegeler, les critères ontologique (1) et harmonique (3) sont liés : s'il existe une vérité une, universelle et supérieure, il doit exister un système de vérités inférieures qui ne lui soient pas incohérentes. En revanche, les deux définitions sont traversées par la même distinction irréductible entre les critères ontologique et épistémologique : la possibilité de connaître le vrai n'est analytiquement comprise ni dans les caractéristiques ontologiques ni dans la dimension harmonique de la conception moniste de la vérité. Berlin reconnaît donc explicitement l'existence de deux versions du principe moniste mais, sans s'en expliquer, refuse par la suite de les traiter séparément.

L'étude de la conception berlienne nous mène donc à deux conclusions. Premièrement, elle prouve que le monisme éthique est complexe par nature, non pas quant son inscription thématique ou à son éco-système, mais dans sa dimension méta-théorique. Le monisme éthique peut être soit ontologique, soit épistémologique. En jouant sur les mots, on pourrait dire qu'alors même que Berlin perçoit l'existence de deux dimensions distinctes dans le monisme, il en fait un usage « moniste » – en un sens dérivé –. Il ne fait aucune différence pour Berlin que vous supposiez simplement l'existence d'une vérité, ou que vous affirmiez en outre qu'il est possible d'en prendre connaissance. Les deux dimensions semblent être rendues pareillement invalides par le pluralisme des valeurs.

Maître authentique, monisme ontologique et pluralisme épistémologique

Qu'est-ce que condamne, au fond, le réquisitoire berlinien ? Nous avons vu qu'il reposait sur deux thèses différentes : l'argument ontologique du pluralisme comme fait, et celui de la pente glissante. Mais l'énoncé de la preuve repose essentiellement chez Berlin sur ce que nous avons appelé le paradoxe du maître authentique, c'est-à-dire sur la dénonciation des conséquences liberticides de la distinction entre un moi authentique et le moi guidé par de fugaces passions. Le monisme éthique anime la conception positive de la liberté politique, qui mène soit à la tentative autoritaire et dogmatique d'imposer une seule conception de la vie bonne à tous, soit à l'assujettissement à un maître dont on supposera qu'il connaît mieux que moi mon propre intérêt, et qui s'appuiera sur une

justification *ex post* pour légitimer toutes les contraintes qu'il jugera bon de me faire subir. Que devient ce paradoxe une fois traduit dans les termes issus de notre analyse conceptuelle ? Nous avions déterminé qu'il reposait sur l'articulation de trois conditions : un monisme ontologique – il existe une vérité unique, la même pour tous –, l'asymétrie épistémique – tous n'ont pas le même accès à la vérité – et la justification *ex post* – l'ignorant n'est capable de reconnaître son intérêt authentique qu'après avoir subi la contrainte du maître.

Nous pouvons désormais reformuler ces trois conditions en identifiant la présence d'un monisme ontologique, articulé à un monisme épistémologique : l'asymétrie épistémique repose sur la possibilité de connaître cette vérité unique en y ajoutant l'idée que cette capacité n'est pas nécessairement également répartie dans la population. S'il n'y a qu'une seule de ces deux formes de monisme, le raisonnement berlinien ne tient plus.

Supposons par exemple l'articulation d'un pluralisme ontologique (1) et d'un monisme épistémologique (2). Cette position revient à affirmer :

(1) qu'il existe plusieurs vérités incomparables et incommensurables entre elles,

(2) et que je peux les connaître.

Dans cette version, la prémisse du pluralisme ontologique neutralise les conséquences potentiellement néfastes du monisme épistémologique puisque la vérité à laquelle je peux avoir accès consiste à reconnaître l'existence du conflit de valeurs. L'intérêt du « moi » authentique n'est donc plus simple et unique, et il n'existe aucun moyen de prouver que la représentation que je me fais de mon « moi » authentique est la plus authentique. Les « moi » authentiques sont devenus incomparables et, même si je suppose une forme d'asymétrie épistémique, le maître n'a plus aucun contenu à imposer. Ainsi, le monisme épistémologique ne suffit pas, par lui-même, à faire de la liberté positive la conception liberticide dépeinte par Berlin.

Imaginons à présent l'inverse : la conjugaison d'un monisme ontologique (1) et d'un pluralisme épistémologique (2). Ce cas implique :

(1) qu'il existerait une seule valeur suprême, c'est-à-dire une seule façon d'être authentique

(2) mais que la voie d'accès à la vérité est caractérisée par un conflit entre éléments incomparables et incommensurables.

Ma capacité à connaître la vérité est alors marquée par l'absence de certitude. Au sens propre, il ne s'agit pas de dire qu'il est impossible de connaître cette vérité, mais qu'il est impossible d'être certain d'y être parvenu. L'application de cette seconde condition interdit alors, elle aussi, la seconde prémisse du paradoxe berlinien. Quand bien même l'on supposerait un accès à la vérité inégal parmi les êtres humains, nul ne peut prétendre à une quelconque forme de maîtrise ; il n'y aurait donc aucun moyen de prouver que l'on possède un contenu digne d'être imposé, c'est-à-dire qu'autrui sache mieux que moi ce qui est dans mon intérêt.

Dans ces deux versions, il est impossible d'aller au bout du raisonnement berlinien, malgré la présence d'une prémisse moniste à chaque fois. Cette décomposition analytique révèle également que la justification *ex post* a un statut particulier dans l'argument. Elle est l'effet d'un enchaînement causal spécifique, au sens où elle résulte de l'articulation des deux formes de monisme, tandis que les deux premières prémisses sont indépendantes l'une de l'autre. C'est parce qu'il y a asymétrie épistémique qu'il peut y avoir justification *ex post*, car cet argument repose sur l'existence d'une vérité qu'autrui possèderait avant moi. La conclusion berlinienne repose donc avant tout sur les deux premières prémisses, et ne fonctionne que dans le cas où l'on articule un monisme ontologique et un monisme épistémologique. Nous le nommerons désormais « monisme éthique complet ».

Cela signifie qu'il existe des situations où des prémisses monistes n'impliquent pas nécessairement des conclusions monistes. Mais il est possible d'aller plus loin encore, et de montrer que ces situations ont des conséquences comparables aux exigences du pluralisme des valeurs berlinien. Qu'il s'agisse d'articuler monisme ontologique et pluralisme épistémologique d'une part, ou pluralisme ontologique et monisme épistémologique d'autre part, le résultat réel sera le même : les êtres humains n'auront pas la possibilité de justifier l'imposition de leur propre conception de la vie bonne sur autrui, soit parce qu'ils ne parviendront pas à former à une conception unifiée de la vie bonne, soit parce qu'on ne leur reconnaîtra pas les moyens rationnels d'en prouver la

supériorité. Dans les deux cas, la société sera marquée par la reconnaissance d'un conflit de valeurs incommensurables et incomparables, comme le pense Berlin.

Cette analyse nous force donc à reconnaître que le « monisme éthique » n'est pas réductible au sens qu'utilise Berlin, mais peut être développé en une pluralité de monismes éthiques entretenant des rapports différents à la clause berlinienne de l'anti-monisme. Il existe bel et bien une forme de monisme éthique qui est liberticide car elle peut permettre de justifier la contrainte au nom de la liberté et de faire de l'idéal de maîtrise l'instrument potentiel des tyrans. C'est ce que nous appellerons le « monisme complet », articulant monisme ontologique et monisme épistémologique. Mais il existe également au moins deux composés intégrant des formes de monisme éthique sans être concernés par l'argument berlinien de la supériorité ontologique du pluralisme ni par celui de la pente glissante[30]. Il s'agit alors de ce que nous nommerons le « *monisme pluraliste* » – alliance du monisme ontologique et du pluralisme épistémologique – ainsi que d'un « *pluralisme moniste* » - articulant pluralisme ontologique et monisme épistémologique. Ces deux formes de monisme éthique ne permettraient pas au maître authentique de justifier la tyrannie au nom de la liberté et, au niveau analytique, leur application pourrait être compatible avec l'existence d'une société pluraliste. Cette première tripartition met en évidence que la clause berlinienne de l'anti-monisme possède une extension bien prailus restreinte que Berlin ne le suppose ; la condamnation berlinienne n'implique donc pas, en réalité, la condamnation de toute forme de monisme éthique.

Et c'est bien cette absence, chez Berlin, de prise en compte de la fracture majeure qui sépare le monisme complet d'un côté, du monisme pluraliste et du pluralisme moniste de l'autre qui explique comment il peut simultanément condamner et défendre des idées que l'on qualifierait de monistes. Nous pouvons en effet considérer que les trois occurences de « monisme berlinien » que nous avons relevées illustrent précisément des monismes « non-complets ». Souvenons-nous qu'il s'agissait du besoin humain de règle unifiée, du désir d'appartenir à une communauté majoritaire et de l'existence d'un

30 En tous cas, pas davantage que ne l'est la conception négative de la liberté, selon les dires de Berlin lui-même.

horizon commun. Dans ces trois cas, l'aspect moniste concerne l'existence de l'horizon de sens, sans que Berlin n'établisse jamais qu'il est possible de démontrer avec certitude la possession d'une règle unique. Il traite donc, à chaque fois, d'une vérité ontologique, et non d'une question épistémologique portant sur nos moyens de l'atteindre. C'est pourquoi nous pourrons les considérer comme des alliances entre un monisme ontologique et un non-monisme épistémologique[31]. Dès lors que Berlin ne pose pas leur relation avec une forme de dogmatisme – comme monisme épistémologique –, il devient possible de les considérer à la fois comme des idées non-monistes au sens de Berlin – car non-dogmatiques –, sans pour autant impliquer qu'elles aient un rapport avec le monisme conceptuellement mieux défini que ne le fait notre auteur.

3. D'une dualité vers un triptyque

Il existe donc bien une pluralité de monismes éthiques, permettant de réduire la thèse de l'incohérence à l'expression d'un travail de conceptualisation insuffisant. Cette analyse nous permet de clarifier la position de Berlin. Mais n'oublions pas que cette dernière n'est qu'un instrument dans le problème plus large qui nous occupe : celui de la possibilité d'un rapport entre contrainte éthique et liberté individuelle, au sein de notre représentation de la liberté politique. Il nous faut alors nous demander si le fait que la condamnation berlinienne du monisme n'implique pas nécessairement le bannissement de toute forme de monisme éthique signifie pour autant qu'il existe des formes de monisme éthique compatible avec les exigences de la liberté individuelle. Ou, en d'autres termes, est-ce que cette pluralité de monismes éthiques invalide effectivement la structure dualiste héritée de Berlin ? On aura remarqué que, pour l'instant, notre analyse nous a conduits à distinguer au moins quatre types de positions éthiques : monisme complet, monisme pluraliste, pluralisme moniste et pluralisme des valeurs.

31 Berlin ne développant pas explicitement cet aspect, il serait légèrement excessif de parler de « pluralisme épistémologique ». Cela reviendrait à se permettre un raccourci problématique sur le plan conceptuel, selon lequel si ce n'est pas moniste, alors ce doit être pluraliste. Concernant notre propos, il suffit ici de prouver que les cas de monisme berlinien ne sont pas des « monismes complets » pour démontrer le bien-fondé de notre distinction.

Le pluralisme moniste comme figure du monisme berlinien

Si l'on étudie attentivement ces quatre concepts que nous avons dégagés, la première conclusion pourrait sembler paradoxale. Nous avons en effet montré que le monisme pluraliste et le pluralisme moniste échappaient à la condamnation berlinienne et rejoignaient les conséquences pratiques du pluralisme des valeurs. On aura remarqué que nous ne faisons ici que reconduire une opposition binaire, plus complexe, selon le schéma suivant.

	Monisme complet	Monisme pluraliste	Pluralisme moniste	Pluralisme des valeurs
Existence d'une vérité ultime	oui	oui	non	non
Capacité à connaître les preuves certaines de l'existence de cette vérité	oui	non	oui	non
Justifie le maître authentique	oui	non	non	non
Permet une société pluraliste	non	oui	oui	oui

Les deux premières lignes renvoient bien entendu aux prémisses ontologique et épistémologique, tandis que la troisième tire la conséquence de ces deux premières indications quant à la clause berlinienne de l'anti-monisme, représentée par le paradoxe du maître authentique. La quatrième ligne, inversement, signale la compatibilité avec la société pluraliste, en fonction de nos prémisses initiales. La correspondance parfaite des deux dernières lignes gomme alors totalement la spécificité des deux positions intermédiaires que nous avons dégagées ; pluralisme moniste et monisme pluraliste semblent ici similaires au pluralisme des valeurs. Dans ce cas, le résultat de notre complexification conceptuelle du monisme aura été de déplacer la frontière, sans la faire éclater. Nous retrouvons bien une forme de dualisme : soit on autorise le fonctionnement d'une société pluraliste, soit on permet la contrainte tyrannique. Puisque monisme pluraliste, pluralisme moniste et pluralisme des valeurs partagent les mêmes conséquences, ils semblent participer du même groupe.

Cette conclusion est inévitable car elle découle d'une forme de circularité. Nous avons certes précisé l'analyse conceptuelle du monisme, mais sans cesser de la mesurer à l'aune du système de pensée établi par Berlin : soit on est pluraliste, soit on est ennemi de la liberté politique véritable. Dans un premier temps, cette démarche était pertinente puisqu'il s'agissait d'interroger la cohérence interne de la pensée de Berlin. Mais dès lors que c'est la structure même de ce système que nous voulons évaluer, il est nécessaire de prendre davantage de distance. Or nous avons souligné que le concept berlinien de « monisme » était en réalité assimilable à l'idée de dogmatisme. Cela revient à dire que lorsque Berlin condamne le monisme, il défend le respect de la liberté individuelle d'opinion et ajoute un troisième axe de distinction : outre la question du rapport au maître authentique et à la société pluraliste, quelle est la relation de chacune de nos quatre positions éthiques au dogmatisme ? On obtient alors le tableau suivant :

	Monisme complet	Monisme pluraliste	Pluralisme moniste	Pluralisme des valeurs
Existence d'une vérité ultime	oui	oui	non	non
Capacité à connaître les preuves certaines de l'existence de cette vérité	oui	non	oui	non
Possibilité d'une thèse dogmatique	oui	non	oui	non

Selon cet autre point de vue, le pluralisme monisme a changé de position. Alors qu'il menait naguère aux mêmes conclusions que le monisme pluraliste et le pluralisme des valeurs, il se trouve désormais regroupé avec le monisme complet. Tandis que dans le premier tableau, il suffisait que l'une des deux prémisses soit pluraliste pour échapper à l'écueil du maître authentique, le second donne une place prédominante au monisme épistémologique. En effet, à proprement parler, la défense berlinienne du pluralisme des valeurs se limite à une forme de pluralisme épistémologique : son argument est fondé sur notre incapacité à connaître le vrai. En posant que le conflit est irrésoluble entre des valeurs incomparables et incommensurables, Berlin nous fait avant tout prendre conscience que nous sommes incapables de hiérarchiser nous-mêmes nos valeurs ultimes. Il ne se prononce donc pas sur l'existence d'une valeur ultime, mais seulement sur cet aspect *tragique* de notre condition : nous sommes tiraillés entre le désir ou

l'intuition d'une vérité ultime et notre incapacité d'être certains de la posséder. D'une certaine façon, la théorie berlinienne se caractérise par une forme d'aporie quant à la prémisse ontologique[32]. Cet aspect aporétique est d'ailleurs la raison pour laquelle nous continuons de parler de « pluralisme des valeurs » et non de « pluralisme complet » : ce pluralisme n'est pas symétrique au monisme complet, défini par un monisme ontologique et un monisme épistémologique. Il affirme qu'il n'existe *pour nous* que des vérités plurielles et conflictuelles, ce que nous pouvons considérer comme une variante de pluralisme ontologique sans pour autant oublier que cette affirmation dépend entièrement du pluralisme épistémologique. Elle est un pluralisme ontologique *de facto* ou, comme le disent les juristes, par provision. Mais, *de jure*, sur le plan purement rationnel, Berlin reste muet quant à la détermination du critère ontologique.

Le pluralisme des valeurs pourrait donc s'opposer au pluralisme moniste et à sa dimension dogmatique, dans le cas de ceux qui affirmeraient avoir accès à la connaissance de la vérité en général – monisme épistémologique –, et dont le contenu serait une pluralité de propositions vraies – pluralisme ontologique. Dans ce modèle, le vrai ne serait pas harmonieux, mais il serait en revanche possible de prouver avec certitude que la vérité ultime, au lieu d'être vectrice d'ordre, est chaotique. Le pluralisme moniste implique l'idée qu'il est possible de prouver avec certitude que la vérité est, par essence, plurielle et non-harmonieuse. Bien que compatible avec une société pluraliste, il pourrait donner lieu à des défenses dogmatiques du pluralisme ontologique. On pourrait certes interroger la cohérence d'une telle position, et sa possibilité pratique[33]. Mais, pour l'heure, l'étude analytique nous suffit pour remarquer que le pluralisme moniste pourrait bien constituer la cible véritable – et souvent sous-estimée – de Berlin dans « Deux conceptions de la liberté ». Ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de le souligner,

32 Pour être parfaitement précis, notre tableau devrait donc comporter un point d'interrogation à la place du « non » comme position du pluralisme des valeurs face au monisme ontologique. Etant donné que ce signe ne se retrouve nulle part ailleurs dans le tableau, il aurait été susceptible de donner lieu à confusion et d'obscurcir ce que le tableau permet de percevoir.

33 S'il existe une preuve vraie que la vérité est plurielle, on pourrait arguer que cette vérité constitue elle-même l'unité suprême qui intègre les vérités conflictuelles au sein d'un système « ordonné » : elle est une vérité qui n'est remise en cause par nulle autre proposition et elle leur est donc « comparable et commensurable ».

l'objectif fondamental de Berlin y est de mettre en garde les libéraux contre la dérive moniste. Ce n'est pas aux défenseurs de la liberté positive qu'il s'adresse en premier lieu mais aux tenants de la liberté négative qu'il souhaite avertir d'un parallèle insidieux entre les deux idéaux : il est possible de défendre nominalement la liberté négative en usant des moyens de la liberté positive, au sens de Berlin. A partir de l'usage berlinien du monisme, le pluraliste moniste pourrait être considéré comme moniste précisément parce qu'il postule un monisme épistémologique qui le rattache au dogmatisme.

Reformulons pour éviter toute confusion. Analytiquement, le pluralisme moniste ne tombe pas sous le coup du paradoxe du maître authentique. Il n'est donc pas liberticide et échappe à la clause berlinienne de l'anti-monisme. Mais, sous cet autre aspect qu'est la réduction berlinienne du monisme à une forme de dogmatisme, il pourrait donner lieu à une tentative de contrainte éthique qui aurait pour objectif d'imposer la reconnaissance de la vérité du pluralisme ontologique. Si l'on suppose une société fondée sur ce principe, elle pourrait être considérée comme le lieu d'un pluralisme radical.

Cette analyse révèle deux points fondamentaux. Tout d'abord, la distinction de deux points de vue nous permet d'observer que le paradoxe du maître authentique et la défense du pluralisme des valeurs par Berlin ne sont pas tout à fait identiques. Dans le premier cas, Berlin s'oppose à la fois au monisme ontologique et au monisme épistémologique. Dans le second, il n'objecte qu'au monisme épistémologique, laissant dans l'ombre la question du monisme ontologique. C'est de cette tension argumentative que dépend, en fin de compte, l'étrange situation du pluralisme moniste : condamné sous l'un de ces aspects comme moniste, et sauvé comme pluraliste sous l'autre. Mais cette ambivalence ne le met pas pour autant à équidistance du monisme complet et du pluralisme des valeurs : son rapport au dogmatisme le rapproche davantage du monisme complet. Si l'on accepte l'argument de Berlin, le pluralisme moniste sera alors théoriquement tout aussi susceptible de dégénérer vers la tyrannie que le monisme complet. Sur notre échiquier des rapports éthiques, il semble donc que le pluralisme moniste ne puisse pas constituer une option véritablement capable de remettre en cause les conclusions berliniennes. Tout comme le monisme complet, elle s'avère incompatible avec une défense totale des libertés individuelles.

En d'autres termes, même si le pluralisme moniste n'est pas condamnable du point de vue du paradoxe du maître authentique, une analyse à spectre plus large peut démontrer qu'il est susceptible de s'opposer à la liberté individuelle. Notre analyse conceptuelle n'aurait-elle servi à rien ? Même si nous avons montré que la condamnation berlinienne n'était ni précise ni complète, le cas du pluralisme moniste constitue une réduction à rebours de notre pluralité de monismes éthiques vers une opposition binaire. Bien qu'analytiquement différent du monisme complet, le pluralisme moniste pourra apparaître en pratique comme plus moniste que pluraliste. Nous sommes donc ramenés à l'idée qu'il n'existe que deux pôles véritablement signifiants.

Le monisme pluraliste, ou l'explosion du dualisme berlinien

Il reste cependant à vérifier le cas du monisme pluraliste qui, dans nos deux premiers tableaux, s'est toujours trouvé allié au pluralisme berlinien. Articulant monisme ontologique et pluralisme épistémologique, le monisme pluraliste n'est condamnable ni à l'aune du paradoxe du maître authentique, ni à celle du monisme entendu plus largement comme dogmatisme. Son pluralisme épistémologique implique le doute quant à notre capacité de connaître la vérité. Ceux d'entre nous qui sont épris d'ordre géométrique pourraient alors être tentés de se le représenter comme constituant, par rapport au pluralisme des valeurs, l'équivalent de ce qu'est le pluralisme moniste pour le monisme complet. Pluralisme des valeurs et monisme pluraliste partagent le même pluralisme épistémologique, qui est la seule prémisse explicite dans la théorie berlinienne. Cela veut-il pour autant dire que monisme pluraliste et pluralisme des valeurs sont identifiables ? N'oublions pas que le monisme pluraliste, à la différence du pluralisme des valeurs, ne se compose pas seulement d'un pluralisme épistémologique mais inclut également un monisme ontologique. Or ce dernier comporte au moins trois différences par rapport au pluralisme des valeurs.

Cela apparaît premièrement dans sa relation au scepticisme, ce que nous pourrons apprécier grâce à un troisième tableau :

	Monisme complet	Monisme pluraliste	Pluralisme moniste	Pluralisme des valeurs
Existence d'une vérité ultime	oui	oui	non	non
Capacité à connaître preuves certaines de l'existence de cette vérité	oui	non	oui	non
Compatibilité avec le scepticisme[34]	non	non	non	oui

Dès lors qu'il y a une prémisse moniste, il y a opposition au scepticisme parce qu'il existe toujours un élément qui a un rapport au vrai. De prime abord, ces résultats pourraient sembler symétriques à ceux du tableau précédent car ils rapprochent monisme complet et monisme pluraliste. Mais ce serait négliger une différence significative. Dans le second tableau, c'était le rapport au monisme épistémologique qui avait un poids tout particulier et qui cristallisait la constitution des camps[35]. Ici, la dimension « qualitative » – ontologique ou épistémologique – passe au second plan ; la moindre articulation au monisme entraîne l'opposition au scepticisme. Le critère distinctif se fait bien plus large. Il y a une deuxième différence, reposant sur une asymétrie argumentative. Dans le deuxième tableau – qui permet de rapprocher monisme complet et pluralisme moniste –, dès qu'il y a monisme épistémologique il y a anti-pluralisme, et donc infraction aux libertés individuelles. Ce que met en valeur le troisième tableau, c'est que dès qu'il y a monisme – tout court –, il y a anti-scepticisme et, de ce fait, monisme pluraliste et monisme complet se retrouvent bel et bien du même côté, distincts du pluralisme des valeurs. Mais il n'y a pas de liaison nécessaire entre cet anti-relativisme et l'infraction aux libertés individuelles. Si l'on applique ici un raisonnement symétrique, et que l'on conclut que puisque le monisme pluraliste est du côté du monisme complet dans cette affaire, il doit être opposé au pluralisme des valeurs et donc à la liberté individuelle, on commet

34 On se souviendra de l'insistance de Berlin pour défendre le pluralisme des valeurs contre le relativisme. Néanmoins, cette idée ne pourra être invoquée comme preuve à charge ici car le relativisme est un cas particulier du scepticisme. Au sens propre, le scepticisme représente une position aporétique quant à la possibilité d'énoncer des vérités ultimes, et rien de plus. Le conflit de valeurs berlinien est donc sceptique, sans être nécessairement relativiste.

35 C'est-à-dire monisme complet et pluralisme moniste d'un côté, monisme pluralisme et pluralisme des valeurs de l'autre. Désormais, les camps ne dépendent pas d'une adhésion similaire à la même prémisse ontologique ou épistémologique : entre monisme complet, pluralisme moniste et monisme pluraliste, aucune des deux lignes correspondant aux critères ontologiques ou épistémologiques ne présente de réponse uniforme.

une erreur logique. On suppose alors que ne pas reproduire tous les traits du pluralisme des valeurs revient à enfreindre la liberté individuelle, c'est-à-dire que l'on suppose que toutes les caractéristiques du pluralisme des valeurs sont solidaires entre elles, ce que rien ne prouve. Bien au contraire, nous avons vu que la liaison entre pluralisme des valeurs et défense de la liberté individuelle dépendait de son pluralisme épistémologique. Aller plus loin serait aller plus loin que Berlin lui-même, et impliquerait une démonstration supplémentaire[36].

Ce tableau révèle donc en réalité une forme d'asymétrie entre les prémisses. Tandis que la présence d'une prémisse moniste implique un aspect irréductible au pluralisme des valeurs berlinien, l'opposition à ce dernier passe uniquement par la prémisse épistémologique. Le critère est donc « quantitatif » dans le premier cas, et « qualitatif » dans le second. Cette différence rend possible une conjugaison plus complexe, où le monisme serait compatible avec le pluralisme des valeurs tout en étant distinct. Monisme pluraliste et pluralisme moniste sont donc séparés par une différence de nature, puisque ce dernier est à la fois distinct et opposé au pluralisme. En d'autres termes, le pluralisme moniste rejoindrait le monisme complet – ce monisme au sens large que Berlin utilise comme synonyme de dogmatisme – parce qu'il pourrait conduire à enfreindre la liberté individuelle, tandis que le monisme pluraliste conjuguerait respect de la liberté individuelle et rapport à l'Un.

Le monisme pluraliste constitue un mélange plus étrange encore que le pluralisme moniste car il conjugue à la fois des traits véritablement monistes et la protection de la liberté individuelle, grâce à son pluralisme épistémologique. Il semble alors irréductible tant au monisme qu'au pluralisme dans leurs sens berliniens, car il se caractérise par une tension essentielle, au sens où, à la différence du pluralisme moniste aucune de ses deux composantes pluraliste et moniste ne semble pouvoir être absorbée ou neutralisée par l'autre.

36 Qui serait fort difficile à produire, dans la mesure où elle impliquerait de dépasser l'aporie berlinienne. Or celle-ci représente sans aucun doute l'argument le plus puissant de notre auteur, que le réel ne cesse de démontrer, encore et encore, au travers de notre incapacité à trancher le conflit des valeurs.

La constatation de cette tension nous mène à la seconde différence qui éloigne le monisme pluraliste du pluralisme des valeurs. En effet, si le monisme pluraliste est à la fois moniste et pluraliste, sans qu'il soit possible de trancher entre ces deux aspects, nous nous trouvons face à une sorte de paradoxe. D'une part, le monisme ontologique implique que l'on sache qu'il existe une vérité ultime, et de l'autre le pluralisme épistémologique signifie que l'on doute de notre capacité à la connaître. Le monisme pluraliste semble donc nous condamner à une prise de conscience aigue de notre finitude. Or on se souviendra que le pluralisme berlinien était lui aussi marqué par cet aspect, que Berlin nommait la dimension « tragique » de l'humanité. Mais force est de constater que le monisme pluraliste représente une position encore moins confortable que celle du pluralisme des valeurs. L'aspect aporétique du pluralisme berlinien permet en effet de laisser planer un doute quant à l'existence d'une règle suprême, même lorsqu'il mène à l'idée que nous sommes condamnés à ne pas savoir laquelle. On pourra se représenter cette situation en glosant une formule nietzschéenne, selon laquelle il est illusoire de supposer qu'il existe un but pour nous[37]. Il n'existerait alors aucune finalité ultime pour l'humanité, laquelle errerait sans but.

Mais cela est bien moins inconfortable que de se savoir coupé d'un bien suprême existant. C'est ici le sens au « tragique » berlinien qui change, et qui s'avèrera bien plus dramatique dans le cas du monisme pluraliste. Au lieu de faire face à un ciel vide, nous y faisons face à un ciel que nous savons rempli d'astres merveilleux, mais invisibles et que nous ne pourrons jamais pleinement contempler. Le poids de cette dimension tragique peut sembler si lourd qu'on se demandera s'il est raisonnable de supposer qu'elle soit affrontée dans le réel. En d'autres termes, il s'agit de se demander ici si le monisme pluraliste est possible en pratique. Comment imaginer qu'une majorité d'êtres humains acceptera d'assumer cette finitude sans médiation ? Le fait humain semble au contraire prouver l'existence d'une forme de contamination entre les deux prémisses, qui adoucit cet aspect tragique mais qui remet aussi en cause l'équilibre entre monisme et pluralisme. Considérons notre rapport à la science comme dévoilement des mystères de

37 Nietzsche, *Le crépuscule des idoles* : « il est absurde de vouloir *faire retombre* son essence sur un but quel qu'il soit. C'est *nous* qui avons inventé le concept de « but » : dans la réalité, le but *est absent* … » (dans *Le cas Wagner* [1888], suivi du *Crépuscule des idoles* [1889], trad. E. Blondel et P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 2005, p. 159-160).

la nature par un usage approprié de la raison humaine. Cette conception est aujourd'hui dominante, selon laquelle la science consiste à expliquer – c'est-à-dire à défaire les plis – du réel. Elle repose tout d'abord sur la capacité de dévoilement par la raison. Semblables à cet Epicure que louait tant Lucrèce, nous nous rêvons pourfendeurs sans fin des obscurités de la nature[38]. Cette conception implique également un présupposé progressiste selon lequel l'humanité s'achemine vers une compréhension toujours plus grande du monde qui l'entoure – c'est l'image classique des « nains juchés sur les épaules d'un géant »[39] –. Suivant l'analyse de H. Blumenberg, ce savoir résulte d'une curiosité intellectuelle qui est un trait inhérent à l'humanité. C'est un désir de connaissance – *libido sciendi* – dont la libération est indissociable de la modernité[40]. Mais il remarque surtout que :

> L'homme, et c'est sa nature, ne veut rien savoir de qu'il ne *peut* pas savoir, il veut seulement savoir ce qui n'est et ne peut *pas encore* être effectivement su *maintenant* par lui-même, voir par n'importe quel homme[41].

La soif de connaissance n'exprime pas une curiosité infinie – au sens où elle s'appliquerait à l'infini –, mais la volonté de progresser vers un état plus complet. Le désir de savoir ne vise pas la mise en relation de l'être humain avec ce qui le dépasse, mais avec ce qu'il peut maîtriser. Il n'est donc pas un désir sans *but*, mais aiguillonné par l'hypothèse qu'il existe une vérité qui, sans être absolument hors de notre portée, n'est pas encore sous nos yeux. En d'autres termes, l'être humain est habité par un désir de savoir qui postule la possibilité d'arriver à une vérité suprême – monisme ontologique –, mais qui nous échappe temporairement. Nous sommes alors dans un état d'incertitude – nous n'arrivons pas encore à voir ce qui est pourtant sous nos yeux – que l'on pourra

38 Cf. Lucrèce, *De rerum natura,* trad. J. Kany-Turpin, Paris, GF Flammarion, 1998 (pour l'éloge d'Epicure, voir livre I, v. 62-79).

39 Cette métaphore est généralement attribuée à Bernard de Chartres, penseur platonicien du XIIe siècle, et illustre la nature cumulative du savoir humain : chaque génération bénéficie des efforts des précédentes.

40 H. Blumenberg, *La légitimité des temps modernes* (1966), trad. M. Sagnol, J.L. Schlegel et D. Trierweiler, Paris, Gallimard coll. NRF, 1999. Blumenberg décrit la façon dont, au Moyen-Age, la curiosité scientifique était considérée comme un vice : en tentant de percer les secrets de la Création, elle supposait qu'un esprit fini puisse se hisser à la hauteur de celui de Dieu. La thèse de la transcendance absolue du divin n'offrait à la curiosité humaine que la théologie pour tout exutoire.

41 *Ibid.*, p.504.

rapprocher du pluralisme épistémologique. Il ressort donc de cette *libido sciendi* naturelle l'idée que le pluralisme épistémologique n'est qu'un état passager. Nous promenons aujourd'hui dans nos poches des capacités de calcul supérieures à celles utilisées pour envoyer les premiers hommes sur la Lune, et nous tentons d'apprendre à penser à des machines. Mesuré à l'aune du savoir que nous avons déjà dévoilé, qui pourrait affirmer que le pluralisme épistémologique est nécessairement une fatalité ? Notre civilisation toute entière est bâtie sur l'idée que ce que nous ne comprenons pas aujourd'hui n'est que le reflet d'une incapacité passagère ; nous nous rêvons animal au développement infini. Il nous faut alors reconnaître que le pluralisme épistémologique ne signifie pas par définition que l'accès au contenu de la vérité soit impossible, mais seulement qu'on ne saura ni le reconnaître ni le justifier. L'absence de certitude actuelle et le constat qu'il existe un conflit ininterrompu sur la définition des valeurs suprêmes n'impliquent pas donc que le pluralisme soit lui-même une vérité absolue et intemporelle.

Cela constitue alors un exemple de « monisme pluraliste » déséquilibré, où le pluralisme n'est qu'une version transitoire et incomplète à l'intérieur d'un système moniste. A partir du moment où l'on est convaincu par le monisme ontologique, on a tendance à *glisser vers* un monisme épistémologique au sens où le pluralisme épistémologique ne serait qu'une position *faute de mieux*. Et dans ce cas, notre monisme pluraliste n'est plus à l'abri du paradoxe du maître authentique. Dès lors que le pluralisme épistémologique n'est pas lui-même une donnée essentielle de la condition humaine mais seulement un fait transitoire, il redevient possible de prétexter une forme d'asymétrie épistémique. Le monisme pluraliste progressiste suppose en effet qu'il existera un jour quelqu'un qui parviendra à dépasser le pluralisme épistémologique. Et du fait même que ses semblables seront encore pris dans une forme de pluralisme épistémologique, il se trouvera en situation de s'arroger une posture d'autorité pour les aider à ouvrir les yeux.
Si l'on considère le monisme pluraliste à partir de la prémisse moniste, il est donc possible de remettre en cause son aspect pluraliste. Cette objection pourrait être qualifiée de « pente glissante », si l'on ne courait pas le risque de faciliter une confusion car il s'agit d'une autre pente glissante que celle condamnée par Berlin. Chez ce dernier, la pente glissante concerne la facilité avec laquelle le monisme « complet » – monisme ontologique et épistémologique – peut être mis au service d'une justification de la

tyrannie au nom d'une liberté falsifiée. La question que nous nous posons ici porte sur un niveau plus fondamental : cette pente serait celle qui ferait que le monisme ontologique finirait toujours, dans la pratique, par impliquer une forme de monisme épistémologique. Pour bien faire, il faudrait distinguer au sein du monisme pluraliste lui-même différentes variantes : le monisme pluraliste progressif n'équivaut pas au monisme pluraliste en général, où les prémisses ontologiques et épistémologiques sont considérées comme des faits aussi essentiels l'une que l'autre, sans que l'une soit prise en compte avant l'autre.

Blumenberg souligne d'ailleurs un point comparable, qu'il formule dans ses propres termes :

> Le danger de cette hyperbole de l'idée de progrès est la nécessaire déception de chaque individu, dans le contexte de l'histoire, de devoir accomplir le travail pour un avenir dont il ne parviendra pas à jouir. Pourtant, la représentation du progrès infini a une fonction de protection pour l'individu factuel et pour toute génération factuelle dans l'histoire. S'il y avait une fin immanente à l'histoire, ceux qui croient la connaître et affirment la mettre en œuvre seraient par là même autorisés à utiliser comme simples moyens tous les autres, c'est-à-dire ceux qui ne la connaissent pas et ne peuvent pas la mettre en œuvre[42].

Il démontre que l'indexation de la *libido sciendi* sur l'idéal progressiste produit des conséquences liberticide. Par lui-même, le désir de savoir nous amène à nous confronter à des connaissances qui nous dépassent : découvrir ce que nous ne savions pas révèle aussi qu'il reste toujours autre chose à apprendre ensuite. Dans la mesure où ce désir est impossible à combler dans la pratique, il nous oblige à prendre conscience de la finitude de notre condition. C'est précisément cet aspect tragique que nous soulignions plus haut, comme résultant du « monisme pluraliste ». Sans la capacité à faire face à cette tension – dont on peut légitimement douter qu'elle soit naturelle à l'ensemble de l'humanité –, la *libido sciendi* se met au service d'un idéal progressiste qui la dénature.

L'analyse logique qui plaçait le monisme pluraliste entre le monisme complet et le pluralisme des valeurs devrait donc être révisée car la prise en compte du réel tendrait à prouver que les deux niveaux de prémisse n'auraient pas le même poids. Dans une forme

42 Blumenberg, *La légitimité des temps* modernes, *op. cit.*, p.44.

de symétrie inversée, de la même façon que le pluralisme épistémologique des valeurs empêchait Berlin de se prononcer sur la prémisse ontologique, une prémisse ontologique moniste prise au sérieux aurait tendance à déborder et conditionner la prémisse épistémologique. La première serait alors considérée comme essentielle tandis que la seconde serait uniquement valable temporairement ou, pour parler comme Descartes, « par provision ». Par conséquent, la mise en évidence de la tension entre monisme pluraliste et pluralisme des valeurs nous mènerait, à rebours, à trouver une raison de plus pour le rapprocher du monisme complet.

Cette conclusion pourrait sembler problématique car, en prouvant que le monisme pluraliste n'est pas assimilable au pluralisme des valeurs, on ouvrirait la porte à une objection puissante. Si le monisme pluraliste implique une dimension plus tragique encore que le pluralisme des valeurs, on peut douter qu'il constitue une position aisément applicable dans le réel. Au contraire, il pourrait être considéré comme un composé inégal de monisme et de pluralisme, où le monisme jouirait finalement d'une forme de priorité. La non-identité du monisme pluraliste et du pluralisme des valeurs passerait alors par la démonstration d'un lien supplémentaire entre monisme pluraliste et monisme complet. Jusqu'ici, à chaque fois que nous nous penchons sur le monisme pluraliste, nous ne parvenions à prouver qu'il est distinct du pluralisme des valeurs qu'au prix d'un rapprochement avec le monisme complet. Notre hypothèse initiale se trouverait réfutée, selon laquelle le monisme pluraliste pourrait représenter une troisième position intermédiaire.

Mais ce serait négliger un second niveau de lecture de notre raisonnement, capable de justifier que le monisme pluraliste constitue un cas particulier. En effet, les deux aspects que nous venons d'évoquer – la dimension tragique et la conception progressiste du monisme pluraliste – reposent sur une même logique : l'ordre dans lequel on considère les prémisses est signifiant. Nous avions déjà démontré – avec la première différence, reposant sur le rapport au scepticisme – que certaines prémisses étaient plus déterminantes que d'autres. C'était le cas du critère épistémologique, qui sert de pierre de touche quant à la compatibilité d'une forme de monisme avec le pluralisme des valeurs. Ainsi le monisme pluraliste et le pluralisme moniste sont-ils composés des

mêmes éléments à un niveau atomique – une prémisse pluraliste et une prémisse moniste chacun – mais ils aboutissent à des conclusions différentes car ces éléments sont mélangés différemment[43].

Mais il existe également une deuxième façon de les ordonner, également signifiante, lorsque les conclusions ne dépendent plus de l'ordre atomique du composé mais de son ordre chronologique. L'argument de la dimension tragique se rapporte au monisme ontologique *à l'aune du pluralisme épistémologique* puisqu'on tire les conséquences du fait de supposer qu'il existe une vérité absolue *à partir du moment où l'on suppose également qu'elle ne peut être connue avec certitude*. Inversement, l'argument de la conception progressiste repose sur l'idée qu'avant de s'interroger sur la prémisse épistémologique, on a posé le monisme ontologique comme vérité. En d'autres termes, on a considéré le pluralisme épistémologique à partir du monisme ontologique.

Cet ordre chronologique implique une transformation d'importance : il identifie tour à tour le monisme pluraliste à deux variantes distinctes[44], mais force est de constater que cette identification n'a pas été prouvée. Ce n'est qu'un effet de l'ordre nécessaire de la présentation de notre démonstration : parce que nos arguments ne peuvent être exposés de manière d'un seul coup, ils apparaissent suivant une certaine succession temporelle. Cela modifie l'objet dont il est question en ajoutant des dimensions qui ne sont que des artefacts grammaticaux. En effet, l'existence d'une pluralité de monismes éthiques, résultant de la distinction entre les prémisses ontologiques et épistémologiques, n'implique pas qu'il soit nécessaire de les faire se succéder diachroniquement. Le monisme pluraliste, dans l'absolu, est en même temps et à la fois monisme ontologique et pluralisme épistémologique. Le fait qu'il soit possible d'en distinguer des variantes supplémentaires – un monisme pluraliste progressiste ou un monisme pluraliste tragique, par exemple – ne signifie pas que la version « pure », atemporelle, n'existe pas. Distinguons donc les arguments qui portent sur le monisme pluraliste en général – où les deux prémisses sont considérées à égalité, comme étant toutes deux essentielles – et ceux qui portent sur une forme de monisme pluraliste

43 Si l'on poursuit la métaphore atomique, le monisme pluraliste pourra être représenté sous la forme MOPE (pour Monisme Ontologique Pluralisme Epistémologique) tandis que le pluralisme moniste forme le composé MEPO.

44 L'analogie atomique demeure éclairante : on identifie alors le monisme pluraliste en général (MOPE) avec sa déclinaison progressiste (MO-PEPO) ou sa variante tragique (PEMO).

progressiste, qui l'on pourra effectivement identifier à un monisme complet. En d'autres termes, si nous sommes parvenus à l'idée que le monisme pluraliste devait être rapproché du monisme complet, c'est en raison d'un effet pervers de l'ordre de présentation, ajoutant à notre réflexion des dimensions qui ne dépendent pas directement de son concept.

Qu'implique donc de considérer le monisme pluraliste en lui-même ? Nous disposons désormais d'un concept de monisme pluraliste qui, une fois débarrassé de ces quelques scories, se définit comme la conjugaison d'un monisme ontologique et d'un pluralisme épistémologique, tous les deux également essentiels et considérés simultanément. Mais si les prémisses ontologique et épistémologique possèdent la même dignité et la même priorité, ne sommes-nous pas reconduits à la considération de ce tragique insoutenable, où nous serions condamnés à être conscient que le vrai nous échappera toujours ? En d'autres termes, on pourrait se demander si lorsque nous réfutons les conceptions diachroniques du monisme pluraliste, nous ne renforçons pas sa dimension paradoxale en essentialisant chacune des deux prémisses. Tel n'est pas le cas car cet aspect tragique ne dépend pas de l'ordre de priorité accordé aux deux prémisses, mais du fait qu'elles traitent toutes deux du même objet. S'il y a paradoxe, c'est parce que selon le monisme on sait qu'il existe une vérité, et selon le pluralisme on sait qu'elle ne peut pas faire l'objet d'un savoir scientifique. On a simultanément une connaissance et une absence de connaissance.

Cette antithèse apparente est en réalité un paralogisme, car l'objet de cette connaissance n'est pas le même dans les deux cas. Considérant le monisme ontologique, je postule *l'existence* d'une vérité, et au travers du pluralisme épistémologique, je pose l'impossibilité de déterminer avec certitude quelle est son *contenu*. A proprement parler, les prémisses disent bien toutes deux quelque chose de la vérité, mais pas au même niveau. Le paradoxe ne dépend pas du concept de monisme pluraliste lui-même, dès lors que l'on se défend contre un présupposé « ultramoniste » qui échouerait à fixer les frontières respectives de nos deux prémisses. En toute logique, le critère ontologique ne traite que de la question de l'existence, et non du contenu. En revanche, si le critère

épistémologique concerne la possibilité de l'accès à cette vérité, c'est elle qui implique la question du contenu.

L'idée de monisme pluralisme ne semblera donc plus si problématique : il est parfaitement possible de supposer qu'il existe un horizon de sens sans qu'en découle nécessairement la définition précise de son contenu. Une compréhension claire du monisme pluraliste implique alors de bien le distinguer de ses variantes spécifiques où l'on accorde par principe une priorité à l'une des deux prémisses, mais aussi d'une sorte de conception « ultramoniste » du critère ontologique. Dès que le monisme pluraliste peut être défini comme le fait de postuler l'existence d'une vérité tout en s'interdisant d'en assigner un contenu définitif, force sera de constater que nous disposons bien d'une troisième position éthique qui rend caduque le lexique berlinien : notre monisme pluraliste est à la fois moniste et pluraliste, sans être réductible ni au monisme complet ni au pluralisme des valeurs berlinien.

Cette analyse permet alors de dépasser l'écueil auquel se heurtait la tentative, pourtant bien inspirée, de M. Eabrasu[45]. A première vue, ce dernier défend une thèse proche de la notre puisqu'il s'inspire notamment de la critique de la « *big idea* » adressée à Berlin par Kukathas, selon laquelle on ne peut distinguer le pluralisme du relativisme qu'au prix d'une défense moniste du principe pluraliste. Il parvient alors à l'idée d'un paradoxe du pluralisme berlinien qui :

> pourrait être résolu si l'on réussissait à montrer qu'il y a deux types de monisme situés à deux niveaux d'analyse différents : un type de monisme qui rejette et un autre qui présuppose l'existence d'une pluralité des valeurs[46].

De plus, Eabrasu remarque que le rejet du monisme par Berlin vise essentiellement le monisme marxiste, qui affirme qu'il n'existe qu'une voie pour réaliser l'abondance car il suppose la possibilité d'un monde sans conflit. Cette analyse est réductrice, qui se concentre sur un seul exemple alors que Berlin a appliqué cette grille de

45 M. Eabrasu, « Deux lectures monistes d'Isaiah Berlin», *Revue française de science politique*, 59, 2009/5.

46 *Ibid.*, p.854.

lecture à de nombreux auteurs – en politique comme en littérature –[47]. Cependant, on peut estimer qu'elle est un premier pas vers la révélation du « libéralisme de guerre froide » et la prémisse idéologique qui anime Berlin.

Enfin, Eabrasu tente de prouver qu'il existe un monisme compatible avec le pluralisme en en identifiant deux versions :

> Tandis que le [premier monisme] indiquait *la* voie pour dépasser toute théorie de la justice, cette deuxième acception propose une théorie normative unique pour résoudre les conflits existants. […] Cette différence entre les deux démarches monistes peut être mieux illustrée à l'aide d'une métaphore. Dans un monde sans maladie il n'y aurait aucun besoin de médecins. *Mutatis mutandis*, dans un monde d'abondance, il n'y aurait plus aucun débat sur des questions normatives. La découverte d'un traitement unique pour toute maladie n'est pas la même chose que l'élimination définitive de toute maladie future[48].

Le premier monisme est donc un monisme normatif – dès lors qu'il avance une solution privilégiée pour réaliser l'abondance, c'est-à-dire le bonheur – et un pluralisme axiologique car il reconnaît que le conflit ne pourra jamais être totalement annihilé. Par conséquent, il relativise la certitude de la voie qu'il choisit. Eabrasu cherche ici à justifier le libertarisme, dont il reconnaît qu'il érige la propriété de soi et le droit d'appropriation en principe unique de justice, mais qu'il refuse de rapprocher du monisme marxiste.

L'analyse du monisme par Eabrasu perçoit la complexité inhérente au concept de monisme et aboutit – comme nous – à la séparation entre un monisme liberticide car incompatible avec le pluralisme axiologique, et un monisme pluraliste acceptable. Mais sa proposition se contente de distinguer un monisme « axiologique » d'un monisme « normatif » – qu'il définit comme l'imposition d'une unique « théorie de la justice » –, alors qu'il a lui-même souligné le paradoxe du pluralisme chez Berlin. En affirmant que le monisme libertarien est acceptable parce qu'il est pluraliste sur le plan axiologique, Eabrasu oublie que le problème est interne à la dimension axiologique. Notre solution

47 La citation de Berlin sur laquelle se fonde Eabrasu, pour affirmer qu'il « reconstruit ainsi sous le nom de monisme l'idée marxiste » (Eabrasu, « Deux lectures monistes d'Isaiah Berlin», *art. cit.*, p.856) suffisait d'ailleurs à dénoncer cette simplification, puisque Berlin y donne deux exemples parallèles : Saint-Simon et Marx. C'est en réalité l'effet d'un biais idéologique de Eabrasu lui-même, dont l'objectif final est de justifier le libertarisme par opposition à son négatif marxiste.

48 *Ibid.*, p.863.

évite en revanche ce problème, puisque les prémisses que nous avons identifiées – ontologique et épistémologique – s'appliquent toutes deux à la même dimension éthique. Tandis que Eabrasu camoufle la tension en déplacant le problème, notre « monisme pluraliste » porte pleinement sur la tension qui existe entre monisme et pluralisme *éthiques*. En outre, on pourrait également souligner que le concept de « monisme normatif » ne suffit pas à démontrer qu'il n'entretient aucun lien avec la sphère éthique. Comme nous allons le montrer dans la section suivante avec le cas du perfectionnisme libéral, déterminer la *voie* pour atteindre le bonheur est aussi une question éthique.

4. Prendre le monisme pluraliste au sérieux : le cas du perfectionnisme libéral

Nous avons donc prouvé qu'il pouvait exister un troisième terme, dont la définition remet profondément en cause les outils qui nous servaient jusqu'ici à structurer notre réflexion. Cependant, cette démonstration ne repose jusqu'ici que sur une décomposition analytique du concept de monisme. Or malgré les efforts de ses meilleurs défenseurs, la pure méthode analytique n'a toujours pas cessé d'apparaître comme un moyen discutable : il est ainsi fréquent de souligner la façon dont la technicité de l'analyse purement conceptuelle peut faciliter une forme de manipulation de la réflexion. A force de décompositions théoriques, la méthode analytique peut effectivement en arriver à substituer une clarté formelle au problème philosophique originel, qui s'inscrivait dans le monde réel. La rectitude rhétorique de l'analyse peut, si l'on n'y prend garde, finir par constituer une aune indépendante et à force d'orienter le regard sur des questions de logique interne, elle parviendrait à nous faire oublier le problème initial. En d'autres termes, la validité analytique d'un concept ne parviendrait à fonder que sa pertinence formelle, et non pas réelle. Nous n'entrerons pas plus avant dans la discussion classique qui oppose les modèles de raisonnement « analytiques » et « continentaux », nous bornant à reconnaître ici les limites potentielles de la décomposition analytique, dès lors que la passion de la dissection théorique l'emporterait sur l'aimantation au problème philosophique lui-même. C'est pourquoi nous ne nous contenterons pas d'avoir décomposé le concept de monisme jusqu'au point d'en avoir

identifié les rouages avec suffisamment de finesse pour les remonter ensuite, sous une autre forme, sans contrevenir aux règles de la logique formelle.

Notre propre décomposition analytique n'est pas exempte de ce danger potentiel. En effet, le concept de monisme pluraliste auquel nous aboutissons implique la possibilité de défendre à la fois l'existence d'une hiérarchie parmi les valeurs et le respect du principe du pluralisme éthique. Or, confronté au sens commun le plus fondamental, une telle thèse ne manquera pas de paraître paradoxale : comment comprendre que l'on puisse être à la fois moniste et pluraliste ? Si l'on ramène ces deux idées à leurs sens les plus schématiques, le monisme éthique reconnaît l'existence d'une valeur suprême, tandis que le pluralisme éthique se fonde dans l'idée d'un conflit de valeurs *incomparables* et *incommensurables*. Plus on s'intéresse à l'application de ces idées, et plus elles sembleront incompatibles. D'un côté, le monisme éthique permet effectivement de justifier une forme de contrainte éthique – s'il existe une valeur suprême, tous gagneront à en rechercher la réalisation – tandis que de l'autre, le pluralisme des valeurs refuse catégoriquement ce type de restriction de la liberté individuelle. En termes pratiques, on sera tenté de comprendre le monisme pluraliste comme la défense d'une contrainte éthique qui n'aurait aucun effet sur la liberté qui la subit. Ce concept pourra sembler absurde, dès lors qu'on le considèrera dans ses conséquences pratiques et non plus seulement à partir de la décomposition analytique.

Face à ce constat, il serait vain de défendre l'idée que notre décomposition analytique révèle en réalité l'inadéquation *de l'ensemble de notre lexique*, et que ce paradoxe apparent ne serait que le symptôme d'un besoin de refondation totale. Il ne s'agit pas de s'appuyer sur notre démonstration pour réclamer une forme de *tabula rasa*. La possibilité du monisme pluraliste ne remet pas en cause la défense des libertés individuelles, ni la preuve des dangers du monisme complet. Elle n'implique donc pas une redéfinition totale du monisme, du pluralisme, et à travers eux tous les concepts qui nous ont servi à penser la question de la liberté. Elle souligne seulement qu'il n'est pas possible de considérer monisme et pluralisme comme de *simples antonymes*. Aller au-delà, ce serait tomber dans le piège qui consiste à contourner le problème, lorsque nous nous trouvons face à une tension problématique, en reformulant nos concepts de manière à

rendre invisible *ce qui résiste.* Bien au contraire, l'intérêt qu'il y a à avoir identifié ce problème réside dans notre mise au pied du mur.

Prendre au sérieux ce monisme pluraliste impose donc plusieurs précautions. Premièrement, nous nous interdirons de nous limiter à la décomposition analytique. Le problème qu'elle fait surgir doit être affronté : comment comprendre cette conclusion *a priori* contre-intuitive, selon laquelle nous pourrions analytiquement tenir ensemble deux termes que nous présupposions être des antonymes ? Mais, deuxièmement, cela implique aussi de ne pas se laisser arrêter par l'objection du paradoxe apparent, qui n'est finalement qu'un argument circulaire. En effet, il est fondé sur la dichotomie que nous venons de remettre en cause. Sans cette seconde précaution, on court le risque de s'enferrer peu-à-peu dans un dialogue de sourds, présentant au monisme pluraliste une objection qui n'est qu'une deuxième formulation de la thèse qu'il réfute intrinsèquement.

La prise en compte des limites de la décomposition analytique nous amène donc à prendre au sérieux le problème qu'elle a fait surgir : comment est-il possible de défendre en même temps une forme de contrainte éthique et le pluralisme des valeurs sans aboutir à un paradoxe contre-intuitif ? C'est ici que nous bénéficions d'un précieux allié, le perfectionnisme libéral, qui cherche depuis son apparition à répondre à cette question. Les enseignements tirés de son débat avec le libéralisme neutraliste nous permettront de proposer une réponse à notre problème. Nous commencerons par établir pourquoi le perfectionnisme libéral peut être considéré comme un exemple de monisme pluraliste, puis qu'il est possible de dépasser l'aporie dans laquelle le neutralisme libéral semble l'avoir fait tomber.

Le perfectionnisme libéral, avatar du monisme pluraliste

Ce que l'on nomme « perfectionnisme libéral » est un courant contemporain de la philosophie politique libérale, qui reconnaît explicitement que le libéralisme implique une conception spécifique de la vie bonne. Il défend alors une double thèse perfectionniste, l'une morale et l'autre politique. Selon la première, le bien humain réside dans le développement de chacun, tandis que selon la seconde l'Etat peut promouvoir cette

conception de la vie bonne. Sa caractéristique principale réside dans sa tentative d'articuler ces prémisses perfectionnistes aux exigences libérales : les perfectionnistes libéraux cherchent à démontrer que la prémisse perfectionniste est inévitable, mais qu'elle n'implique pas nécessairement d'enfreindre la liberté individuelle. Il s'agit alors de dépasser l'apparent paradoxe selon lequel être libéral signifie défendre les libertés individuelles en interdisant la contrainte éthique, et en imposant la valeur de neutralité ou de tolérance comme indissociable de cette liberté. Sa caractéristique principale est donc de tenter d'articuler la prémisse perfectionniste – reconnaissant l'existence d'une hiérarchie des fins – et la prémisse libérale – la défense de la liberté individuelle au travers du respect du pluralisme des valeurs. A ce titre, le perfectionnisme libéral est couramment présenté comme une branche de la grande famille du perfectionnisme, au sein de laquelle on pourrait distinguer de nombreuses ramifications[49].

Si les partisans de ce courant se prévalent volontiers d'une généalogie ample et prestigieuse[50], il est pourtant pertinent de rappeler qu'il naît directement d'une opposition, interne à la famille libérale, au rejet du « perfectionnisme » par John Rawls[51].

---

49 Pour une présentation synthétique du perfectionnisme en général, et de la place du perfectionnisme libéral, on pourra se reporter aux travaux de Steven Wall, et particulièrement à « Perfectionism in Moral and Political Philosophy », (« Perfectionism in Moral and Political Philosophy », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hiver 2011, E.N. Zalta (éd.) [en ligne], URL : https://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/perfectionism-moral/), ou à son article « Perfectionism » (dans G. Gaus et F. d'Agostino (éd.), *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, New York, Routledge, 2013). A l'heure actuelle, on a notamment tendance à distinguer le perfectionnisme moral (portant sur la question de la vie bonne), du perfectionnisme politique (savoir ce que l'Etat peut faire à partir du perfectionnisme moral). Certains traitent alors du point de vue moral en l'assimilant à la *Value Theory*, tout en cherchant à éviter la question proprement politique (voir par exemple l'ouvrage dirigé par Sandra Laugier, *La voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, Paris, PUF, 2010).

50 Le travail de Thomas Hurka en est paradigmatique (voir *Perfectionism*, Oxford, Oxford University Press, 1993). Son objectif premier est de rectifier une série de confusions qui obscurcissent l'usage moderne du perfectionnisme. Ce faisant, il élargit le tableau de famille, notamment en soulignant que le perfectionnisme n'est pas réductible à la version qu'en donna Joseph Raz (*Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986). C'est largement à partir de cette étude que Wall cartographie le continent perfectionniste actuel, identifiant nombre de grandes figures de la philosophie comme des précurseurs : Platon, Aristote, Thomas d'Aquin, Marx, Mill, T.H. Green (cf. Wall, « Perfectionism », *Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, *art cit.,* p.352). Hurka ajoute à cette liste Humboldt, Hegel, ou Nietzsche.

51 L'expression même de « perfectionnisme libéral » ne semble pas être originellement le fait des perfectionnistes libéraux, mais la création d'auteurs d'inspiration rawlsienne pour

En d'autres termes, l'identification actuelle d'une tradition « perfectionniste » est le fruit d'une lecture à rebours. Fondamentalement, le perfectionnisme libéral est avant tout un anti-antiperfectionnisme ralwsien.

Pourquoi Rawls rejette-t-il le perfectionnisme ? Son argument le plus célèbre occupe l'alinéa 50 de la *Théorie de la justice*. Rawls y définit le « principe de perfection » comme :

> Le principe d'une théorie téléologique qui impose à la société d'organiser les institutions et de définir les devoirs et obligations des individus dans le but de maximiser les réalisations de l'excellence humaine dans les domaines de l'art, de la science et de la culture[52].

Reconnaissant implicitement que ces théories sont monnaie courante, il en distingue deux variantes principales[53] : un « perfectionnisme strict » lorsque le développement de l'excellence humaine est l'unique principe à partir duquel on organise la société, et un « perfectionnisme intuitionniste » plus modéré qui ne considère l'excellence que comme un principe parmi d'autres[54]. Ainsi Rawls voit-il en Nietzsche et Aristote les représentants de la forme stricte – Aristote illustrant un perfectionnisme strict modéré, et Nietzsche sa forme la plus radicale –, tandis qu'il reste plus vague sur les défenseurs de la deuxième

désigner ceux qui s'opposent à leur maître. C'est en tous cas l'analyse livrée par Martha Nussbaum (« Perfectionist Liberalism and Political Liberalism », *Philosophy and Public Affairs*, 39, 2011), et qui est largement reprise depuis. L'expression serait la conséquence de la réflexion de Larmore sur l'opposition entre le libéralisme *politique* et un libéralisme plus substantiel (cf. *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987).

52 Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, p.362.

53 Il reconnaît que cette division n'épuise pas le sujet. Il existe d'autres versions du perfectionnisme, et il admet que son analyse n'épuise pas le sujet (*ibid.,* p.369). Néanmoins, il affirme que l'objection majeure qu'il met au jour vaut contre toute forme de principe téléologique, qu'il soit utilitariste ou perfectionniste.

54 Dans son article « Perfectionism in Moral and Political Philosophy » (*art. cit.*), Wall nomme cette seconde version « perfectionnisme prioritariste », qui aurait par exemple séduit Nagel (voir *Equality and Partiality*, New York, Oxford University Press, 1991, p.135 sq.). De manière générale, on trouvera dans cet article un panorama plus précis des différentes variétés de perfectionnisme, qu'il soit élitiste, non-élitiste ou même égalitaire (comme chez Spinoza ou T.H. Green). Wall bénéficie pour ce faire de toute une génération de travaux sur le perfectionnisme, à la suite du débat engagé par Rawls.

forme[55]. Il admet alors que cette seconde forme est bien plus raisonnable et qu'elle pourra sembler séduisante à beaucoup, car elle est libérée du dogmatisme unitaire dont faisait preuve le perfectionnisme strict. Le perfectionnisme modéré permettrait alors de combiner l'intuition selon laquelle l'excellence a une valeur, et le refus de l'élitisme le plus caricatural. Rawls concentre alors sa critique sur le perfectionnisme strict, que ses aspects radicaux rendent plus aisé à attaquer. Néanmoins, l'alinéa 50 effacera cette distinction, en concluant que toutes les formes de perfectionnisme sont finalement soumises aux deux mêmes objections majeures : le perfectionnisme est incompatible avec la théorie de la justice comme équité à la fois sur le plan théorique et sur le plan pratique.

Sur le plan théorique, Rawls affirme qu'il est impossible de faire du perfectionnisme un principe social de base car il ne peut pas faire l'objet d'un accord dans la position originelle. Cette position originelle est la clé de la théorie de la justice comme équité. Si l'on veut pouvoir coexister en paix, il faut fonder la société sur des règles de base auxquels tous pourront consentir, car elles seront avantageuses pour tout le monde, quelque soit sa position particulière. Rawls pense pouvoir déterminer le contenu de ces règles, en recourant à la fiction de la « position originelle », où les individus s'apprêtant à contracter sont placés sous « voile d'ignorance », c'est-à-dire qu'ils n'ont connaissance de rien qui puisse leur permettre de considérer qu'une règle serait plus avantageuse pour eux : ni leur place dans la société, ni leur race, ni leur sexe, ni leurs talents et compétences personnelles, ni *enfin le contenu de leur conception particulière du bien*[56]. Ils n'ont pas non plus connaissance de leurs sensations corporelles. Ils connaissent en revanche les deux caractéristiques fondamentales de leur humanité : ils sont des êtres rationnels – et son corollaire : le calcul rationnel est le meilleur moyen de parvenir à ses fins – et ils sont des êtres raisonnables, c'est-à-dire conscient des limites de leur raison et donc admettant qu'il existe d'autres conceptions rationnelles que les leurs. Enfin, ils connaissent quelques faits fondamentaux qui découlent de ces deux caractéristiques :

55 Mais il n'en donne que trois exemples : Bertrand de Jouvenel, H. Rashdall et G.E. Moore (tout en admettant que le perfectionnisme de ce dernier n'est qu'implicte). Cf. Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.,* §50, note 51 p.374.

56 On pourra se reporter au chapitre 3 de la *Théorie de la justice* (*op. cit.*), et plus précisément encore au §22 pour le voile d'ignorance, ou aux p.36-39 de *La justice comme équité* (Rawls, *op. cit.*).

que les êtres humains sont d'un altruisme limité, que les intérêts varient selon les personnes, que la représentation des intérêts peut aussi varier, et que nous sommes dans une situation de rareté modérée des ressources terrestres :

> En bref, la position originelle doit être comprise comme un procédé de représentation. A ce titre, elle figure nos convictions bien pesées en tant que personnes raisonnables, en décrivant les partenaires (chaque représentant étant responsable des intérêts fondamentaux d'un citoyen libre et égal) comme des agents situés équitablement, et qui parviennent à un accord soumis aux limitations appropriées des raisons susceptibles d'appuyer des principes de justice[57].

Ce que nous devons en retenir ici, c'est que par définition, lorsqu'on est placé sous le voile d'ignorance, on n'a plus aucune représentation commune du bien. Tout ce que je sais alors, c'est que je suis un individu distinct, et que je cherche mon propre intérêt avant tout autre[58]. Nous sommes alors mutuellement indifférents et il n'existe rien qui puisse être un « bien » commun. Par définition, aucune conception du bien particulière ne peut faire l'objet d'un consensus, dans la position originelle :

> Ainsi, il semble que le seul accord que les personnes dans la position originelle puissent atteindre est que chacun devrait avoir la plus grande liberté égale pour tous, compatible avec celle des autres. Elles ne peuvent mettre en danger leur liberté en autorisant un critère de valeur pour définir ce que doit maximiser un principe téléologique de justice[59].

Le concept même de perfection implique l'adhésion à une théorie du bien particulière – donnant un contenu à ce qu'est l'excellence. Donc le principe de perfection ne peut pas faire l'objet d'un consensus dans la position originelle.

---

57 Rawls, *La justice comme équité, op. cit*., p.39.

58 Cf Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.,* p.601 : « Nous ne devrions pas essayer de donner forme à notre vie en considérant d'abord le bien, défini de façon indépendante. Ce ne sont pas nos fins qui manifestent en premier lieu notre nature, mais les principes que nous accepterions comme leur base : ce sont eux qui commandent les conditions dans lesquelles ces fins doivent prendre forme et être poursuivies. Car le moi est premier par rapport aux fins qu'il défend ; même une fin dominante doit être choisie parmi de nombreuses possibilités. »

59 *Ibid.*, p.365.

Le second argument se situe sur le plan pratique. Il quitte donc ce terrain fondationnel, pour s'intéresser davantage aux relations entre perfectionnisme et théorie de la justice comme équité sur le plan pratique. L'idée de Rawls est alors de montrer que le perfectionnisme est certes un principe valide sur le plan pratique, mais qu'il n'est pas pour autant un principe politique – au sens de principe de base de la société. Il reconnaît que les réalisations individuelles sont le plus souvent inégales[60], et anticipe donc l'objection de ceux qui lui reprocheraient une forme d'égalitarisme absolu. La théorie de la justice comme équité ne nie pas la réalité du principe de perfection, et ne suppose pas que tous les individus aient une valeur égale. Plus encore, elle peut faire une place au perfectionnisme, à partir du moment où il respecte les limites imposées à toute conception particulière du bien :

> La théorie de la justice comme équité, dans une société bien ordonnée, n'exclut pas la reconnaissance des valeurs de l'excellence mais celles-ci seront réalisées dans les limites du principe de la liberté d'association. Les personnes s'associent pour développer leurs intérêts artistiques et culturels de la même façon qu'elles forment des communautés religieuses. Elles n'utilisent pas l'appareil coercitif de l'Etat pour obtenir une plus grande liberté ou une plus grande part dans la répartition, sous prétexte que leurs activités ont davantage de valeur intrinsèque. En tant que principe politique, le perfectionnisme est rejeté[61].

60 Cf Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.,* p.365 : « Il est alors évident que la même argumentation qui conduisait au principe d'égalité liberté nécessite le rejet du principe de perfection. Mais je n'ai pas pour autant soutenu que le critère d'excellence manquait de base rationnelle en ce qui concerne la vie de tous les jours. Il est clair qu'il existe dans les arts et les sciences des critères pour apprécier les efforts de création, dans le cadre du moins de certains styles et traditions de pensée. Très souvent, il est indiscutable que l'œuvre d'une personne est supérieure à celle d'une autre. […] Il est évident qu'on peut faire des comparaisons quant à la valeur intrinsèque ; et, quoique le principe de perfection ne soit pas un principe de justice, les jugements de valeur ont une place importante dans les affaires humaines. »

61 *Ibid.*, p.366. On pourra également se reporter à la p.369 : « Le critère d'excellence n'est pas utilisé ici comme un principe politique et ainsi, si elle le souhaite, une société bien ordonnée peut consacrer une partie importante de ses ressources à des dépenses de cette sorte [subventionner les arts et les sciences]. Mais, si les revendications de la culture peuvent être satisfaites de cette façon, les principes de la justice ne permettent pas de subventionner des universités et des instituts, des opéras et des théâtres sous prétexte que ces institutions ont une valeur intrinsèque et que ceux qui en font partie doivent être subventionnés, même à un coût important pour les autres qui ne reçoivent pas d'avantages en compensation. Des impôts dans ce but ne peuvent être justifiés que s'ils favorisent directement ou non les

Tant que le principe de perfection n'est pas érigé en obligation pour l'ensemble de la communauté, mais seulement pour ceux qui y consentent, le perfectionnisme est une conception légitime. En d'autres termes, tant que le perfectionnisme est bien reconnu comme une doctrine morale et que l'on ne tente pas d'en faire un perfectionnisme politique, il est compatible avec la théorie de la justice comme équité. Enfin, renversant la situation, Rawls souligne que si le perfectionnisme était érigé en principe social de base, il est plus que douteux qu'il appliquerait les deux principes de la justice comme équité. Traçant un parallèle avec l'utilitarisme classique, Rawls nous fait remarquer que seule la somme des perfections importe au perfectionnisme, et qu'un système de répartition des ressources très inégales à plus de chance de produire une somme élevée, en favorisant le développement à l'extrême d'un petit groupe plutôt qu'une perfection moyenne de tous.

Le rejet du perfectionnisme par Rawls est avant tout une conséquence tirée de la défense de sa position originelle. Le second angle d'attaque que nous décrivons ici, centré sur les conséquences pratiques du perfectionnisme, supposent en réalité l'argument fondationnel : le perfectionnisme ne peut satisfaire le critère premier selon lequel il est injustifié de fonder une société sur une conception du bien, si l'on veut que cette société soit réellement pacifique. En d'autres termes, le perfectionnisme est rejeté parce qu'il n'est pas neutre axiologiquement. Rawls précise encore cet argument dans son *Libéralisme politique*, développant l'idée selon laquelle il est interdit à l'Etat de promouvoir une conception particulière de la vie bonne. Il doit rester neutre axiologiquement car il est nécessaire d'inverser la priorité entre la question du bien et celle du juste dans la détermination des règles fondamentales du vivre-ensemble[62], si l'objectif est de vire en paix. Rawls affirme que les sociétés modernes doivent tirer les conséquences de leur évolution sociologique fondamentale, et prendre au sérieux la pluralité qu'elles abritent en la reconnaissant comme un fait indiscutable et irréductible. A ses yeux, du fait de la pluralité découle la nécessité de placer le pluralisme éthique au

conditions sociales qui garantissent les libertés égales pour tous et s'ils font progresser de manière adéquate les intérêts à long terme des plus défavorisés. Ceci semble autoriser les subventions dont la justice est la moins contestée, et donc dans ces cas, de toute façon, le principe de perfection ne semble pas indispensable. »

62 Rawls, *Théorie de la justice, op. cit.,* §6 (et plus précisément encore pp. 56sq.) et chap. 9. Mais aussi la leçon V dans Rawls, *Libéralisme politique*, *op. cit*.

cœur de nos systèmes de justification politique : dans un contexte marqué par la pluralité des représentations éthiques humaines, l'imposition d'une conception unique de la vie bonne par l'Etat ne peut aboutir qu'à la guerre civile. Les guerres de religion qui agitèrent l'Europe aux XVIe et XVIIe siècles sont pour lui l'exacte illustration d'une société plurielle tentant de s'organiser à partir d'une conception unique du bien, et qui n'aboutit qu'au chaos et au sang versé. En revanche, ainsi que le prouve l'hypothèse de la position originelle, il est possible d'atteindre une conception unifiée du juste, car elle peut être partagée même par ceux qui ne reconnaissent pas les mêmes systèmes de valeurs éthiques[63]. C'est donc la nature même du bien, toujours controversé, qui l'empêche d'être à la fois un fondement efficace et un objectif raisonnable des politiques publiques, à l'inverse du juste, qui pourrait être neutre du point de vue éthique. C'est là la distinction fondamentale chez Rawls, énoncée dans *Libéralisme politique*, entre les doctrines « compréhensives » et les doctrines « politiques ». Les premières

> inclu[ent] les conceptions de ce qui fait la valeur de la vie humaine, les idéaux du caractère personnel comme ceux de l'amitié ou des relations familiales ou associatives, enfin tout ce qui donne forme à notre conduite et, à la limite, à notre vie dans son ensemble[64].

Cela revient à dire que les systèmes politiques compréhensifs expriment une opinion sur l'ensemble des dimensions de l'existence[65] ; ils fondent les politiques publiques sur une conception unique du bien considérée comme non-controversée, tandis que les doctrines « politiques » prennent d'abord en compte le fait du pluralisme, c'est-à-dire la diversité des doctrines compréhensives. En refusant de reconnaître par principe une conception controversée du bien plutôt qu'une autre comme fondement des règles de base, les doctrines politiques se limitent au partage d'une conception du juste et s'interdisent donc toute contrainte éthique exercée sur les citoyens. Le but de Rawls est alors de distinguer le libéralisme compréhensif du libéralisme politique, en précisant les frontières sociales

63 Cette démonstration s'appuie notamment sur l'appel aux « raisons publiques », c'est-à-dire des arguments utilisés dans le débat public et dont la formulation ne fait pas appel à une valeur éthique particulière (cf. *Libéralisme politique*, *op. cit.,* Leçon VI).

64 *Ibid.*, p.38.

65 En anglais « *comprehensive* » signifie « qui comprend l'ensemble ». A proprement parler, il devrait plutôt être traduit par « global », mais nous le conservons car cet anglicisme est aujourd'hui entré dans les mœurs universitaires.

d'une application correcte du principe libéral de défense de la liberté individuelle. Le libéralisme politique de Rawls repose donc sur l'exigence d'une neutralité axiologique à double tranchant[66]. D'une part, le pouvoir politique n'a ni l'autorité ni le droit de se prononcer sur la définition de la vie bonne. De l'autre, les citoyens ne peuvent se prévaloir de leurs conceptions éthiques dans un cadre politique pour justifier leurs prises de position ou leurs exigences. C'est ce qui donne naissance au concept de « raison publique », qui est une façon d'argumenter dans l'espace public qui puisse être entendue et partagée par tous car elle ne repose pas sur l'adhésion à un système de valeur spécifique controversé[67].

Le passage de *La théorie de la justice* au *Libéralisme politique* rend donc encore plus claires les raisons de l'opposition de Rawls au perfectionnisme. Si l'Etat légitime est celui auquel nous pourrions tous consentir, il doit être axiologiquement neutre. C'est-à-dire qu'un Etat juste ne peut pas prendre parti sur le bon sans outrepasser ce que nous pourrions accepter dans la position originelle. Par conséquent, un Etat fondé sur une doctrine compréhensive sera injuste. Or tel est le cas du perfectionnisme, qui justifie les politiques publiques au nom d'une valeur éthique spécifique – le bien humain réside dans le développement de notre être. Ce faisant, il ne respecte pas les conditions modernes de la coexistence sociale.

L'argument anti-perfectionniste de Rawls se concentre donc sur le fait qu'il constitue une doctrine compréhensive ou, en d'autres termes, qu'il ne respecte pas le *pluralisme* axiologique indépassable des sociétés modernes. Certes, le « monisme » ne fait pas partie du lexique rawlsien[68]. Toutefois, notre démonstration rend le rapprochement évident : les doctrines compréhensives sont fondées sur une conception particulière du bien, tandis que les doctrines politiques respectent le pluralisme éthique

66 On notera cependant que ce « double tranchant » n'est pas symétrique. L'Etat est axiologiquement neutre au sens propre, tandis que l'exigence pesant sur chacun de n'utiliser que des raisons publiques dans le débat politique n'implique pas que nos positions soient toutes fondées sur une forme de neutralité éthique, mais que leur défense publique ne repose pas sur des arguments dépendant d'une conception particulière de la vie bonne.

67 Voir Rawls, *Libéralisme politique*, *op. cit. :* notamment dans la leçon IV (§1-3, p.175), mais aussi l'ensemble de la leçon VI.

68 Rawls n'utilise pas le concept de monisme, qu'il s'agisse de *Théorie de la justice, op. cit.,* ou de *La justice comme équité, op. cit.*

parce qu'elles sont fondées sur une prise en compte du fait de la pluralité inhérent aux sociétés modernes[69]. Rawls substitue donc un nouveau vocabulaire au lexique berlinien, mais ils défendent tous deux le pluralisme, dans le cadre d'une opposition binaire entre l'un et le mutiple. Ainsi le libéralisme rawlsien s'inscrit-il pleinement dans la tradition selon laquelle la liberté politique doit être comprise comme une défense de la liberté individuelle, c'est-à-dire comme une absence de contrainte éthique en général. On remarquera au passage que l'argument de Rawls selon lequel le véritable libéralisme est politique, et non compréhensif, contribue largement à resserrer les liens entre libéralisme, pluralisme éthique et liberté individuelle. Ainsi que nous l'avions vu, Berlin insistait au contraire sur la non-identité du libéralisme et du pluralisme éthique[70]. Toujours est-il que nous pouvons à présent affirmer que Rawls rejette le perfectionnisme parce qu'il constitue une conception assimilable à un monisme éthique, et qu'il prolonge l'opposition berlinienne en affirmant qu'un tel système politique ne peut pas fonder une société pacifique et libre.

Si le perfectionnisme libéral est un anti-anti-perfectionnisme rawlsien, et que l'anti-perfectionnisme rawlsien est un rejet du monisme éthique, cela ne signifie pas pour autant que le perfectionnisme libéral constitue une défense du monisme éthique, au sens berlinien. Bien au contraire, il paraît entretenir un rapport complexe au monisme. On remarquera tout d'abord que lorsque les commentateurs reconnaissent que le perfectionnisme libéral incarne une forme de monisme – en faisant le plus souvent fond sur les concepts hérités de Rawls –, c'est au prix d'une déformation du concept de monisme éthique qui est loin d'être anodine. C'est notamment le cas de D. Weinstein[71]

69 C. Audard utilise fréquemment cette distinction pour souligner l'originalité du libéralisme rawlsien, qu'elle caractérise de « progressiste » parce qu'il rompt avec le « libéralisme classique moniste ». Cf. Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme ?* (*op. cit.,* p.365), mais aussi l'article « Libéral », co-écrit par Audard et S. Rials, dans B. Cassin (dir.) *Vocabulaire européen des intraduisibles*, Paris, Seuil, 2004.

70 On peut aller plus loin encore et soupçonner que l'influence rawlsienne a coloré à rebours les relectures de Berlin et, en assimilant l'opposition entre compréhensif et politique d'une part, et pluraliste et moniste de l'autre, a largement contribué à l'établissement de l'équation déjà signalée (qui oppose un premier ensemble composé du libéralisme, des libertés individuelles, du pluralisme éthique, et de la liberté politique en général à un second : monisme, liberté positive et tyrannie déguisée en liberté).

71 Gaus, *Political Concepts and Political Theories*, Boulder, Westview Press, 2000, p.199-200.

qui, se livrant à une étude du libéralisme, distingue deux époques majeures : au « libéralisme classique » d'auteurs comme Locke ou J.S. Mill succède un « libéralisme révisionniste », c'est-à-dire moderne. Or il subdivise cette seconde période, en un « libéralisme révisionniste pluraliste » représenté par Rawls et un « libéralisme révisionniste moniste ». Celui-ci est fondé sur l'idée qu'il existe une conception de la vie bonne supérieure à toutes les autres, que nous ne pourrions atteindre que dans la société libérale, et est identifié aux figures les plus marquantes du « nouveau libéralisme » britannique de la fin du XIXe et du début du XXe siècle, T.H. Green et Hobhouse[72], c'est-à-dire à des auteurs largement antérieurs à la constitution du perfectionnisme libéral comme courant. Il s'en explique néanmoins en critiquant la surestimation actuelle de l'originalité des thèses de Raz[73]. Regrettant que la théorie politique anglo-américaine contemporaine n'accorde pas assez d'attention au nouveau libéralisme, il souligne que :

> La myopie historique de la théorie politique contemporaine a par conséquent fait paraître le libéralisme perfectionniste de Joseph Raz plus anormal qu'il ne l'est en réalité. […] Le libéralisme perfectionniste de Raz est un nouveau libéralisme rénové, mais avec quelques différences[74].

Le perfectionnisme libéral de Raz leur apparaît comme un libéralisme moniste, selon un sens bien particulier du terme « moniste ». De la même façon, Gaus reconnait que :

> Cette version du monisme permet que le bien veritable de chacun soit quelque peu different, et qu'il dépende de manière cruciale de ses propres choix – la

72 Le « nouveau libéralisme » marque une nette inflexion sociale des théories libérales classiques, en révisant notamment la place de l'intervention étatique. On s'accorde généralement à voir dans ces thèses une dimension plus collectiviste, du fait d'une insistance sur le bien commun et sur le refus d'une conception purement formelle de la liberté individuelle. Les « nouveaux libéraux » tentent de démontrer que la liberté individuelle ne réside pas seulement dans la jouissance d'un espace protégé de l'intervention étatique, mais qu'elle requiert également certaines circonstances sociales et économiques. Je ne suis réellement libre que lorsque j'ai les moyens de franchir les portes qui me sont disponibles. Ils mettent alors l'accent sur la nécessité d'une forme de redistribution des ressources selon le mérite, transformant par là-même la méfiance envers l'Etat dont avait pu faire preuve leurs prédécesseurs. Catherine Audard montre bien l'influence que cette idée de la légitimité de l'intervention de l'Etat pour redistribuer les ressources aura sur Rawls lui-même (Cf. Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme ?, op. cit.*)

73 Weinstein, « English Political Theory in the Nineteenth and Twentieth Centuries », dans Gaus et Kukathas (éd.), *The Handbook of Political Theory*, Londres, Sage Publication, 2004, p.416.

74 Weinstein, « English Political Theory in the Nineteenth and Twentieth Centuries », *op. cit.,* p.416, trad. personnelle.

> personnalité que je développe ne sera pas la même que la tienne, et cela reflète mes choix[75].

Le « monisme » du libéralisme moniste diffère donc largement du sens berlinien classique que ces auteurs semblent pourtant accepter sans discussion, puisqu'il est ici compatible avec le respect des choix individuels de chacun.

Quant aux auteurs perfectionnistes eux-mêmes, force est de constater qu'ils ne se réclament pas du monisme et font de leur adhésion au pluralisme des valeurs l'un des axes majeurs de leur défense. C'est par exemple le cas de Joseph Raz : on ne trouvera dans son ouvrage majeur, *The Morality of Freedom*, ni référence au monisme ni défense indirecte du concept. Au contraire, il insiste sur le fait que son concept d'autonomie individuelle est indissociable d'un « pluralisme des valeurs fort[76] », et que promouvoir une valeur n'implique pas nécessairement de supposer qu'il n'existe qu'une vérité suprême. La situation est plus claire encore chez W. Galston, qui est probablement la seconde figure la plus marquante du perfectionnisme pluraliste[77], et qui s'inscrit directement dans la filiation berlinienne à la différence de Raz[78]. Galston considère explicitement qu'il participe avec Raz d'un mouvement fondé sur le pluralisme de la valeur

> distinct des différentes formes de ce [qu'il] appelle « monisme ». [Il dirait] qu'une théorie de la valeur est moniste soit lorsqu'elle réduit les biens à une mesure commune, soit lorsqu'elle crée une hiérarchie compréhensive ou qu'elle établit un ordre parmi les biens[79].

---

75 Gaus, *Political Concepts and Political Theories, op. cit*., p.200, trad. personnelle.

76 Raz, *The Morality of Freedom, op. cit.,* p.398. De manière générale, les trois derniers chapitres de cet ouvrage sont consacrés à la démonstration de son engagement en faveur du pluralisme.

77 A la fois du fait de la portée de ses travaux universitaires et parce qu'il fut un conseiller du président Clinton.

78 Raz fait une seule fois référence à Berlin dans *The Morality of Freedom*, en reconnaissant que « Deux conceptions de la liberté » a exercé une influence majeure sur le traitement contemporain de la liberté. Mais il rejette aussitôt cette voie : l'analyse du concept de liberté ne suffit pas, à ses yeux, pour éclaircir le problème posé par l'anti-perfectionnisme de Rawls (Raz, *The Morality of Freedom*, *op. cit.,* p.14).

79 W. Galston, *A Practice of Liberal Pluralism*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, 2009p.6, trad. personnelle.

Alors même que sa thèse initiale est fondée sur la remise en cause du neutralisme libéral[80] et sur la possibilité de promouvoir des valeurs spécifiques, il reconduit la dichotomie berlinienne. Le perfectionnisme libéral se présente d'abord comme une opposition au monisme, compris en son sens berlinien classique, précisément parce qu'il se veut aussi bien *libéral* que *perfectionniste*. Dans cet interstice se niche la possibilité d'une compatibilité entre la contrainte éthique perfectionniste, et le respect libéral du pluralisme des valeurs, qui naît des deux arguments principaux opposés à l'anti-perfectionnisme rawlsien[81]. Ces deux points sont fondamentaux pour nous, car ils ne consistent pas à s'opposer « simplement » à Rawls en défendant le « compréhensif » contre le « politique », mais ils remettent en cause la nature même de ces deux concepts. On pourrait donc, à travers eux, chercher à briser la dichotomie classique entre monisme et pluralisme éthiques.

La première objection présentée par le perfectionnisme libéral à l'anti-perfectionnisme rawlsien consiste à dénoncer l'illusion que Rawls entretient quant à l'extension de son concept de neutralité axiologique[82]. Selon les spécialistes actuels de la

80 Cf. Galston, *Liberal Purposes. Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge University Press, 1991. L'objectif de l'ouvrage est de prouver que l'Etat libéral cherche à réaliser des fins spécifiquement libérales, et qu'elles requièrent pour cela une *culture publique libérale* qui encourage la *pratique de vertus libérales*.

81 Nous différons ici de l'analyse de S. Wall, qui distingue quatre composants différents dans l'argument perfectionniste anti-neutraliste (cf Wall, « Perfectionism in Moral and Political Philosophy », *art. cit.*). Premièrement, la stricte observance du principe de neutralité axiologique de l'Etat pourrait compromettre la pérennité de certains aspects de la culture libérale elle-même, car la survie de certaines valeurs requiert l'action directe de l'Etat. Deuxièmement, il est possible de rejeter la neutralité de l'Etat tout en respectant le pluralisme des valeurs, entendu comme reconnaissance d'une pluralité de conceptions de la vie bonne incompatibles entre elles. Troisièmement, les défenseurs de la neutralité étatique auraient tendance à sur-estimer les biens associés au consentement et à sous-estimer les autres valeurs, et quatrièmement la neutralité étatique n'est ni nécessaire ni suffisante pour établir une coopération sociale stable et pour prévenir l'abus du pouvoir de l'Etat. Bien que cette analyse soit éclairante sur bien des points, il nous a semblé possible de la réduire à ses deux premiers aspects, dont Wall souligne qu'ils sont directement issus du travail de Raz. En effet, ces deux premiers points identifient les tensions fondamentales dont les deux derniers tirent les conclusions. Ce faisant, ils permettent effectivement de préciser les frontières respectives du perfectionnisme et du neutralisme libéraux. Mais ils ne modifient pas l'opposition conceptuelle.

82 On notera que si le terme de neutralité axiologique s'est aujourd'hui imposé, et fait immédiatement référence au libéralisme politique rawlsien, le concept de « neutralité » n'émergea pas immédiatement. L'identification des successeurs de Rawls comme libéraux

généalogie du perfectionnisme libéral, c'est chez Vinit Haksar que l'on trouve les premiers linéaments significatifs de ce rejet de l'anti-perfectionnisme rawlsien, fondé sur l'idée qu'à partir du moment où l'on pose comme une nécessité le respect de la liberté individuelle ainsi qu'une certaine forme d'égalitarisme, l'on défend en réalité une conception particulière du bien[83]. Par conséquent, Rawls lui-même construirait son neutralisme axiologique sur un fondement non-neutre. La version la plus classique de cet argument nous est présentée par Joseph Raz qui, dans son ouvrage *The Morality of Freedom*[84], reprend l'idée de Haksar et s'oppose directement à l'idée que le libéralisme serait axiologiquement neutre[85].

Il montre tout d'abord qu'il est impossible que le libéralisme ne repose pas sur un certain socle de valeurs fondamentales. Il retrouve alors l'idée berlinienne que le pluralisme des valeurs n'est pas une forme de relativisme pour distinguer libéralisme pluraliste et neutralisme éthique, ou plus précisément encore, pour souligner la non-identité de la neutralité axiologique et du pluralisme des valeurs. Reconnaître à chacun le

« neutralistes », opposés aux libéraux perfectionnistes, doit notamment beaucoup au travail de R. Dworkin. Voir Wall et Klosko (éd.), *Perfectionism and Neutrality*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, p.3-5. Wall et Klosko y établissent une généalogie sommaire de ce concept de neutralité libérale.

83 V. Haksar, *Equality, Liberty and Perfectionism*, Oxford, Oxford University Press, 1979. Voir par exemple Wall et Klosko (éd.), *Perfectionism and Neutrality, op. cit.* (p.13-14), et Sher, *Beyond Neutrality*. *Perfectionnism and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p.9.

84 Nous nous concentrons sur l'argument de Raz car il défend une conception forte du perfectionnisme libéral, assumant la promotion de valeurs substantielles. Sa théorie est donc plus proche du « monisme complet » que la formule qu'en propose Galston, que l'on considère souvent comme un perfectionnisme modéré. Celui-ci s'oppose à ce qu'il appelle le « libéralisme de l'autonomie » de Raz et lui préfère un « libéralisme de la diversité » qui reconnaît qu'on ne peut pas se passer d'une conception du bien tout en refusant de considérer les vertus libérales comme substantielles. L'Etat libéral doit protéger la diversité et doit donc s'interdire d'attribuer à une valeur particulière une priorité absolue. Le développement de cette thèse mènera d'ailleurs Galston encore plus loin dans la modération, puisque son ouvrage *A Practice of Liberal Pluralism* (*op. cit.*, 2009) marque une remise en cause du perfectionnisme de son livre précédent (*Liberal* Purposes, *op. cit.*, 1991) et un retour vers un « pluralisme libéral » inspiré de Berlin. La situation est alors paradoxale, puisque Galston fait un usage particulièrement développé du concept de monisme, mais il le limite à la dichotomie classique. Le cas de Raz nous semble donc bien plus pertinent pour interroger la tension entre ces deux termes, car son perfectionnisme remet plus directement en cause la frontière berlinienne.

85 Bien qu'il ait joué un rôle déterminant dans la constitution du perfectionnisme libéral comme courant, l'ouvrage *Morality of Freedom* lui est antérieur. Raz s'y décrit d'abord comme un opposant à l'anti-perfectionnisme. Il est d'ailleurs frappant de constater comment, au fil des pages, le rejet de « l'anti-perfectionnisme » cède peu-à-peu la place à une défense explicite du « perfectionnisme » qui se dira bientôt « libéral ».

droit de définir et de poursuivre sa propre conception de la vie bonne n'implique pas que toutes les conceptions de la vie bonne se valent :

> Certaines conceptions du bien sont sans valeur et avilissantes, et [une] action politique peut et doit être entreprise pour les éradiquer, ou tout du moins les entraver[86].

Cela vaut même pour le libéralisme politique, fondé sur la reconnaissance non-négociable de deux valeurs liées : le respect de l'individu et la tolérance qui en découle. Il s'agit bien là de valeurs éthiques : le libéral estime que la vie bonne est une vie où il est respecté comme individu, et qu'une vie mauvaise est celle où ces mêmes droits individuels sont niés. C'est pourquoi, selon Raz, le libéralisme rawlsien signerait en réalité sa propre condamnation. L'application du principe rawlsien de neutralité axiologique étatique mènerait à des conséquences contre-intuitives[87] qui menaceraient sa propre survie : si l'on interdit à l'Etat toute action fondée sur un argument axiologique, on l'empêche aussi d'agir contre les conceptions de la vie bonne anti-individualistes, et de protéger les valeurs essentielles du libéralisme. Pour reprendre les mots de Raz, sur le plan pragmatique, la neutralité axiologique de l'Etat « minerait les chances de survie de nombre d'aspects chéris de notre culture[88] ». Nous prolongerons cet argument en remarquant que cette situation est tellement contre-intuitive que les libéraux eux-mêmes ne l'acceptent pas. Classiquement, cette idée s'incarne dans le recours à l'exemple *ad hitlerum* : la tolérance libérale n'empêche pas de s'opposer à la conception de la vie bonne nazie, car cette dernière ne reconnaît pas la validité du pluralisme éthique. C'est le cas chez Rawls lui-même, qui n'accorde pas le même traitement au libéral et au fanatique. Certes, il justifie cette différence en recourant au concept de raison publique : le fanatique sera contraint parce qu'il enfreint le principe de neutralité axiologique dans le débat public. Cependant, cela implique tout de même que la neutralité axiologique de l'Etat ne soit appliquée qu'à ceux qui l'ont eux-même adoptée et qui respectent les libertés individuelles libérales.

C'est pourquoi nous pouvons suivre Raz lorsqu'il démontre qu'il est abusif de tirer de l'existence d'un conflit de valeurs la conclusion qu'il n'existe aucune hiérarchie entre

86 Raz, *The Morality of Freedom*, *op. cit.,* p.133, trad. personnelle.
87 *Ibid.*, p.130.
88 *Ibid.*, p.162, trad. personnelle.

elles. De la même façon que la pluralité des conceptions de la vie bonne est un fait, nous reconnaissons tous que toutes les conceptions de la vie bonne ne se valent pas, en fonction des valeurs partagées fondamentales qui définissent la société à laquelle nous participons. La société libérale elle-même est fondée sur un socle de valeurs essentielles, découlant du respect de l'individu. Le pluralisme des valeurs n'étant pas un relativisme, sa reconnaissance n'entraîne pas nécessairement l'invalidation de toute promotion d'une conception particulière du bien. Plus encore, l'argument de Raz souligne qu'il est impossible de se passer d'une telle promotion : l'idéal de « neutralité » lui-même est une conception particulière du bien. Ainsi, le premier argument anti-anti-perfectionniste du perfectionnisme libéral démontre qu'on ne peut invalider le perfectionnisme parce qu'il constituerait une doctrine compréhensive. En réalité, la neutralité éthique absolue est une chimère, et le libéralisme politique possède lui-même des traits compréhensifs.

Cette première objection consiste donc à réévaluer l'extension du pluralisme éthique rawlsien, et corollairement à invalider le rejet des doctrines compréhensives par manque de neutralité. Cet argument brouille la frontière que Rawls tentait d'établir entre compréhensif et politique. La seconde objection prolonge ce raisonnement : si le libéralisme lui-même défend des valeurs spécifiques, et qu'il est le champion du pluralisme des valeurs, alors il doit exister une contrainte éthique qui ne soit pas nécessairement incompatible avec le pluralisme. On aura remarqué que la première démonstration est entièrement négative : elle explique que le pluralisme éthique n'est pas neutre, mais ne fournit aucune défense *stricto sensu* du perfectionnisme en tant que tel. Cet aspect découle en réalité de la seconde objection fondatrice de ce courant, selon laquelle il existe un type particulier de valeur pouvant faire l'objet d'une promotion publique, sans pour autant enfreindre les exigences du pluralisme éthique. Cette seconde objection consiste à effacer la dichotomie rawlsienne selon laquelle s'il y a contrainte éthique, il ne peut par définition plus y avoir pluralisme éthique. Nous avons vu que cette distinction est, selon le libéralisme rawlsien, une conséquence de la prise au sérieux du fait du pluralisme, c'est-à-dire de la reconnaissance de la diversité inhérente aux sociétés modernes, pour tenter de rassembler de multiples communautés socio-culturelles. A partir du moment où l'on défend publiquement une conception du bien, on suppose soit

que tous devraient adopter son système particulier de valeurs, soit *a minima* pouvoir le comprendre – et donc lui reconnaître une forme de logique.

Raz, quant à lui, conserve seulement la première prémisse : il reconnaît que le libéralisme est fondé dans la défense des droits individuels :

> Les raisons pour lesquelles l'anti-perfectionnisme [de Rawls] est attractif sont solides. Elles découlent de son souci pour la dignité et l'intégrité des individus, et d'une répulsion à laisser une partie de la communauté imposer sa conception préférée de la vie bonne au reste. Ces inquiétudes sont réelles et importantes. Néanmoins elles ne justifient pas l'anti-perfectionnisme[89].

Rawls a raison de chercher à défendre les libertés individuelles et le pluralisme des valeurs, mais il a tort d'identifier cela à un anti-perfectionnisme car il existe au moins une forme de perfectionnisme défendant une valeur morale dont la promotion n'est pas nécessairement incompatible avec la coexistence effective d'une pluralité de conceptions éthiques dans la société, incompatibles et incommensurables entre elles. Raz remarque qu'une politique perfectionniste n'implique pas nécessairement des interventions directement coercitives, comme le suppose Rawls. Il distingue ainsi d'une part les actions de promotion et de dissuasion, comme par exemple le fait de subventionner ou non une activité, qui consistent soit à la faciliter soit à la rendre plus coûteuse, et de l'autre des politiques coercitives qui agissent directement sur la liberté de l'agent – en interdisant ou en rendant obligatoire une option. A proprement parler, la promotion et la dissuassion n'ouvrent et ne ferment aucune porte, pour reprendre la métaphore classique utilisée par les défenseurs de la liberté individuelle comme liberté négative. Elles n'empêchent pas l'existence d'une pluralité de conceptions de la vie bonne. Nul ne peut nier qu'il s'agit toutefois d'actions au minimum indirectes sur la liberté de l'agent, et qu'on risque de limiter celle-ci à un simple exercice formel. Le véritable coup de force de Raz consiste à dessiner les limites d'un concept qui puisse faire l'objet d'une promotion sans avoir d'effet négatif sur l'ouverture et la fermeture de ces portes. A partir du moment où l'on suppose que toute vie humaine doit se développer, mais que ce développement n'est compris que comme acquisition d'une *autonomie individuelle*, il serait selon lui possible de dépasser le paradoxe apparent entre perfectionnisme et pluralisme.

89 Raz, *The Morality of Freedom, op. cit.,* p.162, trad. personnelle.

Car la valeur de l'autonomie repose pour lui sur une valeur intrinsèque préexistante : « la vie autonome n'a de valeur que si elle est consacrée à la poursuite de projets et relations acceptables et valables[90] ». Ce sens du bien est minimal car il n'a pas de contenu précis. Plus encore, la reconnaissance d'une forme de priorité accordée à certaines valeurs n'implique pas l'existence d'une hiérarchie *parfaitement définie* : il peut parfaitement exister plusieurs valeurs prioritaires incommensurables entre elles. En ce sens, l'autonomie est un concept procédural qui consiste précisément dans le fait de déterminer soi-même sa propre règle[91]. De plus, l'autonomie est un principe éminement individuel, puisqu'il est impossible par définition de *rendre* autrui autonome[92]. Agir sur autrui, c'est nécessairement le rendre hétéronome. Par conséquent, l'autonomie individuelle est bien une capacité de choix individuel, s'opposant à l'imposition d'une seule conception de la vie bonne, où le choix individuel serait soit contraint soit inexistant[93]. L'autonomie individuelle est alors comprise comme la condition de possibilité de l'autoréalisation de ma conception de la vie bonne, articulant un aspect perfectionniste – l'autonomie n'est pas donnée, mais chacun doit la développer – et un aspect pluraliste dans le contenu de ce que l'autonomie me permet d'atteindre. L'autonomie jouit donc d'une forme de priorité sur les autres valeurs éthiques, ce qui la rend compatible avec la reconnaissance du pluralisme des valeurs. Ainsi que Raz ne cesse de le rappeler, nos conceptions du bien sont incommensurables entre elles, mais l'autonomie individuelle n'est pas une conception du bien comme les autres. Elle est

90 Raz*, The Morality of Freedom, op. cit.,* p.417, trad. personnelle.

91 *Ibid.,* p.161. Raz y affirme que le perfectionnisme est compatible avec le pluralisme moral, car il reconnaît qu'il existe différentes formes de la vie bonne moralement valables mais incompatibles entre elles. Pour une synthèse plus complète du principe d'autonomie individuelle de Raz, on pourra se reporter à la préface de l'ouvrage *Le perfectionnisme libéral. Anthologie de textes fondamentaux* (dir. par Escudier et Pélabay, Hermann, coll. l'avocat du diable, 2016, p.42sq.). On remarquera notamment que l'autonomie chez Raz n'est pas identique à l'idéal d'auto-réalisation que défendait par exemple T.H. Green : « l'auto-réalisation consiste dans le développement de tous à leur maximum, ou de toutes les capacités de valeur qu'une personne possède […] Est autonome la personne qui construit sa propre vie, et il peut choisir la voie de l'auto-réalisation ou la rejeter » (Raz, *The Morality of Freedom*, *op. cit.,* p.375, trad. personnelle). Ce concept est construit à partir d'une filiation au principe de non-nuisance de John Stuart Mill, dont les thèses étaient explicitement reconnues comme une forme de libéralisme compréhensif par Rawls (cf. *Libéralisme politique*, *op. cit.,* p.110), à cause de sa défense perfectionniste du développement personnel.

92 Raz, *The Morality of Freedom, op. cit.,* p.407.

93 *Ibid.*, p.370-371.

« transcendantale » – si nous pouvons nous exprimer ainsi[94] –, au sens où elle facilite et permet la définition et la recherche des conceptions de la vie bonne. L'autonomie est donc selon Raz une valeur que l'Etat peut promouvoir, fondant un système indiscutablement perfectionniste puisqu'il pose que :

> Le but de toute action politique est de rendre les individus capables de poursuivre des conceptions du bien valables et de décourager les conceptions mauvaises ou vides[95].

Mais elle constitue une conception de la vie bonne spécifiquement libérale, mais dont l'originalité est de ne pas empêcher chacun de définir sa propre conception de la vie bonne : « l'idée directrice derrière l'idéal d'autonomie personnelle est que les gens doivent pouvoir construire leur propre vie[96] ». Plus encore, l'autonomie n'est une valeur que parce qu'elle me permet de choisir entre une diversité d'options. S'il n'existait qu'un seul choix, l'autonomie ne serait qu'un concept purement formel. En d'autres termes, l'idéal d'autonomie individuelle permettrait selon Raz de faire coexister perfectionnisme éthique et pluralisme axiologique[97].

Le concept d'autonomie individuelle permet à Raz de faire émerger un type de valeur différent, dont la valeur dépend précisément de la défense du pluralisme éthique. Comme le résume Klosko :

> Le travail de Raz suggère que le contraste entre un Etat neutre et un Etat qui applique par la force un mode de vie controversé est trompeur. L'Etat perfectionniste promeut le bien, mais cela n'implique pas qu'il doive être fondé dans une conception unitaire et compréhensive de la vie bonne[98].

Raz semble donc parvenir à une conclusion inverse à celle de Rawls : partant du même attachement aux libertés individuelles, il démontre que le libéralisme implique que l'Etat

94 Nous utilisons ce terme sans suivre ici l'orthodoxie kantienne, puisque cet aspect transcendantal ne fait pas de l'autonomie une condition de possibilité au sens strict, mais seulement une facilitatrice.

95 Raz, « Le souci politique de la neutralité », dans A. Escudier et J. Pélabay (dir.) *Le perfectionnisme libéral*, *op. cit.*

96 Raz, *The Morality of Freedom*, *op. cit.,* p.369, trad. personnelle : « l'idée directrice derrière l'idéal d'autonomie personnelle, c'est que les gens devraient construire leurs propre vies ».

97 Tout le chapitre 13 de *Morality of Freedom* (Raz, *op. cit.*) est consacré à cette question.

98 Wall et Klosko (éd.), *Perfectionism and Neutrality*, *op. cit.,* p.15, trad. personnelle.

ait le droit – voire le devoir – de promouvoir certaines valeurs, parce que leur promotion coïncide avec la défense du pluralisme. En d'autres termes, le libéralisme peut contraindre à ne pas contraindre sur le plan éthique. Le perfectionnisme libéral se signale donc par sa reprise critique de la neutralité d'inspiration rawlsienne, en soulignant que la neutralité elle-même est une valeur spécifique au libéralisme. La neutralité n'est alors qu'un instrument mis au service d'une conception fondamentale de la vie bonne : l'être humain n'est véritablement humain que lorsqu'il est respecté comme un individu, c'est-à-dire notamment lorsqu'il peut développer ses propres conceptions éthiques[99]. C'est ce que permet l'autonomie individuelle, qui devient ainsi une valeur prioritaire que l'on contraindra chacun à développer, sans remettre en cause le respect du pluralisme éthique. Cette contrainte éthique aura en effet comme conséquence de reconnaître que les valeurs sont incommensurables et incomparables.

C'est pourquoi nous identifions ce perfectionnisme libéral à une forme de monisme pluraliste. Le rapprochement est particulièrement frappant chez Raz, puisque l'on peut articuler son caractère perfectionniste au monisme ontologique – il existe une hiérarchie de valeurs –, tandis que la promotion de l'autonomie individuelle peut être considérée comme une forme de pluralisme épistémologique. Ce rapprochement n'est d'ailleurs pas tout à fait sans précédent, *mutatis mutandis*, puisque d'autres ont bien remarqué que le perfectionnisme libéral développait un rapport complexe au monisme, à l'instar de Georges Sher qui, dans l'un de ses ouvrages aujourd'hui devenu une référence perfectionniste, reconnaît que :

> La théorie perfectionniste que je vais défendre est pluraliste en un sens, mais moniste en un autre. Elle est pluraliste au sens où elle attache de la valeur à de nombreux traits, activités et types de relations irréductiblement différents, mais elle est moniste parce qu'elle trouve l'origine de la valeur de chacune de ces activités en une seule source[100].

99 C'est ainsi que l'on trouve articulées, chez Raz, l'idée classique du perfectionnisme comme postulat d'une excellence à atteindre, et l'exigence libérale de défense des libertés individuelles.

100 Sher, *Beyond Neutrality. Perfectionnism and Politics, op. cit.,* p.199, trad. personnelle.

Mais il s'agit là des deux seules occurrences du terme dans l'ouvrage. Alors que Sher touche ici du doigt un aspect fondamental, il s'en tient à la reconnaissance d'une tension apparemment contradictoire et ne développe pas davantage son propos sur le monisme.

Cette tension est en revanche bien expliquée par Steven Wall, l'un des meilleurs exégètes actuels du perfectionnisme libéral, dans sa tentative de synthèse historiographique. Il souligne que le perfectionnisme libéral n'est qu'une des branches de la famille très disparate que représente le perfectionnisme, qu'il soit politique ou moral, élitiste ou non, égalitariste ou non. Mais il montre surtout que cette branche se caractérise par un refus souvent explicite du monisme éthique tel que défini par Berlin. Percevant, au-delà de la diversité apparente des perfectionnismes, une scission majeure et transversale, il s'attache à montrer que ces deux cas laissent pourtant ouverte la possibilité d'un perfectionnisme pluraliste. Tout dépend de la façon dont on définit la perfection ; d'une part, il y aurait un « perfectionnisme de la nature humaine » inspiré par Aristote, et dont Thomas Hurka serait aujourd'hui le représentant, qui conçoit la perfection comme le fait de réaliser notre nature. D'autres supposent en revanche qu'il existe des biens objectifs, constituant des perfections indépendamment de notre appréciation et sans rapport avec l'achèvement de la nature humaine, ce qui débouche sur ce que Wall nomme un « perfectionnisme des biens objectifs »[101]. Ces deux conceptions du perfectionnisme reposent sur l'idée qu'il existe une conception du bien supérieure aux autres, et Wall reconnaît que cette idée peut impliquer une forme de monisme. Mais il distingue la thèse perfectionniste – portant sur l'existence d'une hiérarchie des biens humains – de la thèse moniste à strictement parler, c'est-à-dire l'idée que s'il y a hiérarchie, celle-ci constitue un système sans conflit organisé par une valeur suprême unique. Son argument se fonde donc sur la mise en évidence d'une différence entre la reconnaissance d'une inégalité entre les valeurs et le type particulier d'inégalité où une seule valeur pourrait être considérée comme ultime : les biens peuvent être

101 Wall, « Perfectionism in Moral and Political Philosophy », *art. cit.* Dans d'autres textes, le « perfectionnisme objectif » est séparé d'un « perfectionnisme des biens subjectifs » où l'on identifie le bien à ce qui est effectivement désiré (Wall, « Perfectionism », *art. cit.,* p.343).

objectifs ou reliés à ce que nous comprenons comme la nature humaine, mais en même temps pluriels et incomparables[102].

Wall parvient à la conclusion que le perfectionnisme est, en lui-même, compatible avec le pluralisme des valeurs parce qu'il prend soin d'utiliser le monisme éthique dans son sens berlinien originel, comme absence de conflit de valeurs[103]. Il se borne alors à mettre en garde : il y a une différence entre reconnaître qu'il existe une conception supérieure de la vie bonne, et lui donner un contenu moniste. Traduit dans les termes de notre propre analyse conceptuelle, Wall définit le monisme comme la conjugaison d'un monisme ontologique et d'un monisme épistémologique : il existe une hiérarchie de valeurs, couronnée par une valeur suprême, qu'il serait possible de connaître. Le pluralisme des valeurs, quant à lui, apparaît sous les traits de la cohabitation de différentes valeurs considérées comme supérieures. Il suppose donc l'existence d'une pluralité de conceptions supérieures de la vie bonne. A première vue, on pourrait être tenté d'identifier cette position à une forme de pluralisme ontologique. Dans ce cas, les formes de perfectionnisme compatibles avec le pluralisme des valeurs seraient elles aussi

102 Concernant la première forme : « Le perfectionnisme de la nature humaine identifie le bien humain avec le développement de la nature humaine. Cela ressemble à un idéal moniste, qui identifie une unique façon de vivre comme étant la meilleure pour tous les êtres humains. Mais dans les faits, cet idéal laisse de nombreuses questions ouvertes. Il pourrait demeurer vrai que, considérant différents êtres humains, des activités et des recherches différentes pourraient mieux promouvoir leur bien. Cela pourrait être vrai car des personnes différentes pourraient être capables de porter à leur maximum des aspects différents de la nature humaine ». Concernant le perfectionnisme des biens objectifs : « On a seulement besoin de supposer que certains biens perfectionnistes soit ne sont que grossièrement égaux, soit qu'ils sont incomparables en valeur […] Plus généralement, les biens perfectionnistes peuvent être combinables suivant des proportions différentes, produisant toute une gamme de différents types de vie qui ont de la valeur et qui sont dignes d'être poursuivis » (Wall, « Perfectionism in Moral and Political Philosophy », *art. cit.*, trad. personnelle).

103 Cette thèse est un peu camouflée par les formulations de Wall qui, dans la dernière citation que nous évoquions, utilise certains des termes de Berlin dans un sens différent. Wall écrit en effet que le perfectionnisme se définit par l'idée que les biens sont « *incomparables en valeur* », c'est-à-dire inégaux. Mais cet aspect n'empêche pas leur *combinaison* et c'est d'ailleurs cette dernière qui permet leur compatibilité au pluralisme. Or suivant Berlin, c'est l'exact opposé. Le pluralisme des valeurs suppose tout d'abord des biens incommensurables, c'est-à-dire *incomparables*, impliquant une forme d'égalité. Deuxièmement, ces biens sont *incompatibles* et forment des entités radicalement distinctes. Mais nous avons montré en quel sens il fallait prendre les termes de Wall : l'idée de « combinaison » signifie ici à la fois la possibilité de leur coexistence, mais surtout l'absence d'une vérité suprême trônant au sommet de la hiérarchie. C'est pourquoi elle exprime finalement la même thèse que le pluralisme des valeurs berlinien.

des pluralismes ontologiques, dont l'aspect perfectionniste s'exprimerait au travers d'un monisme épistémologique puisqu'il serait possible de parvenir à une connaissance de ces biens. Dans ce cas, le perfectionnisme pluraliste serait une forme de pluralisme moniste.

Mais selon un autre point de vue, la démonstration par Wall de la compatibilité du perfectionnisme et du pluralisme des valeurs s'appuie sur le fait que le perfectionnisme n'implique pas de désigner une unique conception suprême de la vie bonne. Ce qui signifie qu'il est impossible d'établir une hiérarchie entre les biens supérieurs, mais aussi que ces biens supérieurs prendront des formes différentes selon les individus, sans remettre en cause l'existence de la hiérarchie. En d'autres termes, le contenu de la hiérarchie changera selon les personnes, mais pas l'existence de la hiérarchie elle-même. En ce sens, le perfectionnisme en général est bien porteur d'un monisme ontologique et d'un pluralisme épistémologique : il existe une vérité suprême à laquelle on ne peut assigner un contenu unique[104]. Le pluralisme ontologique découle de l'existence d'une pluralité de biens supérieurs, mais cette pluralité n'implique pas nécessairement une pluralité des conceptions supérieures de la vie bonne. Selon le perfectionnisme, il existe bel et bien une seule bonne conception de la vie bonne, et lorsque Wall décrit un perfectionnisme compatible avec le pluralisme, sa position est donc comparable à notre monisme pluraliste.

En conclusion, il apparaît que le perfectionnisme libéral est avant tout un anti-anti-perfectionnisme rawlsien ou, plus largement, un anti-neutralisme éthique. Il se caractérise par une double thèse défendant d'une part les libertés individuelles et l'exigence de tolérance qui en découle, propres à la tradition libérale, tout en reconnaissant d'autre part que cette position implique l'existence d'une conception libérale de la vie bonne. Il considère comme impossible, en dernière instance, de défendre une conception politique sans l'appuyer sur des valeurs morales. Plus encore, au-dela de la dénonciation de l'abstraction rawlsienne, le perfectionnisme libéral souligne que le pluralisme des valeurs bien compris ne peut pas être un rejet de toute forme de

104 Pour être absolument précis, on remarquera que cette variation dépend d'un changement de point de vue : le perfectionnisme selon Wall implique un pluralisme ontologique éthique (il existe une pluralité de biens supérieurs

contrainte éthique. Ainsi que le résume fort bien Klosko[105], le perfectionnisme libéral naît de la dénonciation d'une double erreur commise par Rawls : la réduction de la variété des théories perfectionnistes à une seule formule substantielle – l'excellence comme développement des arts, sciences et culture –, et son identification à une théorie maximisatrice. En réalité, le perfectionnisme libéral représente une forme différente de perfectionnisme qui articule la promotion d'une valeur spécifique et la défense du pluralisme des valeurs ; ce qui en fait une théorie « moniste pluraliste ».

Perfectionnisme et paternalisme

Si le perfectionnisme libéral parvient à prouver la pertinence de son point de vue contre le libéralisme neutraliste de Rawls et de ses héritiers, cela signifie qu'il parvient également à expliquer comment l'on peut être à la fois moniste et pluraliste. A première vue, la tâche est ardue, tant les libéraux neutralistes résistent. À les en croire, le perfectionnisme libéral échouerait dans ses deux thèses centrales. Premièrement, la neutralité du libéralisme rawlsien ne serait pas réductible à la neutralité absolue dénoncée par les perfectionnistes libéraux. Leur analyse se révélerait donc insuffisante pour prouver que la prémisse perfectionniste est nécessaire. Deuxièmement, leur distinction entre des types de valeurs différentes ne permet pas de sortir les perfectionnistes libéraux du piège de l'anti-pluralisme, parce qu'ils demeurent emprisonnés dans une forme de paternalisme.

Cette attaque est puissante[106], notamment parce qu'elle s'appuie sur la reconnaissance de la validité *partielle* de l'argument perfectionniste : la neutralité, comprise en un sens absolu, n'est pas elle-même neutre. Une neutralité radicale

105 Wall et Klosko (éd.), *Perfectionism and Neutrality*, *op. cit.,* p.13.

106 A proprement parler, le « neutralisme » libéral n'est pas le fait de Rawls, mais de certains de ses successeurs. Rawls lui-même n'a pas accordé de place prépondérante à la neutralité axiologique comme concept structurant. Cette idée doit beaucoup à Dworkin, et sera reformulée en termes rawlsiens par C. Larmore. Elle représente aujourd'hui le courant libéral dominant (voir par ex. les travaux de G. Gaus, J. Quong, ou B. Ackerman).

impliquerait une forme de relativisme, qu'aucun libéral n'est prêt à accepter[107]. La neutralité rawlsienne elle-même n'y est pas réductible, puisque Rawls écrit que :

> Pour établir ces principes [de justice], il est nécessaire de s'appuyer sur une notion du bien, car nous avons besoin de présupposés sur les motivations des partenaires dans la position originelle. Comme ces présupposés ne doivent pas mettre en danger la priorité du concept du juste, la théorie du bien qui est utilisée ici est limitée à l'essentiel. C'est cette analyse du bien que j'appelerai la théorie étroite[108].

Rawls reconnaît donc l'existence d'une morale étroite, fondée sur la nature individuelle de l'être humain. C'est pourquoi des auteurs comme C. Larmore ou B. Barry admettent que la neutralité libérale n'est pas absolue[109]. Néanmoins, ils s'empressent de souligner que cette concession ne suffit pas : l'absence de neutralité n'implique pas pour autant la validité de la prémisse perfectionniste. Le perfectionnisme libéral identifie à tort non-neutralité et nécessité de la prémisse perfectionniste, parce qu'il est fondé sur une conception trop large de la neutralité. Les successeurs de Rawls vont ainsi produire une analyse conceptuelle plus fine de la neutralité, en en distinguant au moins trois types différents : la neutralité des effets, la neutralité des fondements et la neutralité des justifications[110]. Tout d'abord, une action peut tout d'abord être dite neutre si elle n'a pas pour conséquence de favoriser une conception particulière du bien – c'est la « neutralité des conséquences » ou « des effets ». Mais une action peut aussi être dite neutre si elle n'est pas guidée par la volonté de réaliser une conception particulière du bien. On nomme cette seconde forme la « neutralité des buts », « neutralité des finalités » ou

107 Souvenons-nous que Berlin insistait déjà sur la différence entre le pluralisme des valeurs et le relativisme, reconnaissant que le premier impliquait des valeurs partagées minimales.

108 Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.,* §60, p.438.

109 Selon Larmore, la neutralité politique « n'exige pas que l'État soit neutre vis-à-vis de toutes les conceptions de la vie bonne, mais seulement vis-à-vis de celles qui dans la société font de fait l'objet d'une discussion » (Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, *op. cit.,* p. 67, trad. personnelle). Pour Barry, voir *Political Arguments*, New York, Humanities Press, 1965, p. 75sq.

110 L'article de Roberto Merrill, « Comment un Etat libéral peut-il être à la fois neutre et paternaliste ? » (*Raisons politiques*, n°44, 2011/4) synthétise bien cette discussion. Signalons cependant que Merrill y traite des interventions étatiques, alors que notre propre argument étend cette réflexion aux actions individuelles. On pourra également se reporter à Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (*op. cit.*), ou Richard Arneson, « Neutrality and Utility », *Canadian Journal of Philosophy*, 20, 2, 1990.

« neutralité des intentions », qui se concentre sur la volonté initiale des agents, et non sur les conséquences effectives de leur action. Enfin, on dira également neutre le fait de justifier une action sans utiliser une conception particulière de la vie bonne – c'est la « neutralité des justifications ». Or ces trois conceptions entretiennent des rapports fort différents avec l'argument perfectionniste. Merrill souligne par exemple que les perfectionnistes font remarquer qu'une action parfaitement neutre sur le plan des conséquences est impossible[111], mais également qu'il est plus que douteux que l'on puisse connaître l'ensemble des conséquences réelles d'une action avec toute la transparence nécessaire[112]. De plus, une action neutre quant à ses buts n'en est pas moins non-neutre quant à ses conséquences : sur le plan pratique, elle aura nécessairement comme effet de favoriser certaines conceptions de la vie bonne et d'en désavantager d'autres. L'objection perfectionniste est donc fondée si l'on considère uniquement les neutralités des conséquences et des intentions, qui constituent des modèles théoriques que la pratique ne semble pas pouvoir réaliser. En revanche, il en va autrement de la neutralité des justifications. Selon cette troisième conception, la neutralité ne dépend ni des effets de l'action ni des intentions de l'acteur, mais seulement de la façon dont l'acteur en légitime l'application. Lorsqu'il justifie ses actes sans faire référence à une conception particulière du bien, il produit un discours que tous peuvent entendre et comprendre, à partir de leurs propres conceptions éthiques. On reconnaîtra là le concept de raison publique, mais surtout le fondement de l'idée centrale de Rawls de primat du juste sur le bien : l'action politique justifiée par des raisons publiques peut être reconnue comme juste par tous. Elle est alors neutre au sens où elle ne présuppose aucun accord sur une conception controversée du bien. A partir du moment où la neutralité libérale est une neutralité des justifications, l'objection perfectionniste tombe : elle invalide bien une conception de la neutralité, mais pas celle que déploie Rawls[113]. Bien au contraire, la neutralité des justifications a cette particularité

111 Cf. Wall, « Neutrality and Responsibility », *Journal of Philosophy*, vol. 98, n°8, 2001. Cité par Merrill, « Comment un Etat libéral peut-il être à la fois neutre et paternaliste ? », *art. cit.,* p.19.

112 Sher, *Beyond Neutrality*, *op. cit.,* p.23-25, cité par Merrill, « Comment un Etat libéral peut-il être à la fois neutre et paternaliste ? », *art. cit.,* p.20.

113 Il ne fait aucun doute que Rawls pense la neutralité comme neutralité de justifications, et qu'il s'oppose à la neutralité des conséquences puisqu'il reconnaît que l'Etat peut être

qu'elle permet d'articuler neutralité éthique de l'action politique et défense de valeurs spécifiques en établissant un filtre entre les raisons d'une action et la façon dont elle est justifiée. C'est là tout l'intérêt du procéduralisme rawlsien, qui permet d'expliquer la défense d'une neutralité qui n'est pas absolument neutre, sans pour autant cesser de s'opposer à la promotion publique de valeurs éthiques spécifiques. C'est en ce sens que l'on parlera désormais de « neutralisme », sans le réduire à l'idée d'une neutralité axiologique radicale et absolue.

L'analyse des libéraux neutralistes consiste à accepter la prémisse des perfectionnistes libéraux – reconnaître que la neutralité complète est impossible en pratique – tout en rejetant la conclusion de leur premier argument : il n'en découle pas que le postulat perfectionniste soit nécessaire, mais seulement que le concept de neutralité est plus subtil qu'ils ne le supposaient. Ils préservent alors la conclusion de Rawls, au prix d'une modification de la progression argumentative. En d'autres termes, ils acceptent l'objection perfectionniste qui identifie une tension dans leur défense de la neutralité axiologique, mais ils redéfinissent cette neutralité afin de la sauver. Au lieu de complexifier le rapport entre neutralité et pluralisme, ils renouvellent l'articulation qui unissait libéralisme politique, neutralité, pluralisme des valeurs et défense de la liberté individuelle. C'est la sempiternelle ligne de démarcation entre les politiques qui respectent la façon particulière dont chacun se représente le bien, et qui prennent au sérieux le fait du pluralisme, et celles qui s'autorisent au contraire une contrainte éthique liberticide.

---

neutre sans que toutes les conceptions du bien soient traitées de façon absolument neutre (Cf. Escudier et Pélabay, dir., *Le perfectionnisme libéral op. cit.*, p.16). Son rapport à la neutralité des intentions est en revanche plus complexe, comme le souligne Merrill. Certains libéraux neutralistes défendent à la fois la neutralité des justifications et la neutralité des intentions, supposant que l'une implique l'autre (cf. Merrill, « Comment un Etat libéral peut-il être à la fois neutre et paternaliste ? », *art. cit.,* p.20-21). C'est par exemple le cas d'Arneson (cf. « Neutrality and Political Liberalism », dans Merrill et Weinstock, dir., *Political Neutrality. A Re-evaluation*, New York, Palgrave MacMillan, 2014). Mais d'autres en sont venus à rejeter la neutralité des justifications au profit de la neutralité des buts (cf. Dworkin, not. dans *Sovereign Virtue*, *The Theory and Practice of Equality*, cité par Merrill, « Comment un Etat libéral peut-il être à la fois neutre et paternaliste ? », *art. cit.,* p.34). Quoi qu'il en soit, cela ne modifie pas l'argument selon lequel la neutralité libérale pourrait échapper à la critique perfectionniste à partir du moment où elle est comprend *au moins* la neutralité de justifications.

C'est de cette même conclusion que découle la réponse des neutralistes à la deuxième objection des perfectionnistes libéraux. A l'idée qu'on peut distinguer différents types de valeurs, les libéraux neutralistes objectent que toute promotion de valeur, quelle qu'elle soit, est par définition une atteinte aux libertés individuelles. La redéfinition de la neutralité libérale comme neutralité des justifications a reconduit la différence initiale soulignée par Rawls entre son libéralisme et le perfectionnisme, c'est-à-dire entre une doctrine politique et une doctrine compréhensive.

L'article de Jean-Cassien Billier, « Libéralisme téléologique et neutralité axiologique : le politique peut-il se passer d'une conception du bien ? » illustre fort bien ce point, car il synthétise la réponse neutraliste aux objections formulées par le perfectionnisme libéral. A proprement parler, l'article se donne un objectif plus large puisqu'il se veut une défense de la neutralité d'inspiration rawlsienne contre ses principales critiques, qu'elles soient issues du perfectionnisme, du perfectionnisme libéral, du républicanisme et du néorépublicanisme, mais aussi du relativisme[114]. En réalité, c'est bien le libéralisme perfectionniste qu'il s'agit ici d'affronter, représentant le concurrent le plus sérieux du fait de sa prétention à constituer lui aussi un véritable libéralisme. Billier aboutit alors à une distinction tripartite, entre les trois « grandes voies du continent libéral », c'est-à-dire les trois versions principales qui se réclament du libéralisme sans être d'accord sur la question de la neutralité. Il identifie en premier lieu un libéralisme relativiste, qui reconnaîtrait que le libéralisme est une conception du bien comme les autres et qu'il est par conséquent impossible de lui accorder une forme de primauté. En second lieu, il souligne l'existence d'un libéralisme caractérisé par un perfectionniste modéré : le libéralisme y est une conception du bien comme les autres, mais jouissant d'une primauté car il permettrait une meilleure réalisation de l'être humain. Selon Billier, ces deux théories se méprennent alors sur le sens véritable du

114 L'article de Billier distingue sept thèses de base du libéralisme politique et moral, qu'il entend utiliser afin de démontrer que le perfectionnisme libéral a en réalité dépassé les frontières du libéralisme. Nous nous concentrerons ici sur sa cinquième thèse, qui aboutit à l'idée qu'on peut accepter « l'idée qu'il faut une certaine dose de bien substantiel pour constituer une société juste, mais considérer que ce bien peut être "neutre" s'il entend demeurer libéral et attractif en tant que tel » (dans « Libéralisme téléologique et neutralité axiologique : le politique peut-il se passer d'une conception du bien ? », *art. cit.,* p.20).

libéralisme. La première succomberait aux critiques perfectionnistes, car elle représenterait une neutralité radicale, incapable de se défendre elle-même. Quant à la seconde, elle se révèlerait incapable de défendre les libertés individuelles car en donnant un contenu unique à la vie bonne, elle interdit à chacun de formuler sa propre conception de la vie bonne. Dès lors, seule la troisième option – le libéralisme neutraliste – serait authentiquement libérale. Pour parvenir à cette conclusion, Billier procède en deux temps. Tout d'abord, il redéfinit les traits caractéristiques du libéralisme, résumés au travers de sept grandes thèses. Puis il affronte directement les objections faites au libéralisme neutraliste, afin de l'établir comme champion incontesté des libertés individuelles.

Ce qui nous intéressera ici, c'est que l'ensemble de son argument est fondé sur deux grandes thèses, qui sont en réalité des réponses directes aux deux objections formulées par le libéralisme perfectionniste. Premièrement, Billier reconnaît explicitement que la neutralité axiologique inspirée par Rawls ne doit pas être comprise comme une neutralité absolue. C'est là la différence avec le libéralisme relativiste, qui considère que le libéralisme rawlsien comprend une morale minimale, exprimant à la fois un engagement à la fois positif et négatif – *pour* certaines valeurs, et *contre* certains modes de vie différents. Pour reprendre ses termes, le libéralisme rawlsien est à la fois procédural et téléologique, et ce sans incohérence car :

> *Tout* libéralisme est téléologique, puisque tout libéralisme vise à l'évidence la *promotion* d'un système politique libéral. Cette promotion est double : elle s'exerce d'une part vis-à-vis des systèmes politiques anti-libéraux (à moins d'être auto-destructeur, le libéralisme se conçoit évidemment lui-même comme un idéal politique et moral infiniment plus juste que celui qui est promu par un perfectionnisme politique et moral traditionnaliste ou fondamentaliste, et donc absolument supérieur à ce dernier), et d'autre part à l'égard d'autres options démocratiques, comme celles qui sont défendues par les communautariens et les républicains[115].

115 Billier, « Libéralisme téléologique et neutralité axiologique : le politique peut-il se passer d'une conception du bien ? », *art. cit.*, p.4. On pourra également se reporter à cet exposé, plus condensé : « la neutralité libérale ne signifie jamais que l'Etat doit être neutre à l'égard de *toutes* les conceptions du bien. Or il serait effectivement paradoxal (c'est-à-dire illogique et suicidaire) qu'il soit neutre à l'égard de sa propre conception dite étroite du bien » (*ibid.*

Cette concession apparente au premier argument perfectionniste est incomplète. Billier admet que le libéralisme promeut forcément des valeurs, mais il refuse la conclusion des perfectionnistes libéraux selon laquelle cette promotion implique l'absence de neutralité. Il reprend alors explicitement la distinction entre les différents types de neutralité, et recentre le libéralisme sur la neutralité des justifications et sur l'idée rawlsienne de priorité du juste sur le bien au travers d'un accord sur les procédures de définition et de poursuite des conceptions de la vie bonne, et non sur leur contenu. En d'autres termes, la conception du bien libérale n'est pas à proprement parler une conception du bien, mais une *attitude* envers les conceptions du bien concurrentes :

> L'originalité du libéralisme réside, comme nous l'avons soutenu, dans la promotion d'une sympathie à l'égard du désaccord moral lui-même, et non, de façon quasi-obligatoire envers toutes les conceptions du bien et leurs acteurs présents dans la société civile[116].

Selon Billier, il y a donc une différence entre promouvoir des valeurs neutres – comme la sympathie envers le désaccord moral – et promouvoir une conception de la vie bonne, au sens substantiel, c'est-à-dire des valeurs *non-neutres*. Le libéralisme promeut une conception du bien, qui n'est pas un bien parmi d'autres car il n'a comme contenu qu'une règle de procédure. Cette conception du bien libérale n'est donc pas une conception concurrente des autres définitions du bien, mais se situe sur un tout autre niveau. Elle est neutre parce qu'elle promeut une conception de la vie bonne globale qui ne tranche pas entre les différentes conceptions particulières mais organise leur compétition. Par conséquent, elle n'implique aucune forme de contrainte sur la liberté de chacun de définir sa propre conception de la vie bonne, à partir du moment où le fondement individuel de la capacité de chacun à agir ainsi est respecté. C'est pourquoi, selon Billier, le libéralisme peut à la fois être neutraliste et ne pas être absolument neutre, sans incohérence.

De cette même idée découle la seconde thèse majeure de Billier, selon laquelle le libéralisme véritable est nécessairement un anti-perfectionnisme. Cela ressort dans son

---

p.6). Cette morale minimale contient selon lui deux principes : non-nuisance et égale considération (*ibid.,* p.20).

116 Billier, « Libéralisme téléologique et neutralité axiologique : le politique peut-il se passer d'une conception du bien ? », *art. cit.*, p.15.

opposition aux thèses de Galston, lorsque Billier affirme que la différence entre libéralisme neutraliste et perfectionnisme soi-disant libéral réside avant tout dans le statut accordé au conséquentialisme. Ce dernier sera toujours modéré chez les neutralistes, qui n'admettront jamais que l'on viole les droits d'un individu adulte au nom d'une conception du bien particulière. C'est en ce sens qu'il s'agit d'une promotion de valeur, mais d'une valeur neutre[117]. Le perfectionnisme n'est en revanche modéré par aucune morale minimale inviolable et accepte de faire une valeur intrinsèque de la conception du bien ayant les meilleures conséquences. Il admettra donc la préséance d'une conception particulière du bien sur celle du juste parce qu'il part de l'idée que l'être humain doit se perfectionner, et est prêt à le forcer à le faire même si chacun ne reconnaît pas la validité de cette conception par lui-même. C'est pourquoi le perfectionnisme se caractérise par la promotion d'une valeur non-neutre sur le plan des justifications, et que Billier affirme qu'« un libéralisme peut parfaitement et surtout doit être anti-perfectionniste *et* conséquent[118] ». Conséquent tout d'abord car il est neutraliste tout en promouvant une valeur, et anti-perfectionniste ensuite car cette valeur doit être neutre si l'on veut respecter les libertés individuelles.

Billier semble bien répondre aux deux arguments du perfectionnisme libéral, puisqu'il reprend ici la distinction entre deux types de valeurs différentes qui fondait le second argument que nous identifiions chez Raz. Néanmoins, malgré une apparente ressemblance, il y a une distance entre ces deux idées. Comme pour le premier argument, Billier conserve les prémisses mais modifie la conclusion, puisqu'il ne s'agit plus d'affirmer qu'il existe des valeurs qui en facilitent d'autres, mais de distinguer valeurs neutres et non-neutres. Le perfectionnisme libéral de Raz fait de l'autonomie minimale le premier pas d'un chemin que tous devraient emprunter, tandis que le libéralisme de Billier fait de la neutralité une sorte de « méta-valeur », appartenant à une sphère procédurale complètement différente des conceptions substantielles du bien. En d'autres termes, les

117 C'est ce qui amène Billier à écrire qu'il existe bien une conception du bien commun chez Rawls, à ceci près qu'elle « n'est pas une conception du bien particulière mais la condition de possibilité d'un pluralisme moral cohérent articulé avec une théorie de la justice sociale » (Billier, « Libéralisme téléologique et neutralité axiologique : le politique peut-il se passer d'une conception du bien ?», *art. cit.,* p.19)

118 *Ibid.*, p.18.

neutralistes objectent que la forme de priorité accordée par le perfectionnisme libéral ne change pas suffisamment la nature de la valeur promue pour éviter qu'une contrainte soit exercée sur la liberté individuelle. A l'idée des perfectionnistes libéraux que dès qu'il y a promotion d'une valeur, il y a non-neutralité, les neutralistes répondent en redéfinissant la neutralité et la promotion de valeurs afin de sauvegarder leur argument initial. Ils affirment désormais qu'ils *promeuvent* une valeur, mais sans promouvoir *une* valeur particulière. Il existerait ainsi une promotion qui serait neutre sans constituer un oxymore, si les valeurs promues sont elles-mêmes neutres[119].

Cela revient, pour les neutralistes, à affirmer à la fois que l'argument perfectionniste anti-neutralisme est invalide – la neutralité libérale demeure cohérente – et qu'à partir du moment où le « libéralisme perfectionniste » promeut une valeur qu'il reconnaît être une conception substantielle du bien, il s'exclut du libéralisme. Sont une fois encore assimilés libéralisme, protection des libertés individuelles, défense de la neutralité axiologique comme pluralisme éthique, avec cette nouveauté que le nom de l'adversaire a changé. L'« anti-perfectionnisme » a remplacé l'« anti-monisme » sur la forme, mais sans changer le fond : à partir du moment où il y a perfectionnisme ou monisme, il ne peut plus y avoir pluralisme des valeurs et respect véritable des libertés individuelles. Le seul libéralisme cohérent est celui qui reconnaît certes que le libéralisme est une façon de vivre spécifique qui doit être promue, mais qui ne contient que le respect du désaccord moral et non *une* réponse circonstanciée à la question de la vie bonne[120]. En d'autres termes, le libéralisme véritable est anti-perfectionniste parce qu'il est pluraliste, et le perfectionnisme ne peut pas être libéral car il implique nécessairement une forme de monisme éthique.

---

119 Nous ne creuserons pas ici la question de savoir quel sens on peut donner à une « valeur éthique neutre ». Mais il existe ici une tension évidente qui doit nous pousser à nous demander si l'on évite vraiment l'objection de l'incohérence qu'affronte la neutralité axiologique rawlsienne, ou si on l'a seulement déplacée.

120 Cf. Billier, « Libéralisme téléologique et neutralité axiologique : le politique peut-il se passer d'une conception du bien ?», *art. cit.,* p.12-13 : « Il va de soi que c'est cette dernière option que nous défendons ici. La solution que nous prônons ici est plus proche des positions de Charles Larmore que de celles de John Rawls. Il nous semble, en effet, que le libéralisme anti-perfectionniste doit se concentrer sur un "noyau dur" formé par les principes de non-nuisance et d'égal respect qui constitue un ensemble non négligeable de "valeurs neutres" propres à animer un esprit d'identité et de civisme. »

L'argument tend aujourd'hui à faire autorité, comme en témoigne la tournure générale de l'introduction de l'ouvrage dirigé par Escudier et Pélabay, *Le perfectionnisme libéral. Anthologie de textes fondamentaux* : trente ans après *Morality of Freedom*, le projet du perfectionnisme libéral demeure suspect car il ne serait pas parvenu à justifier comment il pourrait y avoir à la fois promotion de valeur et défense de la liberté individuelle, c'est-à-dire perfectionnisme et libéralisme pluraliste. Suivant l'argument neutraliste, dès qu'il y a imposition d'une valeur il y a négation à un certain degré de la liberté individuelle. Cet échec apparent a été rendu plus visible encore par les hésitations de Galston, figure majeure du perfectionnisme libéral qui, après avoir affirmé qu'il était impossible que l'Etat ne promeuve pas une conception du bien dans *Liberal Purposes*, est revenu sur cette idée : dans *A Practice of Liberal Pluralism*, il concède à ses adversaires que sa première conception impliquait une interférence trop importante de la part de l'Etat, et cherche donc à la minimiser[121].

Le perfectionnisme libéral apparaît donc comme une impasse car les libéraux neutralistes parviendraient à répondre aux deux objections qui leur étaient opposées en reformulant leur idéal de neutralité. Mais cette redéfinition est en réalité double : en recentrant la neutralité sur la neutralité de justifications, et donc sur son aspect procédural, les neutralistes redéfinissent également la « promotion de valeurs ». Cette seconde reformulation est plus discrète, mais tout aussi fondamentale car elle a pour conséquence une modification du concept de « perfectionnisme ». A partir du moment où l'on admet que ce n'est plus la promotion de valeur en elle-même qui pose problème, le cœur conceptuel du perfectionnisme n'est plus aussi clivant. En son sens le plus large, est « perfectionniste » celui qui reconnaît comme justifiée la promotion d'une valeur comme condition de la vie bonne de tous. Cela obscurcit la distinction entre libéralisme perfectionniste modéré et libéralisme anti-perfectionniste modéré, ainsi que le soulignait bien Billier[122]. Dès lors, il est besoin d'un terme conceptuel qui signale clairement cette

121 Cf. Galston, *Liberal Purposes. Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, *op. cit.*, et *Practice of Liberal Pluralism, op. cit*.

122 Billier admettait que « la réponse aux thèses de William Galston est plus complexe, en raison même de la *proximité réelle* qui existe entre le « perfectionnisme libéral modéré » défendu par ce dernier et l'« anti-perfectionnisme modéré » tel que nous entendons le défendre. » (« Libéralisme téléologique et neutralité axiologique : le politique peut-il se passer d'une conception du bien ?», *art. cit.,* p.17, nous soulignons).

différence entre promotion de valeur neutre et promotion de valeurs non-neutre, en rendant au « perfectionnisme » la charge négative que lui avait conférée Rawls.

C'est là l'explication de l'habitude grandissante qui consiste à revisiter la critique du perfectionnisme en le considérant comme intrinsèquement « paternaliste ». Les exemples sont légions, et nous nous contenterons ici d'en évoquer un qui nous semble particulièrement parlant. Dans son article « Comment un Etat libéral peut-il être à la fois neutre et paternaliste ? », Roberto Merrill cherche à démontrer qu'il est nécessaire de revenir sur l'idée dominante selon laquelle la neutralité libérale doit être pensée à partir de la neutralité de justifications, et que la neutralité des conséquences est impossible. Si l'on défend les neutralités de justifications ou de buts, on laisse ouverte la possibilité de légitimer des politiques publiques paternalistes, ce qui semblera contre-intuitif à tout libéral qui se respecte[123]. Sa thèse s'articule en deux temps : il démontre que les neutralités de justification et de buts peuvent être compatibles avec des politiques perfectionnistes, puis il assimile perfectionnisme et paternalisme. Il en ressort que ces deux conceptions de la neutralité permettent des politiques paternalistes. Pour identifier perfectionnisme et paternalisme, Merrill examine les deux versions principales du « perfectionnisme »[124]. Il nomme la première « perfectionnisme radical », qui accepte que l'Etat puisse légitimement restreindre la liberté des individus afin de faire leur bonheur. Cette version justifie l'usage de la coercition, et c'est en cela qu'il la qualifie de perfectionnisme paternaliste, suivant ici la définition la plus courante de ce terme[125]. Le perfectionnisme modéré constitue la seconde version, qui dissocierait perfectionnisme et paternalisme en s'opposant à l'usage de politiques publiques coercitives. Nous y retrouvons la plupart des perfectionnistes dont nous avons traité jusqu'ici : Haksar, Hurka, Sher, Raz ou Wall, auxquels Merrill ajoute des auteurs comme J. Chan ou P. de

123 La thèse principale de l'article vise à prouver que la neutralité doit comprendre à la fois la neutralité des buts, des justifications, et des conséquences (redéfinie comme égalité des chances, et non plus neutralité des résultats). D'une certaine façon, il s'agit donc d'un retour au point de départ, avant la distinction tripartite de la neutralité rendue nécessaire par l'objection perfectionniste. Mais nous ne discuterons pas cette thèse ici, qui s'éloigne de notre propre raisonnement.

124 Cet article synthétise les recherches plus développées de l'ouvrage qu'il co-dirige avec Daniel Weinstock, *Political Neutrality, a re-evaluation*, *op. cit.*

125 Il la trouve chez G. Dworkin, « Paternalism », *The Monist*, vol. 56, n°1, 1972.

Marneffe[126]. Mais Merrill refuse cette disctinction, parce qu'elle se fonde sur une définition erronée du paternalisme. Ainsi que le font remarquer plusieurs auteurs contemporains, il peut y avoir paternalisme même lorsqu'il n'y a pas *coercition* de l'individu au nom de son propre bien[127]. Merrill reprend alors l'analyse de J. Quong, qui distingue trois définitions du paternalisme[128]. A la définition classique du paternalisme comme limitation coercitive de la liberté d'un individu pour son propre bien, Quong ajoute le paternalisme comme « amélioration du choix ». Dans ce cas, est paternaliste toute action qui influence le choix d'autrui afin d'améliorer son bien-être. C'est là le sens qu'utilisent Sunstein et Thaler, pour qui ce type d'action paternaliste n'est pas nécessairement coercitive mais peut passer au travers d'incitations – les fameux *nudges* – qui orientent autrui sans se substituer au choix individuel. Mais, selon Quong – suivi en cela par Merrill –, cette définition est trop large, puisqu'elle comprend toutes les actions d'information[129]. C'est pourquoi il propose une troisième formule, selon laquelle est paternaliste l'action visant l'amélioration d'autrui *fondée sur un jugement négatif sur autrui*, c'est-à-dire les actions qui présupposent soit qu'autrui n'est pas capable d'identifier ce qui est bon pour lui, soit qu'il est incapable de le réaliser alors qu'il l'a correctement identifié. Quong en donne trois exemples : seront des actions paternalistes celles qui orientent le choix des handicapés mentaux, des enfants mais aussi de tous ceux touchés par des formes de faiblesse de la volonté, incapables de réaliser le but qu'ils se sont pourtant donnés. Merrill déduit de cette analyse que toutes les formes de perfectionnisme sont alors paternalistes :

126 Merrill, « Comment un Etat libéral peut-il être à la fois neutre et paternaliste ? », *art. cit.,* p.24.

127 On retrouve cette idée aussi bien chez des défenseurs du paternalisme, comme R. Thaler et C. Sunstein (cf. *Nudge. La méthode douce pour inspirer la bonne décision* [2008], trad. M.F. Pavillet, Paris, Vuibert, 2010), que chez ses contempteurs (cf. J. Quong, *Liberalism without perfection,* Oxford, Oxford University Press, 2010).

128 Jonathan Quong, *Liberalism without Perfection*, *op. cit*.

129 Merrill, « Comment un Etat libéral peut-il être à la fois neutre et paternaliste ? », *art. cit.,* p.29 : « cette définition du paternalisme comme amélioration du choix souffre d'un abus de langage, car c'est une erreur de qualifier de paternalistes des insitutions qui tendent à améliorer le bien-être de ceux à qui elles s'appliquent. Si le paternalisme avait un sens aussi large, nous serions tous paternalistes chaque fois que nous viserions à améliorer le bien-être de quelqu'un. »

> Ceci implique que tous les libéraux perfectionnistes sont aussi des libéraux paternalistes. Je vais par conséquent considérer à présent le perfectionnisme et le paternalisme comme synonymes[130].

On notera que cette réflexion est fondée sur l'effacement du critère clivant de la coercition, et non sur un rapprochement conceptuel positif à proprement parler : à partir du moment où l'on accepte de redéfinir le paternalisme comme n'étant pas nécessairement coercitif, le perfectionnisme devient synonyme du paternalisme. Merrill présuppose que perfectionnisme et paternalisme partagent en fond commun la possibilité de l'imposition de valeur. En d'autres termes, la solution de Merrill repose sur une différence de degré et non de nature ; la distinction entre perfectionnisme et paternalisme dépendrait de l'importance des moyens légitimés, mais au fond, le perfectionnisme serait par définition contraire à la liberté individuelle[131]. Ou, comme l'écrit Merrill :

> Selon le perfectionnisme politique, l'une des finalités légitimes de l'Etat est de promouvoir certains modes de vie éthiques et d'en décourager d'autres. Mais n'est-ce pas là une conception de l'Etat qui est paternaliste ? Et surtout, ne s'agit-il pas d'une conception illégitime, dans un Etat libéral, de l'usage du pouvoir politique ? Car cela ne revient-il pas à imposer aux individus des valeurs du bien qu'ils ne partagent nécessairement pas et qu'ils doivent être libres de rejeter[132] ?

Le « paternalisme » ne désigne plus rien d'autre que ce qui était auparavant reproché au perfectionnisme, et que nous avions nommé « monisme éthique » : l'imposition de valeur éthique non-fondée sur un consentement *a priori*. C'est là le nouveau concept utilisé pour renforcer la spécificité de la promotion de valeur perfectionniste par rapport à la promotion de valeur neutraliste, mais ce n'est finalement

130 Merrill, « Comment un Etat libéral peut-il être à la fois neutre et paternaliste ? », *art. cit.,* p.31.

131 C'est pourquoi Merrill écrit en conclusion que « on peut considérer que pour que les politiques soient légitimes, il faut également que les conséquences des politiques de l'Etat ne soient pas perfectionnistes » (*ibid.,* p.38).

132 *Ibid.,* p.23. Dans l'article, ces phrases décrivent la situation du perfectionnisme radical, dont la proximité avec le paternalisme ne fait aucun doute pour l'auteur. Mais notre analyse montre que cette thèse est en réalité appliquée à l'ensemble du perfectionnisme, puisque Merrill efface finalement la distinction entre perfectionnisme radical et modéré.

qu'une reformulation d'une idée classique. Cet usage est désormais habituel, à l'image de Pélabay et Escudier qui introduisent la problématique directrice de leur récente anthologie du perfectionnisme libéral en soulignant que le perfectionnisme libéral semble contradictoire car on suppose généralement que le libéralisme implique la neutralité axiologique, et donc l'anti-paternalisme[133]. Ici, on suppose comme allant de soi qu'anti-paternalisme et anti-perfectionnisme vont de paire.

Dans une large mesure, les perfectionnistes libéraux eux-mêmes reprennent cet usage. C'est par exemple le cas de S. Wall, qui a livré plusieurs synthèses particulièrement précises du perfectionnisme libéral contemporain, et à qui il arrive d'écrire que « l'adoption des politiques perfectionnistes représente un défi pour tous ceux qui cherchent un argument de principe pour rejeter le paternalisme étatique[134] ». Mais le symptôme principal de l'acceptation de l'introduction du paternalisme dans l'équation est évidemment la défense récente d'un « paternalisme libéral » qui se propose de dépasser les apories du perfectionnisme libéral. C'est là la théorie des *nudges*, ou incitations, que nous avons déjà mentionnée, et qui a été propulsée sur le devant de la scène par l'ouvrage de Sunstein et Thaler, *Nudge, La méthode douce pour inspirer la bonne décision*. Selon cette thèse, il existerait un « paternalisme libertarien » capable d'orienter le choix des gens tout en respectant la liberté individuelle :

> L'aspect paternaliste de notre concept résulte de la conviction qu'il est légimite d'influencer […] le comportement des gens afin de les aider à vivre plus longtemps, mieux et en meilleure santé. Autrement dit, nous souhaitons que les institutions publiques et privées s'efforcent délibérément d'aiguiller les individus vers des décisions susceptibles d'améliorer leur qualité de vie. […] Le paternalisme libertaire est une variété relativement bénigne et non intrusive de paternalisme :

133 Escudier et Pélabay (dir.), *Le perfectionnisme libéral, op. cit.,* p.6.

134 Wall, « Perfectionism », *art. cit.*, p.351, trad. personnelle. Voir également p.343, où il définit le perfectionnisme au travers de deux idées centrales : une théorie des valeurs selon laquelle il y a des vies humaines meilleures que d'autres, et une morale politique selon laquelle l'Etat doit promouvoir délibéremment et activement les vies humaines bien vécues par rapport à celles qui ont moins de valeur. Il remarque alors que la seconde thèse implique le rejet de la neutralité libérale, et qu'elle penche alors vers le paternalisme de façon très problématique. Cette même difficulté à extraire le perfectionnisme de l'ombre embarassante du paternalisme est soulignée dans *Le perfectionnisme libéral. Anthologie de textes fondamentaux* (dir. par Escudier et Pélabay, *op. cit.,* p.55sq.), constituant selon les auteurs l'une des causes majeures empêchant le perfectionnisme libéral d'être tout à fait convaincant.

> en effet, elle n'enferme pas les gens dans des choix irréversibles […]. Les paternalistes libertaires ne les contraindront pas à changer de comportement – ils ne mettront même pas d'obstacles à celui qu'ils ont choisi[135].

L'idée principale est que le paternalisme n'est pas nécessairement coercitif, dès lors qu'il favorise certaines options tout en laissant à chacun le choix de céder ou non à cette facilité. L'Etat peut certes diminuer ou augmenter le coût d'une action donnée, mais son accomplissement dépend entièrement d'un choix individuel. La liberté individuelle serait alors préservée.

Notre objet n'est pas ici de discuter en profondeur la cohérence de cette thèse, mais avant tout de signaler le déplacement de la tension : le perfectionnisme semble aujourd'hui problématique parce qu'il est paternaliste. En réalité, cette nouvelle formulation n'a rien changé au fond conceptuel. En articulant perfectionnisme et paternalisme, on rapproche la *promotion* de valeur de l'*imposition* de valeur, et l'on tend donc à discréditer la possibilité d'une promotion de valeur respectant le pluralisme éthique. Mais l'identité du perfectionnisme et du paternalisme ne va pas de soi, et la déconstruction de cette assimilation un peu rapide offre d'importantes perspectives pour (re)fonder la défense du perfectionnisme libéral, en tant que monisme pluraliste.

Ainsi que le remarquait Merrill, G. Dworkin offre un bon exemple de la conception classique du paternalisme, défini comme :

> L'interférence exercée par un Etat ou un individu sur autrui, contre sa volonté, et défendue ou motivée par l'idée que la personne qui subit l'interférence sera mieux ainsi ou protégée de la nuisance[136].

---

135 Sunstein et Thaler, *Nudge, op. cit.,* p.24. On remarquera un désaccord entre notre explication et le texte cité. Alors que les auteurs écrivent « *libertarian paternalism* », la traduction dit à tort « paternalisme libertaire ». Le « *libertarianism* » est une branche du libéralisme, dont l'une des spécificités d'insister sur la liberté individuelle.

136 G. Dworkin, « Paternalism », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, printemps 2017, E. N. Zalta (éd.) [en ligne], URL : https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/paternalism/, trad. personnelle. On pourra également se reporter au travail de M.D. White, « Paternalism, Moralism, and Markets », dans G. Gaus et F. d'Agostino (éd.), *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, *op. cit.*

Même si l'auteur prend soin, dans les lignes suivantes, d'écrire que « à l'instar de nombreux autres concepts que nous utilisons dans le débat normatif, déterminer la limite exacte du concept est une question controversée », sa position ne fait aucun doute[137] : il y a paternalisme dès lors qu'il y a contrainte exercée sur autrui *au nom de son propre intérêt*. On reconnaîtra ici la forme de ce que nous nommions jusqu'ici, avec Berlin, le paradoxe du maître authentique. En effet, le maître authentique est précisément celui qui suppose qu'il est capable d'identifier mieux que nous notre intérêt le plus authentique, et donc nous contraindre au nom d'un « moi » authentique que nous serions plus l'instant incapable de percevoir. Le paternalisme implique donc par définition une limitation de l'autonomie de l'agent au nom d'un « moi » authentique purement hypothétique. C'est pourquoi Dworkin le qualifie d'« usurpation de la prise de décision, soit en empêchant les gens de faire ce qu'ils ont décidé de faire, soit en interférant avec la façon dont ils parviennent à leur décision[138] ».

C'est en ce sens que le paternalisme est classiquement reconnu comme une figure du mal politique radical, parce qu'il apparaît comme l'opposé de l'autonomie individuelle, elle-même fondement de la légitimité politique moderne. J. Feinberg dans un ouvrage pionnier de l'exploration contemporaine du paternalisme, observe que la connotation largement négative du paternalisme le rend difficile à discuter précisément : défini

137 On se reportera utilement aux travaux de M. Freeden, qui précise cette différence entre le cœur et la périphérie d'un concept, et la nécessité de s'en tenir aux éléments communs minimaux (cf. Freeden, *Ideologies and Political Theory*, Oxford University Press, 1996). Concernant le paternalisme, l'article de Dworkin (« Paternalism », *Stanford Encyclopedia of Philosophy, art. cit.*) distingue très clairement les différentes formes « périphériques » développées à partir de cette idée centrale, soulignant que l'on peut distinguer un « paternalisme dur » d'un « paternalisme doux » (en fonction du caractère préventif ou autoritaire de la contrainte), un « paternalisme étroit » d'un « paternalisme au sens large » (eu égard à l'origine de la contrainte, qu'elle soit étatique ou individuelle), un « paternalisme faible » et un « paternalisme fort » (selon que l'on remet en cause la capacité de chacun à identifier ses propres intérêts ou seulement à identifier les moyens adéquats à leur réalisation), un « paternalisme pur » d'un « paternalisme impur » (si la contrainte protège directement la personne contrainte, ou si elle vise une tierce personne) et enfin le « paternalisme du bien-être » et le « paternalisme moral ». Le premier justifie la contrainte parce qu'elle sert les intérêts physiques et psychologiques de la personne contrainte, tandis que le second le contraint pour le protéger d'une corruption purement morale.

138 Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p.123, trad. personnelle.

comme l'exact opposé de l'autonomie, sa mention suffit à condamner une proposition[139]. Cette articulation est présente dès les premiers usages modernes significatifs du concept, comme chez Kant. La conception kantienne de l'autonomie, fondée dans le respect de la rationalité humaine, refuse toute forme de paternalisme, comme le prouve la formule de l'impératif catégorique exigeant que l'on considère toujours autrui comme une fin. Kant admet certes une forme de coercition légitime lorsqu'il s'agit de protéger une personne contre autrui :

> Or tout ce qui est injuste est un obstacle à la liberté, en tant qu'elle est soumise à des lois générales ; et la contrainte est elle-même un obstacle ou une résistance faire à la liberté. Donc, si un certain usage de la liberté est un obstacle à la liberté, en tant qu'elle est soumise à des lois générales (c'est-à-dire est injuste), la contrainte, opposée à cet usage, en tant qu'elle *sert à écarter un obstacle fait à la liberté*, s'accorde avec la liberté même suivant des lois générales, c'est-à-dire est juste. Par conséquent le droit implique, suivant le principe de contradiction, la faculté de contraindre celui qui y porte atteinte[140].

Mais cette contrainte prend fin lorsque commence la reconnaissance de chacun comme sujet rationnel et autonome, capable de définir sa propre conception de la vie bonne. Par conséquent, la coercition légitime ne s'étend pas au paternalisme :

> Un gouvernement qui serait fondé sur le principe de la bienveillance envers le peuple, tel celui du père envers ses enfants, c'est-à-dire un *gouvernement paternel* (*imperium paternale*), où par conséquent les sujets, tels des enfants mineurs incapables de décider de ce qui leur est vraiment utile ou nuisible, sont obligés de se comporter de manière uniquement passive, afin d'attendre uniquement du jugement du chef de l'Etat la façon dont ils *doivent* être heureux, et uniquement de sa bonté qu'il le veuille également, – un tel gouvernement, dis-

139 Cf. J. Feinberg, *Harm to Self,* Oxford, Oxford University Press, 1986. Ce rapport ne nous est pas étranger ; nous y retrouvons exactement la relation schématique et classique qui oppose monisme et pluralisme des valeurs. Toutefois, ainsi que nous allons le montrer, la dichotomie est cette fois fondée : le paternalisme est effectivement incompatible par essence avec le respect des libertés individuelles.

140 Kant, *Métaphysique des mœurs* (1796-97), Première partie, Introduction à la doctrine du droit, §D, trad. J. Barni, Paris, Auguste Durand, 1853, p.46. Nous privilégions ici cette traduction à celle de Philonenko car elle a l'avantage d'être plus aisément compréhensible quant à ce passage.

> je, est le plus grand *despotisme* que l'on puisse concevoir (constitution qui supprime toute liberté des sujets qui, dès lors, ne possèdent plus aucun droit)[141].

Ce dernier texte développe les fondements de l'anti-paternalisme kantien, que l'on trouve synthétisé en une formule de la *Métaphysique des mœurs* :

> Je ne peux être bienfaisant envers personne si je suis *mes propres concepts* du bonheur (exception faite pour les mineurs et les malades mentaux), au contraire je peux l'être si je suis les idées *de celui* auquel je veux montrer de la bienfaisance ; car je ne me montre pas effectivement bienfaisant à celui auquel j'impose un don[142].

Reprenant cette même idée, John Stuart Mill gravera dans le marbre de la modernité le rejet du paternalisme, en le liant avec ce que nous avons nommé le monisme éthique :

> Il n'y a pas que les gens dotés d'un esprit supérieur qui puissent prétendre à mener la vie qui leur plaît. Il n'y a pas de raison pour toute existence humaine doive se construire sur un modèle unique ou sur un petit nombre de modèles. Il suffit d'avoir une dose suffisante de sens commun et d'expérience pour tracer le plan de vie le meilleur, *non parce qu'il est le meilleur en soi, mais parce qu'il est personnel*[143].

Cet extrait articule remarquablement les différents traits de notre raisonnement : interdiction du monisme éthique, rejet de la figure du maître savant et reconnaissance du fait que la légitimité découle avant tout de mon auto-représentation du bonheur. Par conséquent, l'Etat devra protéger autrui des dommages qui lui seraient infligés à partir d'une autre représentation de ses intérêts – qu'il s'agisse de l'Etat ou d'un autre individu –, mais pas le protéger contre ceux qu'il s'inflige lui-même puisqu'il est le seul à pouvoir à

141 Kant, *Théorie et pratique, Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien* (1793), trad. Guillermit, Paris, Vrin, 1967, p.31.

142 Kant, *Métaphysique des mœurs*, Doctrine de la vertu (1797), deuxième partie, I-1, questions casuistiques du §31, p.131-32 (trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1985).

143 John Stuart Mill, *De la liberté* (1859), trad. Lenglet, Coll. Folio Essais, Paris, PUF, 1990, chapitre III, p.164-65. On aura remarqué que la référence à Mill est un enjeu central de ce débat, les deux camps tentant de se l'approprier. Les neutralistes s'appuient sur cette citation, tandis que les perfectionnistes comme Raz (ainsi que nous l'avons vu) se fondent davantage sur le concept d'autonomie de Mill, qui lui fait s'opposer au droit de chacun de se vendre comme esclave : « le principe de liberté ne peut exiger qu'il soit libre de n'être pas libre » (Mill, *De la liberté*, *op. cit.,* p.222).

juger de ce qui lui nuit. Ce sont là la formule et les conditions du fameux principe de non-nuisance :

> La seule raison légitime que puisse avoir une communauté pour user de la force contre un de ses membres est de l'empêcher de nuire aux autres. Contraindre quinconque pour son propre bien, physique ou moral, ne constitue pas une justification suffisante. […] Le seul aspect de la conduite d'un individu qui soit du ressort de la société est celui qui concerne les autres. Mais pour ce qui ne concerne que lui, son indépendance est, de droit, absolue. Sur lui-même, sur son corps et son esprit, l'individu est souverain[144].

Nous avons vu dans la synthèse de Merrill que cette définition initiale pouvait être discutée. Néanmoins, nous avons aussi constaté que les trois conceptions qu'il proposait modifiaient certes les modalités de la contrainte exercée, mais s'accordaient sur un élément : il y a paternalisme dès lors qu'il y a remise en question de la capacité d'autrui à être le juge de ses propres intérêts. C'est la définition minimale que nous adopterons qui, pour reprendre le sens originel de la notion n'est pas pour autant seulement triviale : être paternaliste, c'est instaurer un rapport similaire à celui qui unit l'enfant et son père. Or cela implique directement l'inégalité que nous décrivions plus haut comme « paradoxe du père authentique ». Car qu'est-ce que se comporter comme un père envers son enfant ? Si l'on rapporte à l'analyse anthropologique de Godelier, être le parent de quelqu'un implique au moins six fonctions de base : concevoir et engendrer, mais aussi élever nourrir et protéger, instruire et éduquer, se considérer comme responsable de lui, avoir un droit d'exercer une autorité sur lui – impliquant à la fois droit de punir, et droit d'en attendre respect et obéissance – et enfin s'interdire tout rapport sexuel avec lui[145]. Cette

144 Mill, *De la liberté*, *op. cit.,* p.74-75. Il faudrait également noter que Mill reconnaît qu'il existe une limite à ce principe. Si la personne n'agit pas volontairement ou en pleine connaissance du contexte et des conséquences de son action, il admet qu'il puisse être légitime de limiter sa liberté individuelle, le temps qu'il s'informe pleinement. Cf. *ibid.,* chap. V, p.211 : « Si un fonctionnaire ou quelqu'un d'autre voyait une personne sur le point de traverser un pont reconnu dangereux et qu'il soit trop tard pour la prévenir du risque qu'elle court, il pourrait alors l'empoigner et la faire reculter de forcer, et cela sans réellement violer sa liberté ». En ce sens, Mill défend une forme de ce que l'on appelé le paternalisme doux, sans incohérence avec sa condamnation du principe paternaliste en général.

145 M. Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard 2004, cité par Geneviève Delaisi de Parseval, article « Parentalité » dans le *Dictionnaire des sciences humaines* (dir. par S. Mesure et P. Savidan, Paris, PUF, 2006), p.847 et suivantes. On aura remarqué que cette « parentalité » ne désigne pas ici le rapport entre deux membres de la même famille au sens

analyse cherche à mettre en évidence que le parent n'est pas seulement celui qui donne la vie, mais aussi celui qui élève. Ce que nous en retenons, pour notre part, c'est surtout que chacune de ces fonctions est fondée sur la reconnaissance explicite d'une inégalité, fondée dans l'idée de hiérarchie naturelle. Plus encore, certaines de ces fonctions – comme l'instruction et l'éducation, le droit au respect et à l'obéissance – postulent que le père est plus à même que l'enfant d'appréhender ce qu'il lui faudra faire, et qu'il lui faudra être. Nous retrouvons alors toutes les caractéristiques du maître authentique berlinien : monisme épistémique, asymétrie épistémique et justification *ex post*. Le père, responsable du bon développement de l'enfant, n'est pas seulement celui qui fournit les moyens de se développer – nourriture et protection – mais celui qui informe l'enfant, au sens propre. En d'autres termes, le père ne se contente pas d'aider l'enfant à évoluer, il sait également la perfection qu'il doit atteindre, d'après ses propres vues. Le paternalisme cherche donc bien à rendre autrui parfait et, en ce sens, il est une forme particulière de perfectionnisme. Nous le nommerons « perfectionnisme de la perfection » puisque le paternalisme est l'extension du rapport de parentalité au-delà de la sphère de la famille, consistant à définir à la place d'autrui la perfection qu'il lui faut atteindre. C'est en ce sens que le paternalisme a joué un rôle majeur dans la justification du colonialisme européen, et qu'il agite aujourd'hui les débats sur la relation entre médecin et patient[146].

Le paternalisme entretient bien un rapport avec l'idée de perfection, dès lors que le père sait mieux que l'enfant ce qui est bon pour lui. Néanmoins, cela ne suffit pas pour en faire un synonyme du concept de perfectionnisme, tel qu'il est utilisé en philosophie politique et morale. Nous avons vu que le perfectionnisme éthique consistait, en son sens minimal, à postuler que les êtres humains doivent se développer. Cette idée de *développement* est alors inséparable de celle d'*excellence*, ou de *perfection* qui donne son nom au perfectionnisme. Mais cette « perfection » est ici comprise en un sens bien particulier puisque force est d'admettre que *son contenu est indéterminé*. Ainsi que nous

large (incluant donc les relations de fraternité et de sororité, ou de cousinage) mais uniquement un rapport fonctionnel. En effet, Godelier cherche à définir le rôle du « père » y compris lorsque celui-ci n'est pas tenu par le père biologique (comme par exemple dans les sociétés où c'est l'oncle maternel qui a cette fonction).

146 Voir par exemple A. Jaunait, « Comment peut-on être paternaliste ? Confiance et consentement dans la relation médecin-patient », *Raisons politiques*, n°11, 2003/3.

l'avons vu chez Raz, par exemple, le perfectionnisme ne justifie pas la contrainte pour atteindre un point donné, mais pour donner à chacun les moyens de se développer. Cet exemple particulier est, selon nous, éclairant. La position de Raz peut en effet sembler ambiguë. Il lui arrive notamment d'utiliser les deux termes de « perfectionnisme » et de « paternalisme » comme des équivalents, par exemple lorsqu'il traite « des deux restrictions principales pesant sur les politiques perfectionnistes, *ou si vous préférez, les politiques paternalistes*[147] ». Raz accorde ici avec nonchalance la synonymie à ses adversaires, renforçant la thèse selon laquelle le perfectionnisme libéral serait également paternaliste. Ce rapprochement découle du fait que Raz assume que sa théorie « n'a pas d'inimitié envers l'autorité politique[148] », et même qu'elle reconnaît la légitimité de certaines contraintes exercées par l'Etat, y compris lorsqu'elles dépassent la limite traditionnellement établie par le principe millien de non-nuisance. Selon ce dernier, l'intervention étatique ne serait légitime que lorsqu'elle me protège de ce que je reconnais comme constituant un tort. Plus précisément, Raz écrit que :

> La doctrine de la liberté fondée sur l'autonomie que je défends ici dévie en un sens de certains écrits libéraux sur la liberté dans le fait qu'elle est prête à adopter diverses mesures paternalistes. Le paternalisme a mauvaise réputation parmi certains penseurs libéraux. Il évoque des images d'individus manipulés pour leur propre bien par *big brother*. Les ultimes batailles contre le paternalisme sont menées par quelques amoureux de la liberté, résistant au port obligatoire des ceintures de sécurité dans les voitures, etc. Pourtant, la conscience libérale est divisée sur ce sujet. Non seulement de nombreux amoureux de la liberté tolèrent beaucoup de paternalisme indirect, mais ils l'encouragent même positivement. Ils réclament des lois améliorant les contrôles de sécurité et de qualité pour les biens manufacturés, et appliquent un raisonnement similaire pour demander des certifications strictes avant de pouvoir faire de la publicité touchant à la médecine, au droit ou aux autres professions. Ces mesures ne contraignent pas ceux qui sont protégés. Mais elles ne sont pas non plus destinées à empêcher les gens d'infliger des dommages à autrui. Leur effet net est de réduire les choix des gens à partir de l'idée qu'il est dans leur propre bien de ne pas avoir ces choix. Réfléchir à l'impact du paternalisme sur l'autonomie montre qu'il varie tellement

147 Raz, *Morality of Freedom, op. cit.,* p.423, trad. personnelle. Nous soulignons.
148 *Ibid.*, p.427, trad. personnelle.

> qu'il rend absurde de formuler n'importe quelle conclusion générale, qu'elle soit pour ou contre le paternalisme. En particulier, le paternalisme affectant les questions que tous considèrent comme ayant une valeur purement instrumentale n'interfère pas avec l'autonomie si son effet est d'améliorer la sécurité, rendant ainsi les activités affectées plus susceptibles de réaliser leur but[149].

Suivant ces lignes, il semblerait possible d'identifier dans certains cas le perfectionnisme de Raz avec une défense du paternalisme, et donc une négation de la capacité de chacun à déterminer ses propres intérêts. Les échos sont ici évidents avec le paradoxe du maître authentique, cas paradigmatique du paternalisme. Mais on sera également sensible au fait que le même ouvrage impose deux limites au perfectionnisme :

> Premièrement, les politiques perfectionnistes doivent être compatibles avec le respect de l'autonomie. Elles doivent donc être bornées à la création des conditions de l'autonomie. Deuxièmement, elles doivent respecter la limitation concernant l'usage de la coercition imposée par le principe de non-nuisance, ainsi que la restriction analogue concernant la manipulation[150].

Or de ces deux limites découlent un rejet du paternalisme. Ce rejet est tout d'abord implicite. En effet, la première limite renvoie à une idée que Raz répète fréquemment, selon laquelle « l'on ne peut pas rendre une autre personne autonome[151] ». C'est là prendre directement position dans le problème rousseauiste classique : peut-on forcer quelqu'un à devenir libre ? Aux yeux de Raz, il est par définition impossible de forcer autrui à être autonome : dans ce cas je serais fait autonome, c'est-à-dire que la maxime de mon action – pour parler comme Kant – sera hétéronome, imposée de l'extérieur. Raz ne défend donc pas l'idée qu'il faudra rendre obligatoire l'*exercice* de l'autonomie, mais seulement qu'il faudra *donner à tous les moyens d'y accéder par lui-même*. On retrouve là la distinction essentielle qui sert de définition au paternalisme : à l'instar du bon père de famille, le paternaliste estime qu'on pourra sans incohérence forcer autrui à être libre, pour son propre bien. Cette idée repose sur un postulat absurde, selon lequel je peux être rendu autonome. De plus, la seconde limite que pose Raz va dans la même direction. Il s'y

149 Raz, *Morality of Freedom, op. cit.,* p.422, trad. personnelle.

150 *Ibid.*, p.423, trad. personnelle.

151 Raz explique que l'idéal d'autonomie implique que « chacun doit être autorisé à créer librement sa propre vie. Cela n'est pas seulement cohérent avec le perfectionnisme. Cela requiert le perfectionnisme » (*ibid.*, p.426-27, trad. personnelle).

réclame du principe de non-nuisance de Mill, pierre angulaire de la critique libérale du paternalisme. Pour respecter autrui en tant que personne, je dois m'abstenir de le faire souffrir. Par extension, je dois respecter sa propre représentation de ses intérêts dès lors qu'ils ne me causent aucun dommage. Chacun doit être traité comme un égal, et non comme un père traite son fils, c'est-à-dire comme un ignorant qu'il faut faire se développer. C'est pourquoi Raz peut écrire que les thèses des perfectionnistes libéraux

> ne mènent pas à un gouvernement centralisé fort, ni à un programme radical de changement mené par le biais de l'action politique. Le fait qu'ils épousent une culture pluraliste, afin de soutenir un pluralisme compétitif et leur conception du bien-être personnel orienté vers l'autonomie militent contre la défense d'un gouvernement fort. Le rôle du gouvernement est vaste et important, mais il est limité au maintien des conditions de base qui mènent au pluralisme et à l'autonomie[152].

Ainsi, Raz s'oppose-t-il directement au modèle du maître authentique de Berlin ; ce paradigme du paternalisme suppose en effet qu'il soit possible de déterminer à la place d'autrui quel est son intérêt propre. Le principe d'autonomie, en revanche, oblige à respecter une auto-définition de mes intérêts : autrui est, par définition le meilleur et le seul juge de son hypothétique moi authentique. C'est pourquoi l'autonomie est liée au pluralisme chez Raz, qui rejette donc la possibilité d'un gouvernement fort centralisé substituant sa propre volonté au respect des volontés particulières. Le perfectionnisme de Raz est donc profondément anti-paternaliste, et il reconnaît parfois explicitement que le principe d'autonomie implique le rejet du paternalisme :

> Etant donné que le bien-être des gens sera promu s'ils mènent une vie autonome […], il est dans leur intérêt de ne pas être soumis au genre de paternalisme oppressif qui consiste à diriger leurs vies à leur place, prétendument dans leur propre intérêt[153].

Comment expliquer cette incohérence apparente ? On aura remarqué que l'identification par Raz de son perfectionnisme à une forme de paternalisme passe par la réduction du paternalisme à l'imposition de mesures « que tous considèrent comme

152 Raz, *Morality of Freedom, op. cit.,* p.426-427, trad. personnelle.
153 *Ibid.*, p.191, trad. personnelle.

ayant une valeur purement instrumentale[154] », c'est-à-dire finalement de valeurs non controversées et sans effet négatif sur la conception substantielle que chacun se fait du bien. Le paternalisme que Raz accepte n'est donc pas le paternalisme que critiquent les libéraux neutralistes : il n'autorise des politiques paternalistes qu'afin de promouvoir l'accès aux moyens de l'autonomie, et donc l'accès aux moyens de définir soi-même sa propre conception de la vie bonne. En d'autres termes, le paternalisme de Raz ne s'étend pas jusqu'aux mesures relatives à la dimension substantielle des conceptions de la vie bonne.

Ce perfectionnisme ne se rapporte pas à la perfection comme état stable et définitif, mais comme but indéterminé d'un développement dont nous ne pouvons pas fixer nous-même les bornes. Il pense d'abord la perfection comme perfectibilité. Ce concept est bien connu dans la philosophie classique, où il désigne effectivement l'idée que la nature de l'homme est de se développer. Dans le remarquable *Vocabulaire européen des intraduisibles*, Bertrand Binoche insiste sur deux éléments majeurs pour comprendre ce concept[155]. Tout d'abord, il souligne que la perfectibilité est un concept de prédilection des rationalistes qui, voyant dans l'usage de la raison ce qui nous distingue des animaux, font découler de la caractéristique apparemment illimitée de notre puissance rationnelle l'existence d'une capacité illimitée de développement. On reconnaîtra ici les racines de l'idéal de progrès. La possession de la raison étant la caractéristique de l'être humain d'une part, et sa capacité de développement de la raison étant illimitée d'autre part, il serait dans la nature de l'être humain d'être toujours perfectible, c'est-à-dire capable d'aller vers toujours plus de perfection. C'est là l'idée que l'on retrouve aussi bien dans le mythe du *Protagoras*[156] que dans la défense d'une vision cumulative du savoir humain chez Pascal[157], ou encore sous la plume de Rousseau[158]. Le

154 Raz, *Morality of Freedom, op. cit.,* p.422, trad. personnelle

155 Binoche, « Perfectibilité », dans B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des intraduisibles*, *op. cit*. Nous signalerons, dans le même ouvrage, l'article de Romano qui montre qu'il existe étymologiquement deux concepts de liberté. L'un se rapporte à la façon dont nous pouvons cohabiter avec autrui, tandis que l'autre signifie la possibilité de devenir ce que l'on est en puissance. L'articulation entre perfectibilité et liberté n'est donc pas une question tardive, mais un aspect originel présent dans la forge même de nos langues.

156 Platon, *Protagoras*, trad. E. Chambry, Paris, GF-Flammarion, 2003.

157 Pascal, *Préface sur le traité du vide*, *op. cit*.

158 Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Paris, Gallimard coll. Folio Essais, 2003. On notera enfin que le concept est encore présent

second élément apporté par Binoche à notre réflexion va dans la même direction. Il signale que la tradition a utilisé le terme de « perfectibilité » en deux sens principaux. D'une part, la perfectibilité renvoie à l'idée que l'homme est destiné à être parfait ; de l'autre, elle désigne plus simplement notre capacité à être perfectionné. Mais dans ces deux sens, la perfectibilité est toujours *mouvement vers*, et non pas achèvement – entéléchie, dirions-nous pour parler comme Aristote. Dans tous les cas, le concept de perfectibilité désigne une capacité de développement indéterminé, où la perfection n'est jamais qu'un horizon indéfini voire même, comme dans la version rationaliste, un horizon inatteignable par nature. Ainsi le concept de perfectionnisme se rapporte-t-il bien à l'idée de perfection, mais comme perfectibilité, et non comme perfection finie[159].

L'analyse conceptuelle du perfectionnisme et du paternalisme nous a permis de procéder à une distinction que nous avons exprimée de deux façons différentes. Qu'il s'agisse de différencier perfectionnisme de la perfection et perfectionnisme de la perfectibilité – c'est-à-dire perfection comme état stable pourvu d'un contenu déterminé ou comme horizon de développement –, l'idée est la même. Perfectionnisme éthique et paternalisme ont tous deux un rapport à la perfection, et donc au perfectionnisme en général, mais il est loin d'être identique : nous remarquons au moins deux différences signfiantes. Premièrement, là où le perfectionnisme désigne avant tout un rapport entre un être humain et son propre développement, le paternalisme ajoute un troisième membre. Le paternalisme est essentiellement un concept relationnel tripartite unissant l'être humain à développer, la perfection qu'il a à atteindre, et son guide – la figure du père. Par conséquent, la contrainte est essentielle au paternalisme, car il y a toujours comparaison au père qui sait mieux que moi. En revanche, dans le perfectionnisme, il n'y a pas nécessairement contrainte, et la contrainte n'est pas personnifiée. Deuxièmement, le paternalisme possède un prédicat supplémentaire : la détermination du contenu de

sous ce sens chez Constant (cf. Constant, *De la perfectibilité de l'espèce humaine*, *op. cit.* ; Spitz, *La liberté politique*, *op. cit.*, p.482-83).

159 On pourrait bien entendu s'interroger sur l'absence de cette tension entre perfection et perfectibilité dans le débat contemporain. Pourquoi le perfectionnisme est-il systématiquement compris à partir de la perfection ? Il n'est pas interdit de supposer que l'ascendance rousseauiste de la perfectibilité y est pour quelque chose, dans la mesure où Rousseau représente souvent un repoussoir radical pour les libéraux.

l'excellence. Fondé sur l'idée d'une inégalité naturelle et inévitable, le paternalisme ne comprend pas seulement la perfection comme un impératif naturel indéterminé : il fixe le contenu de ce qui est parfait. On pourra d'ailleurs rapprocher cette lecture de celle de Klosko, qui sépare « deux niveaux de la théorie politique perfectionniste ». D'une part :

> Le « perfectionnisme philosophique » concerne les standards ultimes de l'évaluation politique. Le perfectionniste philosophique soutient que, lorsque nous évaluons les institutions politiques et sociales, nous devons considérer la mesure dans laquelle elles promeuvent des façons de vivre valables et celle dans laquelle elles découragent les façons de vivre sans valeur ou vaines. L'autre niveau, que nous pouvons appeler « perfectionnisme étatique », soutient que l'Etat doit chercher à favoriser les façons de vivre valables au détriment de celles qui n'ont pas de valeur. Les perfectionnistes philosophiques tendront à défendre le perfectionnisme étatique, mais ils ne le feront pas nécessairement sans esprit critique. S'ils observent un Etat où les agents officiels soutiennent des conceptions du bien qu'ils considèrent comme erronées, alors ils rejetteront sûrement le perfectionnisme étatique dans le cas de cet Etat[160].

Klosko se fonde ici sur la différence entre un perfectionnisme procédural et un perfectionnisme substantialiste, mais l'idée demeure la même : il existe au moins deux façons distinctes de se rapporter au perfectionnisme, qui n'entretiennent pas le même rapport avec la contrainte étatique et éthique. Notre distinction clarifie la proposition de Klosko, puisqu'elle simplifie la ligne de partage. Les deux expressions proposées par Klosko – « perfectionnisme philosophique » et « perfectionnisme étatique » - ne recouvrent finalement pas la séparation qu'il cherche à montrer ; en réalité, il souligne que le perfectionnisme philosophique est également un perfectionnisme étatique tant que celui-ci est justifié. La distinction véritable passe donc entre les perfectionnismes étatiques justifié et injustifié. Or le critère de séparation se trouve dans l'usage de l'esprit critique, qui est capacité de discuter le contenu des valeurs. Mais il enseigne aussi à ne rien accepter comme vérité définitive qui ne soit entièrement prouvé. Etant donné qu'une telle évidence nous semblera pour le moins douteuse dans notre monde sublunaire, l'usage de l'esprit critique nous mène à une forme de scepticisme qui ne reconnaîtra de vérité que temporaire, et toujours discutable. Par conséquent, l'esprit

160 Wall et Klosko, *Perfectionism and Neutrality, op. cit.,* p.16, trad. personnelle.

critique ouvre la voie vers la reconnaissance du pluralisme éthique, et de la relativité des valeurs individuelles. Klosko distingue en réalité un perfectionnisme qui contraint à adopter une valeur déterminée de l'extérieur sans possibilité de révision, et un perfectionnisme ouvert au dialogue quant au *contenu* de la contrainte.

Soyons donc précis, et prenons au sérieux le fait que si le langage nous a doté de deux termes distincts, ils renvoient probablement à deux signifiés distincts – au moins en partie –. Tel est le cas pour les termes de perfectionnisme et de paternalisme. Nous reconnaîtrons certes aux défenseurs de la thèse de l'identification qu'ils recouvrent des idées qui ne sont pas sans parenté : le paternalisme est un perfectionnisme poussé à l'extrême puisqu'il ajoute à l'obligation naturelle de se développer le point précis que nous aurions à atteindre. Au sens propre, le perfectionnisme ne postule qu'une perfection entendue comme *horizon*, sans *contenu* déterminé. L'identification du perfectionnisme au paternalisme, suggérée par l'argument neutraliste, tend donc davantage à obscurcir la réflexion qu'à la clarifier.

Selon cette nouvelle grille de lecture, l'argument neutraliste semble insuffisant. En effet, nous pouvons reconnaître que le paternalisme est par définition une imposition éthique qui ne prend pas en compte la façon dont celui qui le subit se représente ses propres intérêts. En des termes qui nous sont à présent familiers, le paternalisme représente une forme de monisme complet et est donc toujours contraire au pluralisme des valeurs. Il est de plus possible de prolonger le perfectionnisme éthique d'une forme de paternalisme : les deux idées partagent la même thèse fondamentale que l'être humain doit se développer. Mais en son sens propre, le perfectionnisme éthique ne va pas plus loin. Il n'est alors pas nécessairement contraire au pluralisme des valeurs puisqu'il n'impose aucun contenu substantiel à la définition de la vie bonne.

Plus encore, la distinction entre perfectibilité et perfection questionne la position neutraliste, puisqu'elle fait surgir une façon de respecter l'interdit substantiel sans pour autant se limiter à une forme de neutralité des justifications. En imposant l'idée fondamentale que nous avons à nous développer, mais qu'on ne déterminera pas une unique façon de le faire ni une unique perfection à atteindre, le perfectionnisme enfreint

le principe de la neutralité des justifications puisqu'il fait appel à une conception particulière de la vie bonne – celle du développement personnel. La différence réside alors dans le fait que cette conception particulière de la vie bonne fait partie, selon les perfectionnistes, de toutes les conceptions de la vie bonne. Ainsi, le perfectionnisme n'impose aucune conception substantielle de la vie bonne qu'autrui ne pourrait pas être en mesure de reconnaître à partir de son propre système de valeur[161]. Cet argument nous conduit à repousser un peu plus les frontières du neutralisme, en montrant qu'il n'est pas besoin d'être neutre sur le plan éthique pour respecter les libertés individuelles. Il suffit d'être neutre quant au *contenu* de l'idéal de perfection, sans que cela empêche de poser l'existence d'un idéal de perfection entendu comme perfectibilité.

Cette analyse souligne donc qu'il est nécessaire de vérifier la spécificité conceptuelle du « monisme » dont on traite, afin de déterminer si le terme est simplement une tournure lexicale, découlant d'un effet de mode du début du XXe siècle, ou si c'est un véritable concept. Pris isolément, le « monisme » n'a pas de sens profond. En outre, s'il bénéficie bien d'une définition conceptuelle, nous devons exporter les doutes d'Engel et remarquer qu'il ne saurait faire seulement partie d'une dichotomie simple : nous ne pouvons pas plus nous satisfaire d'une opposition dualiste entre pluralisme et monisme éthiques qu'Engel n'acceptait la réduction de la question au rapport entre monisme et dualisme. Dès lors, l'absence d'étude spécifique du monisme éthique contribue nécessairement à en faire un outil mal dégrossi, auquel il devient aisé d'imputer le manque de cohérence de nos représentations courantes.

Conclusion

L'histoire du monisme nous enseigne alors au moins deux choses. Premièrement, le monisme résiste à la formulation conceptuelle que Berlin nous en a léguée. La tradition

161 On pourrait bien sûr nous objecter que ce perfectionnisme enfreint l'interdit substantiel en niant la position de ceux qui refusent de se développer, et qui définiraient le bien comme un état de stabilité permanent. Nous répondrons à cela que cette idée « stagnatrice » est déjà le résultat d'un développement. Nous naissons dans un état d'ignorance, que nous comblons peu-à-peu pour survivre. Notre condition naturelle est donc bien celle d'une forme de perfectibilité en acte. Décider de sortir de cette perfectibilité, c'est continuer à progresser vers autre chose. On retrouvera dans cette idée le même raisonnement que celui qui signale que ne pas agir, c'est aussi une forme d'action.

véhicule aujourd'hui un présupposé particulièrement courant, selon lequel pluralisme et monisme éthiques constituent des outils conceptuels clairs car formant une opposition radicale. L'un serait critère de liberté tandis que l'autre serait à coup sûr la marque de la tyrannie. Pour notre part, cette analyse nous mène au contraire à nous réclamer d'un héritage paradoxal de Constant et de Berlin. Contre la forme de presbytie dont semble souffrir leur interprétation classique, nous soulignons une seconde couche de complexité de leur pensée. Nous avons mis en évidence que notre consensus sur la liberté politique reposait sur la conjugaison de deux arguments distincts : la thèse constantienne de l'archaïsme de la liberté des anciens, et la clause berlinienne de l'anti-monisme comme conception non-réaliste de la condition humaine. Il serait aisé de suivre une représentation habituelle et de considérer ces deux arguments comme le progrès d'une seule et même démarche vers un but commun. On chercherait alors dans la démarche conceptuelle de Berlin de quoi compléter les intuitions de Constant et dépasser un historicisme parfois problématique. Le travail de Berlin pourrait ainsi être considéré comme un effort pour clarifier et théoriser des idées que Constant n'avait su développer au-delà de l'usage partisan auquel il les destinait.

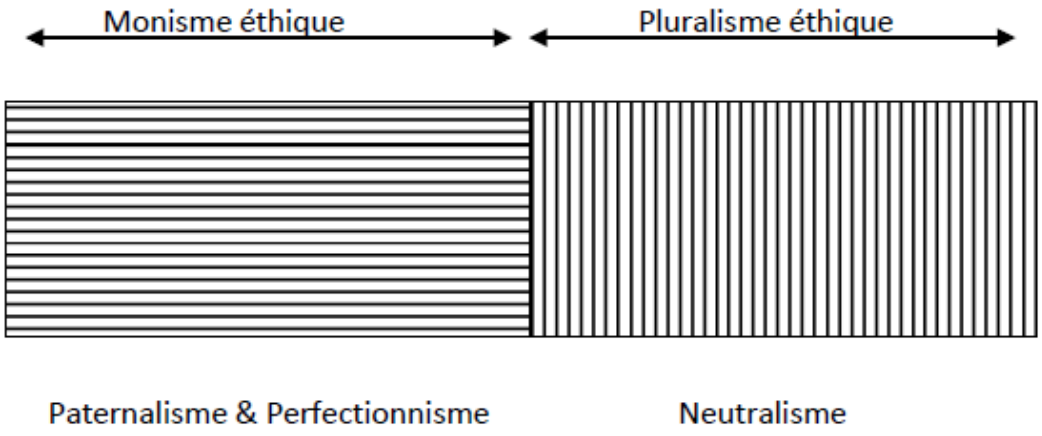
Mais l'examen attentif de ces deux raisonnements a démontré que ni la thèse de l'archaïsme ni la condition berlinienne de l'anti-monisme – c'est-à-dire la thèse qui réfutait l'essence même du monisme éthique – ne suffisent à justifier l'idée que la modernité impliquerait un rejet radical de toute forme de monisme éthique. Constant comme Berlin présentent une pensée bien plus complexe, et la prise en compte de leurs travaux au-delà des deux essais qui font aujourd'hui leur renommée révèlent des positions bien moins tranchées. Constant ne récuse pas absolument la validité du concept de liberté des anciens en général, mais seulement un emploi particulier. Quant au dualisme hérité de Berlin – l'opposition radicale entre pluralisme et monisme éthiques –, il repose sur une double manipulation. D'une part, la preuve de la supériorité de la liberté négative sur la liberté positive impliquait la supériorité du pluralisme sur le monisme, mais dépendait finalement aussi d'un argument idéologique. De l'autre, la clause berlinienne anti-moniste camoufle des thèses monistes chez Berlin lui-même. Nous avons montré que ces deux faiblesses argumentatives découlent en réalité de l'irréductible résistance opposée par le monisme, concept bien plus riche que l'usage qu'en fit Berlin.

A partir de cet angle, nous ne nous contentons donc pas de construire une lecture compatibiliste de Berlin en rassemblant certaines idées de Constant et de Berlin que l'on pourrait qualifier d'hétérodoxes, au sens où elles diffèrent de l'interprétation classique de ces deux auteurs. Cet élargissement de leur héritage nous mène en réalité à faire surgir un problème philosophique plus profond encore que la distinction entre libertés positive et négative. Nous avons finalement en quelque sorte appliqué la méthode empiriste de Berlin à lui-même ; rejetant la leçon apparente de « Deux conceptions de la liberté », nous lui préférons une représentation plus complexe du réel dont nous trouvons aussi l'écho chez cet auteur. Même s'il ne parvient pas à l'exposer explicitement, du fait de son propre prisme idéologique, Berlin nous offre l'occasion de prendre conscience d'une tension entre nos pratiques et les concepts que nous utilisons pour les comprendre. Les thèses de l'archaïsme et de l'irréalité du monisme éthique ne suffisent pas à venir à bout de nos pratiques monistes car elles manquent une partie de la question en ne considérant l'opposition entre pluralisme et monisme que comme l'affrontement manichéen entre liberté et tyrannie. L'examen théorique nous pousse donc à envisager un changement de paradigme, en mettant en lumière les fondations finalement branlantes d'une opposition pourtant centrale de la philosophie politique contemporaine.

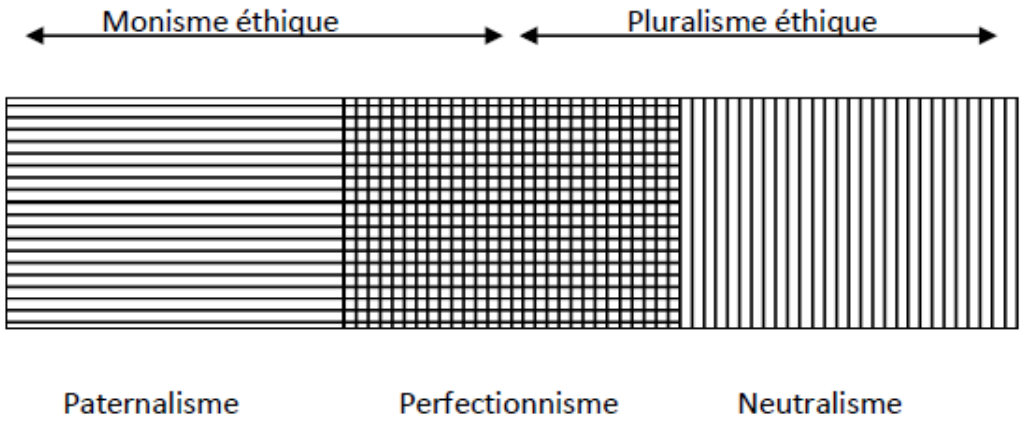
Loin de n'être qu'un synonyme du dogmatisme, le monisme est lui-même pluriel. C'est ainsi que nous avons alors mis en lumière l'existence, sur le plan analytique, d'une pluralité de monismes, mais aussi la cohérence théorique d'une position qui articule monisme ontologique et pluralisme épistémologique. Il est possible de distinguer au moins trois variantes conceptuelles du monisme, dont les implications sont très différentes. L'opposition binaire entre monisme et pluralisme éthiques, héritée de Berlin, ne s'applique qu'au cas de ce que nous avons nommé le « monisme complet » et s'avère donc largement insuffisante pour traiter de la complexité de notre rapport à la liberté politique. En revanche, à partir du moment où l'on distingue monismes ontologique et monisme épistémologique, on rend logiquement possible la compatibilité entre monisme et pluralisme. Poussant plus loin encore le raisonnement, nous avons prouvé que s'il existait deux façons de mélanger monisme et pluralisme, le « monisme pluraliste » s'avérait irréductible au monisme complet – c'est-à-dire le monisme classique, compris

dans le sens de Berlin. Dès lors, cette troisième option fait exploser le modèle dualiste et prouve la possibilité d'un autre rapport au monisme éthique. Si nous traduisons ces conclusions en termes graphiques, on obtient le résultat suivant :

La conception classique de l'opposition radicale



La réalité du monisme éthique



En faisant apparaître une distinction entre « monisme complet » et « monisme pluraliste », au sein du monisme éthique tel qu'il est généralement compris, nous enrichissons notre capacité à comprendre les subtilités du réel. Cette distinction se répercute dans la clarification de la différence entre paternalisme et perfectionnisme. Dès lors, on peut affirmer que le monisme éthique s'oppose au *neutralisme*, tandis que le pluralisme s'oppose au *paternalisme*. Le perfectionnisme, quant à lui, s'oppose à la fois

au paternalisme et au neutralisme. De cette façon, nous sommes en mesure d'expliquer que la liberté moderne se définit par un rejet du « monisme éthique » sans que l'on puisse pourtant justifier cette opposition radicale : on a raison de condamner absolument le monisme éthique « complet », mais celui-ci n'épuise pas l'ensemble du concept de monisme éthique.

Deuxième partie

Le monisme comme condition de possibilité de la liberté : le cas du néorépublicanisme.

En se concentrant sur la mise au jour des insuffisances de la dichotomie classique entre pluralisme et monisme éthiques, la première partie de ce travail fait émerger une trilogie conceptuelle à partir d'une preuve que l'on qualifiera de « négative ». Il s'agissait avant tout de montrer que le modèle de l'opposition dualiste se révélait insuffisant pour comprendre la complexité du réel. Cette insatisfaction nous pousse à raffiner notre outillage conceptuel. Cependant, à ce stade de la réflexion, on pourrait objecter que l'option triadique – et la défense du perfectionnisme éthique qu'elle implique – n'est qu'une pure construction théorique. Il demeure donc nécessaire de démontrer également que notre recours au perfectionnisme peut être défendu à partir d'une preuve « positive » : le modèle triadique rend effectivement compréhensible des positions que le système dualiste ne parvenait pas à penser autrement que comme des paradoxes incohérents. En d'autres termes, au travers de notre définition du perfectionnisme éthique comme hybridation du monisme et du pluralisme éthique, nous disposons d'une approche plus fine d'un « monisme éthique » bien compris pour remplacer l'approche berlinienne trop schématique pour la complexité de la réalité humaine.

Nous appliquons cette analyse conceptuelle au néorépublicanisme car ce dernier affronte directement les difficultés conceptuelles qui nous occupent. En effet, la thèse fondamentale de ce courant de pensée contemporain consiste à défendre la possibilité d'un républicanisme moderne. Ainsi Philip Pettit, dont le nom est aujourd'hui identifié au néorépublicanisme, se conçoit-il comme l'héritier simultané de l'idéal républicain et des exigences de la liberté des modernes. Il se trouve alors tiraillé entre le pluralisme éthique de la modernité « libérale » et le monisme traditionnellement attaché au républicanisme. Cette thèse a soulevé des réactions très diverses, dont nous proposons ici un aperçu schématique sans prétention à l'exhaustivité. Certains ont accepté de considérer le néorépublicanisme comme une théorie valide, mais selon des angles très différents. Un premier groupe reconnaît par exemple que Pettit développe une thèse pluraliste, mais remet en cause son originalité car elle n'aurait aucun avantage significatif sur la tradition libérale[1]. D'autres reconnaissent à la fois son caractère pluraliste et son originalité, tout

1 Cf. Goodin, « Folie républicaine » (*Annual Review of Political Science*, vol. 6, 2003), Larmore « Liberal and Republican Conceptions of Freedom » (*Critical Review of International Social*

en refusant pourtant de le distinguer du libéralisme[2]. Un troisième groupe reconnaît l'originalité de Pettit, mais cette fois en soulignant ses aspects distinctement républicains[3], tandis qu'un quatrième groupe lui reconnaît une pertinence partielle et se propose de prolonger ses efforts[4]. Outre cette première constellation, il nous faut aussi mentionner l'existence de ceux qui rejettent le projet néorépublicain soit parce qu'ils l'estiment incohérent[5], soit parce qu'ils soulignent que ses traits républicains le mènent à un monisme incompatible avec la modernité[6], soit enfin pour la raison symétriquement inverse : parce que son insistance sur le pluralisme éthique le prive des ressources nécessaires pour réaliser la république et la liberté qu'il appelle de ses vœux[7]. Il apparaît alors clairement que la conjugaison entre le pluralisme et le républicanisme cristallise les

---

and Political Philosophy, 2003), ou Brennan et Lomasky, « Against reviving republicanism » (*Politics, Philosophy and Economy* 5, 2006).

2 Comme par exemple Dagger, pour qui Pettit propose essentiellement une version améliorée du libéralisme (cf. Dagger, « Neo-republicanism and the civic economy »*, Politics, Philosophy and Economy* 5, 2006). Guérard de Latour parle quant à elle d'un « libéralisme républicain », fondé sur la reconnaissance de sa dimension pluraliste (cf. « Reworking the neo-republican sense of belonging », *Diacritica*, 24/2, 2010, p.92). Sunstein rapproche également républicanisme et libéralisme, mais dans un sens différent. Il démontre que les exigences libérales peuvent être satisfaites par un républicanisme moderne, qu'il appelle de ses vœux, et dont on peut aujourd'hui supposé qu'il est illustré par Pettit (cf. Sunstein, « Beyond the Republican Revival », *Yale Law Journal*, vol. 97, 1988).

3 Bellamy, « Being Liberal with Republicanism's Radical Heritage: A Comment on Pettit », *Res Publica*, 8 (3), 2002, et Maynor, *Republicanism in the Modern World,* Cambridge, Polity Press, 2003.

4 C'est ce que fait Lazzeri en analysant le rapport entre non-domination et reconnaissance (Lazzeri, « Repenser le concept républicain de domination », *Diacritica*, 24/2, 2010). Sur cette question, voir aussi P. Smith, « Le désaveu postmoderne du républicanisme » (*Politique et sociétés*, vol.20, n°1, 2001), qui analyse la critique du républicanisme comme paradigme dépassé de la politique. Le Goff et Garrau produisent un effort similaire sur la question de la relation entre néorépublicanisme et féminisme (Le Goff et Garrau, « Vulnérabilité, non-domination et autonomie : l'apport du néorépublicanisme », et « Vulnérabilité, non-domination et autonomie : vers une critique du néorépublicanisme », tous deux publiés dans *Astérion*, n°6, 2009 [en ligne], URL : https://asterion.revues.org/1452), ainsi que Laborde lorsqu'elle cherche à combiner non-domination pettitienne et apport de la théorie critique pour former un « républicanisme critique » (Laborde, *Critical Republicanism The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008).

5 Cf. Patten, « The Republican Critique of Liberalism », *British Journal of Political Science* 26, 1996. Cet article, antérieur à la parution du *Républicanisme* de Pettit, se concentre en réalité sur les travaux de Skinner et de Taylor. Mais il vise ce que Patten nomme le « républicanisme instrumental » dont Pettit est aujourd'hui le représentant.

6 Waldron, « Pettit's molecule », dans Brennan, Goodin, Jackson et Smith (dir.), *Common minds : Themes from the Philosophy of Philip Pettit*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

7 Cf Weithman, « Political Republicanism and Perfectionist Republicanism », *The Review of Politics*, vol. 66, n°2, printemps 2004.

oppositions : soit on prend au sérieux sa défense de la modernité pluraliste et l'on est amené à refuser de le considérer comme un républicain, soit on reconnaît qu'il est républicain et qu'il défend des traits monistes en porte-à-faux avec la modernité libérale.

Pour la plupart, ces lectures reposent donc sur l'idée d'une opposition radicale entre monisme et pluralisme éthiques, c'est-à-dire de la grille de lecture berlinienne. Nous proposons au contraire de prendre Pettit pleinement au sérieux et, cessant de présupposer le dualisme berlinien, d'analyser la façon dont il parvient effectivement à articuler des éléments monistes et pluralistes. Nous procéderons alors à une défense hétérodoxe de Pettit, en au moins deux sens. Premièrement, nous la fonderons sur une reconnaissance de la validité des deux types de critiques opposées à Pettit. Le néorépublicanisme est effectivement une pensée authentiquement pluraliste – chap. 5. Mais il développe également des traits monistes, tout aussi nécessaires à son système républicain que son pluralisme éthique – chap. 6. Pour autant, ces deux types de critiques peuvent être dépassés en démontrant que le néorépublicanisme ne se laisse pas réduire au dualisme berlinien. Nous prouverons donc dans un second temps que son articulation entre monisme et pluralisme éthiques constitue un exemple du perfectionnisme éthique bien compris tel que nous l'avons défini, grâce au recours au concept de démocratie de contestabilité. Véritable colonne vertébrale du projet pettitien de gouvernement néorépublicain, ce concept joue un rôle essentiel dans la réalisation d'une liberté comme non-domination et est la condition de possibilité de l'articulation entre monisme et pluralisme éthique – chap. 7. Cet argument constituera alors une défense hétérodoxe du néorépublicanisme, puisqu'il s'agira de prouver sa cohérence interne en développant un aspect négligé par Pettit lui-même. En effet, ce dernier semble ne pas prendre pleinement conscience du tour de force conceptuel qu'il propose, et reste comme prisonnier du schéma dualiste. Rejetant explicitement monisme éthique et perfectionnisme, il se prive par là-même des fondements nécessaires à son projet de républicanisme moderne. Si l'on n'accepte pas *a priori* la validité de l'opposition radicale entre monisme et pluralisme, le néorépublicanisme fournit alors l'exemple d'une pensée cherchant à habiter un espace conceptuel que l'héritage berlinien avait rendu invisible. Dès lors, les tensions internes du néorépublicanisme ne sont plus des marques de son manque de cohérence interne, mais des signes qui contribuent à rendre visible la

nécessité de déplacer le problème. Plus encore, la défense d'un néorépublicanisme perfectionniste nous amènera à expliquer comment le monisme pluraliste est une condition de possibilité de la liberté politique.

Chapitre 5 – Pettit, héritier hétérodoxe de Berlin

Philip Pettit a posé les traits caractéristiques du néorépublicanisme dans son ouvrage *Républicanisme*, *une théorie de la liberté et du gouvernement*[8]. Se définissant par une volonté de ressusciter l'idéal républicain au sein de la modernité, on pourrait croire qu'il ne s'agit que de l'énième avatar d'une tentation républicaniste bien connue, et vigoureusement dénoncée par Constant comme l'effet d'une nostalgie de l'antique. En réalité, le néorépublicanisme propose une approche différente, en ce qu'il ne prétend pas « simplement » appliquer les préceptes du républicanisme classique au monde moderne mais qu'il entend dessiner un républicanisme authentiquement moderne. Afin de saisir cette différence, il est important de comprendre que le néorépublicanisme peut être présenté comme le résultat d'une double thèse centrale.

Sa première thèse, que l'on qualifiera d'historiographique, pose que l'idée républicaine aurait subi un véritable « coup d'Etat conceptuel »[9] : alors qu'elle constituait la représentation de la liberté politique dominante dans nos représentations collectives, elle aurait été détrônée par le libéralisme autour du XVIIIe siècle. S'en serait suivi une véritable éclipse de sa conception spécifique de la liberté politique, à un tel point oblitérée par le développement du libéralisme qu'on aurait fini par en oublier jusqu'à l'existence[10]. Cette vision de l'histoire des idées détonne, de notre côté de l'Atlantique,

8 Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, *op. cit.*, 2004. Initialement publié en 1997, traduit en français en 2004. Nous montrerons que, à proprement parler, c'est Pettit qui crée le « néorépublicanisme » dont il s'agit ici. Nous le distinguerons alors de ses prémisses que l'on nomme généralement également « néorépublicains » et selon nous à tort, comme dans les cas de Pocock ou Skinner.

9 *Ibid.,* p.74. On trouvera la même idée sous la plume de J.F. Spitz qui parle du républicanisme comme de la « face cachée de la philosophie politique moderne » (*La liberté politique*, *op. cit.,* initialement paru en 1995). C'est d'ailleurs l'une des thèses principales de son ouvrage *La liberté politique* que d'établir l'existence d'une mainmise du libéralisme sur les termes de la réflexion sur la liberté politique. Voir notamment *ibid*, p.78sq., et l'ensemble du chapitre portant sur « l'enfermement dans le paradigme et le faux dilemme libéral de la liberté négative et de la liberté positive ».

10 C'est la thèse défendue dans *Républicanisme* accusant Constant et Berlin d'oublier, purement et simplement, une théorie majeure de la liberté. On trouvera dans son article « Remanier le républicanisme » (dans V. Bourdeau et R. Merrill [dir.], *La république et ses démons. Essais de républicanisme appliqué*, Maisons-Alfort, Ere coll. Chercheurs d'Ere, 2007) une description plus précise des causes de l'éclipse, dont le libéralisme n'est que l'un des protagonistes. On y distingue au moins trois facteurs. Tout d'abord, « le succès pratique du républicanisme au XVIIIe siècle a contribué à son propre démantèlement en tant

où la « république » n'a jamais cessé d'être une valeur majeure et passerait difficilement pour un idéal oublié. Pour comprendre la position de Pettit, il est nécessaire de se replacer dans l'univers théorique anglo-américain dans lequel il évolue[11]. Pour ce dernier, la disgrâce du républicanisme en tant que philosophie politique passe pour un fait avéré. Avant le néorépublicanisme, ils sont bien rares ceux qui se désignaient encore comme « républicains » dans le champ de la philosophie ou de la théorie politique[12]. Ce coup d'Etat découle d'un ensemble d'arguments identifiés comme libéraux, qui pointent une faiblesse réputée incurable de l'idée républicaine classique : le républicanisme serait une forme de la liberté des anciens, incompatible avec la modernité politique. On aboutirait alors à une équation entre d'un côté libéralisme, modernité et pluralisme éthique, et de l'autre républicanisme, passé obsolète et monisme éthique.

C'est là l'objet de la seconde thèse, que l'on qualifiera de conceptuelle. Pettit entend y prouver que la remise en cause de l'idéal républicain est fondée sur une lecture partielle et partiale, qui le réduit à tort à certains de ses avatars classiques. Il entreprend alors une véritable redéfinition de ce qui constituerait selon lui la caractéristique principale du républicanisme, identifiée à une conception spécifique de la liberté politique comme « non-domination ». Ce concept majeur structure toute sa pensée politique, et constitue la colonne vertébrale explicite du néorépublicanisme. C'est d'ailleurs pourquoi il est si courant de voir le néorépublicanisme résumé à cette seule idée. Ainsi que Pettit l'écrit lui-même :

> Si je m'intéresse à la conception républicaine de la liberté, c'est parce que j'espère qu'elle est en mesure de formuler d'une manière convaincante les buts que l'Etat devrait pouvoir atteindre, ainsi que la forme que cet Etat devrait revêtir dans le monde moderne. […] Certes, la république classique est souvent définie

---

qu'idéologie de gouvernement » car il a alors été assimilé à une variété de positions de plus en plus différentes selon les contextes. A cela s'ajoute l'apparition du libéralisme économique et du socialisme (Pettit, « Remanier le républicanisme », *art. cit.,* p.5-6).

11 Le travail de J.F. Spitz est sur ce plan une exception : il est l'un des premiers en France à produire une analyse précise du républicanisme en prenant en compte cet univers philosophique anglo-américain.

12 Ainsi, le républicanisme ne fait pas partie des grandes théories qui se disputent le devant de la scène au cours de la majeure partie du XXe siècle. On en trouvera un exemple chez Renaut, expliquant comment le libéralisme reste sans adversaire théorique depuis qu'il a pris le dessus sur le communisme puis sur le communautarisme (Renaut, *Qu'est-ce qu'un peuple libre ?*, *op. cit.*).

> dans un langage moral vieux de plusieurs siècles, et les images au travers desquelles ce langage prend corps est issu de régimes qui sont incontestablement prémodernes. […] Le défi qu'il s'agit de relever ici consiste donc à montrer que nous pouvons demeurer attachés à l'ancien idéal républicain tel que nous l'avons formulé et qu'il est possible de construire une conception moderne des institutions républicaines sur ce fondement[13].

La liberté comme non-domination lui permet, d'une part, de redéfinir l'essence de tout républicanisme et de redessiner la tradition républicaine. De l'autre, cette redéfinition implique que le républicanisme ne soit plus réductible aux valeurs morales « prémodernes ». En élargissant le spectre de ce que nous considérons comme « républicain », il affirme qu'il est possible de penser ensemble républicanisme et modernité, sans dénaturer l'un ou l'autre. Pour reprendre des termes qui nous sont désormais familiers, le néorépublicanisme de Pettit refusera d'assimiler l'essence du républicanisme à une « liberté des anciens » mais cherche au contraire à montrer que ce courant de pensée peut tout aussi bien s'incarner dans une « liberté des modernes ». En d'autres termes, ainsi que nous le verrons, la thèse historiographique de Pettit implique qu'il ne remet pas en cause le fond de l'argument « anti-républicain » issu du libéralisme, mais son extension. Si le coup d'Etat fut temporairement fondé, il ne légitime pas l'éclipse. Pettit se donne alors comme objectif de faire briller la non-domination pour prouver qu'elle peut encore nous éclairer et justifier la restauration du républicanisme en tant que philosophie politique.

Cette proposition se veut polémique car elle interroge la portée du fossé traditionnel servant de cahier de doléance au coup d'Etat conceptuel. Entendant prouver que l'idéal républicain ne peut être réduit à ses avatars classiques, Pettit affirme qu'il est possible d'énoncer un républicanisme véritablement moderne. En d'autres termes, le néorépublicanisme repose sur l'idée qu'il serait possible d'articuler tradition républicaine et modernité « libérale » au sens de Constant et de Berlin, c'est-à-dire de lier le républicanisme aux concepts d'individualisme et de pluralisme éthique. C'est pourquoi le rapport de Pettit au pluralisme a focalisé l'attention des commentateurs, d'autant plus

13 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.169-170.

qu'il ne permet pas seulement d'évaluer l'échec ou la réussite relative du néorépublicanisme. Il est également le pivot de la guerre de clan opposant l'école libérale au courant républicain. Pour l'école libérale qui part de l'adéquation liant modernité, pluralisme et libéralisme, si la théorie pettitienne est véritablement pluraliste alors son républicanisme devient douteux, et l'interrogation se reporte sur la détermination du niveau d'originalité de cette thèse par rapport au libéralisme dominant.

La présence d'aspects pluralistes chez Pettit est une thèse aujourd'hui bien reconnue[14], mais elle nous est insuffisante. En effet, ces analyses passent le plus souvent sur le fait que Pettit lui-même semble éviter la référence directe à un républicanisme « *pluraliste* ». De la même façon qu'il explicite rarement les concepts de *modernité* et d'*individu* qui lui servent de fondements, il ne déploie pas une théorie explicite du pluralisme éthique. Plus encore, il ancre sa démarche dans une critique sans cesse répétée de Berlin, qui a fondé le sens actuel de ce concept. Comment Pettit pourrait-il alors être un pluraliste convaincu s'il rejette le système de pensée qui fonde la validité de cette idée ? C'est là la question qu'il nous faut affronter si nous voulons pouvoir comparer le rapport de Pettit au pluralisme et au monisme éthiques. A la différence des arguments qui s'intéressent d'abord à la catégorisation de la pensée de Pettit comme « libérale » ou « républicaine », nous ne pouvons nous contenter d'observer des traces de pluralisme ; il nous faut en prendre les mesures exactes. En analysant cette tension, nous pourrons alors montrer que Pettit constitue une réalité une sorte d'héritier hétérodoxe de Berlin, dont il reprend le fond tout en rejetant la forme. La façon dont Pettit fait de la non-domination une forme de liberté négative nous permet de comprendre qu'il ne prouve pas seulement la compatibilité de la non-domination avec le pluralisme éthique mais qu'il érige, en creux, le pluralisme éthique en véritable condition de possibilité de la non-domination. Dès lors, le néorépublicanisme de Pettit ne peut pas être compris comme une théorie pluraliste par accident, mais par essence.

14 Aussi bien chez les libéraux (cf. Larmore, « Liberal and Republican Conceptions of Freedom », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 2003), que chez ceux qui se réclament du républicanisme. Weithman fait par exemple de la théorie de Pettit un « républicanisme politique » parallèle au « libéralisme politique » de Rawls (Weithman, « Political Republicanism and Perfectionist Republicanism », *The Review of Politics*, vol. 66, n°2, printemps 2004). Voir aussi J. Duhamel « Usages et mésusages de la vertu dans le républicanisme contemporain. Pettit et la tentation perfectionniste », *Revue française de science politique*, vol.65 n°1, 2015.

1. Liberté comme non-domination contre liberté comme non-interférence

Dans les versions les plus récentes de son travail, Pettit définit le républicanisme au travers de trois points caractéristiques : une conception de la liberté politique en termes de non-domination, l'idée qu'un individu ne peut être libre que dans un Etat libre et un rapport spécifique à la citoyenneté[15]. Il souligne l'aspect fondamental du premier critère, dont les deux autres ne sont finalement que des conséquences. Si le néorépublicanisme constitue une philosophie spécifique, c'est au travers du concept de liberté comme non-domination, véritable cœur de la pensée de Pettit. Selon ce concept, être libre c'est ne pas avoir de maître. Cette définition a deux implications immédiates. Premièrement, en faisant de la liberté le fait de n'être l'esclave d'aucun maître, il s'identifie à la tradition républicaine et plus particulièrement encore à ses fondements dans la république romaine antique. C'est chez Tite-Live, Tacite, Salluste et surtout Cicéron qu'il trouve les racines de cette idée que la *libertas* est l'état de celui qui n'a pas de *dominus*[16]. Puis il souligne le trajet de cette idée à travers l'histoire, délimitant par là ce qu'il nomme la tradition républicaine[17]. De fait, il n'est aujourd'hui guère difficile de retracer le parcours de ce refus du statut d'esclave au travers des différentes strates de la longue histoire du républicanisme. On la retrouve par exemple aussi bien dans l'idée aristotélicienne d'auto-gouvernement, que dans les républiques de la Renaissance ou

15 Lovett et Pettit, « Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program », *Annual Review of Political Science*, vol.12, 2009, p.12. La formule varie parfois quelque peu, mais l'esprit reste le même. Ainsi, dans son dernier ouvrage *On the People's Terms*, ces trois critères sont devenus la liberté comme non-domination, la défense d'une constitution mixte et l'idée de citoyenneté contestataire (Pettit, *On the People's Terms*. *A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p.5). Si cette dernière version se montre plus précise, ce sont néanmoins bien les trois mêmes idées : conception de la liberté politique tout d'abord, appliquée ensuite à une théorie de l'Etat libre, puis un aperçu de ses conséquences sur notre concept de citoyenneté.

16 Pour l'explicitation de ses liens à la Rome antique, on se reportera essentiellement au Postscriptum de *Républicanisme*, *op. cit.,* p.380 sq.

17 A proprement parler, Pettit ne se consacre pas à une étude historiographique en règle. Il en dresse un rapide panorama au début de *Républicanisme*, qui consiste en grande partie à reprendre les travaux plus précis d'auteurs comme Pocock et surtout Skinner. Ces derniers ont analysé en détail la façon dont la Renaissance italienne a redécouvert le républicanisme antique et en a permis la diffusion dans tout l'Occident.

chez ceux qui, aux prémisses de la modernité, s'opposaient au principe monarchique. Elle anime également le républicanisme américain en révolte contre les privilèges des anglais, tout comme le républicanisme français du XVIIIe siècle cherchant à mettre fin à l'Ancien Régime[18]. Ces quatre exemples schématiquement mentionnés – antiquité, renaissance, prémisses de la modernité et XVIIIe siècle – représentent autant de grandes étapes de l'histoire du républicanisme, ayant contribué à en fixer le sens profond. C'est pourquoi Pettit fait tout d'abord de cette conception de la liberté le critère d'unité de la tradition républicaine :

> L'unité dans le temps de la tradition républicaine s'est réalisée, en partie, par une déférence pour les mêmes autorités textuelles, en partie aussi par un enthousiasme partagé pour les idéaux et les leçons de la Rome républicaine, en partie enfin par l'accent mis sur l'importance accordée à certaines institutions, telles que l'empire du droit, comme le veut la formule, plutôt que l'empire des hommes, une constitution mixte en vertu de laquelle les différents pouvoirs s'équilibrent et se contrôlent réciproquement, un régime de vertu civique au terme duquel les individus sont disposés à servir, et à servir en toute honnêteté, en occupant des fonctions publiques. L'élément unifiant le plus fondamental de cette tradition est peut-être finalement l'habitude consistant à conceptualiser d'une certaine façon la liberté[19].

Mais, avant même d'en faire le fondement de sa vision de la tradition républicaine, Pettit présente surtout cette conception de la liberté comme une critique de

18 La démonstration précise de cette filiation historiographique requerrait une étude à part entière. C'est pourquoi, tout en développant plus loin certains de ces exemples, nous renverrons à des études plus globales pour obtenir une vue d'ensemble des grands mouvements de l'histoire du républicanisme. C'est notamment le cas des *Théories de la république* de S. Audier (*op. cit.*).

19 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.38-39. En cela, il s'inspire directement des travaux de Quentin Skinner qui avait déjà proposé cette définition particulière de la tradition républicaine, en décalage avec ceux qui l'assimilaient à la rhétorique de la vertu citoyenne : « Ma raison principale est que la théorie de la liberté qu'ils [les auteurs dont il parle] épousent me semble constituer le noyau de ce qui rend leur pensée si singulière. Davantage que leur républicanisme parfois ambigu, et même que leur attachement indubitable à une politique de la vertu, leur analyse de la liberté civile les distingue comme les protagonistes d'une idéologie particulière, et même comme les membres d'une école de pensée tout à fait unique. » (Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, *op. cit.,* p.24).

la philosophie politique contemporaine. Ainsi, dès les premières pages de *Républicanisme* :

> Je souhaite rappeler à mes collègues en philosophie politique – et idéalement à l'audience moins spécialisée que cette discipline attire parfois – un genre de grief et une sorte d'idéal auxquels on a trop peu prêté attention dans les débats contemporains[20].

Nous retrouvons ici la thèse historiographique de l'éclipse subie par cette conception particulière de la liberté. Emprisonnés dans un modèle théorique étroit, ses contemporains auraient oublié qu'il était possible de penser la liberté comme non-domination. Pettit attribue sans détours le poids de la faute au modèle berlinien. Selon le titre de son premier chapitre, il nous faudrait revenir « Avant la liberté négative et la liberté positive »[21] pour redécouvrir des ressources de sens précieuses. Il puise alors explicitement dans deux sources distinctes : l'exhumation minutieuse du parcours de l'idée républicaine depuis la Renaissance italienne chez Skinner, et la critique de la façon dont Berlin a réduit notre champ conceptuel chez Spitz. La première source est largement documentée, par Pettit lui-même qui reconnaît fréquemment que son concept de liberté comme non-domination doit beaucoup à l'historiographie critique de Quentin Skinner[22]. De son propre aveu, c'est dans les pages de Skinner que Pettit aurait découvert que la façon dont il pensait la liberté reprenait une tradition qu'il ignorait jusqu'alors[23]. Mais la seconde source d'inspiration est tout aussi importante, bien qu'elle soit moins mise en

20 Pettit, *Républicanisme, op. cit.,* p.21.

21 *Ibid.*, p.37 : « Cette distinction entre libertés négative et positive, tel est mon sentiment, a été préjudiciable à la pensée politique. Elle a entretenu l'illusion philosophique qu'il n'y a *mutatis mutandis*, que deux manières de comprendre la liberté ».

22 Skinner, *Les fondements de la politique moderne*, trad. J. Grossman et J.Y. Pouilloux, Paris, Albin Michel, 2001.

23 Voir par exemple Pettit, *On the People's Terms, op. cit.,* p.XII, mais aussi Pettit, « Keeping Republican Freedom Simple. On a difference with Quentin Skinner », *Political Theory*, vol.30, n°3, juin 2002. Concernant l'évolution de la position de Pettit lui-même, on notera que c'est graduellement qu'il est venu à la philosophie politique. Comme le montrent bien l'article d'Alice Le Goff, « Introduction au parcours de Philip Pettit » (*Raisons politiques*, n°43, 2011) et l'entretien qu'elle réalisa avec lui publié dans la même parution (« Entretien avec Philip Pettit », *Raisons politiques*, n°43, 2011), Pettit s'intéressa d'abord à des sujets philosophiques très différents, puis glissa vers des analyses d'ontologie sociale, à partir dequelles il découvrit le travail de Skinner et sa relecture des racines du républicanisme renaissant. Son *Républicanisme* n'est donc pas seulement une œuvre seulement analytique ; c'est avec elle qu'il entérine le résultat d'une série d'articles et rejoint officiellement le « clan » républicain.

avant par Pettit[24]. Dans *La liberté politique*, Spitz consacre de larges développements à l'analyse de la distinction conceptuelle berlinienne et à la façon dont elle fait disparaître le concept républicain de liberté sous l'idée inadéquate de « liberté positive ». Cette seconde filiation nous intéressera davantage ici, car elle est à l'origine de l'habitude que Pettit a cultivée au fil des années, de fonder sa description de la non-domination dans une analyse comparative de la liberté négative berlinienne.

Pettit part du constat établi par Spitz, selon lequel Berlin hérite du « théâtre de héros et d'anti-héros » opposant libertés positive et négative, distinction conceptuelle qui domine les débats contemporains[25]. De plus, Pettit voit dans la définition berlinienne de la liberté comme protection d'une sphère individuelle contre les immixtions extérieures une reprise de l'idée classique que la liberté consiste dans l'absence d'obstacle opposé par autrui à l'accomplissement de mon action, c'est-à-dire à la définition de la liberté politique en termes de « non-interférence ». Dès lors il dresse une contre-histoire, où la liberté négative de Berlin provient « d'origines relativement sordides[26] » puisqu'elle devient l'héritière des théories absolutistes de Hobbes et de Filmer. Et le dossier s'alourdit encore, puisque l'effort historiographique spécifique de Pettit consiste à montrer que le coup d'Etat conceptuel est lié à la révolte des colons américains. Ces derniers reprirent les concepts de la tradition républicaine pour dénoncer les abus du pouvoir anglais qui, en réaction, se retournèrent vers les théoriciens de la monarchie. Ce fut, pour Pettit, l'origine du développement à nouveaux frais de la conception de la liberté comme non-interférence, et les fondements de son triomphe. Ainsi Pettit propose-t-il sa propre contribution, qui ne consiste pas à remettre en cause le « théâtre de héros et d'anti-héros » mais à intervertir les rôles. Le but explicite de sa définition de la non-domination est alors de prouver sa supériorité sur la non-

24 Pettit ne manque pas de citer l'ouvrage de Spitz. Néanmoins, il insiste beaucoup moins sur cette filiation, alors qu'il ne manque jamais de souligner que son adhésion au républicanisme et le développement de ses travaux doivent beaucoup au jeu d'inspirations mutuelles tissé au fil du temps avec Skinner. Ainsi le premier chapitre du *Républicanisme* de Pettit, intitulé « avant la liberté négative et la liberté positive » date de 1997 et est en partie construit sur les résultats du travail historique de Skinner. Ce dernier publiera, l'année suivante (1998), *La liberté avant le libéralisme*, qui reprend à son tour les idées de Pettit.

25 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p. 35-36.

26 *Ibid.*, p.68.

interférence dont Berlin est devenu le dernier représentant, héritier d'une tradition partant de Hobbes et passant par Bentham puis Paley.

Une interférence qualifiée

Cette opposition est présente dans les termes mêmes par lesquels Pettit définit la non-domination. A ses yeux, être libre c'est ne pas avoir de maître, c'est-à-dire ne subir aucune domination. Il définit cette idée par la conjonction des trois critères suivants :

> Une personne a, sur une autre, un pouvoir de domination, en d'autres termes, elle la domine ou l'assujettit lorsque : elle dispose d'une capacité d'interférence / sur une base arbitraire / dans certains choix que l'autre est en mesure de faire[27].

Nous nous concentrerons, dans cette formule tripartite, sur les deux premiers critères, qui dessinent un double mouvement d'attraction et de répulsion entre la liberté comme non-interférence et la liberté comme non-domination. Le troisième et dernier critère reprend quant à lui une restriction classique et moins significative pour notre propos. Il s'agit d'une idée que nous avons déjà croisée chez Berlin, selon laquelle la liberté n'est restreinte que lorsque l'interférence bride une possibilité d'action réelle. Ce « choix que l'autre est en mesure de faire » renvoie chez Pettit à la distinction entre ce qui conditionne la liberté et ce qui la compromet. Les obstacles naturels conditionnent ma liberté, au sens où le fait de ne pas pouvoir m'envoler ne représente pas pour autant une perte de liberté, tandis que l'action d'autrui peut m'empêcher de réaliser une action qui était pourtant à ma portée. Ce n'est que dans ce second cas que l'on peut parler de restriction – ou, chez Pettit, de compromission – de la liberté[28]. Ce critère permet donc à Pettit de distinguer, comme le faisait Berlin, la question de la liberté politique de celle des limitations naturelles : je ne perds de liberté que lorsque l'on m'empêche d'accéder à un choix qui n'était pas impossible par nature.

27 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.77. Parmi les nombreuses variantes pour formuler la non-domination chez Pettit, nous choisissons celle-ci car elle est à la fois la plus classique et la plus claire dans la relation qu'elle tisse avec la non-interférence. Nous montrerons plus loin que les versions plus récentes, notamment dans son dernier ouvrage en date, *On the People's Terms*, *op. cit.,* ne changent en rien cet aspect.

28 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.106. Voir aussi p.80.

L'articulation entre le premier et le second critère ont une toute autre portée : le premier semble rapprocher Pettit de Berlin en présentant explicitement la non-domination comme une « absence d'interférence ». Mais le second l'en éloigne en modifiant en profondeur la portée de cette interférence.

Le premier critère définit la non-domination comme absence de « capacité d'interférence ». Ce faisant, Pettit implique deux idées distinctes. Tout d'abord, il pense la libert é politique comme étant avant tout une relation interpersonnelle. Mais surtout, en reprenant le terme même d'interférence, il se rattache explicitement à l'idée que je suis libre tant qu'autrui n'oppose pas d'obstacle à mon action. Plus encore, cette formule est une définition négative, absence de quelque chose et non comme maîtrise. Pettit semble alors embrasser directement l'héritage berlinien. Dès les premiers mots, la non-domination se présente comme une liberté négative : c'est le fait de ne pas avoir de maître, et non pas celui d'être son propre maître.

Cette filiation apparente est immédiatement remise en cause par le second critère. En qualifiant l'interférence, Pettit se distingue complètement de la définition classique de la liberté négative. C'est là son apport essentiel : l'interférence n'est pas par définition une perte de liberté. Seule l'interférence *arbitraire* l'est parce qu'elle est « sans égards pour les intérêts et les opinions de ceux qu'[elle] affecte[29] ». L'on pourrait s'interroger sur la pertinence du double critère exprimé ici, selon lequel l'interférence ne serait arbitraire qu'à partir du moment où elle néglige à la fois les *intérêts* et les *opinions* de ceux qui la subissent. En réalité, ces deux termes ne constituent pas un doublon, mais la marque d'une idée que Pettit formule parfois de façon plus claire : est arbitraire l'interférence qui « ne suppose pas la prise en compte de la représentation que peuvent avoir les autres de leurs propres intérêts[30] ». A d'autres endroits, il utilise le terme d'intérêts « identifiables[31] ». Nous verrons plus loin que cette précision est importante,

29 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.*,, p.81.

30 *Ibid*. On trouvera des formules similaires dans la plupart des travaux de Pettit, comme par exemple dans « Keeping republican freedom simple. On a Difference with Quentin Skinner », *art. cit.,* p.342 et 345. Voir aussi Pettit, « Democracy, Electoral and Contestatory », *Nomos* 42, 2000.

31 Pettit, *Républicanisme, op. cit*., p.388 : « prendre en compte les intérêts communs de ses citoyens – et plus spécifiquement […] leurs intérêts communs et identifiables. » Nous verrons

car elle signe le refus du paradoxe du maître authentique. Pour l'instant, il nous suffit de souligner que ce critère signifie que l'interférence est liberticide lorsqu'elle est le reflet du jugement – *arbitrium* en latin – de celui qui interfère et non de la volonté de celui qui subit l'interférence. Cette modulation est d'une importance capitale car, en qualifiant l'interférence, elle ouvre la porte que Berlin avait fermée. Tandis que le premier critère exprimait la dimension négative classique de l'*extension* de la sphère de liberté, le second se rapporte plutôt à ce que Berlin formulait en termes de liberté positive : la question de l'*origine* de l'interférence. En tant qu'absence d'interférence arbitraire, la non-domination se présente donc comme une réponse simultanée aux deux questions que différenciait Berlin[32].

Récemment, Pettit a modifié la formule canonique de cette définition. Pour autant, cette transformation ne touche pas notre argument. Dans son dernier ouvrage, *On the People's Terms*, il marque sa volonté de se détacher du terme d' « arbitraire » afin de faire plus aisément face aux nombreuses critiques qui lui étaient adressées. Reconnaissant la pertinence de quelques objections récurrentes, notamment certaines de celles formulées par Ian Carter et Matthew Kramer[33], il admet que le terme d'arbitraire peut potentiellement créer une confusion car il recouvre deux significations distinctes. Dans un premier cas, on reconnaîtra comme « arbitraire » une interférence qui ne serait pas guidée par une règle clairement établie. En ce sens, la définition de ce qui est arbitraire dépendra du contenu de la règle, lui-même fondé sur certaines valeurs. Phénomène aggravant, cet emploi du terme est largement attesté dans la littérature républicaine pour désigner la volonté du tyran. Devenue arbitraire à force de ne se diriger qu'en fonction de ses caprices, on entend par là qu'elle est incontrôlable et n'obéit à

plus loin qu'il exprime encore cette même idée au travers d'une troisième formule, les désignant comme des intérêts que l'on est prêt à reconnaître (« *avowable* », C. Pettit, « The Determinacy of Republican Policy: A reply to McMahon », *Philosophy and Public Affairs*, 34, n°3, 2006).

32 A savoir la question à laquelle répond la liberté positive, « Sur quoi se fonde l'autorité qui peut obliger quelqu'un à faire ou à être ceci plutôt que cela ? » (Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.171), et celle de la liberté négative : Quel est le champ à l'intérieur duquel un sujet – individuel ou collectif – doit être capable de faire ou d'être ce qu'il est capable de faire ou d'être sans l'ingérence d'autrui ? (*ibid.*, p.171).

33 Pettit, *On the People's Terms*, *op. cit.,* p.44sq. Alice Le Goff explique bien comment Pettit réagit à ces critiques dans son « Introduction au parcours de Philip Pettit », *art. cit.*

aucune logique ni à aucun code moral. En revanche, dans le second cas, l'arbitraire désignera uniquement ce qui est contraire à mon propre arbitre et sera donc indépendant de tout sens moral partagé[34]. C'est pourquoi Pettit cherche alors à forger un concept qui lui soit plus spécifique, évitant à la fois un effet de contamination historique malencontreux et une polysémie égarante. « L'interférence incontrôlée » ou « le contrôle étranger » viennent alors remplacer dans ses pages l'interférence arbitraire :

> C'est précisément ce que je décris ici comme constituant une interférence incontrôlée : c'est-à-dire l'interférence qui exercée selon le bon vouloir de l'interférant ; l'interférence qui est incontrôlée par la personne qui la reçoit. Dans ce qui suit, je ne ferai qu'un usage restreint, voire pas du tout, du terme « arbitraire » car je préfèrerai parler d'interférence incontrôlée. La raison en est que je crois que bien que le mot ait pu signifier quelque chose d'approchant de ce que je veux dire dans son usage républicain antérieur, il possède aujourd'hui d'autres connotations qui créent des confusions[35].

Cette modification est à lire comme une précision conceptuelle et non comme un changement d'avis de Pettit. Nous noterons d'ailleurs qu'elle s'appuie en réalité sur des éléments déjà présents dans *Républicanisme*, où Pettit distinguait deux façons de qualifier un acte d'arbitraire. Dans un premier sens « procédural », il s'agissait d'un pouvoir d'interférence arbitraire au sens où l'interférence n'est pas le produit d'une volonté précise. Elle est alors produite arbitrairement et non pas de façon complètement intentionnelle. Dans un second sens, que Pettit qualifie de « substantiel », on parle désormais de pouvoir arbitraire d'interférence pour désigner plus précisément l'acte allant contre les intérêts de celui qui le subit. Pettit écrit qu'il y a alors acte arbitraire car il y a absence de contrôle de la part de celui qui le subit[36]. La rhétorique du contrôle n'est donc pas absente de *Républicanisme* et, en ce sens, la modification de *On the People's Terms* peut être considérée comme une expression de la même logique.

---

34 Suivant la référence explicite de Pettit lui-même, cette remarque est également présente dans son article « The Determinacy of Republican Policy : A Reply to McMahon », *art. cit.*, qui précise les sources de sa prise de conscience. Il y observe notamment que F. Lovett ne le suit pas sur ce point car il continue à utiliser le terme « arbitraire » dans le premier sens. Nous en tirerons plus loin d'autres conclusions.

35 Pettit, *On the People's Terms*, *op. cit.,* p.58, trad. personnelle.

36 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.81.

Par conséquent, elle ne menace pas la lecture de Pettit que nous proposions jusqu'ici. La domination est toujours décrite comme le pouvoir d'interférer ou non sur le choix d'autrui sans qu'il soit contrôlé par celui qui le subit, c'est-à-dire sans que celui-ci ait la possibilité de juger lui-même de l'adéquation de cette interférence avec sa propre représentation de ses intérêts. Que l'on parle d'interférence arbitraire ou incontrôlée, il s'agit dans les deux cas de caractériser l'interférence liberticide en prenant en compte l'origine de la contrainte. L'apport majeur de Pettit demeure : il réintroduit une complexité que la liberté négative berlinienne avait excessivement simplifiée en rappelant que l'interférence ne suffit pas à définir la perte de liberté.

La double insuffisance de la liberté comme non-interférence

La tradition berlinienne suppose que l'interférence est, par définition, liberticide. Si Pettit éprouve le besoin de la caractériser, c'est parce qu'il démontre que la conception berlinienne en est à la fois trop large et trop étroite pour rendre compte de nos représentations les plus triviales. Trop large tout d'abord, car définir la perte de liberté en se limitant à la notion d'interférence empêche de reconnaître les cas où l'interférence est légitime. Nous subissons en effet quotidiennement des formes d'interférences que nous ne considérons pas comme des diminutions de notre liberté. C'est, centralement, le cas de la loi juste qui est bel et bien un obstacle placé devant l'accomplissement de mes actions mais qui, par définition, ne représente pas l'invasion d'une volonté étrangère dans le champ de mes choix. Elle est au contraire l'expression de ma propre volonté, médiatisée au travers de la volonté générale du peuple dont je fais partie. La définition pettitienne de la liberté a alors cet avantage sur la non-interférence qu'elle peut expliquer cette interférence particulière : lorsque j'obéis à la loi, je ne me sens pas nécessairement esclave parce que la loi juste prend en compte ma propre représentation de mes intérêts. Elle constitue donc une interférence non-arbitraire au sens de Pettit[37], c'est-à-dire une interférence sans domination. Dans les termes de *On the People's Terms*,

37 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.57 : « L'interférence peut se produire sans perte de liberté, lorsque l'interférence en question n'est pas arbitraire et qu'elle ne correspond pas à une forme de domination, quand elle respecte les intérêts et les opinions de ceux qu'elle affecte ou qu'elle est mise au service des intérêts qui sont conformes à ces opinions. »

on dira qu'il n'y a domination que lorsqu'il y a « interférence incontrôlée » ou « invasion de choix ». En effet, le sens commun considère qu'il y a perte de liberté dès lors qu'il y a invasion d'autrui dans mon choix et que l'interféré n'a aucun moyen de contrôle sur l'interférence qu'il subit. Mais inversement, s'il n'y a pas invasion dans mon choix, je demeure libre.

Cette démonstration repose sur un présupposé massif qui constitue – ainsi que Pettit le souligne – un marqueur d'identité républicaine[38] : elle implique de considérer que la loi n'est pas par définition liberticide. Il s'agit là d'une question qui contribua grandement à la constitution des traditions principales de la philosophie politique contemporaine, en séparant d'un côté les partisans de Hobbes et de Bentham – selon lesquels la loi est toujours une entrave à la liberté – des libéraux comme Locke – pour qui la contrainte légale est un mal nécessaire – et des républicains – selon lesquels la loi juste rend libre. De ces trois types d'arguments ont découlé trois positions fondatrices sur la question de l'intervention étatique, qui dépendent en réalité d'une façon particulière de concevoir la liberté. A partir du moment où Hobbes et Bentham posent que l'interférence est perte de liberté, ils peuvent en tirer la conclusion logique que la véritable liberté politique n'existe que dans le silence de la loi. Reconnaissant tout de même que la loi est nécessaire du fait de la dimension politique de l'existence humaine, ils expliquent alors que la privation de liberté par la loi doit être supportée afin de jouir d'une vie sans violence. La perte de liberté semble alors préférable au chaos de la liberté absolue qu'est l'état de nature. Selon eux, nous ne sommes donc jamais véritablement libres. Symétriquement, c'est parce que la tradition républicaine dispose du concept de non-domination qu'elle peut expliquer que l'interférence imposée par une loi juste ne me rend pas moins libre. Par définition, une loi juste doit être comprise comme une loi qui ne me nuit pas tout en permettant une coexistence pacifique ; c'est donc une loi qui « correspond systématiquement aux idées et intérêts généraux du peuple[39] ». Pettit reconnaît que cette loi juste constitue effectivement une interférence en m'empêchant

38 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.57sq.

39 *Ibid.* Voir aussi p.58 : « Cela n'est bien sûr possible que dans la mesure où les lois respectent les intérêts et les idées que le peuple a en commun, et lorsqu'elles se conforment à la représentation d'une loi idéale, ou encore, pour autant que les lois ne sont pas des instruments mis au service de la volonté arbitraire d'un individu ou d'un groupe quelconque. »

d'accomplir un acte volontaire. Mais elle le fait toujours au nom de ma propre volonté[40]. Comment cette interférence pourrait me priver de liberté, alors qu'elle réalise le but que je me suis moi-même fixé[41] ? Plus encore, la loi juste partage chez les républicains une forme d'équivalence avec la restriction par la nature de ma liberté absolue : ce sont des contraintes qui n'entament pas ma liberté véritable. En ce second sens, les républicains se distinguent de la tradition lockéenne – et berlinienne – de la non-interférence où le minimalisme de la liberté négative implique que j'accepte de réduire ma liberté pour profiter de certains biens de façon garantie. Or, parmi ces biens figurent certaines libertés particulières : je réduis ma liberté absolue afin de pouvoir jouir de libertés limitées mais garanties. La loi juste est alors considérée comme un mal nécessaire. Mais tel n'est pas le cas chez Pettit, qui affirme que la loi juste est la condition nécessaire de la liberté car elle est l'instrument me protégeant contre l'arbitraire. En effet, la loi juste étant par définition celle qui protège mes intérêts, elle coïncide avec une loi me défendant contre la domination :

> La loi et le mécanisme de dissuasion ne peuvent en aucun cas être présentés comme en contradiction avec l'idée de liberté, puisqu'ils en font intrinsèquement partie : être libre, au sens de la non-domination, c'est être placé sous la garantie d'un Etat qui fait défense aux autres d'interférer arbitrairement dans notre existence et qui les dissuade de le faire lorsque la valeur, car il existe aussi une liberté de choix qui est restreinte par une telle action de la puissance publique, mais c'est bien la valeur essentielle[42].

La loi juste est la liberté, au sens où il ne s'agit pas d'une liberté absolue – comme chez Hobbes et Bentham – qui nous est inaccessible, mais d'une liberté sociale et politique réelle. La loi juste rend possible la liberté sociale en créant les cadres de ma protection contre l'interférence arbitraire. On prendra néanmoins soin de distinguer cette idée pettitienne de la conception rousseauiste affirmant que l'obéissance à la loi me rend libre. Cette dernière entraîne un paradoxe bien connu, selon lequel on pourrait alors

40 Cette discussion est récurrente dans les arguments de Pettit. On en trouvera une approche très détaillée dans Pettit, « Keeping republican freedom simple: On a difference with Quentin Skinner », *art. cit*.

41 La différence avec Hobbes et Bentham est essentielle si l'on considère que Pettit défend l'idée que la loi est la *condition* de la liberté, et non un mal nécessaire.

42 Pettit, « Keeping republican freedom simple. On a Difference with Quentin Skinner », *art. cit.,* p.78, trad. personnelle.

penser qu'obliger autrui à obéir à la loi, c'est le rendre libre. Pettit s'oppose explicitement à ce paradoxe, et montre que le rapport de la non-domination à la loi juste n'est pas réductible à l'idée de « forcer à être libre »[43]. C'est alors que l'on retrouve la distinction pettitienne entre le fait de conditionner la liberté, et celui de la compromettre. Dans le premier cas, ma liberté de choix est effectivement limitée. Mais cette limitation est la condition de possibilité de la jouissance de la liberté dans les choix restants car, en n'étant pas arbitraire, elle vise mon intérêt. Lorsque ma liberté est compromise, au contraire, la restriction d'un de mes choix ne m'ouvre aucun autre choix libre. C'est là la différence entre ne pas être libre – *unfree* – et être non-libre – *nonfree* – [44] qu'il applique également aux limitations naturelles, non liberticides. Ainsi, parce que la loi juste restreint ma liberté en un sens absolu, on ne saurait dire que la liberté réside dans l'assujettissement à une loi non-arbitraire. En revanche, elle est un élément nécessaire à la jouissance de la liberté car elle crée la garantie que je ne serai pas soumis à une interférence arbitraire par ailleurs :

> Pour autant que la loi me restreint, tout comme les autres, elle ne cesse de conditionner ma liberté. Si elle est non-arbitraire, elle ne compromettra ni ne sapera cette liberté comme le ferait un pouvoir dominateur, mais elle lui portera atteinte d'une *façon secondaire*[45].

Ainsi, passée au spectre pettitien, la caractérisation de l'interférence par l'ajout du critère de l'arbitraire permet de la rendre à nouveau sensible aux cas où il y a interférence sans domination. Sans cela, une interférence que j'aurais moi-même décidée serait considérée comme une réduction de ma liberté au même titre que la contrainte arbitraire qu'autrui me ferait subir. Plus encore, la liberté apparaîtrait ultimement comme un horizon radicalement impossible : si je ne suis libre que lorsque je ne subis aucune interférence, je ne suis jamais libre dans la vie réelle puisque je suis toujours dans le cadre

43 « Interpréter la liberté en termes de non-domination ne nous force pas à penser alors que nous sommes rendus libres par l'acte d'obéissance à une loi non-arbitraire ou par l'acte par lequel une loi non-arbitraire nous est imposée », Pettit, « Keeping Republican Freedom Simple. On a Difference with Quentin Skinner », *art. cit.,* p.347, trad. personnelle.

44 Cf. Pettit, *Républicanisme, op. cit.,* p.106, ou Pettit, « Keeping Republican Freedom Simple. On a Difference with Quentin Skinner »*, art. cit.,* p.347.

45 Pettit, « Keeping Republican Freedom Simple. On a Difference with Quentin Skinner », *art. cit.,* p.347, trad. personnelle. Nous soulignons.

d'une coexistence sociale. S'en tenir à cette définition de la liberté comme non-interférence reviendrait à la fois à intégrer parmi les situations de non-liberté des relations où je suis pourtant effectivement protégé contre les contraintes arbitraires, tout en m'empêchant de me penser libre dès lors que je vis en société.

Outre ce premier aspect, Pettit démontre que la qualification de l'interférence comme absence de contrainte arbitraire permet de corriger un second problème. La non-interférence souffre en effet d'une forme de myopie, oubliant d'intégrer les cas où je ne suis pas libre sans pour autant subir d'interférence. Ce sont là les cas réels de ceux qui font l'expérience d'une invasion dans leur choix sans pour autant que cette contrainte prenne la forme d'une interférence active de la part d'autrui. C'est notamment l'exemple de l'esclave d'un maître bienveillant, qui laisse apparaître deux types de paradoxes auxquels aboutit la non-interférence, définie à partir de Hobbes comme l'absence de contrainte physique. Premièrement, cet esclave pourrait être considéré comme libre, de façon totalement contre-intuitive. Si son maître lui laisse la bride sur le cou, il pourra agir apparemment selon ses volontés propres. En réalité, il est toujours soumis au bon-vouloir du maître qui l'autorise à agir « de lui-même ». La non-domination prend au contraire en compte le fait qu'il suffit qu'autrui soit *en situation d'interférer* pour m'empêcher d'agir, que cette interférence se réalise ou qu'elle ne reste qu'une menace. Bien que Pettit n'y recoure pas explicitement, nous pourrions comparer cette différence à la distinction aristotélicienne classique entre *dunamis* et *energeia*, c'est-à-dire entre potentialité et actualité. Selon la conception traditionnelle de la liberté comme non-interférence, il n'y a interférence que lorsqu'il y a obstacle en acte, tandis que Pettit souligne que l'obstacle potentiel me restreint aussi[46]. L'absence d'obstacle en acte opposé par le maître ne diminue pas son contrôle permanent sur ce qu'il est permis à l'esclave de faire ou non. Cette interférence potentielle peut même être considérée comme plus pernicieuse encore que l'interférence arbitraire en acte, car elle impose alors de rechercher les bonnes grâces du maître, voire d'intérioriser ses préférences, afin de restreindre de soi-même les actes prétendument libres à ceux auxquels l'on sait qu'il ne s'opposera pas.

46 On peut également voir la modification de *On the People's Terms* comme une tentative de clarifier cette distinction entre l'interférence potentielle, comme « invasion de choix », et l'interférence en acte, comme « interférence physique ».

C'est ce que Pettit appelle l'adaptation des préférences ou la courtisanerie[47]. En appliquant la logique de la non-interférence, le courtisan sera amené à se penser comme libre, alors qu'il est le plus esclave car il limite de lui-même son champ des possibles[48].

Deuxièmement, en réduisant les situations de perte de liberté aux cas de contrainte en acte, la non-interférence fait de la liberté un état susceptible de degrés puisqu'il est possible de mesurer quantitativement la force des obstacles matériels. Par conséquent, iI y aurait des esclaves plus ou moins libres que d'autres en fonction du caractère de leur maître ou de leur capacité à anticiper ses humeurs. Là encore, cet aspect contre-intuitif est susceptible de nous faire perdre jusqu'au sens de la liberté elle-même. Si la liberté est affaire de degré, alors elle forme avec la servilité un continuum flou : je ne suis jamais libre ou esclave, mais plus ou moins libre qu'auparavant, plus ou moins esclave que mon voisin. On permet alors aux maîtres de prétendre que tous les esclaves sont des hommes « libres » en un autre sens. La logique de la non-interférence risque alors tout simplement de rendre inopérante l'idée de liberté.

Avant de conclure, nous désamorcerons une objection potentielle, consistant à souligner que cette seconde insuffisance de la non-interférence dépend en réalité d'un héritage plus hobbésien que berlinien. Effectivement, la définition de la non-interférence comme contrainte physique nous vient du premier, et il est arrivé au second de la remettre explicitement en cause[49]. Néanmoins, nous remarquerons que Berlin prête

47 « *Ingratitation* ». Voir par exemple Pettit, « L'instabilité de la liberté comme non-interférence. Le cas d'Isaiah Berlin », *Raisons politiques*, n°43, 2011/3, p.106 sq., ou Pettit, *On the People's Terms, op. cit.,* p.64sq.

48 Ce cas de figure est notamment bien détaillé dans Lovett et Pettit, « Neorepublicanism : a Normative and Institutional Research Program », *art. cit*. Cet article, rédigé en collaboration avec F. Lovett, offre une très bonne présentation synthétique du néorépublicanisme. Pettit y démontre que le schéma de la non-interférence mène à trois situations paradoxales, où seront dits libres les esclaves d'un maître bien intentionné, mais également qu'on affirmera que les esclaves d'un maître gentil seraient plus libres que celui d'un maître abusif. Enfin, la mise en évidence de la domination sans interférence permet de répondre à ceux qui estimeraient qu'un esclave comprenant bien la psychologie de son maître pourrait ne jamais se voir dire non, et qui prendraient cela pour une forme de liberté. Voir également Pettit, *On the People's Terms, op. cit.,* p.64 sq.

49 C'est notamment le cas dans l'introduction de *Deux conceptions de la liberté,* ajoutée à l'occasion d'une édition postérieure de l'article. Berlin revient sur les termes de sa conférence afin de les modifier précisément dans le sens qui nous intéresse, en soulignant que la liberté n'est pas « absence d'obstacles à l'accomplissement des désirs », mais « absence d'obstacles à l'exercice du libre arbitre – absence d'obstacles sur les routes qu'un homme peut décider d'emprunter » (Berlin, *Eloge de la liberté*, *op. cit.,* Introduction, p.36-

directement le flanc à la critique de Pettit, lorsqu'il souligne que l'on peut « parfaitement concevoir qu'un despote libéral accorde à ses sujets une grande liberté individuelle » car la liberté négative « n'est pas, du moins logiquement, liée à la démocratie »[50]. Puisqu'elle répond exclusivement à la question de l'extension de la sphère de liberté individuelle, elle ne prend pas en compte la question de l'origine du pouvoir qui l'instaure. Ainsi, de ce point de vue, la liberté négative de Berlin ignore tout autant les cas de domination sans interférence que la définition hobbésienne de la liberté comme absence de contrainte physique.

Ces deux arguments prouvent donc bien que définir la liberté en recourant seulement au concept d'interférence constitue une formulation à la fois trop large et trop étroite car elle empêche de se représenter les dominations sans interférence comme des pertes de liberté et, à rebours, elle intègre à tort les cas d'interférence sans domination au sein des situations à éviter[51]. La non-domination nous aide au contraire à nous représenter la liberté en un sens moins friable et moins dangereux : elle est un *statut* qui ne souffre aucun degré, et non une action restreinte à l'exercice d'un choix, comme nous porte à le croire la non-interférence[52]. Etre libre n'est pas seulement ne pas être empêché dans mes actes, mais jouir d'une forme de reconnaissance, empêchant l'autre de peser sur mes choix même sous la forme virtuelle d'une manipulation de mes préférences à mon insu[53]. C'est ce que Pettit appelle le « savoir commun » : je suis libre lorsque je me

38). C'est là un effort explicite pour se distancier de la définition hobbésienne de la non-interférence comme contrainte physique et recentrer sa conception de la liberté sur la question de l'extension des choix disponibles.

50 Isaiah Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.178.

51 Pour plus de commodité, nous utilisons encore ici les termes issus de *Républicanisme.* Dans *On the People's Terms*, Pettit préfère écrire que s'il n'y a domination que lorsqu'il y a interférence incontrôlée, cela signifie qu'il y a domination dès qu'il y a invasion de choix. Comme nous l'avons déjà montré, le sens conceptuel profond demeure intact entre ces deux versions.

52 Voir Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.44, et Lovett et Pettit, « Neorepublicanism: a Normative and Institutional Research Program », *art. cit.,* p.17. Pettit y explique le rapport entre cette idée de statut d'homme libre, et la conception républicaine de la citoyenneté.

53 On retrouvera la même idée chez Spitz, dans *La liberté politique*, *op. cit.,* II, 5, p.215 : « la liberté n'est donc pas un état de fait qui permet effectivement à celui qui en jouit de satisfaire ses désirs, mais un état de droit qui donne à celui qui en bénéficie l'assurance de ne pas être entravé dans le développement de ses actions et de ses désirs toutes les fois que ceux-ci sont légitimes. »

sais libre, qu'autrui me sait libre et que je sais qu'autrui me considère comme tel[54]. Ce n'est que de cette façon que je peux non seulement poursuivre mes propres choix sans en être empêché, mais également définir par moi-même les priorités et les valeurs qui les détermineront. La défense de la conception de la liberté comme non-domination va alors de paire avec l'idée que la liberté est un idéal social, qui se représente toujours son sujet dans le milieu intersubjectif auquel nous sommes en quelque sorte condamnés. Pettit oppose ainsi la non-domination, promettant une liberté dans la cité, à la liberté comme non-interférence promettant une liberté « dans le désert »[55]. En effet, cette dernière réduit finalement son sujet à un individu solitaire, pour qui la liberté réside dans l'absence d'interaction. Or nous ne sommes jamais dans ce désert. Cette insistance sur le sens social de la liberté et le rejet de ses avatars atomistes n'est pas seulement une référence au postulat aristotélicien souvent considéré comme caractéristique du républicanisme, selon lequel les êtres humains doivent être pensés avant tout comme des « animaux politiques[56] », et non des individus préexistant au social. C'est aussi la prémisse de la possibilité même de notre liberté, car nous avons vu que penser la liberté comme non-interférence aboutissait finalement à la conclusion que nous n'étions jamais réellement libres. Pour que la liberté aie un sens pour nous, il apparaît alors nécessaire de ne pas la penser seulement comme une « simple » absence d'interférence.

La non-interférence fonde donc un modèle qui ne correspond pas à la réalité de notre perception de la liberté. Il est à la fois plus étroit que le réel – lorsqu'il omet les situations de domination sans interférence – et plus large lorsqu'il affirme que nous perdons notre liberté lorsque nous sommes soumis à quelque forme d'interférence que

54 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.* p.99 sq., mais aussi p.219 sq., où Pettit formule la même idée en termes de « croyance partagée ». On remarquera que Pettit précise que ce savoir commun ne doit pas être confondu avec une forme de connaissance familière. Il ne s'agit pas de l'idée que tout le monde se connaît et se respecte. Cette position condamnerait son argument en raison de la disparition de la civilité « villageoise » au profit du monde de la grande ville et de l'individu atomisé et anonyme. Au contraire, l'information et le savoir commun continuent de parcourir notre société, par l'intermédiaire de cercles plus restreints qui se touchent encore les uns les autres (cf. *ibid.*, p.305). On pourrait dire, en quelque sorte, que le savoir commun suppose que nous nous reconnaissions, plus que nous ne nous connaissions personnellement.

55 *Ibid.*, p.95.

56 Aristote, *La politique*, *op. cit.,* I, 2, 1253a.

ce soit, même non-arbitraire. Il ne suffit pas de penser la liberté comme absence d'interférence. Encore faut-il la qualifier. Cette analyse nous amène à considérer que la formulation pettitienne de la liberté comme non-domination ne devait pas être prise comme l'énonciation d'un ordre de priorité lexicale. Le premier critère inscrit effectivement la non-domination néorépublicaine dans le cadre berlinien de l'absence d'interférence, mais le contenu du second aspect finit par phagocyter complètement le premier : la non-domination démontre que la liberté est définie plus adéquatement comme une protection contre l'arbitraire, que comme une absence d'interférence en général. La considération des cas où je subis une contrainte arbitraire – qu'elle soit une interférence ou non – permet d'identifier plus précisément les cas où je suis privé de liberté, tout en intégrant les cas pertinents d'interférence. C'est ainsi que Pettit fait de la non-domination une proposition de remplacement de la conception berlinienne de la liberté politique.

2. La non-domination comme héritage berlinien

Selon notre première analyse, Pettit semble ne reprendre l'idée de non-interférence que pour mieux en souligner les défauts. Il paraît alors farouchement opposé à Berlin dont il critique les deux points centraux : il refuse la distinction des deux questions constitutives de la différenciation entre libertés positive et négative, et il nie l'adéquation de la liberté négative à la réalité de notre sens de la liberté politique. Cependant, cette insistance sur les failles de la théorie berlinienne ne doit pas nous empêcher de remarquer à quel point Pettit reconduit l'essentiel de la pensée de Berlin. Il est en réalité nécessaire de recadrer cette opposition en montrant que Pettit fonde ses critiques sur une adhésion fondamentale à l'objectif de Berlin.

Un correctif de la non-interférence

En effet, plus qu'une réfutation radicale de la non-interférence, Pettit fait surtout de la non-domination un *correctif*. Cette relation est particulièrement claire dans son article intitulé « L'instabilité de la non-interférence : le cas d'Isaiah Berlin », qui vient

préciser le traitement reçu par Berlin dans *Républicanisme*[57]. Dans ce papier, Pettit clarifie son analyse de la non-interférence en distinguant deux versions : la tradition hobbésienne d'une part et la pensée de Berlin de l'autre. Il répond ainsi aux remarques qui l'accusaient, avec raison, de trop schématiser ce qu'il identifiait comme constituant la tradition libérale. Ainsi que nous l'avons-nous-même souligné, son argument contre l'absence de prise en compte des cas de domination sans interférence était par exemple fondé sur la définition hobbésienne de l'interférence comme contrainte physique, plus que sur le texte de Berlin lui-même. Au-delà de cette amélioration de la fidélité de la réception berlinienne par Pettit, cet article est surtout éclairant car il présente une typologique tripartite des conceptions de la liberté politique. Hobbes, Berlin et Pettit y deviennent trois étapes successives dans le cheminement continu que serait la réflexion contemporaine sur la liberté politique. L'argument de Pettit est gouverné par l'idée que le passage de l'une à l'autre s'effectue en fonction d'un seul et même argument. Dès lors, la non-domination ne serait plus une réfutation de Berlin, mais la réalisation de son propre objectif.

En s'appuyant sur une lecture plus précise de Berlin que dans *Républicanisme*, Pettit montre tout d'abord que l'argument de Berlin doit être lu comme une opposition au concept hobbésien de liberté[58]. Selon cette idée que Pettit appelle liberté comme « non-frustration », je suis libre lorsque je ne suis pas physiquement empêché de faire ce que je veux faire. Mais cette conception tombe sous les coups de l'argument anti-liberté

57 Repartant de la même idée que la non-interférence est affligée de deux défauts, à la fois trop large et trop étroite, Pettit pousse plus loin le raisonnement. Ces développements seront d'ailleurs repris en large part dans Pettit, *On The People's Terms*, *op. cit.,* p.28 sq. On notera de plus que la portée des éclaircissements que le papier apporte n'est pas passé inaperçue, puisqu'il sert de fondement à une bonne partie de l'analyse récente de la non-domination par J.F. Spitz (voir Spitz, *Philip Pettit. Le républicanisme,* Paris, Michalon, 2010, et « Moins de domination, plus de liberté. Réponse à Philip Pettit », *Raisons politiques*, n°43, 2011).

58 Alors que Pettit semble ignorer cet aspect dans *Républicanisme*, *op. cit.,* il cite ici l'introduction de *Deux conceptions de la liberté* à laquelle nous avons-nous-mêmes fait référence, où Berlin prend ses distances avec Hobbes (Voir en particulier Pettit, « L'instabilité de la liberté comme non-interférence : le cas d'Isaiah Berlin », *art. cit.,* p.99 et p.116). Nous pourrions remarquer que Pettit se livre lui-même à une précaution similaire, lorsqu'il redéfinit l'arbitraire en termes « d'invasion de choix » dans *On the People's Terms, op. cit*. Il renforce alors la distinction entre l'interférence physique et l'interférence dans le choix, tout en insistant sur le fait qu'il traite de la seconde.

positive de Berlin, car une telle définition est identifiable au cas du « repli dans la citadelle ». Si je considère que je suis libre tant que je peux faire ce que je veux faire, il me suffit de restreindre mes préférences dès lors qu'elles rencontrent une opposition, et je m'estimerai toujours libre. Un homme dominé dans tous les aspects extérieurs de sa vie pourra toujours être dit libre puisque la liberté est alors frauduleusement identifiée à l'adaptation de ses préférences. La pire soumission extérieure n'empêcherait pas une liberté complète à l'intérieur de lui-même. C'est pourquoi Berlin procède à un déplacement important lorsqu'il définit la liberté négative. La conception hobbésienne se préoccupe seulement de ma capacité à réaliser le choix que je veux, sans prendre en compte le nombre de choix accessibles ni même les raisons qui déterminent ma volonté. Berlin établit au contraire que la liberté dépend de l'extension des choix. Je suis libre lorsque je dispose d'une sphère protégée, c'est-à-dire d'un espace comprenant différentes portes entre lesquelles je peux choisir, tandis que Hobbes pense – d'une façon qui nous semblera contre-intuitive – que je suis libre tant que la porte que je vise est ouverte même si une infinité d'autres m'est fermée. Berlin prouve qu'on ne se sent libre qu'à proportion du nombre de portes entre lesquelles on peut choisir.

Au travers de cette lecture, Pettit reconnaît donc la validité de l'argument berlinien contre la conception hobbésienne de la liberté et la reprend à son compte[59]. En d'autres termes, Pettit adopte ici la défense de la liberté négative contre la liberté positive : il admet que cette dernière conduit à une forme de repli dans la citadelle qui travestit la liberté pour la faire coïncider avec l'adaptation des préférences, afin de plaire au puissant.

Plus encore, il entreprend alors de prolonger le raisonnement de Berlin en le retournant contre lui car il démontre que la conception berlinienne de la liberté – qu'il qualifie de « liberté comme non-interférence » en un sens plus restreint qu'auparavant –

59 Il affirme explicitement qu'il tient de Berlin l'idée que la liberté de choix est réduite dès lors qu'il y a contrainte sur quelque option que ce soit, et pas seulement sur celle que je préfère : « Dans un choix libre, toutes les portes doivent être ouvertes et non pas seulement celle que vous poussez ; dans le cas contraire, vous pourriez vous-même vous rendre libre en adaptant votre choix de telle sorte que vous soyez sûr que vous pourrez avoir ce que vous voulez : ce que vous voulez, c'est que la porte soit ouverte, et non pas fermée » (Pettit, *On The People's Terms*, *op. cit.,* p.295, trad. personnelle).

tombe sous le coup de la même *reductio ad absurdum* que la non-frustration hobbésienne. Etant donné que Berlin ne prend pas en compte les situations de domination sans interférence, il considèrera également comme étant libre celui qui n'agit que par adaptation de ses préférences ou par courtisanerie. Le changement de point de vue que fait subir Berlin à Hobbes, passant de l'interférence physique au pouvoir d'interférer, ne suffit pas :

> Ce qui vous rend non libre, c'est l'existence de mon pouvoir d'interférer de façon peu coûteuse dans votre choix, et non l'exercice de ce pouvoir – pas même son exercice à l'encontre d'une option non préférée[60].

Pettit développe alors cet argument, déjà présent dans *Républicanisme*, en s'intéressant plus précisément au cas de la sujétion des femmes et en montrant qu'elle rend particulièrement visible cette situation paradoxale chez Berlin. En s'appuyant sur les analyses de Mary Wollstonecraft, il souligne que la capacité à effectuer une action ne suffit pas pour qu'elle puisse être considérée comme libre[61]. Alors que la non-interférence requiert seulement que le plus de portes possibles soient ouvertes – c'est-à-dire la plus grande extension de choix accessibles – la non-domination exige en plus que ces portes n'aient pas de gardien[62]. Passer l'une des portes ouvertes ne doit dépendre que de ma volonté, et non de l'autorisation – même passive – d'un autre individu qui jouirait d'une position de surplomb par rapport à moi[63]. Cet argument implique que, si

60 Cf. Pettit, « L'instabilité de la liberté comme non-interférence », *art. cit.,* p.111.

61 *Ibid.*, p.109. En d'autres termes, n'importe quel moyen d'accéder à une option de choix ne convient pas, si c'est de liberté qu'il s'agit.

62 On retrouvera cette image dans plusieurs papiers de Pettit, ainsi que dans *On the People's Terms* (*op. cit.,* p.66). Spitz souligne bien cet aspect dans sa lecture de la philosophie de Pettit. Il insiste sur le fait que la liberté comme non-domination se distingue de la liberté comme non-interférence car elle défend la liberté de l'agent et non seulement la liberté d'action ou la liberté de choix : « en tant que conception de la liberté de l'agent, la théorie de la liberté comme non-domination reconnaît la validité de la liberté de choix et lui fait une place. Elle affirme néanmoins que la liberté ne consiste pas *essentiellement* à avoir accès à un grand nombre de choix divers, mais à ce que les choix auxquels nous avons accès soient protégés contre l'interférence arbitraire des tiers : il ne s'agit donc pas de maximiser l'éventail des choix possibles, mais de maximiser l'éventail des choix dont l'accès nous est garanti sans que les autres puissent y intervenir arbitrairement ou nous imposer des sanctions dissuasives lorsque nous empruntons ces options » (Spitz, *Philip Pettit. Le républicanisme*, *op. cit.,* p.70-71).

63 Voir aussi Pettit, *On the People's Terms*, *op. cit.,* p.295.

Berlin a bien identifié le problème – le paradoxe d'une définition de la liberté qui déguise la soumission en liberté – il ne parvient pas à en formuler la solution :

> Je soutiens que bien qu'il ait avancé des considérations convaincantes à l'encontre de la liberté comme non-frustration, celles-ci auraient dû le conduire – et devraient nous conduire – à ne pas se satisfaire de la liberté comme non-interférence, et au contraire à aller jusqu'au bout pour embrasser la notion de liberté comme non-domination[64].

Aux yeux de Pettit, la logique même de la dénonciation du repli dans la citadelle expose les faiblesses de la non-frustration hobbésienne autant que de la non-interférence berlinienne. Plus encore, elle mène à la liberté comme non-domination car elle implique de reconnaître que l'interférence ne suffit pas à identifier l'ensemble des situations de perte de liberté. Il propose donc de considérer schématiquement cette succession de conceptions de la liberté comme une progression continue. Il reconnaît le bien-fondé de la non-interférence en ce qu'elle démontre que Hobbes réduit la liberté à *l'absence de frustration* – pour le dire en termes pettitiens. Sa force repose alors sur la prise en compte des cas où il y a *interférence sans avoir frustration*. A son tour, la non-domination souligne que la non-interférence néglige les cas où il y a *domination sans interférence ni frustration*. Pettit considère ici explicitement qu'il est un prolongateur du questionnement berlinien dont il reprend l'essentiel : la critique de la liberté positive comme repli dans la citadelle. La liberté comme non-domination est alors la réalisation de l'objectif de Berlin, qui n'aurait pas su pousser assez loin son propre argument et se serait contenté d'un « compromis instable » entre liberté comme non-frustration hobbésienne et liberté comme non-domination républicaine[65].

64 Pettit, « L'instabilité de la liberté comme non-interférence », *art. cit.,* p.94-95.

65 Pettit va alors encore plus loin, et entreprend de démontrer que Berlin entretient de nombreux liens avec le républicanisme (*ibid.,* p.117 sq.) même s'il reconnaît qu'il ne peut pas affirmer que Berlin aurait accepté l'ensemble des implications de sa position. Néanmoins il estime que Berlin défend les mêmes idées que le républicanisme, tant lorsqu'il s'agit d'affirmer que la sphère libre est limitée par la loi, que le fait d'être libre n'implique pas seulement d'avoir un choix libre mais de disposer d'un statut conditionnant ma sphère de liberté. Il affirme également que la société ne pourrait promouvoir la non-interférence sans la transformer nécessairement en non-domination et enfin il reconnaît que Berlin utilise même l'expression d'« absence de domination » (citant l'introduction de l'*Eloge de la liberté* de Berlin, *op. cit.,* p.52). A ses yeux, si Berlin ne s'est pas reconnu comme républicain, c'est avant tout à cause de la restriction du champ effectuée par Constant dont il aurait hérité,

Malgré le premier aspect fortement critique de la non-domination à l'égard de la non-interférence et de Berlin, il serait donc erroné de considérer que Pettit comme un rival antonymique de Berlin. Au contraire, il fonde lui aussi la non-domination sur la reprise des arguments contre la liberté positive de Berlin, tout en impliquant une approche plus fine de la dichotomie entre liberté positive et liberté négative. L'article que nous venons d'étudier nous aura permis de comprendre que la liberté négative n'équivaut pas à la non-interférence prise en un sens général. Elle désigne au contraire une forme de non-interférence particulière tandis que la non-interférence hobbésienne incarne quant à elle une liberté positive. Ainsi, la non-domination se présente comme une critique de la non-interférence berlinienne, mais pas de l'argument de la liberté négative qui définit la liberté en fonction de l'extension des choix disponibles. Pettit ajoute cependant que cette dernière idée, pour ne pas retomber elle-même dans le piège du repli dans la citadelle, doit s'interroger sur la présence éventuelle d'un gardien devant les portes du choix. En d'autres termes, la non-domination critique la formule de Berlin, mais pas le fondement de sa défense de la liberté négative.

La non-domination, entre liberté positive et liberté négative

La logique voudrait alors que nous allions même plus loin et, qu'à partir de cette démonstration du rapport entre l'interrogation de Berlin et la démonstration par Pettit de la pertinence de la non-domination, nous voyons en ce dernier un défenseur de la liberté négative. En effet, dans « L'instabilité de la liberté comme non-interférence : le cas d'Isaiah Berlin », Pettit fait de la non-domination la réalisation du projet de liberté négative berlinienne. Dans *Républicanisme*, il pointait déjà que la non-domination se représentait la liberté comme absence d'une certaine forme d'interférence ; c'est-à-dire

renforcée par l'identification erronée de Rousseau comme paradigme du républicanisme. Cette thèse apparaîtra comme fortement polémique, et l'on pourrait se demander s'il y a un sens à chercher à récupérer des auteurs aussi iconiques que Berlin. De la même façon que nous avons laissé de côté l'argument pettitien concernant l'inclusion de Locke au sein de la famille républicaine, nous n'entrerons pas dans ce débat qui est davantage historiographique que conceptuel.

qu'elle était pensée conformément à la formule berlinienne comme le fait d'« être libre de toute immixtion extérieure[66] ». Peut-on alors aller jusqu'à faire de la non-domination une forme de liberté négative ? La question est d'autant plus complexe qu'elle semble marquée par une hésitation de Pettit lui-même. Nous avons précédemment observé que la non-domination ne répondait pas seulement à la question négative de la liberté, mais également à celle, positive, qui concernait l'origine de l'autorité. La non-domination semble dans ce cas être à la fois liberté positive et liberté négative. Pourtant, nous avons aussi remarqué que Pettit embrassait explicitement la critique berlinienne de la liberté positive, allant jusqu'à reprocher à ce dernier de ne pas l'avoir suffisamment appliquée en réduisant sa liberté négative à une forme de non-interférence. Plus encore, dans ses textes les plus récents, les caractérisations de la non-domination comme conception hybride semblent avoir disparu ; Pettit multiplie les formules assimilant directement la non-domination à une liberté négative. Est-on alors face à un changement de position, qui aurait finalement amené Pettit à identifier non-domination et liberté négative ?

Dans *Républicanisme*, il déduisait de la double insuffisance de la liberté négative berlinienne l'idée que la liberté comme non-domination était à la fois une conception positive et une conception négative de la liberté politique :

> La taxinomie de la liberté négative et positive proposée par Berlin recouvre une troisième possibilité plus ou moins saillante. La liberté positive correspond, pour lui, à la maîtrise de soi, et la liberté négative renvoie à l'absence d'interférence émanant d'autrui. […] Qu'en est-il alors de cette troisième possibilité qui consiste en une absence toutefois non pas d'interférence, mais de maîtrise exercée par les autres[67] ?

Ainsi que nous l'avons vu, l'analyse comparative de la non-domination et de la non-interférence berlinienne l'amenait à qualifier l'interférence, c'est-à-dire à réintroduire à la suite de la question de l'extension du choix libre celle de l'origine de l'autorité. En la définissant comme absence d'interférence arbitraire, il cumule des traits propres à chacune des deux options, positive et négative, de Berlin. Nous avons déjà analysé en quoi la non-domination participait d'une conception négative de la liberté politique

66 Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.172.
67 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.40-41.

puisqu'elle est pensée comme l'absence d'obstacle, comme la jouissance d'une sphère de choix libres. Mais la liberté comme non-domination pourrait tout autant être présentée comme une liberté positive au sens de Berlin, car le fait de n'être l'esclave de personne implique aussi celui d'être mon propre maître. La reconnaissance même du besoin de distinguer les cas de perte de liberté de ceux où il y a interférence sans domination renvoie à la reconnaissance implicite de la valeur de l'auto-gouvernement qui était au cœur de la conception positive de la loi : je ne suis privé de liberté que lorsque je suis soumis à une interférence qui néglige ma voix propre. Si, comme nous allons le voir, Pettit a cessé d'écrire que la non-domination partageait quelque chose de la liberté positive, il n'est en revanche jamais revenu sur la présence de l'idée de maîtrise. Dans son nouveau lexique, la formulation de la non-domination en termes d'interférence incontrôlée rend même ce rapport à l'idée de maîtrise plus clair encore : je suis libre tant que j'exerce un contrôle sur l'interférence que je subis[68].

La position de Pettit impliquait donc surtout de faire exploser les frontières de la dichotomie berlinienne. Dans *Républicanisme*, il montre que la non-domination peut être rattachée à la fois à la conception positive et à la conception négative de la liberté pour la bonne raison qu'elle n'est ni l'une ni l'autre. Elle est « absence de maîtrise exercée par autrui », mélangeant alors l'idée « négative » de l'absence d'interférence et celle « positive » de la maîtrise. Elle est un peu des deux à la fois, tout en rendant perceptible que cette dichotomie schématise excessivement la séparation entre la question de l'origine de l'autorité et celle de l'extension de la sphère libre. L'absence de domination est une forme de liberté négative sans être réductible à la non-interférence berlinienne, tandis que l'absence de maîtrise exercée par autrui ne peut pas non plus être réduite à la « maîtrise de soi » propre à la conception positive. La liberté comme non-domination est alors une véritable forme hybride, débordant la dichotomie berlinienne. C'est cette thèse qui est à l'origine de la reconfiguration du champ théorique que propose Pettit[69]. Puisque le modèle berlinien est insuffisant, et qu'il sert de fondement à la distinction entre les « libéraux », adeptes de la liberté négative, et les « républicains », défenseurs de la liberté

68 On notera d'ailleurs que Pettit a même consacré ses efforts récents à la clarification du rapport entre auto-gouvernement et non-domination, au travers du concept de démocratie de contestation que nous analyserons dans un chapitre prochain.

69 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.25sq.

positive, la prise en compte de la trilogie pettitienne implique une autre tripartition des courants de pensée. Dans son nouveau panorama, le républicanisme est redéfini par son rapport à la non-domination, et non plus comme défense de l'auto-gouvernement. Cette dernière, identifiable à la liberté positive berlinienne et à la liberté des anciens de Constant est requalifiée en « populisme », puisqu'elle n'a de cesse de réclamer la participation du peuple et qu'elle exprime une forme de holisme fondamental. Ce que l'on se représentait trivialement comme « républicanisme » est en réalité, bien souvent, une forme de communautarisme populiste. Enfin, on identifiera comme libéraux les arguments défendant une conception de la liberté comme non-interférence. La non-domination républicaine tient alors une position intermédiaire, partageant avec le populisme l'idée d'auto-gouvernement et avec le libéralisme celle de l'absence d'interférence, sans se réduire à aucun de ces deux concepts. J.F. Spitz exprimera cette idée plus clairement encore, en décrivant le républicanisme comme une « troisième voie » mettant en évidence l'insuffisance du dualisme berlinien entre libertés négative et positive[70].

Mais cette position s'est décantée avec le temps. Dans les ouvrages et articles ultérieurs de Pettit, la thèse de la troisième voie disparaît au profit d'une présentation de plus en plus systématique de la non-domination comme conception négative de la liberté. C'est notamment ce que l'on peut voir dans l'article co-signé avec Frank Lovett, « Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program ». Ce texte tient une place particulière dans la bibliographie pettitienne puisqu'il s'agit d'un véritable point d'étape ; Pettit et Lovett y dressent un résumé synthétique des positions néorépublicaines, enrichies par le passage d'une décennie de débat depuis la parution de *Républicanisme*. Ils le complètent d'un programme de recherches pour le futur. Leur objectif explicite est alors de distinguer ce qui a été accompli et qui, à leurs yeux, est maintenant pleinement fondé, des domaines où l'on s'attachera désormais à appliquer les principes théoriques néorépublicains. On peut donc considérer cet article comme un

70 Cf. Spitz, « Le républicanisme, une troisième voie entre le libéralisme et le communautarisme ? », *art. cit*. L'auteur y démontre notamment que le républicanisme ne peut être réduit ni au républicanisme classique ni à l'humanisme civique, suivant les définitions qu'en donne Rawls.

recueil de positions canoniques. Or Pettit n'y affirme plus que la non-domination possède des traits des deux conceptions de la liberté tout en n'étant réductible à aucune d'entre elles. Il y écrit au contraire que la non-domination *n'est pas* une conception positive de la liberté[71] et qu'*elle est* une conception négative[72]. Plus encore, dans *On the People's Terms*, la non-domination est décrite comme opposée à la liberté positive[73]. Qu'est-ce qui explique, alors, ce changement de position ? La question est délicate car Pettit n'a pas explicitement rejeté sa thèse originelle. Il n'a donc pas produit de discours construit commentant un changement d'orientation, demeuré jusqu'ici plutôt discret.

Nous pouvons néanmoins avancer une hypothèse pour expliquer cet abandon apparent de la thèse selon laquelle la non-domination serait une conception hybride de la liberté. Elle se fonde sur les rares passages où Pettit fait directement référence à la question de savoir si la non-domination peut être considérée comme une liberté positive, dont on trouvera un bon exemple dans l'article « Neorepublicanism: a Normative and Institutional Research Program ». Lovett et Pettit y observent que la liberté positive est « moins facile à caractériser » que la liberté négative. Ils pointent alors qu'à la différence de la liberté négative, le traitement berlinien de la liberté positive recouvre des thèses distinctes : la même idée recouvre à la fois une définition de la liberté en termes d'obéissance à des « désirs de second ordre » – ce que nous avons appelé jusqu'ici l'obéissance au moi authentique – et comme auto-gouvernement[74]. La critique ne vise pas tant ici l'identification à une conception positive de la liberté que la diversité des positions que cette idée recouvre. D'autant plus que l'analyse de Pettit et Lovett devrait étendre davantage encore cette pluralité de sens. En effet, la non-domination n'est

71 Lovett & Pettit, « Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program », *art. cit.,* p.15, trad. personnelle : « Il est bon d'insister ici sur le fait que la conception républicaine de la liberté comme non-domination n'est, en aucune façon, une conception positive de la liberté. »

72 *Ibid.*, p.12-13, trad. personnelle : « ce fut largement au travers des contributions de Skinner qu'on en vint à comprendre correctement la tradition républicaine, comme étant centralement dévouée à une conception négative de la liberté. »

73 Pettit, *On the People's Terms*, *op. cit.,* voir not. p.9, où Pettit se rallie à Bentham et Berlin en défendant l'idée que rien dans l'idée de liberté n'est positif, et qu'elle est uniquement une idée négative.

74 *Ibid.*, pp.15-16.

liberté positive en aucun de ces deux sens[75]. Dans ces conditions, on comprend comment Pettit peut considérer sans incohérence que la non-domination partage certains traits de ce que Berlin a nommé liberté positive, sans lui être *identique*. Dès lors il peut adopter explicitement les « implications troublantes[76] » que Berlin a identifiées dans la liberté positive, sans cesser de penser que la non-domination n'est pas seulement une liberté négative. Cette idée était déjà présente dans *Républicanisme*, où Pettit soulignait que l'idée de la liberté positive berlinienne était trop exigeante pour être réalisée et qu'il était nécessaire de distinguer une façon « populiste » de se rapporter à la participation au pouvoir politique d'un autre mode dans lequel il se reconnaissait davantage[77]. Le refus de la qualifier de « liberté positive » dépend donc des imprécisions du concept berlinien, qui serait un outil inadéquat, et non de l'existence d'un rapport entre non-domination et liberté positive. Lorsque Pettit écrit que la non-domination n'est pas une forme de liberté positive, cette affirmation ne concerne donc pas exactement les mêmes concepts que lorsqu'il défendait l'idée que la non-domination était à la fois une liberté positive et une liberté négative. Dans *Républicanisme*, il supposait un emploi hétérodoxe de liberté positive : si la non-domination peut être considérée comme une liberté positive, il ne s'agit pas de la liberté positive que Berlin critique.

La mise en lumière des implications de cette « difficulté de caractérisation » est particulièrement importante à nos yeux car elle sauve la continuité de la réflexion pettitienne. La tension initiale n'a pas disparu, qui faisait déborder la non-domination du cadre berlinien. Elle a changé de focalisation en se précisant. Plutôt que de remettre en

75 Nous reviendrons plus loin sur l'opposition de Pettit au paradoxe du maître authentique. Concernant le rapport à l'auto-gouvernement, Pettit souligne fréquemment que la tradition républicaine ne peut être réduite à cette idée. Si elle participe effectivement de son corpus, elle ne l'épuise pas. C'est pourquoi Pettit et Lovett insistent sur la nécessité de distinguer communautarisme et néorépublicanisme, que certains ont rapprochés à tort en se fondant sur la caractérisation de ces deux courants comme « liberté positive » (cf. Lovett et Pettit, « Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program », *art. cit.,* p.12, trad. personnelle.). Ces deux courants reconnaissent effectivement l'importance de l'auto-gouvernement, mais à des degrés divers. Spitz analyse bien la façon dont Pettit rompt avec l'idée qu'il doit y avoir un lien intrinsèque entre république et participation politique et, ce faisant, s'extrait de la distinction traditionnelle entre libéralisme et républicanisme (Spitz, *Philip Pettit. Le républicanisme*, *op. cit.,* p.51 sq.).

76 Lovett et Pettit reprennent cette idée (Lovett et Pettit, « Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program », *art. cit.,* p.15) que nous avions déjà pu analyser dans Pettit, « L'instabilité de la liberté comme non-interférence : le cas d'Isaiah Berlin », *art. cit*.

77 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.112.

cause la dichotomie en général, Pettit et Lovett identifient dans la définition berlinienne de la liberté positive le problème qui rend cette dichotomie bancale.

Si Lovett et Pettit font ici de la non-domination une conception négative de la liberté, c'est donc avant tout en raison de l'asymétrie qu'ils détectent dans le traitement berlinien des conceptions positive et négative. Souvenons-nous qu'ils n'écrivent pas que la liberté positive est difficile à caractériser, mais qu'elle est *plus* difficile à caractériser *que* la liberté négative. La non-domination correspond à la définition berlinienne de la liberté négative comme espace protégé des immixtions extérieures, tandis qu'elle ne correspond que partiellement à l'idée de liberté positive. Elle n'est donc pas une liberté positive – au sens de Berlin –, mais une liberté négative. L'évolution de Pettit sur ce point constitue un recadrage de sa pensée plus qu'une réfutation des analyses de *Républicanisme*. Nous pourrions dire qu'en renonçant à présenter la non-domination comme une liberté positive, il tente surtout de s'extraire de la discussion portant sur la validité des outils conceptuels berliniens. On voit bien les avantages de cette stratégie d'écriture. En laissant dans l'ombre ses doutes quant à la notion berlinienne de liberté positive, et en reconnaissant explicitement la validité de ses critiques, Pettit peut présenter sa non-domination comme une conception négative de la liberté. Ce faisant, il se concentre sur sa thèse centrale qui consiste à prouver la possibilité d'un républicanisme moderne et non à proposer une lecture complète du travail de Berlin. Il évite de se laisser happer par un débat classique que ne cessèrent de rappeler les lecteurs de *Républicanisme*. Dans un contexte plutôt dominé par le libéralisme, où la défense de la liberté négative fait consensus, il tente de faire l'économie d'une réduction de son néorépublicanisme à une liberté des anciens schématique.

C'est pourquoi nous parlons d'héritage hétérodoxe pour qualifier la relation unissant Pettit et Berlin. Pettit se fonde certes sur une critique profonde de Berlin, mais dont il convient de bien cerner les frontières. La non-domination prolonge le rejet berlinien de la liberté positive et remet en cause le concept de non-interférence. Néanmoins, il ne développe pas de critique de la liberté négative à proprement parler. Au contraire, il distingue l'objectif de Berlin – montrer que la liberté doit être pensée en

termes de liberté négative – de la façon dont il s'y prend – le concept de non-interférence.

3. Quand Pettit traduit le concept de pluralisme éthique

Il nous reste donc à démontrer que la non-domination est bel et bien une forme de liberté négative. Jusqu'ici, l'analyse de l'argument pettitien dépendait du tour comparatif choisi par l'auteur. Nous nous sommes interrogés sur la pertinence de ses thèses, c'est-à-dire sur son opposition à la théorie berlinienne en général. Cette étude impliqua à son tour de considérer la façon dont Pettit affirme que la non-domination s'oppose à la non-interférence, et comment il reprend l'idée que la liberté positive diffère de la liberté négative. Nous en sommes ainsi arrivés à la conclusion que si Pettit faisait de la non-domination une liberté négative, c'est d'abord parce qu'il décide de mettre en sourdine la thèse de la troisième voie. Il critique Berlin, mais sans attaquer directement sa conception de la liberté négative.

Or Berlin traçait un lien essentiel entre liberté négative et pluralisme éthique : le respect de ce dernier implique selon lui de reconnaître que toute les conceptions valides de la liberté politique doivent intégrer une part de liberté négative[78]. Cette idée vient de ce que nous avons appelé l'argument ontologique, qui prouvait l'adéquation de la liberté négative à la réalité humaine. Selon cette thèse, la diversité des valeurs est un fait, conséquence de la diversité des individus et de l'absence de repères transcendants. La prise en compte de cette réalité ontologique implique alors le pluralisme des valeurs. A son tour, la liberté négative représente l'application de la reconnaissance de cette position éthique à notre théorie de la liberté. Ainsi, la liberté négative dépendait à la fois du pluralisme éthique et de l'individualisme. Par conséquent, si Pettit n'émet pas de critique envers le concept de liberté négative, et qu'il estime que la non-domination l'incarne d'une certaine manière, cela doit vouloir dire que la non-domination se fonde aussi sur une reconnaissance du pluralisme éthique.

78 Berlin parlait du « pluralisme, avec ce degré de liberté « négative » qu'il implique » (Berlin, « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.,* p.217) et précisait que « toutes les interprétations du mot liberté, même les plus inhabituelles, doivent poser un minimum de liberté négative » (*ibid*., p.208).

Il est pourtant difficile de retrouver chez Pettit une analyse explicite du concept de pluralisme. Considérons par exemple ses textes les plus récents et les plus synthétiques, tels que *On the People's Terms* et « Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program ». Pettit y décrit le néorépublicanisme comme la somme de trois idées principales : la non-domination, le rapport entre être libre et vivre dans un Etat libre, et une conception spécifique de la citoyenneté. Aucune de ces trois idées n'implique directement de référence au pluralisme éthique. Et lorsque le terme apparaît, il joue le plus souvent le rôle de témoin à charge, sans que sa propre crédibilité aie été analysée[79]. Notre tâche consistera donc à faire resurgir ces éléments au travers desquels Pettit traduit dans sa propre langue un positionnement éthique essentiel à la défense de sa thèse et directement impliqué par son ralliement à la liberté négative. Ce faisant, nous apporterons la preuve que la non-domination est bel et bien une forme de liberté négative, et que, malgré son hybridation, ses caractéristiques « négatives » la distinguent d'une conception positive davantage que ses caractéristiques « positives » ne la distinguent d'une conception négative.

Instrumentalité, conséquentialisme et neutralité axiologique

Le rapport de Pettit au pluralisme éthique est à chercher non au travers d'une démonstration de la dimension pluraliste de la non-domination *stricto sensu* mais dans les raisons qui lui permettent d'affirmer que cette conception de la liberté constituerait un idéal politique efficace et capable de séduire ses contemporains. Cette thèse découle centralement de l'idée que la non-domination est un « bien instrumental ». Pettit reprend alors un concept classique qui, opposant l'instrumental à l'intrinsèque, distingue ce qui est recherché pour sa propre valeur de ce qui permet l'accomplissement d'autres objectifs. Il y mêle alors une défense de la logique conséquentialiste, qui interdit d'absolutiser une valeur, et la description d'un trait définitionnel plus spécifique à la non-domination. Premièrement, cet aspect instrumental découle donc d'une prise de position

79 C'est par exemple le cas lorsque Pettit et Lovett l'utilisent pour poser la différence entre républicanisme et communautarisme, ce dernier étant « insuffisamment pluraliste[s] » (Lovett et Pettit, « Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program », *art. cit.,* p.12, trad. personnelle).

contre les éthiques d'ordre déontologique qui supposent l'existence de valeurs qu'il convient de respecter en tout temps et en tout lieu, indépendamment de leurs conséquences. En d'autres termes, une éthique déontologique justifiera une action en fonction de valeurs intrinsèques. Le conséquentialisme, au contraire, accepte de négocier sur les moyens utilisés tant que les conséquences réalisent le bien visé. L'idée machiavélienne selon laquelle la fin justifie les moyens en est un exemple particulièrement célèbre[80]. Pour prouver la pertinence du conséquentialisme, le raisonnement de Pettit repose sur un argument *ad hitlerum*. A partir de l'exemple de la scission entre Bertrand Russell et ses amis pacifistes au moment de la seconde guerre mondiale, il montre que seule l'application d'une logique conséquentialiste similaire à celle de Russell a ultimement permis la paix[81]. Les pacifistes considéraient la paix de façon déontologique, comme un bien par principe qu'il convient de réaliser en toutes circonstances. Pour eux, il valait donc mieux éviter à tous prix la guerre aujourd'hui, quels que soient les conséquences possibles de cette conduite demain. Russell, au contraire, défendit l'idée que le seul moyen de permettre à la paix de perdurer était paradoxalement de faire la guerre à l'Allemagne hitlérienne afin d'éviter l'avènement d'un ordre qui rendrait toute paix impossible. A l'heure actuelle, cette question n'apparaît plus comme polémique et bien peu défendent encore la politique internationale attentiste du début des années 1930 – telle qu'illustrée par Chamberlain ou Daladier. En s'appuyant sur cet exemple particulièrement bien ancré dans la mémoire collective, Pettit prouve que l'adoption de conduites par principe n'est pas une méthode efficace dans le monde réel. Nul bien ne peut être un bien, s'il n'a des conséquences bonnes. Pettit s'approprie alors les concepts de conséquentialisme et de déontologisme en distinguant le fait de promouvoir ou d'honorer un bien. Lorsque j'honore un bien, j'estime qu'il mérite d'être réalisé par le seul fait que je lui reconnais une valeur indépendante et j'applique un raisonnement déontologique. Le bien en question est alors non seulement l'objectif mais représente aussi une contrainte exercée sur la façon dont toute finalité sera poursuivie. Au contraire, promouvoir un bien implique de « maximiser sa réalisation

80 Si Machiavel n'a jamais écrit que « la fin justifie les moyens », on trouve cependant la même idée dans ses *Discours sur la première Décade de Tite-Live* ([1531], trad. A.Fontana et X. Tabet, Paris, Gallimard coll. NRF, 2004, I, 9, p.92) : « si le fait l'accuse, il faut bien que l'effet l'excuse. »

81 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.133.

escomptée » mais n'impose pas le respect de ce bien sous forme de règle absolue. Ainsi, lorsque je promeus un bien de façon conséquentialiste, je ne m'interdis pas de considérer l'efficacité réelle de ma conduite et l'adéquation entre mon objectif et mes résultats. Il apparaît alors clairement comment ces trois niveaux s'entremêlent : la non-domination est pour Pettit l'exemple d'un de ces biens instrumentaux – selon un lexique classique –, qui n'a de valeur qu'en fonction de ses conséquences – lexique contemporain. Par conséquent, la non-domination devra être promue – lexique pettitien, car si elle était honorée elle contreviendrait à sa propre définition. On remarquera cependant qu'en ce sens, l'instrumentalité a une portée générale : tous les biens obéiront à la même logique conséquentialiste.

Mais Pettit charge aussi ce concept d'instrumentalité d'un second sens, selon lequel un bien instrumental est « un bien qui génère d'autres bénéfices pour l'individu qui en jouit[82] ». Il est en effet condition de possibilité de la réalisation des autres biens. C'est le cas de la non-domination à partir du moment où elle est définie comme une protection contre la contrainte arbitraire. La non-domination s'assure alors que je sois face à des portes ouvertes et dépourvues de gardiens et elle permet que je choisisse, puis franchisse, l'une de ces portes. Dès lors qu'elle est appliquée, la non-domination devient donc impliquée dans toutes mes actions. Plus encore, les bénéfices qu'elle génère sont nécessairement liés à ces autres biens puisqu'elle n'accomplit rien par elle-même. Au sens le plus strict, jouir d'une situation de non-domination, c'est être devant des choix non-retreints arbitrairement. Je profite certes d'un statut, lié au savoir commun, mais je n'ai encore aucun bénéfice tangible. Concrètement, ce n'est que lorsque je réalise autre chose que la non-domination crée un bénéfice pour moi, de manière *indirecte*. C'est Pettit considère que la non-domination n'a pas de valeur en elle-même ; en ce second sens, la non-domination est instrumentale car elle est la condition de possibilité de la réalisation de mes autres actes. C'est donc la valeur de ces autres actes qui confère une valeur à l'instrument qui m'a permis de les atteindre.

Mais l'analyse de la non-domination va plus loin encore. Etant donné qu'elle se définit comme l'absence d'interférence arbitraire, elle oblige à prendre en compte les

82 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.113.

conceptions de la vie bonne de celui qui subit la contrainte. Dès lors, la non-domination n'est pas seulement un bien qui génère d'autres bénéfices, et dont le bénéfice propre sera estimé en fonction de la valeur de ces autres biens réalisés. La valeur que j'accorde à la non-domination dépend finalement de la façon dont j'évalue moi-même le bien que j'ai réalisé. Pour le dire plus simplement : c'est parce que la non-domination est la condition de possibilité de la réalisation des biens que j'estime le plus – le fait de pouvoir choisir et atteindre ma porte préférée – que la non-domination constitue un idéal politique. Ce point à une conséquence majeure : c'est parce que la non-domination est une valeur instrumentale qu'elle est du même coup un bien axiologiquement neutre. La valeur de la non-domination ne dépend pas ici d'un système éthique particulier parce qu'elle se contente de veiller à l'accessibilité des portes ouvertes, sans s'exprimer sur la validité des portes en question. En d'autres termes, elle est également attractive pour toutes les conceptions du bien puisqu'elle permettra de les réaliser de la même façon.

Par conséquent, cette définition de la non-domination implique une forme de neutralité axiologique de la part de l'Etat qui tenterait de l'appliquer. Puisqu'elle ne s'exprime pas sur l'orientation éthique des choix – se contentant de garder les portes ouvertes, accessibles et sans gardiens –, elle ne peut être imposée à partir de présupposés éthiques. Une telle conduite de la part de l'Etat reviendrait à le transformer en agent dominateur qui chercherait à imposer une non-domination conçue en termes substantiels, sans prendre en compte la façon dont celui qui lui est soumis se représente ses intérêts. C'est en partie le sens de l'insistance de Pettit sur la prise en compte des cas d'interférence sans domination : la non-domination ne pourra être réalisée que si l'Etat qui l'applique se méfie aussi bien de l'arbitraire privé que de l'arbitraire public[83], et s'assure de l'aspect non-dominateur des interférences qu'il produit. C'est pourquoi, dans *Républicanisme*, Pettit classe explicitement sa propre position du côté des doctrines de la neutralité éthique, contre le communautarisme :

83 Voir par exemple Pettit, *Républicanisme, op. cit.,* p.391 où cet aspect est bien résumé : « Les institutions auront à se défier de deux dangers : celui, négatif, qui consiste à ne pas parvenir à identifier et satisfaire certains intérêts communs et identifiables et celui, positif, en vertu duquel ces institutions laissent des intérêts autres que les intérêts légitimes exercer une influence sur l'action du gouvernement. »

> dans sa recherche d'un point de vue de neutralité pour l'Etat – qui ne soit lié à aucune conception particulière du bien – le républicanisme joint ses efforts à ceux du libéralisme contre le communautarisme[84].

Pour prendre la dimension exacte de cette neutralité axiologique, il est très intéressant de considérer l'article intitulé « The Determinacy of Republican Policy: A Reply to McMahon »[85]. Pettit y répond à une critique de Christopher McMahon[86], qui l'accuse d'aller trop loin dans l'instrumentalité, et donc dans la neutralité axiologique. Ce dernier affirme ainsi que la promotion de la liberté comme non-domination pettitienne ne suffit pas à déterminer le contenu d'une politique publique républicaine : si son programme consiste à réaliser la non-domination, alors Pettit ne dit rien des actions que sa république autorisera ou non. McMahon se propose donc de réfléchir aux valeurs qu'il faudrait ajouter à la non-domination pour en faire un guide politique efficace. La réponse de Pettit est particulièrement éclairante[87] car elle l'amène à préciser les caractéristiques éthiques de la non-domination. Contrairement à la représentation qu'en donne McMahon, Pettit souligne qu'il ne définit pas l'arbitraire en termes normatifs. Si tel était le cas, les limites de l'arbitraire dépendraient effectivement d'une position éthique particulière. Mais Pettit fait aussi remarquer que :

> Les notions d'interférence et d'arbitraire peuvent être expliquées dans des termes non-normatifs et les personnes possédant des façons d'évaluer différentes peuvent en principe attendre d'être capables de s'accorder sur la question de savoir s'il y a ou non interférence arbitraire et domination ; leur désaccord peut être réduit à la question de savoir à quel point cela est bon ou mauvais[88].

C'est là une idée dont nous avons déjà vu la trace dans l'évolution que Pettit fait subir à son concept d'arbitraire dans *On The People's Terms.* Lorsqu'il parle d'« arbitraire », il

84 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.160. Voir également *ibid.,* p. 131-131.

85 Pettit, « The Determinacy of Republican Policy: A Reply to McMahon », *art. cit.*

86 Christopher McMahon, « The indeterminacy of Republican Policy », *Philosophy & Public Affairs* 33, 2005.

87 Nous nous focalisons ici sur la seconde partie de l'argument de Pettit, son article comportant deux thèses principales. Dans la première, Pettit reconnaît que dans la version du républicanisme imaginée par McMahon, la critique est fondée car sa promotion serait insuffisante. Puis Pettit entreprend de montrer que son propre républicanisme ne présente pas un tel défaut.

88 Pettit, « The Determinacy of Republican Policy: A Reply to McMahon », *art cit.,* p.278, trad. personnelle.

l'entend au sens d'invasion de choix sans présumer l'existence d'une règle prédéfinie, en comparaison de laquelle l'arbitraire représenterait une volonté erratique. Pris en ce sens, l'arbitraire ne désigne que l'absence de prise en compte de la façon dont celui qui est soumis à l'interférence se représente ses propres intérêts. Les bornes de l'arbitraire de Pettit ne sont pas fixées en fonction de normes générales mais dépendent d'un rapport à la conception de la vie bonne de chacun : elles sont définies procéduralement, et non pas substantiellement. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si, dans cet article, on voit apparaître l'idée d'« interférence contrôlée » dont Pettit généralisera ensuite l'emploi dans *On The People's Terms*[89]. Comme tout instrument, la non-domination est neutre ; de la même façon que le marteau n'a pas de volonté propre, la non-domination n'exprime pas de préférence axiologique indépendante de celui qui l'utilise. Or celui qui l'utilise, au sens propre, n'est pas celui qui applique la non-domination à quelqu'un, mais celui qui réalise un choix libre.

La définition de la non-domination comme absence d'interférence arbitraire, c'est-à-dire comme protection contre l'invasion incontrôlée d'autrui dans mes choix implique donc bien logiquement que la liberté pettitienne soit un bien instrumental, au sens où elle est axiologiquement neutre et n'a de valeur que comme condition de possibilité de la réalisation des conceptions du bien particulières de ceux auxquels elle s'applique. Or la neutralité axiologique est l'une des conséquences majeures du respect du pluralisme éthique. Si l'on suit Berlin, et que l'on estime que les êtres humains reconnaissent une pluralité de valeurs incompatibles et incommensurables, il devient alors nécessaire d'imposer à l'Etat de respecter ce fait de la diversité. Il lui sera interdit de justifier les politiques publiques en référence à un système éthique spécifique, et surtout de chercher à unifier la pluralité des conceptions de la vie bonne.

Individu et personne

89 « Je crois que l'interférence non-arbitraire est la sorte d'interférence contrôlée par l'interféré, en ce sens que l'interférant se trouve obligé de traquer les intérêts avouables de l'interféré : c'est-à-dire les intérêts que l'interféré est disposé à avouer », Pettit, « The Determinacy of Republican Policy: A Reply to McMahon », *art. cit.,* p.278, trad. personnelle.

Pour parvenir à l'idée que Pettit défend le pluralisme, il manque encore l'une des thèses centrales du dispositif de Berlin : le rapport à l'individualisme. Berlin définit en effet la liberté négative comme sphère privée car sa preuve ontologique dépend de l'idée que l'individu est le seul fondement « ultime » de légitimité. C'est parce que nous ne pouvons connaître avec certitude de vérité supra-individuelle, transcendante, que la question éthique se présente pour nous sous la forme d'un conflit entre valeurs incomparables et incommensurables. Cette dimension tragique de la condition humaine, selon les propres mots de Berlin, est la source du pluralisme des valeurs, puisque nous constatons *de facto* que les individus chérissent une large diversité de conceptions de la vie bonne.

Or, chez Pettit, l'« individualisme » est encore plus discret que le pluralisme éthique[90], mais la raison en est plus claire. Avant même de s'intéresser à la question du républicanisme, Pettit avait développé les contours d'une ontologie sociale originale, à la fois anti-collectiviste et anti-atomiste, holiste et individualiste[91] :

> Elle était anticollectiviste, parce qu'elle se refusait à considérer que les individus ne soient que les jouets de forces sociales agrégées. […] Cette philosophie est néanmoins antiatomiste, parce qu'elle tient pour acquis que la notion d'individu solitaire est fondamentalement erronée : les gens dépendent les uns des autres,

90 Son ouvrage *Républicanisme* (*op. cit.*) n'en contient par exemple aucune mention explicite dans sa langue originale.

91 Cf. Pettit, *Common Minds. An Essay on Psychology, Society, and Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1996. L'antériorité de ce travail, par rapport à *Républicanisme*, ne peut pas servir d'excuse pour écarter cet aspect essentiel de la constitution du système pettitien. En effet, Pettit n'a jamais démenti son ontologie sociale, et les premières lignes de la préface à l'édition française de *Républicanisme* font explicitement de cet ouvrage la suite de *Common Minds* (Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.9). Spitz remarque d'ailleurs bien l'importance de ce fondement et consacre le premier chapitre de son *Philip Pettit. Le Républicanisme*, *op. cit.,* à l'analyse de cet individualisme holiste. On remarquera enfin que cette ontologie sociale fondatrice représente une pierre de plus apportée à l'édifice de la thèse de la troisième voie. La tentative de dépasser le couple conceptuel trop schématique entre liberté des anciens et des modernes ne se limite pas à une adhésion dogmatique aux doctrines républicaines chez Pettit. Elle est au contraire le point de convergence de multiples analyses, même s'il ne souligne pas systématiquement le lien entre son individualisme holiste et l'aspect hybride de la non-domination.

> et sur un mode plus que simplement causal, du point de vue de leur capacité même à penser ; ce sont essentiellement des créatures sociales[92].

Il ne refusait alors pas seulement la définition classique de l'individualisme, mais également celle du holisme, montrant que ces deux concepts devaient être distingués de leurs expressions les plus radicales, l'atomisme et le collectivisme. Plus encore, il passait par une philosophie de l'esprit pour prouver que l'existence d'une pensée individuelle dépend *aussi* de mes rapports intersubjectifs. Comme le résume bien Alice Le Goff :

> La défense de la méthode individualiste peut être combinée à celle d'une posture holiste au sens où celle-ci implique que les individus dépendent de manière constitutive de leurs relations avec les autres pour la possession de la capacité à raisonner individuellement[93].

Dans la mesure où Pettit a établit une réflexion spécifique sur l'individualisme, l'amenant à s'écarter de son acception la plus classique, il est compréhensible qu'il ne fasse pas centralement usage d'un terme dont il ne partage pas les contours consensuels.

En revanche, ce concept n'est pas étranger à la pensée pettitienne, qui le réinvestit au travers de la notion de « personne ». Cela est particulièrement sensible lorsque Pettit tire les conclusions de la prise en compte des cas de domination sans interférence. Il explique alors que sa définition plus précise de la liberté lui confère trois avantages sur la non-interférence[94]. Premièrement, elle évite des conditions d'existence marquées par une anxiété qui ôterait toute saveur à la vie. Deuxièmement, elle permet de ne plus faire preuve de déférence stratégique, et donc de ne pas avoir à accorder aux opinions d'un maître plus d'importance qu'aux siennes propres, ce que Pettit considère comme un « déni de soi[95] ». Enfin, être non-dominé implique de jouir d'un statut faisant l'objet d'un savoir commun au travers duquel on se sait l'égal d'autrui et autrui le sait aussi. Ces trois avantages ont un point commun : ils renvoient à la prise en compte d'états psychologiques, en rapport avec la façon dont le « je » est perçu, que ce soit par les

92 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.9.

93 Le Goff, « Introduction au parcours de P. Pettit », *art. cit.* p.154. L'argument de Pettit pourra également être retrouvé, sous une forme condensée, dans Pettit, « Defining and Defending Social Holism », *Philosophical Explorations*, n°3, septembre 1998.

94 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.116 sq.

95 *Ibid.*, p.119.

autres ou par soi-même. Ils expriment une seule et même inquiétude, relative à la valeur qui est accordée à son existence en tant qu'être autonome :

> Etre en mesure de vivre sa vie sans avoir jamais à s'abaisser face aux puissants, et être en mesure de vivre sans se soumettre à quiconque : tels sont les mérites immenses et tangibles qui donnent une telle puissance de séduction à la liberté comme non-domination[96].

Ce que la non-domination permet, c'est de pouvoir vivre ma vie sans accorder à autrui plus de valeur qu'à moi-même – à moins que je ne l'aie moi-même décidé. C'est-à-dire qu'être libre, c'est vivre en étant reconnu de la façon suivante :

> Vous êtes quelqu'un et non pas rien, lorsque vous avez affaire à eux [les autres]. Vous êtes, autrement dit, une personne à titre légal et social[97].

La non-domination permet donc d'être considéré comme une « personne », aussi bien dans les rapports interpersonnels quotidiens – « à titre social » – que dans les droits et devoirs qui me sont garantis – « à titre légal ». Mais qu'est-ce que cela implique ? Pettit le rend explicite au travers de deux métaphores parallèles. Selon la première,

> Etre admis au rang de personne, c'est posséder une voix que l'on ne peut ignorer […]. Etre traité comme une personne, c'est s'exprimer d'une voix qui ne peut donc être écartée sans raison indépendante ; c'est être considéré, en d'autres termes, comme une personne qui vaut la peine d'être entendue[98].

L'identité de cette personne avec l'individu classique ne fait alors plus de doute, puisque la possession d'une voix digne d'être écoutée en est une représentation classique. C'est elle qui est au fondement du processus de l'élection démocratique, supposant que la voix individuelle est le seul critère de légitimité politique satisfaisant. De plus, outre le respect de la voix de chacun, Pettit note que la réalisation de la non-domination implique de « regarder autrui les yeux dans les yeux[99] ». Initialement présente dans *Républicanisme*, cette métaphore bénéficiera d'un développement plus important dans *On the People's Terms* où elle devient le principe du « *eyeball test* » : la société ne peut être dite libre que

96 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.122.
97 *Ibid.,* p.100.
98 *Ibid.,* p.124.
99 *Ibid.*, p.120 et repris p.365 : « Lorsqu'une personne jouit de la non-domination, ce fait est ordinairement connu de tous, en sorte que la non-domination possède un aspect subjectif et intersubjectif : elle est associée [...] à la capacité de regarder les autres dans les yeux. »

lorsque chacun peut regarder autrui droit dans les yeux sans avoir de raison d'avoir peur ou de devoir montrer de la déférence[100]. En d'autres termes, je ne suis libre que lorsque je suis considéré comme l'égal de tous les autres.

Du propre aveu de Pettit, cette image n'est pas originale : il est courant de se représenter l'être libre comme une personne pouvant marcher la tête haute et regarder autrui dans les yeux[101]. Son ajout consiste à montrer que cette attitude est une conséquence directe de la non-domination, et à en faire une pierre de touche pour révéler les cas où l'on serait effectivement privé de liberté sans même s'en rendre compte. Si vous ne pouvez pas regarder autrui droit dans les yeux, vous n'êtes pas libres. Pour ce faire, Pettit prend soin de bien définir les limites du *eyeball test*, afin d'éviter des faux positifs. En effet, il reconnaît qu'il existe des cas légitimes où un individu baisserait les yeux devant autrui sans pour autant impliquer qu'il soit dominé. C'est d'abord le cas de la distinction entre les attitudes de déférence et les marques de respect. Dans le premier cas, lorsque je baisse les yeux, je rabaisse ma personne en raison d'une inégalité supposée entre autrui et moi. En revanche dans le second, je baisse les yeux *de ma propre volonté*, en reconnaissance de la dignité d'un rôle social et non d'une inégalité entre individus. Ma liberté n'est donc pas réduite. Pettit ajoute deux autres conditions à l'efficacité du *eyeball test*, qui ne serait révélateur qu'en « l'absence de timidité », et « selon les standards locaux »[102]. On soulignera immédiatement que cette sensibilité aux « standards locaux » n'est pas une clause dérogatoire qui protégerait quelques niches au nom de la tradition. Il ne s'agit pas d'affirmer que certains standards locaux légitimeraient des signes de déférence, ce qui rendrait la pensée de Pettit incohérente, mais d'élargir le champ des attitudes prises en considération. Selon les cultures, les marques d'interférence arbitraire intériorisée peuvent varier et il pourra donc être nécessaire d'ajouter d'autres comportements au seul fait de baisser les yeux.

100 Pettit, *On the People's Terms*, *op. cit.,* p.83sq. Pettit s'appuie alors sur cette métaphore pour prouver que la non-domination peut être considérée comme un idéal de justice sociale.

101 « Ils peuvent regarder autrui dans les yeux sans avoir aucune raison d'éprouver la peur ou la déférence qu'un pouvoir d'interférence peut inspirer ; ils peuvent marcher la tête haute et supposer qu'ils disposent du statut public, à la fois objectif et subjectif, d'être à cet égard l'égal du meilleur » (*ibid.*, p.84, trad. personnelle).

102 *Ibid.,* p.84.

La première condition, traitant de « l'absence de timidité », est en revanche plus problématique. Pettit y suppose en effet que la timidité puisse être un trait de caractère aux causes purement internes. A notre sens, cela implique un débat de psychologie sociale quant à savoir s'il existe une timidité que l'on pourrait qualifier d'innée, ou de monologique, distincte d'une timidité induite comme effet d'un pouvoir interpersonnel. Dans ce second cas, la timidité serait au contraire une marque particulièrement révélatrice de l'intégration d'un statut de dominé. Or Pettit se contente ici de présumer la réponse à cette question. Nonobstant cette remarque, si l'on accepte de suivre l'interprétation que Pettit donne de ces deux conditions, on comprendra qu'il s'agit avant tout d'être sensible à la diversité des cas et de prendre en compte les spécificités de caractère personnel – la timidité –, et social – les standards locaux. Ces deux idées précisent la cible de Pettit lorsqu'il traite du *eyeball test*. Puisqu'il affirme que je suis non-dominé lorsque je suis reconnu comme une personne à part entière, nous pourrions renforcer cette thèse en soulignant qu'être libre en ce sens c'est être considéré *par défaut* comme l'égal de tous les autres, avant la prise en compte des codes propres à une société ou à un individu, et indépendamment de l'éventuelle valeur sociale des fonctions que j'occupe. Les caractéristiques de la « personne » chez Pettit sont donc bien comparables au concept classique d'individu, puisqu'elle désigne une entité particulière égale à toutes les autres, décidant pour elle-même et source de légitimité.

Lorsqu'il cherche à démontrer en quoi la non-domination peut être un idéal attractif, il souligne qu'elle représente un moyen axiologiquement neutre pour vivre en étant reconnu comme une personne. Ces deux aspects calquent alors aussi bien la logique individualiste fondatrice de la position de Berlin que la conclusion finale à laquelle il parvient : l'interdiction de l'imposition d'une conception de la vie bonne à autrui. Et c'est pourquoi Pettit peut justifier une identification *pleine et entière* de la non-domination à une forme authentique de liberté négative. Conformément à la définition berlinienne, ces deux traits impliquent que la non-domination défend la jouissance d'un espace de liberté individuelle, où l'on peut définir et poursuivre sa propre conception de la vie bonne sans être soumis à la volonté de quiconque. Si l'on traduit cette analyse dans les termes de notre propre grille conceptuelle, cela signifie que Pettit adopte lui aussi une

prémisse épistémologique pluraliste : il reconnaît l'existence d'une diversité de façons de parvenir à la « vérité », représentée ici par la conception de la vie bonne. En revanche, malgré ces liens étroits entre la non-domination et le pluralisme éthique, nous nous apercevons aussi que Pettit ne reprend pas exactement l'argument ontologique de Berlin, dont nous avons vu qu'il servait de fondement à la démonstration de la légitimité de la liberté négative. Au sens strict, Pettit réinvestit la prémisse individualiste et la conclusion éthique de l'argument berlinien mais pas le cœur de sa thèse. Il démontre « seulement » que la non-domination est *compatible* avec le pluralisme éthique, sans se prononcer sur la question de la diversité ; il n'aborde pas la question de savoir si nos valeurs éthiques coïncident ou non. L'explication de cette absence réside dans le fait que, d'une certaine façon, il n'en a pas besoin. A partir du moment où la non-domination est axiologiquement neutre et qu'elle défend le statut individuel, elle défendra la liberté politique de la même façon dans un monde humain marqué par le monisme ou par le pluralisme éthique.

4. Le pluralisme éthique comme condition de possibilité de la non-domination

On pourrait penser à cette lumière que, bien que Pettit tisse un lien étroit entre non-domination et pluralisme éthique, il est moins pluraliste que Berlin car il manque le cœur de l'argument ontologique. En réalité, il n'en est rien et, même s'il n'est pas toujours explicité, le pluralisme éthique joue un rôle véritablement essentiel dans la possibilité même de la non-domination. Nous voudrions montrer ici que si Pettit ne fonde pas de justification philosophique au pluralisme éthique, c'est parce qu'il le présuppose. C'est une sorte de pluralisme éthique « post-berlinien » au sens où il ne lui semble pas nécessaire de démontrer la validité du pluralisme des valeurs avant de fonder sur cette même idée la défense de son concept de non-domination.

Nous devrons tout d'abord montrer que l'absence de reconnaissance explicite du fait de la pluralité n'est pas un élément suffisant pour faire de Pettit un pluraliste incomplet. En effet, même s'il ne développe pas de discours sur cet élément central de l'argument ontologique de Berlin, il en reproduit exactement les conclusions. Enfin, à partir de cette dernière mise en évidence de la profondeur du parti pris pluraliste de

Pettit, nous pourrons répondre à notre interrogation initiale, et comprendre pourquoi le pluralisme éthique de Pettit est à la fois présent partout et explicité presque nulle part.

Pettit face à la clause berlinienne de l'anti-monisme

Nous avons établi un lien entre pluralisme éthique et non-domination, parce que Pettit donne à cette dernière la fonction de respecter la dignité de l'individu. Nous avons aussi montré que Pettit semblait laisser de côté la question de la diversité des valeurs éthiques et donc paraissait présenter une version appauvrie de l'argument ontologique. La non-domination semble donc « seulement » compatible avec le pluralisme éthique. Il est pourtant possible d'aller encore plus loin, à partir du moment où l'on observe que la non-domination pettitienne parvient à des conclusions similaires à celles de l'anti-monisme éthique berlinien. Nous pourrons alors prouver que, bien que le monisme éthique ne soit pas un concept pettitien[103], la non-domination implique le rejet du monisme éthique. Or nous avons vu que la clause berlinienne de l'anti-monisme reposait sur deux thèses : l'argument circonstanciel de la pente glissante, qui présidait *in fine* à la condamnation de la liberté positive, et un argument ontologique qui prouvait l'adéquation de la liberté négative à la réalité humaine. L'analyse de l'anti-monisme pettitien révélera que son néorépublicanisme ne partage absolument pas l'argument de la pente glissante tandis qu'il se fonde sur le rejet du paradoxe du maître authentique. Par conséquent, l'anti-monisme pettitien repose bien sur l'argument ontologique qui nous faisait jusqu'ici défaut.

La distinction entre l'argument ontologique et l'argument de la pente glissante nous étant propre, la lecture de Berlin par Pettit ne s'appuie évidemment pas sur ces catégories. Mais on peut tout de même en reconstruire la trace. Concentrons-nous d'abord sur l'argument de la pente glissante. Celui-ci supposait la possibilité d'une comparaison factuelle entre les dangers potentiels de corruption des libertés positive et négative, qui représentait alors l'évolution que Berlin avait fait subir à l'argument

103 Pettit ne fait quasiment aucune référence explicite à ce concept. A titre d'exemple, il n'apparaît jamais dans *Républicanisme*, *op. cit.*

historiciste de Constant. Chez Pettit, on trouvera au contraire des éléments opposés à la thèse berlinienne, et l'on pourra même observer quelques souvenirs de la frontière temporelle de Constant. C'est notamment le cas lorsque Pettit qualifie de « prémoderne[104] » le républicanisme classique, et de « moderniste » la conception lockéenne de la loi qu'il oppose à la tradition républicaine[105]. Ces deux exemples suffisent à prouver que la modernité constitue un clivage pour Pettit, comme c'était le cas dans la lecture schématique de Constant. Enfin, cette inspiration est particulièrement visible lorsque Pettit affirme que la liberté positive, définie comme auto-gouvernement, n'est pas réalisable dans le monde moderne, ajoutant que « le désintérêt qu'elle suscite n'aura pas à être vraiment expliqué[106] ». Cette position thétique ne peut être expliquée que par l'héritage constantien, considéré comme allant de soi. Aux yeux de Pettit, il n'est même plus besoin d'expliquer pourquoi le fait de définir la liberté politique en termes exclusifs d'auto-gouvernement est incompatible avec la modernité.

Néanmoins, cette prise de position historique ne représente chez Berlin qu'un prolégomène à l'argument de la pente glissante. Et si Pettit partage l'idée qu'il existe des conceptions anciennes obsolètes et inadéquates au sein de la modernité, il ne reproduit nulle part – à notre connaissance – celle selon laquelle la liberté positive devrait être rejetée parce qu'elle est plus susceptible de dégénérer que la liberté négative. On pourrait tout d'abord supposer que cette distinction entre Berlin et Pettit est due à une différence de génération. Nous avons montré à quel point l'argument de la pente glissante était teinté de parti pris idéologique chez Berlin, qui appartient à davantage à la génération de l'érection du Mur quand Pettit appartient à celle de sa chute[107]. Mais l'on dispose surtout d'un argument plus conceptuel qui nous permet de supposer que Pettit rejetterait l'argument de la pente glissante : il reconnaît qu'aucun régime n'est à l'abri de ces dangers potentiels. Reprenant sur ce point une vieille tradition républicaine, il part de l'idée que les êtres humains sont par nature corruptibles dans l'exercice du pouvoir. Donnez-en à un homme, et même le plus vertueux aura naturellement tendance à finir par en abuser – y compris en pensant le faire pour de bonnes raisons. Si l'on peut

104 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.169-170.
105 *Ibid.,* p.52 et 57.
106 *Ibid.,* p.112.
107 Berlin a 52 ans lors de la construction du Mur, et Pettit en a 41 lors de sa chute.

identifier chez Pettit une idée comparable à celle de la pente glissante, c'est lorsqu'il signale qu'elle est un danger inhérent à tous les gouvernements. L'argument de la pente glissante n'est alors pas un critère discriminant, quelle que soit la conception de la liberté politique étudiée. En effet, Pettit nous exhorte plutôt à prendre conscience que, considérée isolément, la liberté comme non-domination y serait également sujette. C'est pourquoi il prend soin de consacrer une place centrale, dans *Républicanisme*, aux mécanismes qui permettront de protéger la non-domination contre cette pente naturelle[108]. Dans ces conditions, une éventuelle pente glissante n'apparaitrait pas, chez Pettit, comme la conséquence d'un caractère moniste mais comme l'effet d'un manque de contrôles institutionnels – c'est-à-dire ultimement d'une insuffisante méfiance envers la corruptibilité naturelle des êtres humains.

En revanche, la définition de la non-domination comme absence d'interférence arbitraire implique de façon centrale le rejet de ce que nous avons nommé le paradoxe du maître authentique. Nous avons souligné que Pettit insistait sur l'idée que je ne suis non-dominé que lorsque les interférences que je subis prennent en compte *mes intérêts tels que je les perçois*. Cette précision est fondamentale car elle signifie qu'il ne suffit pas que les intérêts de chacun soient pris en considération. Encore faut-il se demander comment ces intérêts sont définis. Après avoir cherché à rendre cela sensible en parlant d'intérêts « identifiables » [109] que l'Etat aurait à charge de « pister » – « *track* », Pettit propose une autre formule éclairante en distinguant les intérêts « que l'on est immédiatement disposé à endosser » – « *avowal-ready* » –, de ceux que l'on doit avouer

108 Il s'agit grâce de garde-fous et de contrôles, reposant sur les deux processus de la sanction et du filtrage. La sanction a pour but que le coût du crime – c'est-à-dire le fait de léser autrui en le dominant – pèse bien plus lourd que l'avantage qui pourrait en être retiré. Le filtrage permet quant à lui de sélectionner des individus qui ne présentent aucune prédisposition à abuser du pouvoir de l'Etat (Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.282 à 286). Ces deux processus s'appuient grandement sur « la main intangible » qu'il esquisse dans *Républicanisme, op. cit.,* et qu'il développera plus tard dans *The Economy of Esteem* (Brennan et Pettit, *The Economy of Esteem*, Oxford, Oxford University Press, 2004).

109 Pettit parle d'« un Etat qui a obligation de prendre en compte les intérêts communs de ses citoyens – et plus spécifiquement […] leurs intérêts communs et identifiables » (Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.388). Nous avons déjà montré que cette formule évoluait mais que l'on pouvait toujours y retrouver cette idée d'auto-définition de mes propres intérêts.

« *avowal-worthy*[110] ». Ces différentes formules renvoient toujours à la même différence, entre la façon dont je me représente mes propres intérêts et la façon dont autrui se représente ceux-ci.

Ce que Pettit refuse par là-même, c'est bien la distinction des « moi » qui fondait la condamnation du paradoxe du maître authentique chez Berlin. Si Pettit défend qu'autrui ne peut pas substituer sa propre définition de mes intérêts sans circonvenir au principe de non-domination, c'est parce qu'il suppose que seul le « moi » que j'exprime de manière autonome est légitime. C'est là un effet des deux impératifs métaphoriques exprimant la situation de non-domination : exprimer ma propre représentation de mes intérêts, c'est à la fois être regardé les yeux dans les yeux et faire entendre ma voix propre. Dans un premier sens, je suis dominé lorsque l'on me refuse de jouir du statut d'égal, de celui avec qui l'on parle les yeux dans les yeux. Je suis alors forcé de discréditer la valeur du « moi » dont j'ai immédiatement conscience, ce que Pettit décrivait comme un « déni de soi », parmi les différents effets psychologiques de la domination. Dès lors que je rabaisse mon « moi », je donne à l'avis d'autrui plus de poids qu'au mien. La seconde métaphore est plus parlante encore, puisqu'elle souligne que l'être dominé n'a plus de voix propre. C'est particulièrement sensible dans l'analyse des cas de domination sans interférence ; lorsque j'adapte mes préférences par courtisanerie, je fais mienne la voix du maître. Etre dominé, chez Pettit, est donc bien équivalent au fait de subir le paradoxe du maître authentique chez Berlin. Le maître s'octroie une voix plus puissante que la mienne, en substituant sa représentation de mon « moi » à la mienne.

Enfin, ce rapprochement est patent dans le rejet répété de Rousseau par Pettit. Bien qu'il reconnaisse une proximité entre sa définition de la liberté et celle de Rousseau[111], ce dernier est pour lui l'exemple paradigmatique d'un républicanisme

110 Voir Pettit, « The Determinacy of Republican Policy: A Reply to McMahon », *art. cit.,* p.276. Pettit reconduit cette distinction dans *On the People's Terms, op. cit.* (voir not. p.59).

111 Par exemple si l'on considère l'idée que la liberté consiste à ne pas être vulnérable à la volonté d'autrui. En ce sens, Pettit reconnaît que Rousseau appartient bien, tout comme lui, à la tradition républicaine. Cf. Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.338, où Pettit affirme que son orientation n'est pas sans rapport avec le républicanisme de Jean-Jacques Rousseau. On remarquera néanmoins que ce rapprochement y dépend d'une lecture indirecte de Rousseau, par l'intermédiaire de celle de *La Liberté politique* de Spitz (*op. cit.*).

classique qui aurait réduit la liberté à une conception positive, au sens de Berlin[112], c'est-à-dire à une forme de monisme éthique. En effet, forcer autrui à être libre, c'est contraindre autrui au nom de son propre intérêt supérieur qu'il serait momentanément incapable de comprendre. Berlin et Pettit se retrouvent dans leur appréciation de cette thèse. C'est pour Pettit un exemple de ce qui compromet la liberté, et non de ce qui la conditionne[113] car dans une telle situation, je suis dominé par la représentation qu'autrui se fait de mes propres intérêts. Pour Berlin, c'est un exemple éclatant de justification *ex post*.

En refusant l'argument rousseauiste et en prenant soin de distinguer les cas où j'exprime moi-même ma propre représentation de mes intérêts de ceux où autrui se permet de supposer ce que je pense être mon propre intérêt, Pettit développe un argument comparable au rejet berlinien des trois composantes du monisme éthique au travers du paradoxe du maître authentique. En refusant le déni de soi allié à la domination, Pettit rejette l'asymétrie épistémique et le monisme ontologique qui justifient l'idée qu'autrui pourrait mieux comprendre mon « moi » authentique que moi-même. Et en insistant sur la prise en compte de ma propre représentation de mes intérêts, il interdit la justification *ex post* qui ne s'interroge que sur l'adéquation de mes préférences manipulées avec mes intérêts présupposés[114]. Etre non-dominé au sens de Pettit, c'est réduire le rapport d'autrui à ma conception de mes intérêts à une fonction de simple catalogage de l'expression de ma voix propre, en lui interdisant toute reformulation.

La « clause pettitienne de la prise en compte des mes intérêts identifiables » est donc comparable aux conclusions de l'argument ontologique dans la clause berlinienne

112 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.50 : « Quel que soit le caractère républicain et séduisant des perspectives de Rousseau (Spitz, *La liberté politique*), il n'en demeure pas moins que Rousseau est sans doute responsable du crédit dont jouit cette conception populiste [identifiant absolument la liberté à l'auto-gouvernement]. » Cette accusation traverse l'ensemble de ses travaux et on la retrouve dès les premières pages de *On the People's Terms* (*op. cit.,* p.12sq.) où Pettit fait de Rousseau le paradigme du communautarisme.

113 Cf. Pettit, « Keeping republican freedom simple. On a difference with Quentin Skinner », *art. cit.,* p.347-348.

114 Il existe un autre élément qui s'oppose à cette justification *ex* post et dont nous traiterons plus loin : la non-domination pettitienne repose sur le mécanisme de la démocratie de contestabilité, qui représente une logique de justification *ex ante*.

de l'anti-monisme. A partir du moment où Pettit pose comme principe fondamental l'absence d'arbitraire, et qu'il précise que l'arbitraire consiste à ne pas prendre en compte ma propre représentation de mes intérêts, la non-domination implique le refus du paradoxe du maître authentique et donc de la justification moniste de l'idée qu'on peut me forcer à être libre. Cela signifie donc que la non-domination est anti-moniste parce qu'elle repose sur l'idée qu'il n'existe pas de « moi » authentique indépendant de celui que je conçois immédiatement à propos de moi-même.

Cette déduction ne serait cependant pas suffisante si nous n'éclaircissions pas dès maintenant le sens d'une formule apparemment problématique de Pettit, selon laquelle la non-domination constituerait la « valeur politique suprême »[115]. Nombre de commentateurs ont critiqué cette idée au nom du pluralisme[116], ou souligné que cette idée semblait incohérente avec le postulat d'un républicanisme pluraliste. Cela implique en effet que Pettit affirme simultanément que le républicanisme serait tout à la fois un idéal attractif « indépendamment [des] conceptions plus particulières du bien[117] », et qu'il reposerait sur un bien supérieur à tous les autres et applicable à tous. Cette dernière idée ressemble à s'y méprendre à une forme de monisme éthique, et cette proximité se renforce encore lorsqu'on considère que Pettit utilise cette expression en la rattachant directement à la tradition républicaine classique[118] dont il reconnaît explicitement qu'elle

115 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.110.

116 Voir par ex. V. Bader, « Against Monism : Pluralist Critical Comments on Danielle Allen and Philip Pettit », *Nomos*, vol.46, 2005. Bader tire de cette idée que Pettit est « moniste » car il tente d'expliquer toutes les injustices au travers du seul concept de non-domination. Cette critique manque doublement son but, tout d'abord parce que Bader ne perçoit pas le réel enjeu « moniste » que représente cette thèse : il le prend en un sens méthodologique, selon lequel Pettit aurait tort d'essayer de penser que le seul concept de non-domination peut lutter contre toutes les injustices. Même s'il remarque qu'il semble y avoir « une affinité partielle entre le monisme conceptuel, descriptif et explicateur, et le monisme en philosophie morale et politique » (p.165, trad. personnelle), il ne creuse pas cette piste. Or, comme nous allons le montrer, le sens de cette « valeur politique suprême » implique surtout un argument instrumental, que Bader ne prend pas en compte. C'est ce qui entraîne le second problème de cette critique : en négligeant la dimension instrumentale de la non-domination, elle en caricature le contenu.

117 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.130.

118 *Ibid.,* p.111 : « je m'intéresserai à la question de savoir pourquoi, fidèles en cela à la tradition républicaine, nous devrions reconnaître la non-domination comme valeur devant jouer, par rapport à nos institutions, ce rôle fondamental de critère. »

> accrédita l'idée selon laquelle la justification d'un Etat coercitif et potentiellement vecteur de domination réside dans le fait qu'un tel régime, adéquatement constitué, permet la réalisation de cette valeur. […] La tradition n'admettait, pour l'Etat, aucune autre finalité – ne justifiait aucune autre fin – que la promotion de cette liberté[119].

Si la réalisation de ce bien est considérée comme un avantage tel que la fin justifie tous les moyens, cela revient à dire qu'elle légitime que l'on force les gens à devenir libre. On reconnaîtra là l'application directe du paradoxe du maître authentique, et les trois éléments caractéristiques de notre lecture du monisme éthique : monisme épistémologique – la liberté républicaine est une vérité indiscutable –, asymétrie épistémique et justification *ex post* – l'Etat peut contraindre car il sait mieux qu'autrui quelle est la fin véritable. Le trouble s'accroît lorsque, quelques lignes plus loin, Pettit note qu'il ne développera pas directement cet aspect, mais qu'il estime que la définition de la non-domination suffira à le justifier[120]. Il semble donc défendre à la fois une idée de valeur suprême qui semble tout droit sortie du monisme le plus classique, et un concept de non-domination pensé comme un bien instrumental, dans une logique conséquentialiste et à partir de fondements individualistes. En d'autres termes, le premier aspect semble reconduire le paradoxe du maître authentique tandis que le second l'interdit.

En réalité, il n'y a pas d'incohérence, mais seulement une formulation confuse. Pettit commet ici l'erreur de ne pas distinguer assez clairement son concept de « valeur politique suprême » de l'idée moniste de valeur ultime. La non-domination est ici suprême non parce qu'elle est une vérité transcendante, par essence, mais parce qu'elle est première dans l'ordre des enchaînements causals. Cela devient plus compréhensible à partir de l'articulation que Pettit dresse avec la notion rawlsienne de « bien premier » – *primary good* – :

---

119 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.110-111.

120 *Ibid.*, p.111 : « On ne trouvera pas, dans ce livre, d'arguments explicites en faveur du présupposé selon lequel la liberté comme non-domination est l'unique but dont nos institutions politique ont à se préoccuper. Je considère cependant que, dès lors que nous comprendrons pleinement ce que requiert la défense de la non-domination, que nous apprécierons la reconfiguration importante mais séduisante des institutions que cette défense suppose, nous jugerons plutôt favorablement cette thèse. »

> Ces mérites [de la non-domination qu'il vient d'énumérer] témoignent en faveur de l'idéal, non pas d'un point de vue instrumental, mais du point de vue de son statut en tant que bien premier, pour reprendre la formule de John Rawls. Un bien premier correspond à ce qu'une personne a des raisons instrumentales de vouloir, indépendamment de ce qu'elle peut vouloir par ailleurs[121].

Ainsi que l'écrit Rawls dans *Libéralisme politique*, les biens premiers sont :

> Ce dont les citoyens, en tant que personnes libres et égales, ont besoin […] et dont la revendication […] est justifiée[122].

Un bien premier est donc un bien de base, l'une des premières pierres nécessaires à tous les projets de vie quels qu'ils soient. C'est parce que la non-domination est un bien instrumental qu'elle est aussi un bien premier. Elle est alors un bien *premier* ou une valeur *suprême* parce qu'elle n'est pas tout à fait un bien comme les autres mais la condition de possibilité de la poursuite des autres biens. Ses mérites ne dépendent « non pas [seulement] d'un point de vue instrumental » ; en ce sens restreint, la non-domination serait l'outil approprié à la réalisation d'un seul bien en particulier, comme le tournevis est adapté à la vis et non au clou. C'est pourquoi, selon Pettit, tous désireront réaliser la non-domination. Dès lors, elle devient un objectif prioritaire de l'Etat sans pour autant constituer au sens propre une conception de la vie bonne qui transformerait cette suprématie en monisme éthique. C'est là une idée que l'on trouve déjà dans la *Liberté politique* de Spitz, qui précéda le *Républicanisme* de Pettit de quelques années. Spitz y écrit, de façon peut-être un peu plus claire, que le républicanisme est animé par une valeur unique – la défense d'institutions libres – qui ne constitue pas une conception du bien[123]. En ce sens, elle n'est pas suprême sur le plan éthique, mais bien sur le plan instrumental en tant que condition de possibilité.

121 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.123.

122 Rawls, *Libéralisme politique*, *op. cit.,* p.223. Rawls y décrit cinq catégories de biens premiers sociaux : le droit et les libertés fondamentales, la liberté de mouvement et la liberté de choix de son activité dans un contexte d'égalité des chances, le pouvoir et les prérogatives attachés aux fonctions dans les institutions de la structure de base, les revenus et la richesse, les bases sociales du respect de soi (*ibid.,* p. 224 et 366).

123 Spitz, *Liberté politique*, *op. cit.,* p.166.

La non-domination est alors une valeur suprême, au sens où elle est un idéal politique que tous désireront réaliser pour ses bienfaits instrumentaux, et un principe anti-moniste sans pourtant être incohérente. Elle est suprême sans être ultime car sa suprématie n'est pas d'essence mais seulement fondée sur un calcul d'utilité. Elle n'est au sommet de la pyramide que parce qu'elle permet la réalisation de la pyramide C'est pourquoi elle est une valeur que l'Etat d'une société pluraliste pourra poursuivre en priorité, sans être l'unique valeur poursuivie ni même reconnue[124]. Les institutions doivent la promouvoir préférentiellement à toute autre, dans la logique de Pettit, parce qu'elle est au service des autres valeurs.

Par conséquent, nous pouvons affirmer que la non-domination pettitienne rejette le monisme éthique en se fondant exclusivement sur l'argument ontologique de Berlin. L'argument de la pente glissante ne joue ici aucun rôle. De plus, l'anti-moniste pettitien repose sur la prise en compte de mes intérêts identifiables, et seulement ceux-ci, c'est-à-dire sur une idée comparable au refus du paradoxe du maître authentique berlinien. En d'autres termes, la non-domination est anti-moniste parce qu'elle refuse la distinction entre un « moi » immédiat et un « moi » authentique. Comme Berlin, Pettit retient donc un respect radical de l'individu comme unique fondement de légitimité. Cela signifie que chaque représentation de mes propres intérêts – c'est-à-dire chaque conception de la vie bonne – est considérée par Pettit comme une vérité unique et relative à chacun[125]. C'est cette non-substituabilité de nos représentations individuelles qui, *mutatis mutandis*, réintroduit le cœur de l'argument ontologique chez Pettit en lui interdisant toute tentative de les réduire à l'unité. Tout se passe *comme si* chaque conception de la vie bonne était une valeur différente de toutes les autres, parce qu'il est impossible d'en présumer le contenu. C'est pourquoi nous avons parlé de catalogage, avant que de parler

124 Cela implique donc également de reconnaître que la non-domination n'est pas l'unique bien premier, même si elle jouit d'une forme de préséance.

125 Nous allons donc plus loin ici que les conclusions que nous pouvions naguère tirer de la preuve de la neutralité axiologique inhérente à la non-domination. En effet, l'étude de cet anti-monisme nous renseigne sur les fondements de cette neutralité. Elle ne découle pas analytiquement d'une propriété de la non-domination par hasard, mais elle est fondée en raison. C'est parce que Pettit admet implicitement que chaque conception de la vie de la vie bonne constitue une vérité unique et relative à chacun qu'elle devient axiologiquement neutre.

de synthèse de nos intérêts au sein de la loi juste[126]. Sans avoir besoin de supposer que nos valeurs sont effectivement plurielles, Pettit parvient au même principe que Berlin : la conception de la vie bonne de chacun doit prise en compte, excluant par là-même l'existence d'une seule réponse vraie. La non-domination partage alors à la fois la prémisse individualiste, la neutralité axiologique et une reconnaissance implicite de l'irréductible unicité de chaque point de vue individuel. C'est ainsi que le néorépublicanisme de Pettit englobe finalement, *mutatis mutandis,* les différents aspects de l'argument ontologique de Berlin tout en faisant l'économie d'un recours à l'idée du conflit de valeurs.

Deux présupposés majeurs

Forts de ces développements, il semble donc que nous puissions désormais expliciter le rapport de la théorie pettitienne au pluralisme éthique. La non-domination serait une théorie pluraliste au sens où elle réalise, dans la pratique, toutes les exigences du pluralisme des valeurs berliniens : reconnaissance des droits individuels, neutralité axiologique et refus de l'imposition moniste d'une seule conception de la vie bonne. Cependant, notre argument n'est pas encore complet. En effet, à partir des éléments précédents, le remplacement du fait du pluralisme par la prise en compte spécifique de chaque point de vue individuel ne garantit pas totalement que la non-domination réalise un système impeccablement pluraliste. On pourrait alors opposer à Pettit une critique bien connue, concernant l'extension que l'on donne au concept d'individu ; à l'image du républicanisme classique et de sa conception élitiste de la citoyenneté, il est possible de définir la liberté comme le fait d'être respecté en tant que personne, mais de limiter l'attribution de ce statut à un petit groupe. Dans ce cas de figure, tous les critères dont nous avons souligné l'importance dans la pensée de Pettit se verraient neutralisés : la neutralité axiologique et l'irréductibilité du point de vue individuel n'aboutiraient pas à un Etat pluraliste s'ils n'étaient appliqués qu'à une partie de la population. La non-

126 On remarquera que cela crée une tension évidente : comment Pettit parvient-il à penser un rapport au bien commun (et donc la possibilité de l'élaboration d'une loi) tout en défendant la nécessité de la non-réduction des points de vue individuels. C'est là précisément le rôle de la démocratie de contestabilité que nous analyserons plus loin (voir chap. 7).

domination ne pourrait alors pas être dite « individualiste », au sens où la modernité fait de l'individu la nature première de tout être humain.

C'est pourquoi il est nécessaire de bien comprendre ce que Pettit implique lorsqu'il explique que la non-domination est un bien « inclusiviste » ou « égalitaire »[127], signifiant que :

> Chacun doit être pris en compte et […] personne ne doit avoir plus de poids que les autres[128].

Nous pourrions reformuler cet aspect « inclusiviste » en termes d'universalisation du concept de personne. Chacun est, par principe, une personne. Pettit est bien conscient de l'importance de cette idée, et il remarque explicitement que c'est cette distinction qui justifie le passage du « républicanisme » au « néorépublicanisme ». Pettit lui-même utilise rarement ce dernier terme[129], à l'exception notable de l'article co-signé avec Lovett, « *Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program* ». Cette préférence pour le terme de « républicanisme » est explicable : elle découle de l'idée selon laquelle la non-domination n'est pas une variante spécifique du républicanisme, mais la caractéristique minimale de la tradition républicaine. Il parle du républicanisme en général parce qu'il tient à être identifié au coeur même de la tradition républicaine. Néanmoins, nous estimons que le recours au terme de « néorépublicanisme » est justifié par Pettit lui-même. Il reconnaît en effet que sa propre théorie diffère du républicanisme classique en raison de cet aspect inclusiviste[130]. Là où le républicanisme classique

127 Voir Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* chapitre IV.

128 *Ibid.*, p.148.

129 On remarquera seulement deux occurrences du terme « *neorepublican* » dans Pettit, *Républicanisme*, *op. cit*. En se référant à l'édition française, on trouvera la première occurrence p.76 (« ce livre veut être l'exploration de ce qu'impliquerait une politique néo-républicaine ») et la seconde dans le résumé final.

130 Cette idée est présente dès les premières pages de *Républicanisme*, où Pettit établit les linéaments de sa filiation historique : il reprend l'idéal de la liberté des républicains classiques, mais en l'universalisant (Pettit, *Républicanisme, op. cit.,* p.23-24). On se reportera également à son article « Remanier le républicanisme » (*art. cit.)* expliquant que la nouveauté de son analyse ne signifie pas la nouveauté du concept de républicanisme ou de non-domination eux-mêmes. Il se présente au contraire comme l'artisan d'une *réappropriation* du républicanisme, qui permet dans un second temps le développement d'une « vision néo-républicaine ». Mais dans ces deux cas, il refuse la réduction de son travail à une « simple reprise du catéchisme traditionnel » républicain (*ibid.,* p.7). Il énumère alors cinq transformations majeures qui distinguent le républicanisme moderne du républicanisme classique, dont le premier est précisément le passage de l'élitisme à l'inclusif.

réservait la non-domination à l'élite adulte, masculine, fortunée et « autochtone »[131] des citoyens, Pettit l'étend à l'ensemble de l'humanité :

> Le type de républicanisme que nous développerons est, à cet égard, d'un genre qui, de manière caractéristique, se veut moderne et inclusif ; il s'agit autrement dit d'un républicanisme qui partage avec le libéralisme […] l'idée que tous les êtres humains sont égaux[132].

Pettit explique cette différence en recourant à des critères circonstanciels : alors que la non-domination dicterait, par principe, d'accorder la même forme de liberté à tous, la faiblesse des prérogatives des Etats pré-modernes les aurait privés des ressources nécessaires pour appliquer ce droit. Quand bien même les anciens l'auraient voulu, appliquer la non-domination à tous aurait été un projet irréaliste étant donné le fonctionnement économique et social de ces sociétés. Aujourd'hui en revanche, les conditions matérielles et culturelles permettent de l'étendre en incluant par exemple les classes industrieuses et les femmes. De fait, tous reçoivent aujourd'hui une éducation et disposent du temps minimum nécessaire pour accomplir les devoirs civiques nécessaires à la réalisation de la liberté républicaine[133]. Pettit trace donc une distinction quantitative et non pas qualitative entre le républicanisme classique et le républicanisme moderne. Ce qui est « néo » dans son néorépublicanisme, ce n'est pas la reconnaissance du critère individuel, mais seulement son application universelle rendue possible grâce à de nouvelles conditions historiques. Nonobstant le fait que cette différence ne soit quede degré et non de nature, Pettit lui-même insiste sur son importance. C'est grâce à cet abandon de l'élitisme du républicanisme classique qu'il répond à l'argument responsable selon lui du coup d'Etat conceptuel[134]. Il était en effet reproché à la tradition républicaine de développer un idéal de la liberté politique trop exigeant pour pouvoir être appliqué à tous les membres d'une société. Comparativement, l'idéal libéral de la non-interférence

131 Nous nous rabattons sur ce critère pour redéfinir une catégorie dont l'extension a suivi l'élargissement du monde connu par les protagonistes. D'abord fondé sur le caractère véritablement autochtone dans la Grèce antique, il s'est élargi jusqu'à devenir une question de couleur de peau. Pour le début de l'époque moderne, il faut donc entendre : masculin, riche et blanc.

132 Pettit, *Républicanisme*, *op .cit.,* p.130.

133 Nous reviendrons plus tard sur ce point.

134 A proprement parler, il distingue trois lignes de fronts différentes, condensées sous la plume de Paley. Nous nous concentrons plus particulièrement ici sur la troisième objection (cf. Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.72). Nous reviendrons sur cet aspect plus loin.

demandait moins de ressources et s'articulait bien plus aisément avec le pré-requis individualiste. Selon cette idée, le républicanisme classique était condamné à demeurer élitiste et donc à ne jamais pouvoir étendre le statut de citoyen à tous les individus.

L'aspect inclusif de la non-domination pettitienne est donc déterminant en au moins deux sens. Premièrement, il revient sur la thèse de l'impossible connexion du républicanisme à l'individualisme en faisant de l'élitisme classique une dimension circonstancielle et non pas essentielle : la restriction des conditions d'accès à la citoyenneté ne dépend plus du rapport aux vertus – et donc d'un argument moral – mais seulement des conditions socio-économiques. Ce faisant, il mine les fondements de l'argument majeur qui avait permis le coup d'Etat conceptuel. Ainsi que l'écrit Pettit :

> Les républicains ne se souciaient pas moins de l'individu citoyen que les libéraux, bien qu'à l'instar de toutes les écoles de pensée, jusqu'à celle des républicains de la fin du XVIIIe siècle, ils n'accordassent le statut de citoyen qu'aux hommes appartenant aux classes dominantes de la société[135].

Pettit n'établit pas lui-même la preuve de cette assertion historiographique mais on trouvera cette dernière sous la plume de Spitz, quant il démontre que le solidarisme français du XIXe siècle constitue une forme de républicanisme individualiste[136]. Puisque, par principe, le républicanisme défini en référence à la non-domination « partage avec le libéralisme […] l'idée que tous les êtres humains sont égaux[137] », il peut lui disputer son statut de champion de l'individu. C'est pourquoi la théorie de Pettit nous mène à penser que les destins du républicanisme et du libéralisme se croisent en sens inverse[138]. Le libéralisme progressa dans les esprits lorsqu'il rendit évident que le républicanisme classique était incompatible avec l'individualisme moderne. Mais, à rebours, le néorépublicanisme peut aujourd'hui prouver qu'il défend mieux l'individu que le libéralisme dont il montre que le concept de non-interférence souffre de deux graves insuffisances. La prise en compte des cas de domination sans interférence implique en effet que la non-domination protège plus d'individus que la non-interférence, en rendant

135 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.397.
136 Spitz, *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 2005.
137 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.130.
138 *Ibid*., p.399-400.

une voix à ceux que la non-interférence oubliait. Il s'agit aujourd'hui des arguments écologiques ou multiculturalistes, et surtout des revendications classiques du socialisme ou du féminisme[139]. A l'aune de la non-domination, la posture traditionnelle du patron ou du mari apparaît dans sa réalité : l'exercice permanent d'un pouvoir limitant la liberté des ouvriers et de l'épouse à son bon-vouloir. De ce fait, le néorépublicanisme est, au même titre que le libéralisme, une théorie individualiste. Et donc une théorie moderne.

Cet aspect est également déterminant en un second sens. On aura en effet remarqué qu'à la différence de l'instrumentalité de la non-domination, la nécessité de considérer chacun comme un égal – c'est-à-dire comme une personne méritant de jouir de la non-domination, c'est-à-dire comme un individu au sens classique – n'a pas été déduit de la définition de la non-domination. Au contraire, c'est un *présupposé* ; Pettit pose que, comme le libéralisme, le républicanisme respectera l'individualité comme valeur indépendante. A strictement parler, cet aspect transparaissait déjà dans l'affirmation pettitienne des droits de la personne. Qu'il s'agisse des droits qui lui sont attachés ou de l'extension de son attribution, le respect de l'individu est ici une nécessité qui n'est pas prouvée.

Plus encore, il attache une seconde caractéristique à cette présupposition : l'individualisme n'est pas seulement un principe par défaut, c'est aussi un trait définitionnel de la modernité. Si l'on considère à nouveau le passage cité, on remarquera que Pettit fait de l'idée que nous sommes tous égaux non seulement le critère de l'aspect « inclusif » de la non-domination, mais également de son côté « moderne ». Pettit ne présuppose donc pas seulement l'existence des individus, mais l'existence de sociétés qui reconnaissent explicitement cette valeur. Ce second présupposé est plus profond et plus important encore que le premier, puisqu'il nous mène à reconnaître que l'argument de

139 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* chapitre V, p.181 à 188. Pettit reconnaît que les liens avec l'écologie et le multiculturalisme sont moins étroits car ils ne feraient que se saisir instrumentalement du langage de la non-domination. Il estime en revanche que le socialisme et le féminisme se sont historiquement développés en s'appuyant sur cette conception. Par conséquent, la prise en compte du concept de liberté comme non-domination rendrait à nouveau audible leur revendication originale. Pettit revient notamment sur l'articulation plus étroite de la non-domination au socialisme et au féminisme dans Lovett et Pettit, « Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program », *art. cit.,* p.20-21.

Pettit suppose en réalité la préexistence de « sociétés pluralistes », instituées sur la reconnaissance du fait de la pluralité et du pluralisme des valeurs. Il présuppose que l'individu doit être respecté par principe, mais il n'affirme pas pour autant que l'on a toujours considéré cette présupposition comme une vérité. Il existe un passage de *Républicanisme* qui est particulièrement révélateur sur ce point. Pettit commence par y inscrire l'individualisme dans la nature même de l'être humain, en affirmant l'existence « d'un désir profond et universel des êtres humains à la reconnaissance de leur rang et de leur dignité », avant de se reprendre et de limiter la portée de son propos :

> Quand bien même j'aurais tort sur ce point, il n'en demeurerait pas moins vrai […] que quiconque se réjouit de vivre dans les couches dominantes de la société pluraliste contemporaine chérira certainement cet idéal […], qui ne revêtira que peu d'intérêt pour un individu appartenant à une secte où l'on professe la soumission à quelque gourou autoproclamé [mais qui*] se révèlera important pour l'individu appartenant à la société pluraliste contemporaine*[140].

Pettit abandonne ici la question de savoir à quel point le présupposé individualiste peut être absolutisé. Cela ne l'intéresse pas car ce n'est pas nécessaire pour fonder son propos. En réalité, sa démonstration de l'attraction suscitée par la non-domination – dont nous avons tiré notre propre réflexion – ne concerne pas l'humain en général, mais seulement l'humanité « moderne ». La validité de la non-domination dépend ici de l'inscription préalable du propos dans le cadre d'une société pluraliste : les membres d'une société pluraliste reconnaîtront une valeur au statut d'individu, et donc à la non-domination qui protègera ce dernier. Ainsi qu'il l'écrit lui-même :

> Il semble raisonnable de soutenir que, quels que soient les engagements qui peuvent être les leurs par ailleurs, tous les individus – *ou, tout du moins, tous ceux œuvrant dans une société pluraliste* – souhaiteront être traités comme des personnes, comme des individus dont la voix ne peut être, en règle générale, ignorée[141].

140 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.131. Nous soulignons. On trouvera exactement la même idée un peu avant (*ibid.,* p.124) : « A moins d'adhérer à quelque doctrine religieuse ou idéologique invitant à l'auto-mortification, les individus estimeront sans doute que leurs objectifs peuvent être atteints d'autant plus aisément qu'ils jouissent d'une situation de non-domination ».

141 *Ibid.,* p.124-125. Nous soulignons.

On pourrait certes remarquer que ce présupposé implique d'abord que Pettit s'adresse à ses contemporains, c'est-à-dire à ceux capables de le lire. Cette préoccupation est parfaitement légitime, mais nous voudrions montrer qu'elle induit également un effet majeur sur le contenu de l'argument lui-même. Pettit ne présuppose pas seulement que nous sommes tous des individus. En présupposant l'existence d'une société pluraliste, il restreint également son argument à l'idée que les membres d'une telle société seront en mesure de comprendre l'intérêt de la non-domination. Cette restriction est légitime et, d'un certain point de vue, elle renforce même la position de Pettit en resserrant sa démonstration autour d'arguments solides. Mais il est également nécessaire de mettre en avant le renversement qu'elle induit dans l'ordre des causes. Cette relation de nécessité entre non-domination et société pluraliste apparaît bien lorsque l'on considère la façon dont Pettit déconnecte le contenu de la définition de la domination et son évaluation morale. Dans son article « The Determinacy of Republican Policy: A Reply to McMahon », il revient sur l'idée que la non-domination sera sensible aux standards locaux[142] à l'occasion d'une analyse des cas où, pour réaliser la non-domination, l'Etat se verrait obligé de devenir un pouvoir arbitraire[143]. Une telle situation implique que la non-domination n'ait pas été reconnue comme une valeur politique suprême, c'est-à-dire comme un bien instrumental et donc comme un idéal politique désirable par tous. Pettit distingue trois cas de figures différents qui pourraient expliquer un tel rejet. Il nomme le premier « l'Etat imparfait », qui ne parviendrait pas à traquer les représentations que chacun se fait de ses intérêts de façon satisfaisante –, le second « l'Etat inefficace » – qui ne parvient pas à trouver le moyen de supprimer la domination – et le dernier « l'Etat non-autorisé ». C'est cette dernière occurrence qui est particulièrement révélatrice ; elle représente le cas où l'Etat échoue à justifier sa politique aux yeux de ses citoyens, car les intérêts avoués par ces derniers ne seraient conformes à l'idéal de non-domination. Selon Pettit, deux configurations peuvent créer ce désaccord : soit la persistance d'une domination privée par quelques-uns permettrait la jouissance d'une plus grande non-

142 Cette idée est déjà présente dans Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.57, selon laquelle la définition de l'arbitraire dépend du contexte local et culturel. Nous l'avons également croisée dans notre analyse de *On the People's Terms, op. cit.*

143 Pettit, « The Determinacy of Republican Policy: A Reply to McMahon », *art. cit.,* p.282.

domination dans l'ensemble de la société[144] et l'application par l'Etat d'une politique de non-domination entraînerait la disparition de cet équilibre, soit la non-domination se heurterait à des valeurs sociales préexistantes. Prenant l'exemple de sociétés où des valeurs traditionnelles ou religieuses s'opposeraient à l'application de la non-domination entre épouses et maris, Pettit remarque que l'Etat ne pourrait pas agir car une politique de promotion de la non-domination serait alors une imposition arbitraire au sens où elle irait contre les intérêts explicitement admis par ses citoyens[145].

Ce cas de figure permet de nombreuses analyses. Tout d'abord, on observera qu'il illustre parfaitement la neutralité axiologique de la non-domination : par définition, le refus de la contrainte arbitraire érige en guide suprême la prise en compte des valeurs d'autrui. En pratique, la non-domination implique donc des politiques publiques respectueuses du pluralisme éthique, interdisant l'imposition de toute conception de la vie bonne même lorsqu'il s'agit de la non-domination elle-même. Mais cet exemple prouve également que, pour trouver la non-domination désirable, il faut déjà reconnaître les valeurs de l'individualisme et du pluralisme éthique. Dans une société qui ne partagerait pas le présupposé selon lequel tous les individus sont égaux, la non-domination apparaîtrait comme une conception du bien particulière, et non comme un bien instrumental et axiologiquement neutre. C'est pourquoi, en fin de compte, Pettit prouve surtout que la non-domination ne peut être la valeur centrale de son projet de nouvelle société républicaine que dans le cadre d'une société déjà pluraliste.

Enfin, cet exemple paraît contradictoire avec la défense du conséquentialisme que Pettit exprime par ailleurs. En effet, selon le conséquentialisme, la fin peut justifier les moyens. Il est donc le ressort logique sur lequel repose la justification rousseauiste de la contrainte au nom de la liberté, et même le paradoxe du maître authentique. Il pourrait alors justifier que l'on impose à des individus l'application de la non-domination, malgré leurs valeurs sociales pré-existantes. Comment Pettit peut-il à la fois qualifier son républicanisme de conséquentialiste, et traiter la neutralité axiologique de la non-domination de façon déontologique ? L'explication repose entièrement sur le primat

144 Pettit imagine ici le cas précis d'une relation où, au travail, l'employé serait dominé par son employeur mais créerait ainsi une situation où la société dans son ensemble serait plus prospère et jouirait d'une meilleure non-domination (Pettit, « The Determinacy of Republican Policy: A Reply to McMahon », *art. cit.*, p.282).

145 *Ibid.*

accordé au pluralisme éthique qui, traité comme un présupposé, est nécessaire pour relier entre eux les différents aspects de la non-domination pettitienne. Selon sa propre définition, la non-domination s'oppose aux contraintes arbitraires. Elle ne pourra donc pas être appliquée de force à ceux qui n'en reconnaissent pas la valeur *a priori*. Ou plus exactement à ceux qui ne reconnaissent pas d'abord comme des valeurs les biens qu'elle permet de réaliser. Mais elle ne peut être considérée comme un bien instrumental que dans le cadre d'une société pluraliste, qui reconnaît comme bien premier le fait d'être traité comme un individu. Elle n'est axiologiquement neutre que parce qu'elle est un bien instrumental efficace. De la même façon, c'est la préexistence de la société pluraliste qui permet d'expliquer comment la non-domination peut être une valeur suprême mais pas ultime, c'est-à-dire une condition de possibilité à la réalisation des conceptions particulières de la vie bonne sans constituer à son tour une définition du bien. C'est ainsi que Pettit peut à la fois se présenter comme conséquentialiste et rejeter l'argument rousseauiste selon lequel on peut forcer les gens à être libres. Et cela parce que le schéma s'est inversé ; le pluralisme éthique est pour Pettit une condition de possibilité du républicanisme moderne.

Armés de cette grille de lecture, nous sommes prêts à affronter l'un des passages les plus paradigmatiques, où Pettit soude son néorépublicanisme à la modernité et au pluralisme éthique :

> A l'instar du projet libéral, notre proposition – notre proposition républicaine – est motivée par un *présupposé* : l'idéal en question est en mesure de susciter l'allégeance des citoyens appartenant à des sociétés développées, multiculturelles, indépendamment de leurs conceptions plus particulières du bien[146].

Ce passage est très révélateur. Tout d'abord, il condense une sorte de définition implicite du concept de modernité chez Pettit. Les « citoyens » auxquels il s'intéresse y sont décrits au travers de trois critères : appartenance à une société développée, multiculturalisme et neutralité axiologique. Le premier élément renvoie à des considérations d'ordre économique et culturelles, et intègre le propos de Pettit à l'intérieur du paradigme des

146 Pettit, *Républicanisme, op. cit.,* p.130. Nous soulignons.

sciences humaines occidentales. En ce sens, il est un synonyme courant du concept de modernité qui voit dans les sociétés occidentales l'aboutissement souhaité de l'évolution sociale. A cet aspect économique, Pettit ajoute une caractérisation culturelle : ces sociétés sont composées de plusieurs groupes culturels distincts. Or, en reconnaissant la diversité culturelle comme donnée empirique, c'est très exactement le fait du pluralisme qu'il ajoute au tableau.

Quant au troisième critère, il souligne un aspect que nous avons déjà eu l'occasion d'étudier : la non-domination suscitera l'allégeance « indépendamment [des] conceptions plus particulières du bien » car elle est avant tout un bien instrumental et donc axiologiquement neutre. Outre cette neutralité, il est important de remarquer que le cœur de ce critère réside dans l'idée que la légitimité de la non-domination n'est pas intrinsèque, mais qu'elle dépend de l'accord des citoyens. C'est ici l'individu qui compte, comme fondement de la légitimité[147]. La justification de la non-domination repose donc sur son rapport à l'individualisme. C'est pourquoi nous pouvons désormais proposer de compléter cette formulation : la non-domination suscitera l'allégeance des citoyens indépendamment de leurs conceptions plus particulières du bien, à partir du moment où ils présupposent la reconnaissance de l'individualisme et donc la légitimité du pluralisme éthique. Cette dernière fonde, à son tour, la valeur d'une conception instrumentale de la liberté.

Pettit ne défend pas seulement la compatibilité de la non-domination au pluralisme éthique, mais que cette compatibilité suppose que les citoyens en question soient déjà convaincus par le pluralisme éthique. En d'autres termes, il ne traite pas de tous les mondes possibles, mais restreint son argument aux sociétés pluralistes préexistantes ; le pluralisme est présupposé, c'est-à-dire qu'il est la *condition de possibilité* à partir de laquelle Pettit prouve que la non-domination peut être considérée comme une « valeur suprême », à même de structurer son projet de nouvelle société

147 On pourrait objecter que les « citoyens » n'équivalent pas nécessairement à tous les individus composant une société. Mais ce serait oublier que Pettit définit précisément son républicanisme comme républicanisme contemporain – c'est-à-dire « néorépublicanisme » – à partir de l'universalisation du statut de citoyen.

républicaine. Le pluralisme des valeurs lui est donc tellement fondamental qu'il conditionne la cohérence de son système tout entier.

Notre reconstruction de l'argument pettitien rend explicite les rôles de l'individualisme et du pluralisme éthique dans la mécanique de la non-domination néorépublicaine. La non-domination est une forme de liberté négative, au sens de Berlin, parce qu'elle partage à la fois les prémisses individualistes de ce dernier et les conséquences qu'il en tire : neutralité axiologique de l'Etat et refus des logiques monistes. Mais, parce qu'il n'y a pas chez Pettit l'idée du conflit des valeurs, il n'est pas possible d'en déduire que la non-domination est une valeur pluraliste. Elle est alors « seulement » compatible avec le pluralisme éthique au sens où rien dans la définition de la non-domination ne s'oppose au respect du pluralisme des valeurs. Toutefois, nous avons aussi vu qu'il était possible d'aller plus loin tout en expliquant pourquoi les valeurs centrales que sont l'individualisme et le pluralisme éthique étaient si discrètes chez Pettit. Se comportant un peu comme le dieu pascalien, elles sont présentes partout sans être directement visibles car elles font l'objet de deux présupposés qui structurent la pensée de Pettit. On mesure ici l'ampleur de l'héritage berlinien chez lui, qui n'éprouve même pas le besoin de fonder en raison ces deux idées tant elles lui semblent consensuelles. De façon centrale, nous avons mis en évidence que le pluralisme éthique était en réalité nécessaire à la démonstration de l'intérêt que représente la non-domination. Dès lors, le néorépublicanisme pettitien *est par principe pluraliste* car sa démonstration ne s'applique, à strictement parler, qu'au cadre restreint des sociétés admettant déjà le pluralisme éthique. Nous pourrions reformuler cette même idée, en écrivant que la théorie de Pettit suppose donc la théorie de Berlin comme la défense de la non-domination suppose des fondements individualistes et pluralistes.

C'est pourquoi nous affirmons que Pettit est un héritier hétérodoxe de Berlin. Héritier tout d'abord car il ne déroge pas à la règle de Berlin selon laquelle toute conception de la liberté doit comporter une part de liberté négative. De plus, le néorépublicanisme repose essentiellement sur la reconnaissance du pluralisme éthique et du fondement individualiste que nous avons noué dans « l'argument ontologique » de Berlin. Hétérodoxe ensuite car il se déploie à partir d'une critique de Berlin, tellement

centrale que la non-domination n'est d'abord abordée que comme concurrente de la non-interférence. Cette critique a beau être profonde, elle ne cherche pas tant à s'opposer à Berlin qu'à le prolonger. Tout l'argument de Pettit se concentre sur l'idée que l'approche berlinienne de la liberté négative comme non-interférence est insuffisante, tandis que la non-domination respecte les critères de la liberté négative. Par conséquent, l'opposition de Pettit à Berlin ne peut pas être lue comme une opposition du néorépublicanisme au pluralisme éthique, mais seulement comme une remise en cause de la non-interférence. En réalité, la non-domination se propose de réaliser le projet de la liberté négative ; en d'autres termes, on peut affirmer que la critique de Berlin par Pettit repose surtout sur la mise en évidence par ce dernier d'une pluralité de conceptions négatives de la liberté, réduite par Berlin à la seule non-interférence[148]. Or la non-domination se révèle être une liberté négative plus efficace pour défendre les libertés individuelles que la non-interférence. Elle est donc plus fidèle à l'objectif berlinien que la formule berlinienne elle-même. Finalement, les critiques justifiées que Pettit présente à Berlin ne peuvent faire oublier qu'il conserve le cœur même de l'apport berlinien : la défense du pluralisme éthique et l'opposition au monisme. En dernière analyse, Pettit poursuit la trajectoire de Berlin, dans ce qu'elle a d'essentiel : l'opposition dualiste entre monisme et pluralisme éthiques ; l'articulation entre le pluralisme des valeurs et la conception négative de la liberté politique ; et enfin la défense d'un « pluralisme épistémologique ».

Plus encore, nous avons montré que Pettit partageait avec Berlin l'idée que le respect de la diversité individuelle impliquait la défense du pluralisme éthique. Celle-ci conjugue la reconduction du paradoxe du maître authentique et la caractérisation de la non-domination comme « valeur politique suprême » *en un sens instrumental*. Pettit hérite donc également de l'idée qu'un régime politique tire avant tout sa légitimité du fait qu'il permet à chacun de définir sa propre voie pour parvenir au bonheur.

148 C'est la raison pour laquelle Lovett et Pettit écrivent, précisément, que la liberté négative de Berlin correspond « plus ou moins » à ce qu'ils nomment la non-interférence (Lovett et Pettit, « Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program », *art. cit.,* p.15) et que les néorépublicains défendent une conception négative de la liberté « dans un sens un peu lâche » (*ibid.*, p.16). Nous n'avons pas évoqué ces modulations plus haut, lorsque nous démontrions que Pettit avait modifié sa présentation de la non-domination comme conception hybride de la liberté afin de ne pas occasionner de confusion. La légitimité de notre usage est à présent entièrement démontrée.

Chapitre 6 – La contre-éclipse du monisme néorépublicain

Nous avons démontré que la théorie de la non-domination de Pettit était une théorie pluraliste, non seulement parce qu'elle repose sur un héritage partiel de Berlin mais aussi parce qu'elle propose d'aller encore plus loin en ne limitant pas la liberté négative au concept de liberté comme non-interférence. Elle constitue alors une forme de « pluralisme épistémologique ». Pour atteindre notre objectif initial, il nous reste à prouver que ce pluralisme épistémologique cohabite avec une forme de « monisme ontologique ». Or c'est précisément ce qu'incarne la dimension républicaine propre à la thèse de Pettit. En effet, il ne se contente pas de défendre une position pluraliste mais insiste sur son caractère républicain. La possibilité de ce républicanisme pluraliste – et donc moderne – est le cœur de son projet. Depuis au moins la rédaction de *Républicanisme*, il affirme vouloir réhabiliter les ressources théoriques du républicanisme en plaidant contre le « coup d'Etat »[1] conceptuel qu'aurait perpétré la conception libérale de la liberté politique. Cette dernière a pris la place qu'occupait la liberté républicaine, jusque là considérée comme la conception dominante, allant jusqu'à l'éclipser complètement du champ de la réflexion. Pettit vise alors une forme de restauration, si nous filons la métaphore : rendre au républicanisme son trône usurpé en prouvant que le principe essentiel du républicanisme – la non-domination – est parfaitement compatible avec les exigences conceptuelles de la modernité politique. Selon les termes de l'article qu'il a co-rédigé avec F. Lovett, le néorépublicanisme est ainsi défini comme :

> La tentative effectuée aujourd'hui par des politistes, des philosophes, des historiens, des juristes et d'autres encore *pour mobiliser la tradition républicaine classique* afin de développer une philosophie publique séduisante, *destinée aux questions contemporaines*[2].

Cette articulation ne va pas de soi. En effet, il est aujourd'hui trivialement considéré que le républicanisme classique serait par essence anti-pluraliste et donc a-moderne. Nous avons déjà rencontré, autour des idées de Constant, cette thèse qui

1 Pettit, *Républicanisme, op. cit.,* p.74.

2 Il s'agit là de la toute première phrase du résumé que Lovett et Pettit font de leur article « Neorepublicanism: a Normative and Institutional Research Program » (*art. cit.,* p.11, trad. personnelle. Nous soulignons).

consiste à identifier le républicanisme classique au holisme et au collectivisme, et à démontrer qu'en ne voyant en l'être humain qu'un citoyen, la tradition républicaine oublie l'individu. Il serait par conséquent incompatible avec les axiomes individualistes de la modernité[3], considéré à la fois comme une liberté des anciens et une conception positive de la liberté politique. En d'autres termes, le républicanisme classique serait un exemple paradigmatique du monisme éthique au sens de Berlin, et donc par définition opposé au pluralisme éthique.

Or Pettit lui-même reconnaît cette tension, lorsqu'il admet que le républicanisme classique s'appuie sur :

> Un langage moral vieux de plusieurs siècles […] issu de régimes qui sont incontestablement prémodernes […]. On dira en effet que les thèses républicaines sur le bon citoyen et la bonne constitution – voire la conception républicaine du sens de la liberté – sont intimement liées à des postulats essentiellement prémodernes : par exemple, l'idée que la classe des citoyens est constituée de propriétaires terriens, ou l'idée qu'ils sont tenus par des notions aujourd'hui dépassées de l'honneur et de la vertu […]. Le défi qu'il s'agit de relever ici consiste donc à montrer qu'il est possible de construire une conception moderne des institutions républicaines sur ce fondement[4].

On en trouvera une seconde trace dans l'analyse du « coup d'Etat » conceptuel, où il remarque précisément que le républicanisme classique a été détrôné car il ne parvenait pas à répondre aux demandes individualistes, inclusiviste et universaliste de la modernité à la différence du libéralisme politique[5]. C'est pourquoi il reconnaît que la cohérence de son « néorépublicanisme », à la fois républicain et pluraliste, est un « défi ». D'un côté, le

3 Goodin insiste notamment sur le fait qu'en fondant la liberté sur une question de statut, le républicanisme reste prisonnier d'une logique sociale prémoderne (« Folie républicaine », *art. cit.*). Voir également Waldron, « Pettit's molecule », *op. cit.* De l'autre côté du spectre, Sunstein souligne l'opposition du républicanisme classique aux réclamations « libérales » de la modernité (cf. « Beyond the Republican Revival », *art. cit.*). C'est pourquoi il écrit que ce républicanisme ne peut pas être ressuscité, sans pour autant interdire sa mutation en un républicanisme contemporain.

4 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.169-70.

5 *Ibid.*, p.69 sq. où Pettit détaille trois objections majeures formulées par Paley à l'encontre du républicanisme classique, et qui sont autant de clous à son cercueil que de diamants sur la couronne du libéralisme politique.

néorépublicanisme pluraliste défendrait l'individu, tandis que l'héritage du républicanisme classique le mènerait à sacrifier celui-ci sur l'autel d'une vertu citoyenne moniste.

Comment Pettit peut-il alors prétendre être à la fois républicain et pluraliste ? Nous verrons que sa réponse consiste à réfuter l'une des deux branches de l'affirmation : il cherche à démontrer que le néorépublicanisme peut être moderne parce que, contrairement aux objections les plus courantes, il n'est pas anti-individualiste par définition. Pour ce faire, il s'appuie sur une thèse historiographique rendue célèbre par Quentin Skinner, qui suppose l'existence d'au moins deux variantes principales au sein de ce qu'il est coutume d'appeler « républicanisme » : le « républicanisme néo-romain » et le « républicanisme néo-athénien ». En d'autres termes, la thèse fondamentale de Pettit est finalement double ; il ne se contente pas de démontrer que sa théorie est pluraliste, mais il tente de prouver qu'il existe une tradition républicaine qui n'est pas essentiellement moniste. Son néorépublicanisme apparaîtra alors comme la conjugaison de deux influences majeures. D'une part, une thèse pluraliste héritée de Berlin et selon laquelle pluralisme et monisme éthique s'excluent mutuellement. D'autre part, la mise au jour d'une variante historiographique négligée par les critiques du républicanisme classique selon laquelle il existerait un républicanisme classique non-moniste. Nous pourrions alors parler d'une « restauration » en un second sens. Comme d'un tableau ancien dont les couleurs se seraient affadies avec le temps, Pettit affirme faire resurgir les anciens pigments et, ce faisant, ne pas se contenter de redonner de l'éclat à ce qui était déjà visible. Son entreprise consisterait au contraire à prouver que notre œil avait fini par oublier tout un panneau de l'œuvre d'art républicaine.

Cette solution pose immédiatement deux questions. Premièrement, il nous faut nous demander s'il est réellement possible de séparer républicanisme et monisme éthique, et de supposer que les critiques soient tous affligés de la même myopie. Deuxièmement, cette solution fera apparaître que Pettit abandonne une partie de la question. En effet, il se détourne de la question initiale « comment peut-on être à la fois héritier du républicanisme traditionnel et pluraliste ? », en démontrant qu'il est l'héritier *d'une autre branche de la tradition républicaine*, qui ne sera plus moniste par essence. Sa

réponse semble reposer avant tout sur une *adaptation* de notre définition du républicanisme à l'exigence pluraliste.

Dès lors, la réponse pettitienne nous semblera constituer une « contre-éclipse » du monisme éthique, au sens où la facture berlinienne de sa thèse pluraliste l'empêche de prendre toute la mesure du rapport qu'entretient le républicanisme au monisme éthique. Par principe, Pettit suppose que pluralisme et monisme éthiques s'excluent mutuellement. S'il est pluraliste alors il ne peut pas être moniste, et puisque le républicanisme classique l'est, il ne peut pas être républicain en ce sens. Le raisonnement qui l'amène à fonder sa réponse sur l'existence d'une autre tradition républicaine repose donc sur l'évitement de la question initiale. Son combat contre l'éclipse du républicanisme – lorsque l'astre du libéralisme est passé devant le républicanisme et l'a fait disparaître – provoque chez lui une éclipse symétriquement opposée : son insistance sur le pluralisme de sa théorie cache ce qu'elle a également de moniste. Nous proposons au contraire de dépasser le schématisme post-berlinien, et de nous demander comment la non-domination peut être à la fois véritablement républicaine et pluraliste. Contrairement à ce que Pettit essaie de démontrer, la distinction entre une variante néo-athénienne et une variante néo-romaine ne suffit pas à exonérer le républicanisme néo-romain de tout lien avec le monisme éthique, et nous démontrerons alors que le néorépublicanisme n'est pas un républicanisme qui aurait rompu avec toute forme de monisme éthique.

1. Républicain et pluraliste : la thèse historiographique du républicanisme néo-romain

Pettit se présente comme l'*héritier* du républicanisme classique :

> Le défi qu'il s'agit de relever ici consiste donc à montrer que nous pouvons demeurer attachés à l'ancien idéal républicain […] et qu'il est possible de

> construire une conception moderne des institutions républicaines sur ce fondement[6].

Si l'on en croit les quelques éléments d'autobiographie intellectuelle qu'il a distillés par ici ou là, le choix d'une option républicaine fut avant tout un effet de l'influence exercée par les travaux de Quentin Skinner[7]. Issu d'une formation philosophique relativement éloignée de la philosophie politique[8], Pettit était engagé dans des études portant sur l'ontologie sociale et sur la justice pénale lorsqu'il découvrit les travaux historiographiques de Skinner et sa tentative de contrer l'oubli relatif que la domination actuelle de la théorie libérale infligeait aux thèses républicaines. De son propre aveu, il ignorait jusqu'alors cette réserve conceptuelle, mais il y trouva un principe central permettant d'organiser et de généraliser les thèses qu'il défendait auparavant : la non-domination républicaine. Selon ce récit autobiographique, Pettit était républicain avant même de savoir ce qu'était le républicanisme.

Et pourtant, il rejette la définition philosophique la plus fréquente du républicanisme, comme théorie holiste et enracinée dans une anthropologie holiste prémoderne. Si le néorépublicanisme peut être un républicanisme *adapté* à la modernité, c'est en vertu de deux prémisses fondamentales que nous nous proposons d'étudier ici : l'héritage berlinien selon lequel le monisme est à condamner comme antonyme du pluralisme éthique, et l'héritage skinnerien selon lequel il existerait deux variantes principales de républicanisme. L'une développerait une théorie substantielle du bien, tandis que l'autre défendrait une conception instrumentale de la liberté, et donc une généalogie prestigieuse et un fondement indubitablement républicain à la théorie de la non-domination. C'est finalement sur cette thèse historiographique que repose la possibilité de la solution pettitienne au « défi » d'un républicanisme pluraliste.

L'anti-monisme de Pettit

6 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.170.

7 « La dimension historique de mon travail sur la pensée républicaine doit une part importante de son inspiration [...] à Quentin Skinner », *ibid.*, p.400. Voir aussi Pettit, *On the People's Terms*, *op. cit.,* p.XII et Le Goff, « Entretien avec Philip Pettit », *art. cit.,* p.179-180.

8 Alice Le Goff en propose une bonne synthèse dans « Introduction au parcours de Philip Pettit », *art. cit.,* p.152-156.

Pettit adopte explicitement la tradition critique qui associe républicanisme classique, liberté positive et monisme éthique et qui s'exprime au travers d'au moins quatre points. Le premier est fondé sur l'identification de son rejet de l'interférence arbitraire avec le paradoxe du maître authentique qui, chez Berlin, constitue le paradigme de la liberté positive. A première vue, un lecteur de *Républicanisme* devrait contester cette affirmation, étant donné que cet ouvrage défend l'idée que la non-domination est tout à la fois une conception positive et une conception négative de la liberté politique. Pettit y reproche même explicitement à Constant et Berlin de ne pas avoir su s'extraire du modèle dualiste, réduisant la richesse des différents concepts de la liberté à ce seul tête-à-tête[9]. Mais nous avons aussi montré qu'il abandonnait ensuite cette position hybride et que, simplifiant son argument, il s'autorisait une critique sans concession de la liberté positive. En définissant la non-domination comme le fait de « ne pas avoir de maître », il rompt avec la figure tutélaire aristotélicienne selon laquelle la liberté consiste à « être son propre maître ». Plus encore, les termes au travers desquels Pettit rejette l'arbitraire montrent qu'il est parfaitement possible d'y lire un rejet du monisme éthique. En effet, être soumis à l'arbitraire, c'est être contraint par quelqu'un qui choisit à votre place, sans prendre en compte la représentation que vous vous faites de vos intérêts. Cette dernière inflexion de l'idée est primordiale, où Pettit insiste non sur le fait que l'arbitraire ne sert pas vos intérêts, mais qu'il ignore la représentation que vous vous en faites. Il refuse alors l'introduction d'un étalon unique permettant à autrui de juger à ma place de mes intérêts : l'individu constitue sa propre aune, et la seule justifiable. Ce ne sont pas mes intérêts les plus authentiques dans l'absolu qui comptent, mais ce que je crois, au moment *m*, être mon intérêt. Encore une fois, Spitz commente bien cet aspect :

> Aucune politique de l'Etat ne peut être présentée comme étant dans l'intérêt subjectivement accepté de chacun des membres de la société, et si l'on prenait la notion de bien commun en ce sens, on finirait toujours par dire que certains ont un intérêt objectif à certaines choses, mais qu'ils ne le reconnaissent pas subjectivement, et que l'on est donc fondé à les leur imposer. Or c'est la racine du paternalisme et de la tyrannie[10].

9 Pettit, *Républicanisme, op. cit.,* p.75.

10 Spitz, *Le républicanisme. Philip Pettit, op. cit.*, p.90. Nous soulignons.

Ce que Pettit reproche ici à l'arbitraire, c'est précisément la manipulation que dénonçait Berlin dans le paradoxe du maître authentique. On en trouvera plusieurs exemples frappants dans *Républicanisme*, où il remarque par exemple que le dominant peut penser que la domination est bonne pour le dominé, puisqu'il le force à réaliser son bien véritable, qu'il serait trop ignare pour identifier de lui-même[11]. C'est là l'insistance, souvent répétée, sur l'interdiction pour l'Etat de substituer les volontés des ses agents à la représentation que chacun se fait de ses propres intérêts[12]. Dans l'article « *The Common Good* », sur lequel nous reviendrons plus en détail, on trouvera même un rejet explicite de la définition *ex post* des intérêts d'une personne[13] d'après cette même thèse, accentuant davantage – s'il en était encore besoin – la centralité du refus du modèle du maître authentique. Cette thèse se retrouve, sous une forme ou une autre, dans la plupart des articles traitant de la république et de la liberté depuis *Républicanisme*, et elle est même à l'origine de l'une des modifications les plus saillantes dans *On the People's Terms*. Lorsque Pettit abandonne le terme d'« arbitraire », et lui substitue celui « d'interférence contrôlée », c'est très exactement cette opposition au maître authentique qu'il tente de préciser. Au travers de cette idée de contrôle, il ne fait que reformuler l'exigence de prise en compte de mes intérêts *tels que je les comprends moi-même*, qu'il avait déjà mentionné dans *Républicanisme*[14]. Par conséquent, le principe même de non-domination semble pouvoir être défini comme un rejet du paradoxe du maître authentique, et donc comme une opposition aux conséquences liberticides de la liberté positive selon Berlin. Ce qui revient à dire que la non-domination prolonge l'anti-monisme de Berlin.

Deuxièmement, l'argument qui explique pourquoi son néorépublicanisme peut être compris comme une théorie inclusiviste implique également que le « coup d'Etat conceptuel » *était fondé*. Dans la mesure où le républicanisme classique était élitiste, il ne

11 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.87.

12 *Ibid.,* p.276sq., et surtout p.388 sq. Voir aussi Pettit, « The Determinacy of Republican Policy: A Reply to McMahon », *art. cit.*

13 Pettit, « The Common Good », dans Dowding, Goodin, Pateman et Barry (éd.), *Justice and Democracy: Essays for Brian Barry*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p.153.

14 Au travers de la notion d'intérêts que l'on prêt à avouer (« *awoval-ready* »). Voir not. Pettit, *On the People's Terms*, *op. cit.*, p.59, et Pettit, « The Determinacy of Republican Policy: A Reply to McMahon », *art. cit.,* p.278.

répondait pas à l'exigence *légitime* de reconnaissance de chacun comme personne. Il écrit alors que :

> Il importe de souligner que l'attitude que nous adopterons […] est bien différente de celle des républicains prémodernes. Dans notre premier chapitre, nous avons vu que les républicains traditionnels estimaient que seule une élite d'hommes dominants, disposant de biens de propriété pouvait, via le système politique, prétendre à la liberté comme non-domination[15].

Il poursuit, ainsi que nous l'avons déjà noté, en faisant du néorépublicanisme une théorie inclusiviste et universaliste,

> un républicanisme qui partage avec le libéralisme qui naquit des travaux d'un Bentham ou d'un Paley l'idée que tous les êtres humains sont égaux et que, pour être envisageable, un idéal politique doit être un idéal pour tous[16].

Il avait déjà fait de Paley le paradigme de la critique du républicanisme classique[17] et, concluant le chapitre définissant la non-domination, il donnait à son *Républicanisme* la mission de prouver comment le néorépublicanisme pouvait contrer ces objections. Nous avons montré plus haut que le passage cité était central pour comprendre le lien entre non-domination et pluralisme éthique. Nous mesurons à présent l'impact de cette idée quant à la place du néorépublicanisme par rapport au républicanisme classique. Pettit affirme ici au moins deux idées, en plus de sa profession de foi pluraliste. Premièrement, même si le républicanisme classique présentait une forme de théorie de la non-domination, il échouait à l'appliquer à cause de son élitisme. Deuxièmement, il fait du néorépublicanisme la *réponse* aux objections des libéraux classiques contre la tradition républicaine, c'est-à-dire la démonstration que la faute ne revenait pas au principe de non-domination mais à l'extension qui lui était donnée. Ces deux idées concourent à la même conclusion : ce n'est pas l'essence de la critique libérale qu'il remet en cause, mais son extension. En d'autres termes, la défense des individus offerte par le républicanisme classique était effectivement insuffisante. Le coup d'Etat conceptuel s'inscrit donc dans une temporalité particulière : le libéralisme a présenté une conception de la liberté politique plus efficace à un moment historique où le républicanisme demeurait sur des

15 Pettit, *Républicanisme, op. cit.,* p.130.
16 *Ibid.*
17 *Ibid.,* p.102 sq.

fondements obsolètes. Le renversement des forces théoriques était donc justifié. Ce que Pettit dénonce, c'est donc davantage le baillon imposé au républicanisme depuis lors, que la perte du trône lui-même. Pettit ne conteste pas que les limites du républicanisme classique, mais il refuse que cette dette soit transmise aux générations suivantes.

Troisièmement, le rejet du républicanisme classique se fait particulièrement sensible dans la critique récurrente que Pettit adresse à Rousseau. Ce dernier, unanimement reconnu comme l'un des auteurs majeurs de la tradition républicaine, est pourtant rejeté par Pettit hors du spectre de la liberté comme non-domination. Bien qu'il lui arrive souvent de reconnaître des proximités avec les idées du Genevois, il ne le fait qu'en soulignant également ce qui l'en distingue. C'est le cas lorsqu'il remarque qu'il existe une proximité entre la non-domination et la thèse rousseauiste selon laquelle la non-dépendance à autrui – qui est sa définition de la liberté – passe par une garantie légale[18]. Il s'empresse alors de proposer une autre façon de « civiliser la république » qui ne repose pas uniquement sur l'internalisation de la loi, identifiée à l'expression de la volonté générale. Cela découle de son opposition systématique à ce qu'il appelle le « paradoxe rousseauesque selon lequel la soumission à la loi est une forme d'émancipation[19] ». Cette thèse découle certes du concept de volonté générale, selon lequel je demeure libre en me soumettant à une loi que j'ai contribué à définir, mais elle justifie également que l'on puisse forcer autrui à être libre, c'est-à-dire à entrer dans la volonté générale. C'est là un paradigme de la domination selon Pettit, puisque je ne prends plus en compte les intérêts d'autrui *tels qu'il se les représente* mais tel que je les conçois moi-même. En d'autres termes, on retrouve là précisément le modèle du maître authentique et de la distinction entre les « moi » authentique et inauthentique constitutif de la liberté positive berlinienne.

Enfin, quatrièmement, Pettit pousse cette distinction plus loin encore en redessinant les frontières de ce que l'on considère généralement comme « tradition républicaine ». Dans *Républicanisme*, il distingue libéralisme, républicanisme et

18 Pettit, *Républicanisme, op. cit.,* p.338.
19 *Ibid.,* p.403.

populisme. Le premier défend une conception négative de la liberté comme non-interférence et voit en l'être humain avant tout un individu. Le second est caractérisé par la théorie de la liberté comme non-domination et propose de protéger l'individu à partir de son statut de citoyen. Il comprend enfin le populisme comme la tradition

> qui voit en la participation démocratique du peuple l'une des formes les plus élevées du bien et qui souvent, dans une veine toute communautarienne, n'a de cesse de louer les mérites de la société fermée, homogène, que présuppose souvent la participation populaire[20].

Son objectif est de constituer un outil lui permettant de séparer clairement le républicanisme tel qu'il l'entend des versions communautariennes sur lesquelles se concentrent les critiques libérales, et qu'il qualifie de « populistes ». A ses yeux, il s'agit d'une confusion dont il tend à rendre responsable Arendt[21]. Ce qui nous intéresse avant tout ici, c'est ce qu'implique ce refus de réduire le républicanisme à la participation au pouvoir politique. Si l'on s'en tenait à l'auto-gouvernement, il n'y aurait encore une fois aucune barrière entre le républicanisme et la liberté positive berlinienne – la distinction des « moi » qui suit celle entre le moi gouverné et le moi gouvernant. Ici encore, Rousseau joue un rôle central puisque Pettit en fait une figure du populisme qu'il rejette et dont il regrette qu'il soit souvent confondu avec le républicanisme. Pettit écrit ainsi que

> Nous pouvons également penser à Rousseau [parmi les grands noms de la tradition républicaine moderne], pour autant que l'on n'interprète pas son œuvre dans une perspective populiste[22].

Il vise ici l'ouvrage de Spitz, *La liberté politique*, auquel il se rapporte souvent de manière élogieuse et qui semble chez lui être une lecture rousseauiste de référence. Le populisme correspond donc finalement aux variantes substantielles du républicanisme, qui voient la participation du peuple au gouvernement comme essentielle à la réalisation de l'humanité de chacun, et qui décrivent des vertus précises, requises du citoyen pour que

20 Pettit, *Républicanisme, op. cit.,* p.25.
21 *Ibid.,* p.26.
22 *Ibid.*, p.38.

sa communauté fleurisse[23]. On peut alors se demander qui, dans le républicanisme prémoderne, échappe à ce « populisme ».

Au travers de ces différents aspects, il semble bien que Pettit reproduise la critique libérale de la conception positive de la liberté, associée au républicanisme classique et condamnée par Berlin comme monime éthique. Par conséquent, non seulement le néorépublicanisme est une forme de pluralisme éthique mais il est aussi un anti-monisme. Sur le plan purement historiographique, bien que Pettit n'identifie pas explicitement dans cette idée une influence de Berlin, la proximité des thèmes nous permet de faire l'hypothèse d'un héritage berlinien. Mais ce qui importe avant tout, c'est que Pettit tire effectivement de sa thèse pluraliste une position anti-moniste. Cet anti-monisme est d'ailleurs si puissant qu'il n'apparaît jamais comme un point problématique chez Pettit. Comme si la question était réglée depuis Berlin, il ne revient jamais en profondeur sur cette thèse et le terme même de « monisme » est extrêmement rare sous sa plume. On signalera, à titre d'exemple, que « *monism* » n'est pas référencé dans l'index de son dernier ouvrage, *On the People's Terms*[24], tant il ne l'identifie pas comme un concept central de son travail.

Le concept de républicanisme néo-romain comme clé de voûte

Par conséquent, les termes mêmes de l'anti-monisme pettitien semblent problématiques. Cet anti-monisme est un corollaire direct de sa thèse pluraliste, qui démontre bien l'influence de Berlin puisqu'on retrouve ici l'idée que monisme et pluralisme éthiques sont des antonymes. Néanmoins, cet anti-monisme semble aussi s'opposer à la thèse républicaine de Pettit, c'est-à-dire à l'idée que la non-domination est une théorie spécifique à la tradition républicaine. En effet, nous venons de voir que l'anti-monisme de Pettit s'exprimait avant tout au travers du rejet de républicanisme « prémoderne », et l'amenait même à scinder en deux la tradition républicaine : d'un côté le véritable républicanisme, pluraliste et protégeant efficacement l'individu, et de l'autre

23 Cf Lovett et Pettit, « Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program », *art. cit.*

24 Pas plus d'ailleurs que le terme « *pluralism* », ce qui renforce notre conclusion.

le « populisme » qui confond l'auto-gouvernement et la liberté politique. Si Pettit peut prétendre être à la fois républicain et pluraliste, c'est donc avant tout parce qu'il prend l'idéal républicain dans un sens bien particulier. Et c'est là l'effet de notre seconde prémisse : le concept de républicanisme néo-romain, qui se caractérise par un rapport instrumental – et non pas substantiel – à la liberté et à la citoyenneté républicaine.

Pour comprendre la portée de cette distinction, il importe de revenir sur la façon dont s'est formé le « néorépublicanisme », c'est-à-dire la formulation contemporaine de l'idéal républicain. Bien avant d'être une philosophie politique contemporaine, le néo-républicanisme découle d'un patient travail historiographique remontant au tout début du XXe siècle, lorsque quelques historiens des idées se tournèrent à nouveau vers la période de l'humanisme civique, notamment dans le monde germanique. Avec la seconde guerre mondiale, une poignée d'historiens allemands émigrèrent vers les Etats-Unis, et apportèrent avec eux leur intérêt pour la Renaissance italienne, qu'ils considéraient désormais comme le moment d'une rupture majeure et comme le laboratoire de la genèse de la modernité politique[25].

Ces travaux poussèrent alors une nouvelle génération de chercheurs à remettre en question la thèse qui dominait le monde universitaire anglo-américain[26], selon laquelle toute la philosophie politique moderne découlerait d'une unique source : la tradition libérale issue de la révolution conceptuelle lockéenne. Nous nous trouvons ici à la fin des années 1960, lorsque la redécouverte de l'humanisme civique des années 1950 ressuscita notre attention aux influences républicaines des révolutions anglaises et américaines, et tout particulièrement à leur rôle dans la construction de la république américaine. Ce

25 On se reportera surtout aux travaux de Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, University Press, 1955.Voir l'article « Humanisme civique » dans le *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*, où Laurent Baggioni étudie bien le rôle de ce dernier et la trajectoire de la redécouverte de l'humanisme civique au XXe siècle, sous la république de Weimar d'abord puis dans les Etats-Unis au bord de la guerre froide et à la recherche de traits d'union entre l'idéologie américaine et la culture européenne (Baggioni, « Humanisme civique » dans O. Christin (dir.), *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*, Paris, Ed. Métailié, 2010).

26 Voir notamment les travaux de Bernard Baylin (*The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 1967) et de Gordon Wood (*The Creation of the American republic 1776-1787*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1969).

mouvement fut appelé « révisionnisme républicain »[27], car il proposait une révision de notre histoire des idées au-delà de la seule influence de Locke. Ce révisionnisme républicain ne constituait pas encore un « néorépublicanisme » : il ne s'agissait pas de critiquer la philosophie politique contemporaine, mais d'enrichir notre compréhension de ses sources.

En mettant en évidence l'existence d'une continuité entre la Renaissance italienne et la pensée politique moderne, le révisionnisme républicain anglo-américain pava la voie vers la naissance du néo-républicanisme. En effet, refuser d'abandonner au libéralisme politique triomphant des années 1970 la réécriture de l'histoire intellectuelle de la modernité[28] impliquait également de supposer que l'héritage républicain était toujours vivant, enfoui dans nos concepts actuels. Si nous sommes les héritiers directs des conceptions politiques du XVIIIe siècle et que ce dernier est construit sur l'apport conjoint du libéralisme et du républicanisme, alors le républicanisme devrait être aujourd'hui encore une inspiration majeure de nos réflexions politiques. En d'autres termes, la redécouverte historiographique de l'humanisme civique n'impliquait pas seulement de dessiner une autre histoire de la modernité politique, et de mieux identifier nos ancêtres ; elle soulignait également la pertinence qu'il y aurait à faire réentendre une voix républicaine à l'heure actuelle. C'est à cette prolongation explicite que se livrèrent J.G.A Pocock et Q. Skinner, en s'intéressant à la continuité théorique unissant l'Italie renaissante, les révolutions modernes et la période contemporaine[29]. Pocock, tout d'abord, prolongea l'effort de relecture que les pionniers du révisionnisme républicain avaient consacré à Machiavel, et démontra dans *Le moment machiavélien* – un ouvrage

27 Ce dernier ne doit pas être confondu avec les « républicains révisionnistes » de la Troisième République Française, qui désignait les partisans du général Boulanger, désirant une révision de la Constitution. Pour une description critique approfondie du révisionnisme républicain dont nous traitons ici, voir I. Kramnick, « Republican Revisionism Revisited », *The American Historical Review*, vol. 87, n°3, juin 1982.

28 Rappelons que la *Theory of Justice* de John Rawls paraît initialement en 1971.

29 J.G.A Pocock, *Le moment machiavélien* (1975), trad. L. Borot, Paris, PUF coll. Léviathan, 1997, et Q.Skinner, *Les fondements de la politique moderne* (1978), trad. J. Grossman et J.Y. Pouilloux, Paris, Albin Michel, 2001. Ainsi que nous aurons encore l'occasion de le souligner plus loin, ces deux auteurs héritèrent de leur ancrage anglo-américain une certaine cécité à l'encontre du cas français. On pourra expliquer cette forme de limitation, ne prenant pas en compte la révolution française, par le fait que les références républicaines y étaient parfaitement explicites à la différence de ce que l'historiographie de leurs contemporains retenait des révolutions anglaises et américaines.

devenu classique – comment ce dernier ouvrit la voie à l'adaptation du républicanisme antique vers la modernité. C'est bel et bien au travers de l'influence des écrits du florentin que l'idée républicaine réinfusa la pensée politique de l'Occident tout entier, après avoir disparue dans les décombres de l'Antiquité. Cette page de l'histoire des idées est bien connue de tous les spécialistes. L'humanisme découle directement de la redécouverte des grands auteurs de l'Antiquité par le biais des bibliothèques de l'Islam. Une génération de penseurs politiques italiens redécouvrit ainsi Platon, Aristote et Cicéron[30] et pensa la république comme une troisième voie dans le duel qui opposait alors l'Empire romain germanique à la Papauté. Mais Machiavel occupe une place toute particulière parmi eux, car c'est l'influence du *Prince* et des *Discours sur les premières décades de Tite-Live* qui répandit l'idée républicaine à travers l'Europe, puis au-delà. Pocock en suit le chemin tout d'abord en Angleterre où elle s'oppose à la monarchie[31], puis dans le « monde atlantique » au sens large, c'est-à-dire dans l'inspiration qu'en tirèrent les pères de la révolution américaine[32]. Pocock renverse la façon de considérer cette dernière : elle n'est plus le premier acte politique de la modernité, mais le dernier de la Renaissance. C'est la conclusion du « moment machiavélien », défini par Pocock comme la capacité de Machiavel à faire résonner ensemble des tensions historiques spécifiques à une période donnée et un questionnement philosophique transhistorique[33]. Selon lui, Machiavel rend audible l'héritage républicain antique à ses contemporains mais aussi à leurs héritiers, parce qu'il recristallise le lexique de la vertu civique en réponse à un problème politique qui hanta l'Europe pendant plusieurs siècles. Ce faisant, il met en évidence l'existence d'une tension dès la Renaissance entre deux réponses distinctes à la question de la politique moderne – comment bien vivre ensemble ? – : la vertu et le

30 Brunetto Latini, Leonardo Bruni, Marsile de Padoue, Pétrarque, Pic de la Mirandole, Contarini.

31 James Harrington, Algernon Sidney.

32 On pensera notamment à leur influence sur Thomas Jefferson, James Madison, tous deux rédacteurs d'une partie de la Constitution américaine, et sur Alexander Hamilton (auteur avec Madison et John Jay des *Federalist Papers*).

33 C'est ce que Pocock désigne comme le second sens de son expression « moment machiavélien », qui « dénote le problème lui-même. C'est un nom donné au moment dans le temps conceptualisé, où la république fut perçue comme confrontée à sa propre finitude temporelle, comme s'efforçant de rester moralement et politiquement stable dans un flot d'événements irrationnels conçus essentiellement comme détruisant tous les systèmes de stabilité séculière » (Pocock, *Le moment machiavélien*, *op. cit.,* p.XLIX).

commerce[34]. D'un côté se trouve la philosophie républicaine, et de l'autre la philosophie libérale. Ainsi que l'écrit Baggioni, chez Pocock :

> Le républicanisme est toujours un outil d'analyse historique mais, en même temps, il est une prise de position philosophique forte dans les débats politiques des années 1960-70. L'ennemi de l'humanisme civique, c'est alors le libéralisme marchant, fer de lance d'une prétendue modernité[35].

Plus exactement, Pocock commence cette mutation suivant laquelle le républicanisme n'apparaît plus seulement comme un objet historique mais également comme une véritable philosophie politique vivace et actuelle.

Skinner fit le même cheminement ; historique dans *Les fondements de la pensée politique moderne*, et plus conceptuel dans *La liberté avant le libéralisme*. Il montre lui aussi que Machiavel ne fut pas qu'un simple passeur de l'idéal républicain, mais le traducteur des idées antiques, les adaptant à la crise politique spécifique dont il est le témoin[36]. L'affrontement entre la Papauté, l'Empire romain germanique, la couronne de France et les cités-Etats italiennes est pour lui l'occasion de repenser la légitimité politique comme le problème de l'instabilité de la *fortuna* et du moyen humain d'y faire face : la *virtù*. Il complète en revanche l'analyse historiographique de Pocock en s'intéressant davantage à ce qu'il appelle la Renaissance du nord[37] et aux liens entre le républicanisme machiavélien et la pensée politique de la Réforme[38]. Mais surtout, Skinner

34 Pocock, *Vertu, commerce et histoire. Essais sur la pensée et l'histoire politique au XVIIIe siècle* (1976), trad. H. Aji, Paris, PUF coll. Léviathan, 1998.

35 Baggioni, « Humanisme civique », *art. cit.,* p.228.

36 Ces résultats sont les conséquences de la méthode historiographique développée par Skinner, et désormais connue sous le nom « d'école de Cambridge », qui consiste à refuser de considérer les textes philosophiques comme des systèmes intemporels. Au contraire, Skinner les relit à la lumière de leur contexte de production, en les réinscrivant dans les débats auxquels ils participaient directement. Concernant cette méthode, on se réfèrera au texte de Skinner, *Visions of Politics*, vol. 1, *Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. Voir également l'article de Julien Vincent, « Concepts et contextes de l'histoire intellectuelle britannique : l'"Ecole de Cambridge" à l'épreuve », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2003/2, n°50-2.

37 Skinner, *Les fondements de la politique moderne*, *op. cit.*

38 On notera l'absence de figures françaises dans ce Panthéon. De fait, les études anglosaxonnes de Pocock et de Skinner – bientôt relayées par Philip Pettit et ses disciples – font l'impasse sur deux moments républicains français, au XVIIIe qu'il s'agisse de Rousseau ou des divers théoriciens de la révolution française, ou du XIXe avec les idées progressistes et solidaristes de la Troisième République. Les travaux de Serge Audier (*Les théories de la république*, *op. cit.*) et de Jean-Fabien Spitz (*Le moment républicain en France, op. cit.*)

insiste sur une variante spécifique de l'héritage machiavélien, qu'il nomme républicanisme « néo-romain ». Né au XVIIe siècle et disparu après le XVIIIe siècle, c'est cette idée qui signe la naissance du néorépublicanisme tel que nous le connaissons aujourd'hui. Ainsi qu'il l'écrit :

> J'ai tenté d'esquisser l'essor et le déclin, au sein de la théorie politique anglophone, de ce que j'ai appelé une conception néo-romaine de la liberté civile. La théorie néo-romaine se fait jour au cours de la Révolution anglaise du XVIIe siècle. [C'est au cours du XIXe siècle que] la conception rivale de la liberté présente dans le libéralisme classique commence à jouer dans la philosophie politique anglophone le rôle de premier plan qu'elle n'a jamais abandonné depuis[39].

En digne héritier du révisionnisme républicain des années 1970, Skinner fait du libéralisme l'artisan de la disparition de l'idée républicaine comme doctrine explicite et valide au cours des XIXe et XXe siècles, jusqu'à ce qu'elle paraisse presque gommée de l'histoire des idées officielle de la modernité. C'est cette idée que Pettit reprendra sous le terme de « coup d'Etat conceptuel ». Mais la thèse de Skinner ne porte pas seulement ici sur « l'essor et le déclin » : cette première lecture purement historique se double d'une interprétation originale de l'idéal républicain, comme « théorie néo-romaine », qui concentre ses désaccords vis-à-vis de l'interprétation de Pocock. En effet, Pocock définit le républicanisme à partir de l'humanisme civique, c'est-à-dire à partir de l'idée que l'être humain est par essence politique et qu'il ne peut s'accomplir pleinement qu'au travers de la vie de la Cité. Cette thèse remonte à Aristote, qui l'articule au principe d'auto-gouvernement selon lequel je suis libre lorsque je participe au gouvernement d'une cité libre[40]. Mais cette idée pose aussi problème parce qu'elle identifie la liberté et l'exercice de la vertu civique : selon ce modèle aristotélicien, être pleinement humain, être libre et participer activement au gouvernement de la Cité sont une seule et même chose. Skinner va au contraire démontrer qu'il existe un pan de la tradition républicaine qui ne se réfère pas à la participation civique comme à une fin en soi, mais comme un instrument. Selon

réintègrent au contraire des auteurs comme Jules Barni, Charles Renouvier, Célestin Bouglé, Léon Bourgeois ou Michel Henry dans cette généalogie schématique.

39 Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, *op. cit.,* p.9-10.

40 C'est pourquoi on donne souvent au républicanisme une paternité aristotélicienne (cf. Audier, *Les théories de la république, op. cit*, p.8-9).

cette seconde interprétation, l'auto-gouvernement est certes nécessaire à la réalisation de la liberté mais il n'est pas suffisant. Et surtout, il n'a de valeur que pour ce qu'il permet d'accomplir et non en soi : l'auto-gouvernement n'est bon que parce que ses conséquences sont bonnes[41]. On retrouvera le même type de critique dans les travaux de Maurizio Viroli, qui écrit par exemple que :

> Une autre erreur qui doit être relevée à propos des interprétations contemporaines du républicanisme, c'est l'idée que le républicanisme considère la participation au gouvernement comme valeur et fin première de la république. Comme je l'ai déjà observé, les républicains classiques considéraient la participation des citoyens à la vie de la république importante soit pour la préservation de la liberté soit pour l'éducation civile des citoyens, et par conséquent encourageaient chacun d'entre eux à des manières de vie raisonnable. Ils ne considéraient pourtant pas la participation comme la valeur ou la fin principale de la république, mais davantage comme un moyen de protéger la liberté et de sélectionner les meilleurs citoyens et de confier à ces derniers des charges de responsabilité[42].

Comme Skinner, Viroli refuse de considérer que la version aristotélicienne épuise l'ensemble de la tradition républicaine. Il s'agit alors de démontrer qu'il existe un républicanisme « instrumental » à côté du républicanisme « substantialiste »[43], c'est-à-

41 Cf. Skinner, « Sur la justice, le bien commun et la priorité de la liberté », dans A. Berten, P. Da Silveira et H. Pourtois (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997.

42 M. Viroli, « Républicanisme, libéralisme et communautarisme », (trad. A. Pinset) dans *Klesis*, 2011 : 18 [en ligne], URL : http://www.revue-klesis.org/pdf/Varia01ViroliRepublicanisme.pdf, p.8. On pourra également se reporter à son *Républicanisme* (2002), trad. C. Hamel, Lormont, Le Bord de l'eau, 2011.

43 Cette idée centrale du néorépublicanisme a fait l'objet de nombreuses études. On pourra se reporter, entre autres, à C. Sunstein, « Beyond the Republican Revival », *art. cit.*, p.1541 ; Q. Skinner, « The republican Ideal of Political Liberty », dans G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (éd.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 ; R. Bellamy, « Being Liberal with republicanism's Radical Heritage: A comment on Pettit », *art. cit.* ; A. Patten, « The republican critique of liberalism », *art. cit.* ; S. Audier, *Les théories de la république*, *op. cit.,* p.77. On considère généralement que le républicanisme substantialiste néo-athénien est représenté par Pocock (*Le moment machiavélien*, *op. cit*.), et par H. Arendt (*La condition de l'homme moderne* (1958), trad. G. Fradier, Calmann-Lévy coll. Pocket Agora, 2009). Cette dernière possède une place spéciale dans l'interprétation courante de la généalogie du républicanisme contemporain. Bien qu'elle soit reconnue comme une auteure « néo-athénienne » du fait de l'inspiration aristotélicienne de sa distinction entre *vita activa* et *vita contemplativa*, et dénoncée comme une républicaine substantialiste, l'analyse précise de ses thèses est le plus souvent laissée de côté. On peut y voir une conséquence du fait

dire un idéal républicain qui ne supposerait pas que la participation politique réalise la *nature* de l'être humain. En repartant des travaux de Cicéron, Skinner démontre par exemple que l'insistance sur le rôle de la loi comme garantie de la jouissance du statut d'homme libre relativise l'importance de la participation politique, et la met au service de la réalisation des objectifs individuels. Il s'attache alors à retrouver les marques de l'influence cicéronnienne à travers l'histoire des idées, et en trouve notamment des traces puissantes dans le républicanisme anglais du XVIIIe siècle. C'est cette différence entre Cicéron et Aristote qui donne naissance aux expressions de républicanisme « néo-romain » et « néo-aristotélicien »[44].

Cette distinction est profonde, puisqu'elle affirme – dans un premier temps – dynamiter les outils conceptuels habituellement utilisés par les libéraux. A partir du moment où l'auto-gouvernement est compris de façon instrumentale, le républicanisme ne s'oppose plus au pluralisme éthique et à la défense de l'individu puisqu'il ne définit plus de fin en soi. Au contraire, le républicanisme devient alors la condition de possibilité du pluralisme, comme le montre Spitz dans son analyse de l'argument skinnerien :

> Les républicains comme Skinner n'adhèrent pas à cet humanisme civique qui plaide en réalité pour un retour aux classiques. S'il convient de défendre les institutions républicaines, c'est seulement parce que, sans elles, le pluralisme devient impossible : sans elles, il est impossible aux citoyens d'être réellement libre et de poursuivre les valeurs qu'ils souhaitent poursuivre[45].

Il explique ainsi comment Skinner voit chez Machiavel un véritable retournement : la vertu civique y est la condition de possibilité des droits et de la liberté véritable, en ce

---

qu'elle ne participe pas à la redécouverte historiographique de Machiavel, qui rassemble Pocock et Skinner dans un débat commun. L'analyse de sa théorie au prisme du néorépublicanisme mériterait une étude séparée.

44 Nous remarquerons cependant que les termes de républicanisme néo-aristotélicien et de républicanisme néo-cicéronien eurent été plus pertinents. Un critère conceptuel doit être substitué au critère géographique initialement choisi par Skinner, car la référence à Athènes et à Rome n'est qu'une métaphore. Parler de républicanismes néo-athénien et néoromain n'implique pas d'affirmer que la situation politique de l'une de ces deux cités représente un âge d'or de la république, mais que les théories d'Aristote et de Cicéron nous aident à comprendre ce qu'est l'essence même du républicanisme. On évitera ainsi l'écueil de la dissymétrie : si Cicéron prétend bel et bien formaliser les principes politiques appliqués par la Rome de son époque, Aristote ne formule pas cette thèse à propos d'Athènes. C'est pourquoi il faudrait préférer parler de républicanisme néo-aristotélicien plutôt que de républicanisme « néo-athénien ».

45 Spitz, *La liberté politique, op. cit.,* p.166.

qu'elle garantit que le droit ne deviendra pas l'arme dont les puissants useront à leur seul avantage. Par conséquent, la frontière disparaît entre le libéralisme défendant la liberté négative et le républicanisme défendant la liberté positive ; ce qui signifie la fin de l'identification du libéralisme au pluralisme éthique et du républicanisme au monisme. Ainsi que Skinner l'écrit explicitement, il est parfaitement possible de défendre le principe d'auto-gouvernement sans tomber dans une conception positive de la liberté, pour peu que l'on s'en tienne à une conception instrumentale[46].

Et c'est bien cette version que retient Pettit, ainsi qu'on peut le remarquer dans de nombreux passages, notamment dans l'une des définitions les plus complètes qu'il fournit de la « tradition républicaine », où il écrit que :

> Par républicanisme, j'entends la longue tradition républicaine – et, de fait, la tradition républicaine au sens large – sur laquelle portent les travaux d'une école récente de l'historiographie politique (Fink, Raab, Baron, Pocock, Skinner, Padgen, Oldfield, Bock, Fontana). Cette tradition prend sa source dans la Rome antique et se trouve toute particulièrement associée au nom de Cicéron. Ressuscitée à la Renaissance, elle s'exprima fortement dans la pensée constitutionnelle de Machiavel. […] Les plus grands noms de cette tradition républicaine plus moderne sont Harrington, Montesquieu et peut-être Tocqueville[47].

Il donne alors comme exemples historiques de ce républicanisme les républiques de l'Italie du Nord pendant la Renaissance, la république hollandaise, mais également certaines factions de la guerre civile anglaise au XVIIe siècle, ainsi que les révolutions américaine et française du XVIIIe siècle. Toutefois, cette définition cache – mal – qu'elle recouvre une légère tentative de manipulation. En effet, En Pettit cite ici les plus grands historiens des idées contemporains, ayant travaillé à l'exhumation d'une tradition

46 Voir Skinner, « Mastery and Liberty », entretien de Q. Skinner et Sami Syrjämäki publié dans Niin & näin 3/2008 ([en ligne], URL : https://www.academia.edu/886298/Mastery_and_Liberty.A_Discussion_with_Quentin_Skinner, p.1-2, trad. personnelle) : « Les universitaires précédents avaient bien entendu remarqué l'équation apparente entre liberté et auto-gouvernement. Mais ils ont eut tendance à l'appliquer à une distinction – rendue célèbre par Isaiah Berlin, bien qu'elle soit aujourd'hui discréditée – entre des approches supposément « positives » et « négatives » de l'idée de liberté. »

47 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.38.

républicaine un peu oubliée et qui ont à peu près tous[48] en commun d'avoir souligné le rôle de Machiavel comme initiateur de la vague « moderne » du républicanisme en Occident, parmi lesquels figure Pocock. Puis il affirme aussi que le républicanisme « prend sa source dans la Rome antique », prenant ainsi clairement position avec Skinner *contre* Pocock. Son rapport à la racine aristotélicienne du républicanisme se fera plus clair encore si l'on considère le passage suivant :

> La tradition républicaine est romaine, de par son origine et de par son caractère, bien que les écrivains romains qui l'élaborèrent fussent les héritiers d'un ensemble d'idées provenant de la Grèce antique et en particulier de la pensée aristotélicienne. Cette tradition émergea en symbiose avec les institutions de Rome […][49].

L'intérêt, pour Pettit, est avant tout de se rattacher directement aux concepts de *dominatio*, de *libertas* et du *servus* – ou « esclave » – qui fondent sa « liberté comme non-domination ». Ainsi que nous l'avons montré, c'est autour de ce concept qu'il entend redéfinir le critère de reconnaissance du républicanisme, en reprenant l'idée de Skinner que le républicanisme postule une équivalence entre la liberté, la citoyenneté et la participation à la vie politique[50].

Mais surtout, on voit ici que le rôle de la racine grecque est très largement dévalué, réduite à un rôle d'inspiration, ou de première ébauche théorique. C'est ce que l'on retrouve, en creux, lorsqu'il décrit très brièvement les raisons de son opposition au républicanisme néo-aristotélicien, qui serait trop centré sur « l'importance accordée à la

48 A l'exception de Zera Fink qui souligna l'existence d'un courant républicain dans l'Angleterre du XVIIe (principalement Milton, Harrington, Neville et Sidney), sans remonter jusqu'à Machiavel. Voir son ouvrage *The Classical Republicans: An Essay on the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth-Century England*, Wipf & Stock Publishers, 1945.

49 Pettit, *Républicanisme, op. cit.,* p.380. Dans *On The People's Terms*, *op. cit.,* il élargit le spectre en parlant désormais d'un « républicanisme italo-atlantique » (voir not. l'Introduction). Si l'on peut remarquer la volonté de rendre visible la contribution anglo-américaine, l'idée centrale demeure : son républicanisme n'est pas néo-aristotélicien.

50 Cf. Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, *op. cit., et* Pettit, *Républicanisme op. cit*. Dans *On The People's Terms*, *op. cit.,* Pettit a conservé cette tripartition, même s'il en transformé la formule. Il affirme désormais qu'il existe trois idées principales dans la tradition républicaine : la liberté comme non-domination, la « constitution mixte » et la « citoyenneté contestataire ». Ces deux derniers termes renvoient à une réflexion plus aboutie sur le plan des institutions concrètes, tout en restant fondée sur les mêmes principes de citoyenneté et de participation.

démocratie participative[51] ». Ce qu'il vise ici, ce n'est pas le rapport à la démocratie en tant que tel, mais le fait que la participation au pouvoir politique apparaît comme l'unique préoccupation. En d'autres termes, Pettit refuse de considérer que l'auto-gouvernement suffit pour assurer la liberté politique, alors qu'il s'agit là de la leçon la plus couramment retenue de la philosophie politique d'Aristote. Comparativement, le modèle romain lui semble préférable parce qu'il *équilibre* cette fixation en insistant également sur l'importance de l'empire du droit[52]. Ainsi que le prouvent les exemples d'ochlocratie, il ne suffit pas que tous participent au pouvoir politique pour que celui-ci soit juste.

Pettit reprend la thèse historiographique de Skinner, considérant à la fois qu'il existe au moins deux formes de républicanisme classique, mais surtout que l'une est instrumentale[53], tandis que l'autre est trop substantialiste. Cette distinction de Skinner lui permet de justifier sa prétention à s'incarner en héritier du républicanisme classique. Elle scinde le républicanisme en deux : d'un côté un républicanisme instrumental et donc pluraliste, et de l'autre un républicanisme aristotélicien reposant sur des valeurs en soi et donc une forme de monisme éthique. La thèse de Pettit repose donc sur l'hypothèse que la racine romaine n'entretient qu'un forme de cousinage éloigné avec le « langage pré-moderne » que d'aucuns identifient à tort avec l'essence du républicanisme.

La liaison qu'il suppose au sein du principe de non-domination, entre pluralisme éthique et républicanisme, repose donc avant tout sur la thèse historiographique néo-romaine. Cela signifie surtout que son républicanisme dépend de la confirmation de la lecture skinnerienne. Or, si cette dernière fonctionne en tant qu'outil de distinction entre l'insistance de Pocock sur l'auto-gouvernement, et celle de Skinner sur les bonnes lois, cela n'implique pas pour autant qu'elle soit valide dans son application générale à l'histoire des idées. Certes, le républicanisme de Pocock est plus substantialiste, et

51 Pettit, *Républicanisme, op. cit*., p.382.

52 Cf. Cicéron, *La république*, trad. E. Bréguet, Paris, Gallimard coll. TEL, 2009, II, XXXI, 53-55, p.79sq.

53 Cf. Lovett et Pettit, « Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program », *art. cit.,* p.14, où les deux auteurs différencient explicitement le néorépublicanisme du républicanisme classique au travers une différence instrumentale.

Skinner refuse cet aspect. Mais cela ne prouve pas par défaut la thèse de Skinner, à savoir qu'il existe une *tradition* républicaine caractérisée par un rapport instrumental au bien commun. Nous allons montrer qu'il est possible d'opposer au moins deux objections majeures à cette thèse historiographique, ce qui du même coup remet en cause la solution pettitienne au défi du républicanisme pluraliste.

2. Une nouvelle définition de la république

La première objection que nous pouvons formuler consiste à se demander ce qui subsiste de la tradition républicaine, une fois passée au tamis de la lecture néo-romaine. Grâce à la thèse du républicanisme néo-romain, Pettit parvient certes à formuler une théorie qui soit à la fois « pluraliste » et « républicaine » au sens où elle serait dérivée de la conception cicéronienne de la liberté comme absence de *dominus*. Mais cela se fait au prix d'une redéfinition du républicanisme lui-même. Or qu'appelle-t-on « républicanisme », à partir du moment où l'on en exclue Aristote et la centralité du principe d'auto-gouvernement ?

Vers une auto-destruction de la « tradition républicaine » ?

Premièrement, il est à noter que la définition même de la différence entre républicanisme néo-romain et néo-athénien met en doute l'existence d'une tradition républicaine – ou tout du moins d'une tradition unifiée. En soulignant la différence entre les théories « athéniennes » et « romaines », Skinner et Pettit renforcent directement les positions de ceux qui remettent en cause l'existence d'une véritable tradition républicaine unifiée, affirmant qu'il n'existe au mieux qu'une galaxie de philosophies politiques partageant un vague « air de famille[54] », mais pas un républicanisme à

54 E. Nelson, *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 17-18, trad. personnelle : « je pars de la premise que la question "quelle est l'essence du républicanisme ?" est mal posée. Si par "républicanisme", on entend la tradition qui fait de la "république" l'unité constituante de la vie politique, alors il y aura autant de "républicanismes" qu'il y a d'usages du mot "république". Plutôt que de chercher en vain "l'essence" qui sous-tend tous ces usages, nous devrions traiter le mot "république" de la même façon que Wittgenstein traite le mot "jeu" dans les *Investigations philosophiques*. Il

proprement parler. A partir du moment où l'on accepte que le républicanisme est double, on commence à accepter le fait qu'il n'existe pas de républicanisme, mais seulement des théories de la république. De fait, si l'on poursuivait l'étude historiographique, on constaterait une difficulté évidente à trouver un dénominateur commun tant l'histoire du républicanisme, plusieurs fois millénaire, est riche. Il existe ainsi des théories démocratiques de la république – comme chez Aristote – mais également aristocratiques – comme chez Cicéron – et même monarchiques – comme chez Bodin[55]. Ainsi tombe une autre idée largement répandue, selon laquelle on définit la tradition républicaine comme opposition à la monarchie[56]. Or une conclusion semblable émerge des raisonnements de Skinner et Pettit : force est de constater qu'en rejetant la racine aristotélicienne hors du républicanisme véritable, mais en continuant à parler de « républicanismes » néo-athénien et néo-romain, nos auteurs affaiblissent considérablement la précision du concept de « républicanisme » lui-même. On peut ainsi se demander si, en distinguant ainsi les racines aristotéliciennes et cicéroniennes du républicanisme, Skinner et Pettit ne détruisent pas l'objet dont ils veulent parler.

Plus encore, le fossé se creuse si l'on analyse la différence qui sépare ces deux républicanismes selon nos auteurs. En effet, il ne s'agit pas seulement de distinguer deux

---

demande ce qui est commun à toutes les choses que nous appelons "jeu". Quelle est leur caractéristique essentielle, unificatrice ? La réponse est "rien". […] Parce que si vous les observez, vous ne verrez rien qui soit commun à l'ensemble, mais des similarités, des relations […] Je n'ai aucun doute que le mot "république" présentera un patchwork d'usages qui est encore moins uniforme. Je prétends seulement avoir étudié un "air de famille" important. » Cité par C. Miqueu, « Le républicanisme. Présentation d'un champ de recherches en philosophie politique », *Klesis* n°2-2, sept. 2006. On se reportera également à Sunstein, « Beyond the Republican Revival », *art. cit.*, p.1547, qui défend une conclusion similaire, tout comme Weithman, « Political Republicanism and Perfectionist Republicanism », *art. cit.*, p.290.

55 Bodin, *Les six livres de la République* (1577), Paris, Librairie générale française, 1993. De la même façon, on pourrait souligner que Hobbes décrit le Léviathan comme un exemple de république (voir not. *Léviathan*, *op. cit.*, p.63sq.). Cette étrangeté apparente s'explique en réalité par l'existence d'une double signification du terme *politeia* chez Aristote, que nous préciserons par la suite. Bodin, Hobbes et quelques autres parlent de la « république » en son sens ancien (pré-aristotélicien) de meilleur régime. Les républicains anti-monarchiques, en revanche, utilisent le second sens : la forme droite du gouvernement du plus grand nombre, pour la réalisation des intérêts de tous.

56 On retrouve par exemple cette thèse dans la présentation généalogique que Pettit fait du républicanisme dans « Remanier le républicanisme », *art. cit.,*p.6.

branches jumelles, qui ne seraient différenciées que par leur figure tutélaire mais qui regrouperaient les mêmes idées. Dans la lecture de Skinner, la différence entre Aristote et Cicéron est une distinction d'essence. Lorsqu'il explique que le républicanisme athénien est caractérisé par une conception susbtantielle de la vie bonne, il s'appuie sur le fait que, dans l'option aristotélicienne, la liberté politique est une valeur identifiée à l'humanité elle-même ; je ne suis homme que lorsque je suis libre, et je ne suis libre que lorsque je réalise pleinement ma nature humaine. C'est là la célèbre théorie présentée à la fois dans l'*Ethique à Nicomaque*[57] et dans la *Politique*[58], selon laquelle la politique est une « science architectonique » car la cité est le vecteur par lequel l'être humain peut atteindre le bonheur. Elle organise toutes les activités humaines afin de permettre à chacun de devenir vertueux, c'est-à-dire de réaliser le plus possible ses potentialités naturelles. Chez Aristote, le bonheur consiste dans l'actualisation parfaite de l'être humain, qui est tout à la fois réalisation de sa nature, pleine humanité et liberté.

Parallèlement, Skinner affirme que le républicanisme cicéronien confère une dimension instrumentale à la liberté politique et, de fait, chez lui l'auto-gouvernement ne suffit pas à définir ce qu'est une vie bonne. Il distingue le fait d'être un homme, d'être heureux et d'être libre. D'ailleurs, la *République* de Cicéron toute entière est parcourue de l'éloge des sages anciens, dont il convient de reproduire l'exemple ; ce *mos majorum* – ou « coutume des ancêtres » – est chez lui gage de véracité. Son républicanisme se teinte alors d'une touche de conservatisme qui va à l'encontre du principe de l'auto-gouvernement. Le bonheur n'est pas seulement atteint lorsque je ne suis soumis qu'à un pouvoir que j'exerce moi-même. Il peut également l'être en reproduisant les coutumes de mes prédécesseurs dont l'Histoire se souvient comme de grands hommes. Dans cette version, il ne suffit pas d'être son propre maître pour être libre, ni pour être un homme, ni pour être heureux. Rappelons d'ailleurs que le système républicain de Cicéron est en réalité un gouvernement mixte où le pouvoir appartient avant tout aux aristocrates, Cicéron défendant le principe d'un vote par centuries et par comices qui ne recueille les

57 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, *op. cit.*

58 Aristote, *La politique*, *op. cit.*

suffrages des classes populaires que si les classes les plus fortunées ne parviennent pas à s'accorder entre elles[59]. La liberté politique n'est bien ici qu'un instrument parmi d'autres.

Ce faisant, les définitions de Skinner finissent par ne plus avoir de point commun. Le républicanisme aristotélicien est moniste en ce qu'il définit une unique conception de l'humanité et de la vie bonne. Il pense la liberté comme le fait d'être son propre maître, ce qui se confond avec une forme de démocratie par le biais de l'insistance sur l'auto-gouvernement. Chez Cicéron, en revanche, le républicanisme est aristocratique et la liberté consiste à être garanti par la loi de ne pas avoir de maître. Cette liberté ne joue plus qu'un rôle instrumental, tandis que le bonheur est pensé dans des termes plus platoniciens qu'aristotéliciens. Cela représente une différence de nature et non pas seulement de degrés. Mais reste-t-il seulement un point commun ? « L'air de famille » semble ici bien vague.

A tel point que si l'on y prête attention, on constatera que Pettit a tout simplement tendance à rejeter la théorie aristotélicienne hors du républicanisme à proprement parler, à la fois sur le plan purement conceptuel et sur le plan historiographique. Sur le plan conceptuel tout d'abord, nous avons vu qu'il définit le républicanisme au travers du concept de liberté comme non-domination, précisant que cette dernière ne peut être comprise que comme une valeur au sens instrumental, sans quoi elle deviendrait elle-même une puissance dominatrice. Or il est notoirement reconnu que le républicanisme aristotélicien repose sur une conception substantielle du bien, assignant une fin objective à l'être humain, et qu'il pense la liberté comme maîtrise de soi[60]. Il est alors identifié à une conception positive de la liberté politique, que Pettit distingue désormais de la liberté comme non-domination considérée comme une conception négative. La conséquence logique s'impose : le « républicanisme néo-athénien » n'est pas une véritable forme de républicanisme. C'est d'ailleurs ce que l'on retrouve dans les tentatives de réforme de la taxinomie par Pettit, lorsqu'il fait de la théorie néo-aristotélicienne une forme de « populisme », et non de républicanisme[61]. Aux

59 Cicéron, *La république*, *op. cit.*, livre II, XXII, 39-40, p.72-73.

60 Spitz, *La liberté politique*, *op. cit.*, p.146 sq.

61 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.25. Pettit y décrit comme « populiste » la tradition « qui voit en la participation démocratique du peuple l'une des formes les plus élevées ». Bien

yeux de la théorie néo-romaine, le républicanisme néo-athénien ne correspond tout simplement pas à la définition du républicanisme.

Cela se retrouve enfin dans les quelques aperçus historiographiques livrés par Pettit, comme par exemple lorsqu'il écrit que la tradition républicaine serait apparue grâce à la « symbiose » entre la théorie grecque et sa mise en pratique réalisée par la république romaine antique[62]. Cela signifie qu'avant son application romaine, la république n'existait qu'abstraitement. Les idées grecques ne sont ici considérées que comme des inspirations, que l'on pourrait qualifier de « pré-républicaines ». En d'autres termes, la différence établie par Skinner et reprise par Pettit entre républicanismes néo-athénien et néo-romain est finalement essentielle : seule la variante romaine est véritablement républicaine.

La lecture historiographique néo-romaine ne se contente donc pas de distinguer deux variantes de républicanisme. Elle sépare une théorie pré-républicaine et un républicanisme véritable. Le point de référence ultime n'est plus alors une figure tutélaire, mais un concept : elle *redéfinit* le républicanisme non plus autour d'un auteur marquant, mais par l'idée de non-domination. C'est là l'objet de la première partie du *Républicanisme* de Pettit, dont on remarquera qu'elle n'est pas l'exégèse de la pensée d'un grand ancien. Plus qu'une généalogie en bonne et due forme, c'est la construction – ou à la limite la reconstruction – du concept de non-domination, que Pettit considère être le seul point commun à la myriade de variantes qu'a connu l'idéal républicain. Dès lors, il apparaît nécessaire de modifier le statut du néorépublicanisme tout entier. Il ne s'agit plus seulement d'une variante moderne du républicanisme classique, mais d'une nouvelle façon de considérer la tradition républicaine toute entière, en l'amputant d'une large partie de son contenu traditionnel. On remarquera ainsi que le terme de « néorépublicanisme » est postérieur à la publication de son *Républicanisme*. Initialement, Pettit ne parle que du « républicanisme » en général, qu'il identifie entièrement avec la théorie « néo-romaine » de la liberté comme non-domination. Il transforme alors la perspective plus radicalement qu'il n'apparaît à première vue, car il

qu'il ne l'identifie pas directement à Aristote, mais aux travaux de Arendt, cette filiation ne fait pas de doute.

62 Pettit, *Républicanisme, op. cit.,* p.380.

est d'une certaine façon le premier à proposer une véritable philosophie *néorépublicaine*, et non plus un « républicanisme néo-romain »[63]. A la différence de Skinner qui définissait encore le républicanisme en référence directe à Cicéron, Pettit le définit par rapport au concept de non-domination sans le limiter à la *reformulation contemporaine* d'une des versions du républicanisme classique. C'est pourquoi son néorépublicanisme constitue une philosophie politique moderne à part entière :

> Si je m'intéresse à la conception républicaine de la liberté, c'est parce que j'espère qu'elle est en mesure de formuler d'une manière convaincante les buts que l'Etat devrait pouvoir atteindre, ainsi que la forme que cet Etat devrait revêtir dans le monde moderne. J'ai essayé de trouver une *philosophie inédite* du gouvernement républicain dans le riche matériau qui nous est transmis par la tradition prémoderne. Je partage l'enthousiasme des historiens qui tentent de reconstituer le système perdu de coordonnées grâce auquel les penseurs du passé ont pu conduire leur navigation […]. Néanmoins, le présent ouvrage n'a pas été écrit dans ce but. Il est issu non pas d'un désir de retrouver une conception oubliée de la vie publique, mais du désir d'explorer une *conception inédite* de ce que cette vie publique pourrait être[64].

La pensée de Pettit est alors bien plus originale qu'il ne l'affirme lui-même de prime abord. Au moment de publier *Républicanisme*, Pettit entendait avant tout entériner le changement de sa trajectoire philosophique qui l'avait amené à endosser l'étiquette républicaine[65]. Mais les conséquences de la thèse néo-romaine dépassent en réalité cet objectif explicite en redéfinissant complètement le concept même du républicanisme. Dans sa version pettitienne, la lecture néo-romaine contribue à dynamiter ce que nous

63 C'est d'ailleurs pourquoi nous faisons le choix de la graphie « néorépublicanisme », alors qu'on la verra souvent marquée d'un trait d'union (« néo-républicanisme »). Nous entendons marquer ainsi la différence entre la théorie de Pettit, élaborant une version spécifique de l'idéal républicain, et la reformulation plus ou moins nostalgique du républicanisme classique.

64 Cf. Pettit, *Républicanisme, op. cit.,* p.169. C'est-à-dire les lignes qui introduisent la seconde partie de l'ouvrage. Nous soulignons.

65 Si l'on considère son parcours, au travers de la liste de ses publications, on s'apercevra que *Républicanisme* constitue une borne claire. C'est le terme d'une série d'articles où Pettit est passé de l'ontologie sociale à laquelle il se livrait auparavant (dont on trouvera un condensé dans Pettit, *Common Minds, op. cit.*), à la philosophie politique à proprement parler. Cette évolution est bien présentée dans les deux travaux de Le Goff (« Introduction au parcours de Philip Pettit », *art. cit.,* et « Entretien avec Philip Pettit », *art. cit.*)

considérions classiquement comme constituant la « tradition républicaine ». Si l'on s'en tient à la thèse historiographique de Skinner, le républicanisme aristotélicien se voit réduit à une théorie pré-républicaine, séparée par une différence d'essence du républicanisme véritable. C'est ici le fond même de la tradition républicaine qui se voit redéfini, à partir de l'idée de non-domination.

Néo-républicain ou néo-romain ?

Si ce néorépublicanisme est tellement différent de la tradition aristotélicienne, il nous faut nous demander s'il partage encore quelque chose avec le républicanisme au sens classique. Souvenons-nous que la thèse de Pettit consistait à se présenter comme un héritier du républicanisme classique. Or on aboutit à des conclusions largement contre-intuitives sur le plan de l'histoire des idées, puisque cette interprétation expulse hors du républicanisme véritable certains de ses auteurs les plus iconiques. Nous avons ainsi montré que deux des éléments caractéristiques du républicanisme néo-romain – son rejet d'une conception substantielle de la vie bonne, et sa naissance dans le creuset de la république romaine antique – réduisait la théorie politique aristotélicienne, au mieux, à un « pré-républicanisme ». Plus encore, il arrive à Pettit d'exclure explicitement Aristote de la pensée républicaine dont il traite[66]. De façon tout aussi symptomatique, Rousseau se trouve également expulsé du républicanisme néo-romain. Nous avons déjà constaté que Pettit rejetait ses thèses comme trop substantielles, et qu'il les considérait même comme l'illustration d'un pouvoir devenu dominateur. Il fait ainsi de Rousseau un exemple paradigmatique du « populisme », et non du républicanisme véritable[67].

66 Pettit, « Keeping Republican Freedom Simple. On a Difference with Quentin Skinner », *art. cit.,* p.339.

67 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.*, p.51, et Le Goff, « Entretien avec Philip Pettit », *art. cit.*, p.185, où Pettit décrit Rousseau comme un « développement malheureux du républicanisme ». Récemment, Rousseau a produit une étude plus développée pour étayer ces positions (Pettit, « Rousseau's Dilemma », dans A. Lifschitz (éd.), *Engaging with Rousseau*: *Reception and Interpretation from the Eighteenth Century to the Present*, Cambridge, Cambrigde University Press, 2016).

A l'inverse, l'historiographie néo-romaine permet à Pettit de faire de Locke un républicain, alors même qu'il s'agit du père incontesté du libéralisme classique[68]. Rappelons qu'aux yeux de Pettit, la distance n'est pas si grande, puisqu'il conçoit la non-domination comme une forme de conception négative de la liberté. A partir du moment où la non-domination est érigée en principe définitionnel du républicanisme, la distinction classique s'érode, entre le libéralisme défenseur d'une liberté négative d'une part et le républicanisme champion de la liberté positive de l'autre. Désormais, la différence qui sépare Pettit de Locke n'est plus que de degrés, au sein d'une même famille élargie, alors qu'elles sont de nature entre Pettit et Rousseau. Quel sens donner à ce républicanisme qui se passe d'Aristote et de Rousseau, mais qui incorpore Locke ?

Skinner lui-même s'est montré sensible à cette tension, jusqu'à revenir finalement sur l'étiquette « républicaine ». Alors qu'il soulignait initialement la distance séparant sa théorie néo-romaine du libéralisme[69], il préfère désormais se passer du terme de « républicain » pour ne plus conserver que l'idée de « théorie néo-romaine de la liberté ».

68 Ce point est couramment objecté à Pettit, qui continue pourtant à le défendre à chaque fois qu'il en a l'occasion, signe que ce n'est pas un simple problème périphérique, mais le symptôme d'une reformulation en profondeur du « républicanisme » dans son esprit. Du fait de son caractère évidemment polémique, cette thèse est un point de fixation constant des critiques historiographiques adressées à Pettit. Ce dernier développe de multiples rapprochements entre Locke et la théorie de la non-domination, notamment à partir de l'idée que le gouvernement doit être fondé sur des lois au service des intérêts du peuple, selon la formule cicéronnienne « *salus populi suprema lex* » (Cf. Locke, *Traité du gouvernement civil*, *op. cit.*, XIII, 158, p.261), et contrôlé par une forme de droit de contestation. C'est d'ailleurs une référence à Locke qui clôt *On the People's Terms* (*op. cit.*, p.292). Voir également *ibid.,*p.93 et p.173, ainsi que Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.*, p.63 : « Locke est un bon représentant de la tradition républicaine, bien que l'originalité de sa perpective rationnelle et contractualiste lui y confère un statut spécial ». L'expression « tradition *républicaine* » traduit ici « *commonwealth* » et non « *republican* », mais le sens principal demeure le même, puisque c'est l'occasion pour Pettit de rapprocher Locke de Harrington.

69 Voir par exemple Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, *op. cit.,* p.55-56 : « Ce que les auteurs néoromains rejettent *avant la lettre* [en français dans le texte] est le postulat clé du libéralisme classique selon lequel la force ou la menace coercitive de la force constituent les seules formes de contrainte qui interviennent sur la liberté individuelle ». Voir aussi *ibid.,* note 57 de la p.56 : « On dira que les descriptions de la liberté néoromaines d'une part, libérales et classiques de l'autre, incarnent des conceptions rivales de l'autonomie. Pour le second groupe, la volonté est autonome à condition qu'elle ne soit pas forcée ; pour le premier, la volonté ne peut être décrite comme autonome que si elle est indépendante du danger d'être forcée. »

Il expose dans l'entretien « *Mastery and Liberty* » les deux raisons qui président à ce retournement. Il s'appuie premièrement sur une analyse purement historiographique, en affirme que l'adoption de l'étiquette « républicaine » n'est en réalité que le résultat d'une confusion. Celle-ci est due au fait que Skinner et Pettit ont d'abord remarqué la puissance de la théorie de la non-domination dans un cadre historique bien particulier, lorsque cette dernière était utilisée au début de la modernité par des auteurs qui se présentaient le plus souvent eux-mêmes comme des républicains. Mais Skinner observe que ce républicanisme était alors avant tout synonyme d'anti-monarchie, sans se rattacher au républicanisme classique aristotélicien. Ainsi, aux XVIe et XVIIe siècles, tous les « républicains » défendaient une conception de la liberté comme non-domination. Mais l'inverse n'est pas vrai : tous les défenseurs de la liberté comme non-domination ne s'opposaient pas à la monarchie, et ne se pensaient donc pas comme « républicains ». La liaison du républicanisme et de la non-domination est alors seulement accidentelle, si l'on suit le raisonnement de Skinner, et dépend avant tout de la définition spécifique que l'on donnait à l'époque au « républicanisme ». Cela lui permet de dépasser le paradoxe historiographique qui fait de Locke un « républicain » :

> Ce qui est difficile, c'est que de nombreux auteurs du début de la modernité qui auraient été horrifiés d'être catégorisés comme des républicains ont néanmoins épousé ce que Philip [Pettit] nomme l'idée républicaine de la liberté. Pour prendre seulement l'exemple le plus évident de la tradition anglophone, John Locke distingue la liberté de l'esclavage exactement de la même façon que je le fais […], mais dans sa théorie politique Locke défend fermement un idéal de monarchie mixte, et non un idéal d'auto-gouvernement républicain[70].

Il n'y a donc pas de raison, pour Skinner, de se référer à l'étiquette « républicaine », qui ne coïncide pas exactement avec la théorie de la non-domination.

Sa deuxième raison vise à justifier le qualificatif de « néo-romain », et se fonde sur le fait que le texte le plus influent historiquement dans la distinction entre liberté et esclavage ait été le *De statu hominum*. Ce texte fait partie du *Digeste* du droit romain, élément du fameux *Corpus juris civilis* de Tribonien établi sous Justinien et qui irrigua toute l'histoire juridique de l'Occident. Dès lors qu'il se réclame de cet héritage, Skinner

70 Skinner, « Mastery and Liberty », *art. cit.,* p.5, trad. personnelle.

peut se dire « néo-romain », mais en modifiant le sens de cette articulation. Il ne s'agit plus de se réclamer de la république romaine antique et de la figure de Cicéron, comme chez Pettit, mais de se référer à un recueil censé représenter la quintessence de la sagesse juridique de la civilisation romaine antique toute entière. On aura d'ailleurs remarqué que le *De statu hominum* n'a été mis en forme que plusieurs siècles après Cicéron, sous l'Empire. Ce n'est plus tout à fait de la même Rome qu'il s'agit lorsque Skinner parle ici de « théorie néo-romaine ». Contre Pettit, Skinner reconnaît donc finalement que sa théorie est « néo-romaine » *sans être républicaine*. S'il utilise encore ce dernier terme, c'est de son propre aveu parce qu'il n'a pas réussi à s'opposer à l'usage établi :

> Il semble cependant que j'ai perdu cette partie du débat. On a vu ces dernières années une vaste discussion sur les idées que Philip [Pettit] et moi avons développées dans les années 1990, et quasiment tout le monde semble reconnaître que la distinction la plus intéressante se trouve entre les théories « républicaine » et « libérale » de la liberté. Je pense toujours que cette façon de s'exprimer est à la fois une confusion et un anachronisme. Mais ainsi que je l'ai dit, peu de contributeurs de ce débat semblent s'en préoccuper, et dans mon propre livre le plus récent sur la théorie de la liberté […], j'ai finalement cédé à la majorité et l'ai appelé *Hobbes and Republican Liberty*[71].

Cela revient à reconnaître que les différences que nous avons déjà soulignées entre républicanisme néo-athénien et théorie néo-romaine sont effectivement essentielles, et trop fortes pour permettre de conserver un même air de famille républicain.

On reconnaîtra ici la thèse selon laquelle le « néo-républicanisme » de Skinner et Pettit ne constituerait en réalité qu'un correctif interne du libéralisme, au sens où il s'agirait d'une réactivation du sens du commun mais *depuis l'intérieur* de la théorie d'essence libérale que prônent ces deux auteurs, caractérisés par le pluralisme éthique et la défense des libertés individuelles. Cette thèse est notamment explicitée dans l'ouvrage *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, rédigé par Sylvie Mesure et Alain Renaut, qui y reprennent la distinction désormais classique entre les deux variantes du républicanisme contemporain. La première est représentée par Pocock et comprise

71 Skinner, « Mastery and Liberty », *art. cit.,* p.6, trad. personnelle. On trouvait déjà cette idée dans *La liberté avant le libéralisme*, *op. cit.,* note 67 p.24.

comme un « républicanisme civique », au sens où le républicanisme est mis au service de la réalisation du civisme – en d'autres termes, la vertu civique est le contenu substantiel de la vie bonne, identifiée à l'humanité elle-même. La seconde est celle de Skinner, et les deux auteurs remarquent que, par rapport à la démocratie libérale :

> Le républicanisme, sous cette forme, ne constitue pas en tant que tel un modèle politique alternatif : ainsi conçu, il ne modifie en rien, de fait, les éléments du socle libéral, mais se borne à souligner l'importance des libertés-participations dans un Etat fonctionnant selon des ressorts compatibles avec le socle libéral, sans moralisation des citoyens ni prise de position de l'Etat en faveur d'une quelconque conception du bien […]. Une telle version du républicanisme se présente bien plutôt comme un moyen visant à garantir le modèle libéral contre ses propres dérives : plutôt que de constituer le républicanisme en un modèle, il s'agirait d'en faire un usage purement instrumental dans le cadre du modèle libéral lui-même, de façon que celui-ci fonctionne plus efficacement[72].

On voit ici que la thèse du correctif interne découle toute entière de la dimension instrumentale et pluraliste de la théorie néo-romaine, puisque l'on retrouve dans cette nouvelle sédimentation des étiquettes, l'opposition entre les conceptions substantielles de la vie bonne, monistes et républicaines d'un côté, et les conceptions instrumentales, pluralistes et libérales de l'autre.

Mais Pettit se désolidarise de Skinner sur ce point, et refuse d'abandonner le qualificatif « républicain ». C'est là la conséquence d'une différence pourtant bien identifiée par les deux penseurs, mais qu'ils minimisent souvent. La plupart du temps, ils insistent sur leurs dettes réciproques, comme si le néorépublicanisme était le fruit du dialogue étroit qu'ils ont longtemps entretenu et qui leur a permis de développer de nombreuses thèses. Pettit insiste par exemple dans la postface de *Républicanisme* sur le fait que « la lecture des livres de Sellers, Skinner et Viroli [l'a] convaincu que cette

72 S. Mesure et A. Renaut, *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique* (1999), Paris, Champs-Flammarion, 2002, p.185. Renaut reprendra et radicalisera cette thèse dans *Qu'est-ce qu'un peuple libre ?* (*op. cit.*, p.165), écrivant que le *Républicanisme* de Pettit n'est qu'une « brillante arabesque » autour du thème de la liberté positive et un « brouillage malencontreux » du débat entre libéraux et républicains. Il n'aurait d'utilité que de démontrer qu'on ne peut chercher de modèle alternatif au libéralisme. Seule une critique interne serait envisageable ». Notre propre analyse tend à invalider cette thèse.

accentuation [du caractère néo-romain de la tradition républicaine] était justifiée[73] », et même qu'il regrette *a posteriori* d'avoir insuffisamment insisté sur le caractère néo-romain de son républicanisme[74]. De son côté, Skinner affirme avoir développé les thèses de *La liberté avant le libéralisme* à partir des éléments du *Républicanisme* de Pettit, et notamment de sa formulation du concept de non-domination[75]. Skinner aurait en quelque sorte ouvert une voie, que Pettit contribua largement à paver.

Mais Skinner comme Pettit observent également l'existence d'une divergence, dont nous voudrions mesurer l'étendue des conséquences. Ainsi, dans *La liberté avant le libéralisme*, Skinner reconnaît une dette envers Pettit[76] mais souligne également son désaccord quant à l'idée que l'obéissance à la loi non-dominatrice pourrait être une expression de la liberté[77]. La réponse que Pettit apporte à cette remarque est à nos yeux centrale. Dans l'article « Keeping Republican Freedom Simple. On a difference with Quentin Skinner », il analyse les thèses défendues par Skinner dans *La liberté avant le libéralisme*, et estime que l'auteur y complexifie le rapport entre la liberté et la non-domination :

> La connaissance et la maîtrise des textes républicains néo-romains par Quentin Skinner est inégalée, et certainement inégalée par moi. Mais j'incline toujours à penser que ma version de l'idéal de la liberté que l'on trouvera dans ces textes est plus satisfaisante[78].

Il explique alors que Skinner identifie à tort deux conceptions différentes de la liberté : à la fois comme non-interférence et, en reprenant explicitement les thèses de Pettit, comme non-domination. A la différence de ce dernier, il ne reconnaît donc pas l'existence d'une hiérarchie entre non-interférence et non-domination, mais les considère comme

73 Pettit, *Républicanisme*, op. cit., p.382. Voir également Pettit, *On The People's Terms*, *op. cit.,* p.XII.

74 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.380 à 383, et plus particulièrement p.382.

75 Skinner y fait référence dans l'introduction de *La liberté avant le libéralisme*, en écrivant avoir « conscience d'une dette particulière envers Philip Pettit et ses travaux sur la liberté, qui [l']ont profondément influencé » (Quentin Skinner, *La liberté avant le libéralisme, op. cit.,* p.10). Voir aussi Pettit, *Républicanisme, op. cit*., p.401.

76 Skinner, *La liberté avant le libéralisme, op. cit.,* p.54-55.

77 *Ibid.,* note 54 p.55.

78 Pettit, « Keeping Republican Freedom Simple. On a Difference with Quentin Skinner », *art. cit.*, p.344, trad. personnelle.

parallèles et compatibles[79]. Ce faisant, il néglige la reconnaissance du cas de l'interférence sans domination comme situation de liberté, à la différence de la tradition qu'il commente lui-même. En d'autres termes, Skinner définirait la liberté à la fois comme non-interférence et comme non-domination. Mais, selon Pettit, de cette conjugaison découle une défense incomplète de la non-domination : dès lors qu'il pense la liberté comme non-interférence, il se place du même côté que les libéraux et considère qu'il y a perte de liberté quand il y a interférence sans domination[80].

Pettit tente ensuite de minimiser cette différence en soulignant que sa conception de la liberté intègre également la non-interférence comme composante, mais selon une complexité « verticale » – la non-domination au-dessus de la non-interférence –, alors que Skinner conçoit une complexité « horizontale » – la liberté serait composée de la non-interférence et de la non-domination, placées au même niveau –. Néanmoins, cette différence touche un point central, puisque c'est ici le rapport à la loi qui change. Chez Skinner, la loi est toujours une réduction de la liberté, tandis que chez Pettit, la loi juste n'est pas domination : elle n'est pas perte de liberté mais au contraire ce qui permet d'être libre. C'est en ce sens qu'il en parle comme de ce qui « conditionne » la liberté, tandis que l'interférence arbitraire la « compromet ». Si Pettit prétend « simplifier » l'argument de Skinner, c'est parce qu'il définit la liberté seulement comme non-domination, et non comme étant à la fois non-interférence et non-domination.

Malgré toute la déférence de Pettit envers l'expertise historiographique de Skinner, cela revient à modifier la définition même de la théorie républicaine et nous sommes alors placés devant une alternative. Soit Skinner reconnaît la pertinence de la « simplification » opérée par Pettit, soit on doit cesser de les considérer comme faisant partie du même courant. En effet, si l'on prend au sérieux leur différence quant au rapport à la loi, il apparaît que Skinner partage l'idée caractéristique du libéralisme selon laquelle la loi limite notre liberté – quand bien même cela représenterait un sacrifice justifié. Pettit, au contraire, pense qu'il existe une loi non liberticide, à l'instar de la

79 Cf. Pettit, « Keeping Republican Freedom Simple. On a Difference with Quentin Skinner », *art. cit.* Skinner pense explicitement la liberté davantage comme indépendance et comme non-interférence. Ce n'est qu'à partir de sa rencontre avec Pettit qu'il ajoute l'idée de non-domination, sans pour autant revenir sur sa première thèse. Cf. Skinner « Mastery and Liberty », *art. cit.*, p.3.

80 Cf Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, *op. cit.,* p.55-56, cité par Pettit.

tradition républicaine classique. Tandis que Skinner est davantage « néo-romain », Pettit se revendique davantage comme « néorépublicain » *parce que sa définition de la liberté diffère de celle de Skinner*. Viroli l'a bien vu, qui écrit que :

> Si nous acceptons la thèse de Skinner selon laquelle les républicains, à la différence des libéraux, insistent sur le fait que « vivre dans une condition de dépendance constitue en soi une source et une forme de contrainte », il faut conclure que le républicanisme est un libéralisme plus radical et plus cohérent que le libéralisme classique[81].

Viroli pousse la réflexion plus loin, et note que même si l'on s'accorde avec Pettit pour penser la liberté comme non-domination, la confusion demeure quant à la frontière entre néorépublicanisme et libéralisme :

> Cette interprétation [selon laquelle les lois sont considérées comme le rempart de la liberté, et non une contrainte] rend le républicanisme incompatible avec le libéralisme économique (*liberismo*) mais pas avec le libéralisme. De nombreux libéraux sont d'accord avec le projet républicain de repousser les limites actuelles de la liberté[82].

De fait, si la non-domination permet de mieux défendre les individus, quels qu'ils soient, il paraît cohérent de supposer qu'on puisse la défendre à partir d'un présupposé libéral.

Toutefois, nous venons précisément de voir que la théorie pettitienne du rapport entre loi et liberté interdisait ce rapprochement avec la théorie libérale. En reconnaissant que l'obéissance à la loi juste fait partie de la liberté, il admet qu'il existe une forme de soumission qui n'est pas contraire à la liberté. Sa « simplification » de l'approche skinnerienne de la liberté l'amène donc en réalité à complexifier la signification de la liberté, puisqu'à la différence de la non-interférence, la non-domination reconnaît que je peux être en même temps libre et contraint. Or cette idée est caractéristique du républicanisme classique et rejoint l'insistance sur le principe d'autogouvernement que nous résumons ici d'une formule d'inspiration rousseauiste qui correspond également à la pensée d'Aristote : l'obéissance à la loi, à l'élaboration de laquelle je participe, n'est pas une perte de liberté.

81 Viroli, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.62.

82 Viroli, « Républicanisme, libéralisme et communautarisme », *art. cit.,* p.5.

Il existe un second point essentiel suivant lequel le néorépublicanisme de Pettit ne peut pas être identifié à une forme de « libéralisme républicain ». Il découle de l'un des fondements les plus importants de toute la pensée de Pettit, antérieur à sa période républicaine à proprement parler : une ontologie sociale développée avant que notre auteur ne découvre la tradition républicaine. A l'heure actuelle, Pettit ne revient plus sur cette ontologie, qu'il mentionne parfois mais qu'il considère clairement comme déjà suffisamment explicitée[83]. Il s'agit pourtant d'un présupposé essentiel sans lequel il est impossible de comprendre son néorépublicanisme. Elle se fonde sur le concept de « holisme social », qui irrigue l'ouvrage *Common Minds*, et qui est synthétisé dans l'article « Defining social holism ». A contre-courant de ses contemporains qui condamnaient le holisme au nom de l'individualisme moderne, Pettit tente de défendre l'accusé en redéfinissant ces deux concepts. De façon symétrique, il démontre qu'il est tout autant erroné d'identifier individualisme et atomisme que de confondre holisme et collectivisme. On peut défendre l'individu sans affirmer que tout n'est qu'individuel, comme le fait l'atomisme. Et l'on peut reconnaître que le commun joue un rôle fondamental dans la création de nos identités individuelles, sans pour autant supposer que nous soyons entièrement déterminés par lui et qu'il n'existe rien en dehors du collectif. Il trace une différence entre le « holisme », reconnaissance bien comprise de notre dimension sociale, et le collectivisme qui en représenterait la forme radicale. En assignant au holisme et à l'individualisme des positions intermédiaires entre deux extrêmes – atomisme et collectivisme –, il nous offre le moyen de repenser leur rapport. Il peut alors à la fois reconnaître qu'on peut être reconnu comme humain sans participer à une communauté – comme l'ermite ou, selon l'exemple qu'il prend lui-même, de l'individu dans le coma –, mais aussi que notre pensée ne se construit que sur un fondement dialogique. Reprenant l'exemple paradigmatique de Robinson Crusoë, il note qu'il est impossible de posséder l'humanité sans avoir été, *à un moment donné*, en relation avec autrui. Robinson est certes momentanément réduit à un pur isolement atomiste, mais doté d'une identité

83 On remarquera d'ailleurs que, dans ces passages, Pettit insiste sur le fait que le holisme n'est pas, par définition, antipluraliste. Nous y verrons une conséquence directe de l'adoption du schéma berlinien, où individualisme et pluralisme éthique sont liés. Corollairement, cela signifie aussi que Pettit défend alors l'idée que le monisme éthique associé au holisme n'est pas nécessairement antipluraliste.

humaine *préalablement* construite au travers de rapports interpersonnels. En dernière instance, c'est la réflexion sur les conditions de création de la pensée qui convaint Pettit :

> Bien que les gens soient des agents autonomes en ce sens [celui de l'individualisme classique], ils ne peuvent pourtant achever leur capacité de penser qu'à partir de l'interaction avec autrui. Ils peuvent dépendre d'autrui pour atteindre les prérequis fondamentaux de leur autonomie individuelle ; ils peuvent n'être capables de réaliser cette autonomie qu'en compagnie d'autrui[84].

En d'autres termes, il refuse le solipsisme de la pensée car on ne pense jamais qu'en commun.

Spitz a bien repéré l'importance de ce holisme social dans la pensée de Pettit. Prenant acte de cette position intermédiaire, il le rebaptise « individualisme holiste » avec raison – puisqu'il est entre l'atomisme et le collectivisme, reconnaissant à la fois ce que nous devons à notre individualité et à la coexistence de cette individualité avec d'autres individus –, et y consacre le premier chapitre de son étude intitulée *Philip Pettit. Le républicanisme*, à ce qu'il nomme « l'individualisme holiste ». Il souligne alors deux points importants pour nous. Premièrement, il explique que le holisme social implique que les valeurs soient par nature communes : aucune valeur ne peut être purement individuelle.

> Il [le holisme social] ne voit aucune raison de limiter la recherche des valeurs politiques par l'idée irréaliste et fausse selon laquelle toute valeur collective doit être telle qu'un individu dépourvu d'existence collective devrait pouvoir y souscrire : l'idée même qu'il puisse y avoir des valeurs pour un individu dépourvu de toute existence collective est au demeurant absurde et n'a donc pas à être prise en compte comme limite formelle. La vérité est qu'un individu qui n'aurait pas d'existence collective ne serait pas un homme du genre de ceux que nous connaissons. Il ne reconnaîtrait aucune espèce de valeur ou de normativité au sens que ces termes ont pour nous aujourd'hui[85].

Les valeurs – et parmi elles la liberté – sont nécessairement des valeurs sociales, qui n'auraient aucun sens pour un individu isolé. Deuxièmement, si nos valeurs comportent nécessairement une part de commun, alors on ne saurait penser la politique autrement

84 Pettit, « Defining and Defending Social Holism », *art. cit.,* p.184, trad. personnelle.

85 Spitz, *Le républicanisme. Philip Pettit*, *op. cit.,* p.48.

qu'au travers du mode de la citoyenneté. C'est pourquoi, à partir de cette ontologie sociale de l'individualisme holiste, Pettit ne peut être que républicain :

> Si l'esprit est commun, si nos existences ne sauraient être séparées, le bien politique est un bien essentiellement commun, un bien public. C'est pourquoi […] la politique doit être républicaine[86].

L'ontologie pettitienne reprend alors l'idée aristotélicienne selon laquelle nous sommes des animaux politiques. Par cette phrase devenue fameuse, Aristote nous rappelle deux éléments fondamentaux. Tout d'abord que nous sommes toujours déjà pris dans une existence sociale, et que l'individu isolé n'existe qu'en abstraction. Mais surtout que c'est au travers de la société que nous devenons humain. C'est là la thèse selon laquelle la politique est une « science architectonique », chef d'orchestre des pratiques qui nous permettent d'achever notre perfection propre d'être humain, en réalisant notre nature profonde. Ce présupposé massif est depuis longtemps reconnu comme un point caractéristique primordial pour distinguer le libéralisme – pour qui l'unité de base est l'individu, fondement de tous les droits – du républicanisme. Or chez Pettit également, notre identité est toujours le fruit d'une construction sociale, dialogique, et jamais un donné strictement individuel. Pettit partage donc bien, fondamentalement, l'ontologie sociale caractéristique du républicanisme.

C'est ainsi que Pettit dessine une position originale, en démontrant que le holisme n'est pas par définition opposé à l'individualisme. On remarquera ici la proximité avec notre propre argument quant à la possibilité d'une forme hybride de « monisme pluraliste », renforcée par le fait que Pettit s'oppose explicitement dans le même article à la définition du « holisme social » héritée de Berlin[87]. De la même façon, son néorépublicanisme se rapproche beaucoup de la théorie libérale par ses dimensions instrumentales, sa définition négative de la liberté politique et sa défense des droits individuels. Mais sans pour autant s'y réduire car il y mêle également des aspects

86 Spitz, *Philip Pettit, Le républicanisme*, *op. cit.,* p.10. On se reportera également à la p.49, où Spitz fait de ce holisme social la raison pour laquelle Pettit ne peut pas être assimilé au libéralisme.

87 *Ibid.,* p.169. On regrettera d'autant que Pettit n'ait pas poursuivi dans cette voie hybride pour traiter la question de la liberté républicaine, alors même que la piste s'ouvrait devant lui lorsqu'il défendait l'idée que la non-domination est à la fois une conception négative et une conception positive de la liberté politique.

caractéristiques du républicanisme qui en font une théorie hybride et qui justifient son refus de considérer le néorépublicanisme comme une forme de libéralisme. C'est là une différence majeure avec Skinner, dont le « républicanisme néo-romain » est certes néo-romain, mais n'est plus « républicain » que par facilité d'écriture.

Résumons-nous. Pettit affirme défendre une théorie à la fois pluraliste et héritière du républicanisme, à la fois individualiste et holiste. Pour y parvenir, il s'appuie entièrement sur l'hypothèse d'un « républicanisme néo-romain », dont nous avons vu qu'il ne fallait pas le confondre avec la « théorie néo-romaine » de Skinner. A la différence de ce dernier, notre analyse nous a mené à substituer une tripartition à sa dualité originelle. Nous distinguons un républicanisme néo-aristotélicien – celui que Skinner nomme « néo-athénien » – du néorépublicanisme de Pettit[88], tandis que la théorie de Skinner nous apparaît désormais comme une théorie néo-romaine – et non plus comme un « répblicanisme » néo-romain. Malgré son rejet du républicanisme aristotélicien et ses traits « libéraux », le néorépublicanisme de Pettit n'est pas réductible au libéralisme car il n'est pas exempt de tout rapport à la tradition aristotélicienne. Il forme une sorte d'hybride, une « troisième voie » comme aime à l'écrire Spitz[89], qui brouille finalement les frontières classiques. L'explication en est finalement que davantage qu'un héritier de la tradition républicaine, Pettit en est un traducteur. Mais un traducteur infidèle : plutôt que d'en restituer la forme le plus exactement possible, Pettit redéfinit ce qui fait l'essence même du républicanisme. En d'autres termes, s'il peut affirmer qu'il est à la fois héritier du républicanisme, rejeter le républicanisme aristotélicien et défendre une théorie pluraliste, c'est parce qu'il s'appuie sur une pétition de principe. Au lieu de suivre le sens classique que l'on donne à la tradition républicaine, il le repense à partir du principe de non-domination. Est alors républicain celui qui pense qu'il d'abord nécessaire de garantir à tous la jouissance d'un certain statut afin de pouvoir réaliser sa propre conception de la vie bonne. Est donc républicain celui qui s'oppose aux conceptions monistes parce que

88 On pourrait à la rigueur caractériser la pensée de Pettit comme un républicanisme néo-cicérorien, pour le distinguer du républicanisme « néoromain » de Skinner. Mais nous avons déjà vu que les développements spécifiques de Pettit l'amenaient à former un véritable néorépublicanisme davantage que la reprise contemporaine d'un ancien républicanisme.

89 CF. Spitz, « Le républicanisme, une troisième voie entre le libéralisme et le communautarisme ? », *art. cit.*

Pettit a, par définition, restreint la « liberté républicaine » au ce sens précis d'absence de domination. La compatibilité entre non-domination, pluralisme éthique et républicanisme est posée comme prémisse, et non pas démontrée. Ainsi, la thèse néo-romaine offre-t-elle le flanc à une première objection, l'accusant d'avoir en partie vidé le républicanisme de son contenu.

3. Le monisme aux racines de l'idée républicaine

Il est possible d'aller plus loins encore. Si la thèse néo-romaine peut impliquer une forme d'auto-destruction de ce que nous considérons généralement comme la « tradition républicaine », ou même une redéfinition de ce qui serait l'essentiel du républicanisme, il ne s'agit pour l'instant que de la pertinence des étiquettes que nous utilisons. Elles facilitent certes la compréhension, mais quel serait finalement le coût conceptuel de l'acceptation de cette nouvelle taxinomie ? La seconde objection que nous présentons à la théorie néo-romaine est bien plus profonde car elle s'adresse désormais à son fondement historiographique. Il s'agit désormais de s'interroger sur la validité conceptuelle de la thèse selon laquelle il existerait un républicanisme qui ne soit pas essentiellement moniste. Au lieu de nous intéresser à l'aval, nous remontons désormais vers l'amont, et la question de savoir si l'analyse historiographique néo-romaine est justifiée : les racines aristotéliciennes et cicéroniennes sont-elles bien aussi distinctes que Skinner le prétend ? Et existe-t-il bien un républicanisme cicéronien qui soit compatible avec le pluralisme ?

De la différence entre politeia *et* res publica

Chronologiquement, le premier républicanisme est celui de la *politeia* d'Aristote, telle qu'il l'a développée dans un ouvrage éponyme. Pourtant le lecteur trouvera dans cette *Politique* une obscurité fondamentale dans l'usage du terme. Les commentateurs soulignent à l'envi l'utilisation par Aristote du même mot dans deux sens différents, à la fois pour dire « constitution » ou « régime » en général, et pour nommer un régime

particulier[90]. Si la première acception se laisse aisément comprendre, il n'en est pas de même avec la seconde. En effet, la parenté dans la langue grecque entre la cité « *polis* », et la « *politeia* » indique suffisamment que la *politeia* peut être comprise comme l'activité consistant à être une *polis*. En tant qu'activité politique, la *politeia* désigne naturellement la façon dont la communauté fonctionne : le « régime » ou le « gouvernement » qui la dirige. Mais comment expliquer que le grand classificateur qu'était Aristote se soit laissé aller à nommer deux choses de la même façon, lui qui se fixe précisément comme mission dans ses nombreux ouvrages d'éclaircir les homonymies qui obscurcissent l'opinion commune ? Plus encore, on s'apercevra que l'usage classique qui traduit *politeia* en son second sens par « république » n'est pas exempt de remises en cause. Les traducteurs les plus récents préfèrent par exemple traduire *politeia* par « gouvernement constitutionnel[91] ». Tricot lui-même, le traducteur canonique d'Aristote, suit l'usage classique tout en validant – anachroniquement – dans ses notes la modification de ses successeurs[92].

On remarquera tout d'abord que le terme de *politeia* n'a pas été forgé par Aristote, puisqu'il sert déjà de titre au plus fameux des ouvrages du plus célèbre des philosophes, la *République* de Platon, que Cicéron considère comme le premier traité sur la république[93], à tort, si l'on en croit les historiens qui ont identifié une tradition de *politeia* antérieure à l'époque de Platon et de Xénophon[94]. La génération de leurs aînés nous en a laissé plusieurs traces, dans des ouvrages tels que les *Politeiai* de Critias, le discours *Peri politeias* de Thrasymaque, ou encore le *Peri politeias* de Protagoras[95]. En réalité, la discussion est ancienne qui cherche à déterminer les traits du meilleur régime politique. La *politeia* au sens de régime politique est un concept traditionnel, déjà à

90 Aristote, *Politique*, *op. cit.,* III, 7, 1279a25, trad. Tricot, p. 199-200.

91 Aristote, *Politique*, trad. P. Pellerin, Paris, GF Flammarion, 1990, p.229-230.

92 Aussi bien dans les notes de *Politique, op. cit.,* trad. Tricot, III, 7 que *Politique, op. cit.,* trad. Tricot I, 1.

93 Voir par exemple *De legibus*, II, 6 : « Platon, l'homme le plus savant, le philosophe le plus considérable que je sache, le premier qui ait composé un écrit sur la république » (Cicéron, *De la République ; Des lois,* trad. C. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1954).

94 On a longtemps attribué à ce contemporain de Platon une *République des athéniens*.

95 Ce dernier se trouvait dans ses *Contradictions*, aujourd'hui perdues. Diogène Laërce rapporte qu'Aristoxène, philosophe de l'école péripatéticienne et critique de Platon, trouvait dans cet ouvrage de Protagoras la source de nombreux passages de la *République* de Platon (cf. *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. M.O. Goulet-Cazé [dir.], Paris, Le livre poche coll. La Pochothèque, 1999, III, 37, p.418).

l'époque d'Aristote. Ainsi que le montre Jacqueline de Romilly[96], la tradition grecque avait fixé les termes d'une typologie tripartite des régimes, selon un critère quantitatif. On y distinguait les régimes selon la structure de leur gouvernement, c'est-à-dire selon le nombre de gouvernants : une « monarchie » lorsqu'un seul gouverne, une « oligarchie » quand il s'agit d'un petit nombre, et enfin une « démocratie » quand la souveraineté appartient au peuple. Mais de Romilly décrit également comment ce modèle tripartite, qui remonte au moins au VIe siècle avant notre ère, s'est peu-à-peu complexifié. Au fur et à mesure des crises politiques rencontrées, la théorie politique antique a distingué au sein de chaque forme une version droite d'une version déviée, corrompue. Afin de défendre l'idéal royal, on a forgé le concept de monarchie par opposition à celui de tyrannie. Lorsque la monarchie fut remplacée par l'oligarchie, on rétorqua à ses détracteurs qu'elle pouvait prendre la forme d'une « aristocratie », où le petit nombre gouvernant regrouperait en réalité les meilleurs des citoyens. Enfin, la démocratie se verra à son tour distinguée de la *politeia* : la forme droite du gouvernement par le grand nombre. C'est cette nomenclature en six régimes qui devint ensuite la référence de la tradition classique, notamment par le biais des *Histoires* de Polybe.

Si elle nous intéresse à présent, c'est surtout parce qu'en en traçant la généalogie, de Romilly souligne le rôle particulier joué par Aristote. C'est en effet lui qui paracheva cette typologie en appliquant à la démocratie la logique qui avait déjà distingué monarchie et tyrannie, aristocratie et oligarchie. La différence avec Platon est éclairante sur ce point, puisque ce dernier utilise bien l'idée d'un critère qualitatif, selon lequel les gouvernants qui ne feraient pas du bien de leurs gouvernés la fin de leur politique seraient des dirigeants partisans, corrompus et finalement illégitimes. Mais Platon se refuse à considérer qu'il puisse exister une forme droite de démocratie[97]. Au contraire,

96 J. de Romilly, « Le classement des constitutions de Hérodote à Aristote », in *Revue des Etudes Grecques*, tome 72, fasc. 339-343, janv.-déc. 1959, pp.81-99.

97 On se reportera par exemple à Platon, *Le Politique* (dans *Œuvres Complètes* vol.2, trad. L. Robin, Paris, Gallimard La Pléiade), 2002 291d et 302d, où il apparaît clairement qu'il distingue seulement cinq types de régimes. De même dans la *République* (dans *Œuvres Complètes* vol.1, trad. L. Robin, Paris, Gallimard La Pléiade, 2003), où Platon énumère une forme de monarchie articulée à l'aristocratie, la timocratie – gouvernement dirigé par l'ambition et l'amour des honneurs –, l'oligarchie, la démocratie et la tyrannie. Dans les *Lois* enfin (dans *Œuvres Complètes* vol.2, trad. L. Robin, Paris, Gallimard La Pléiade, 2002), Platon fait un exposé historique des origines, où se succèdent le patriarcat, l'aristocratie-royauté, le régime dorien de Lacédémone, la monarchie et la démocratie.

Aristote manifeste tout d'abord une hésitation quant à cette troisième forme platonicienne qui lui paraît bancale[98] ; puis ses travaux plus aboutis vont ensuite plus loin, et formulent explicitement la typologie des six formes devenue par la suite classique :

> Parmi les formes de gouvernement de type monarchique, nous avons coutume de désigner du nom de royauté celle qui prend en considération l'intérêt commun : quand l'autorité est exercée par un petit nombre, dépassant toutefois l'unité, c'est une aristocratie (appelée ainsi, soit parce que ce sont les meilleurs qui gouvernent, soit parce qu'on y a en vue le plus grand bien pour la cité et ses membres). Quand, enfin, c'est la multitude qui administre l'Etat en vue de l'utilité commune, le gouvernement est appelé du nom commun à toutes les constitutions, à savoir une république [*politeia*] proprement dite […] Les formes dont nous venons de parler subissent des déviations : la tyrannie est une déviation de la royauté, l'oligarchie, de la l'aristocratie, et la démocratie, de la république proprement dite. La tyrannie, en effet, est une monarchie ayant en vue le seul intérêt du monarque, l'oligarchie a en vue l'intérêt des riches, et la démocratie celui des indigents, et aucune de ces formes de gouvernement n'a égard à l'utilité commune[99].

Aristote conjugue explicitement ici un critère quantitatif avec une mesure qualitative, en fonction de l'objectif du gouvernement. La *politeia* dans son second sens, comme régime particulier, est la forme de gouvernement où le pouvoir est aux mains de tous et utilisé afin de servir l'intérêt commun[100].

Mais en quoi cela justifie-t-il l'homonymie ? Pourquoi, selon Aristote, cette constitution porte-t-elle « le nom commun de toutes les constitutions » sans avoir de

98 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, *op. cit.,* VIII, 12, 1160a35, p. 411-412 : « les constitutions sont la royauté, l'aristocratie et en troisième lieu celle qui est fondée sur le cens et qui, semble-t-il peut recevoir le qualificatif approprié de timocratie, quoique en fait on a coutume de l'appeler la plupart du temps république [*politeia*]. »

99 Aristote, *Politique*, *op. cit.,* III, 7, 1279a25, trad. Tricot, p. 199-200. On retrouvera la même chose dans Aristote, *Ethique à Eudème,* trad. V. Décarie, Paris, Vrin, 1997, VII, 9 ; 1241b, 27sq, p. 181-182.

100 Il reprend en cela la dynamique qui était déjà celle de Platon, qui signalait notamment dans *Les Lois* (*op. cit.*), que seules les lois instituées en vue de l'intérêt commun, compris comme intérêt de l'Etat dans son ensemble, sont considérées comme des lois véritables, par opposition aux lois corrompues des régimes viciés. L'originalité d'Aristote consiste donc avant tout dans la précision apportée à l'application de la double distinction quantitative et qualitative, et non dans l'invention de cette dernière.

dénomination propre ? La réponse réside dans la définition qu'il donne du politique en général. Il est inconcevable pour lui que les humains se réunissent si ce n'est en vue d'un bien ; les premières pages de l'*Ethique à Nicomaque* comme de la *Politique* insistent ainsi sur le fait que l'existence humaine toute entière n'est que la recherche des biens qui permettront d'accéder au souverain bien, le bonheur. C'est pourquoi il qualifie la politique de « science architectonique[101] ». Elle articule les différentes fins des êtres humains entre elles et joue donc un rôle instrumental central dans la poursuite du bonheur. En tant que science de l'organisation de toute activité humaine, et parce que toutes les activités humaines ont à voir avec son existence politique, elle est un carrefour inévitable[102]. En d'autres termes, la politique est l'art de permettre à tous de réaliser leurs propres fins et d'atteindre le bonheur. Et c'est parce que la politique a pour mission de servir les intérêts de tous qu'Aristote nomme *politeia* le régime le plus proche de l'essence de la politique, c'est-à-dire de ce que tout régime devrait être.

Il ajoute en effet à sa typologie en six régimes un dernier argument, tiré de l'observation empirique. Si le critère de l'utilité commune permet de distinguer entre les formes droites et les formes déviées, il ne permet en revanche pas de discriminer entre les trois formes droites : par définition, monarchie, aristocratie et *politeia* sont de valeurs égales. Mais Aristote remarque que ces trois régimes ne bénéficient pas des mêmes probabilités, dans le réel. L'histoire montre qu'il est rare de disposer d'une véritable monarchie ou d'une véritable aristocratie, car moins le nombre de gouvernants est élevé et plus la tentation de la corruption est forte ; plus les intérêts représentés par les gouvernants sont en nombre limité, plus le pouvoir est centralisé, et plus il est aisé d'en abuser. La force de cet argument est qu'il ne vise pas seulement les individus malfaisants ou égoïstes, mais s'applique à tous les gouvernants. Même un honnête homme, devenu monarque ou aristocrate, se verra amené naturellement à confondre son intérêt

101 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, *op. cit.,* I, 1 et Aristote, *Politique*, *op. cit.,* I, 1. Voir aussi Aristote, *Politique, op. cit.,* III, 9 1280a25 (p.206-207). Cet aspect architectonique explique ainsi pourquoi l'éthique est, selon Aristote, une branche de la politique, tout comme la rhétorique (pour ce dernier point, voir Aristote, *Rhétorique,* trad. M. Dufour et A. Wartelle, Paris, Gallimard coll. TEL, 1991, I, 2, 1356a25, souligné par Crubellier et Pellegrin, *Aristote, le philosophe et les savoirs*, Paris, Ed. du Seuil coll. Points, 2002, p.185).

102 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, *op. cit.,* I, 1 1094b5, p.35 : « puisque la Politique se sert des autres sciences pratiques, et qu'en outre elle légifère sur ce qu'il faut faire et sur ce dont il faut s'abstenir, la fin de cette science englobera les fins des autres sciences ; d'où il résulte que la fin de la Politique sera le bien proprement humain. »

particulier et l'utilité commune car cette corruptibilité ne dépend pas de ses propres qualités mais est une conséquence normale de la concentration du pouvoir. En revanche, lorsque les gouvernants sont nombreux, ils sont porteurs de multiples intérêts dont l'expression interdit la réduction de l'utilité commune à l'intérêt personnel. C'est pourquoi la *Politique* d'Aristote défend l'idée que la *politeia* est préférable à la monarchie ou à l'aristocratie, car elle rend la déviation hors de la forme droite bien plus difficile. Il en appelle à l'histoire pour renforcer cet argument théorique, puisqu'il constate que les régimes sanctionnés par le temps, c'est-à-dire considérés comme « droits » et faisant l'objet de louanges se trouvent plus souvent être des *politeiai* que des monarchies ou des aristocraties. S'il n'est pas impossible d'avoir un roi ou une aristocratie « vertueuse » gouvernant dans l'intérêt de tous il est tout de même exceptionnel de rencontrer ce cas dans la pratique. Cette préférence n'est donc pas absolue ; la *politeia* peut aussi dégénérer en démocratie, et une monarchie ou une aristocratie pourrait exceptionnellement advenir. Mais elle explique pourquoi la forme droite de la démocratie représente, aux yeux d'Aristote, le régime le plus à même de défendre réellement les intérêts de tous à la fois sur le plan théorique et sur le plan pratique : c'est le régime le plus fidèle au concept général du politique parce qu'il est celui qui fournit la meilleure défense de l'intérêt de tous.

On a donc raison de définir la tradition républicaine comme attachement à l'idéal d'auto-gouvernement dans le sillage d'Aristote. Mais nous remarquons que le rapport à l'auto-gouvernement est finalement second, dans l'ordre des principes fondateurs du républicanisme, derrière la poursuite du bien commun. Ce que la tradition a conservé comme étant la pratique républicaine fondamentale – la participation politique – est une application nécessaire du statut de citoyen, fondé par le principe central de la recherche du bien commun. Ainsi, chez Aristote, son insistance sur l'auto-gouvernement dépend du fait qu'il lui semble que cette forme politique est l'outil le plus à même de faire respecter le principe fondamental selon lequel la politique cherche à réaliser l'intérêt de tous. Ce concept, nous le connaissons aujourd'hui sous le nom de « bien commun », et c'est lui qui justifie la traduction des principes « républicains » d'Aristote – comme *politeia* au sens 2 – par la *res publica* cicéronienne. En quelque sorte, au travers de la barrière des langues,

politeia et *res publica* semblent être les deux moitiés d'une même formule : l'intérêt commun est le fondement même de la politique.

En effet, le *De republica* de Cicéron fait de « l'intérêt commun » – *utilitatis communio* – le critère fondamental de la république :

> La république, c'est la chose du peuple ; mais un peuple n'est pas un rassemblement quelconque de gens réunis n'importe comment ; c'est le rassemblement d'une multitude d'individus, qui se sont associés en vertu d'un accord sur le droit et d'une communauté d'intérêts[103].

On pourrait faire la remarque que Cicéron ne caractérise pas seulement la république en fonction de son attachement à l'intérêt commun, mais également à une certaine forme de rapport à la loi. Pourtant, cette définition bipartite peut aisément être réduite. Ce que Cicéron désigne ici, c'est le fait que dans un bon gouvernement nul ne doit être supérieur à la loi[104] : tous doivent s'y soumettre également, de façon à éviter que quiconque puisse l'utiliser à son profit et devenir le maître des autres. Cela revient à dire que la loi doit s'appliquer de la même façon sur tous, afin de ne pas se faire l'instrument d'une volonté particulière au détriment des autres. On s'apercevra alors que cet accord sur le droit, c'est-à-dire cette adhésion de tous à la même loi, n'a de valeur que parce qu'il protège l'égale représentation des intérêts de chacun dans l'usage du pouvoir légal. En d'autres termes, l'égalité de tous devant la loi est un instrument pour éviter la dissolution de la communauté d'intérêts. La république, c'est le régime où les individus ne sont pas seulement une foule mais une communauté, unie par la poursuite d'intérêts communs. Or ce que Cicéron entend par cet « intérêt commun », ce n'est rien d'autre que le fait de poursuivre le bonheur[105]. Il n'y a donc intérêt commun que lorsque le régime politique permet à tous les citoyens de poursuivre en même temps leur bonheur. L'Etat est alors dirigé par un homme vertueux, c'est-à-dire pour Cicéron capable de n'obéir à aucun désir

103 Cicéron, *La République*, *op. cit.*, livre I, XXV, 39, p.35.

104 *Ibid.,* Livre II, XXXI, 53-55, pp.79 sq. On ne commettra pas l'erreur d'opposer à cette lecture que le même ouvrage de Cicéron présente des arguments en faveur de la dictature romaine. Contrairement à la tyrannie, la dictature romaine est une forme de délégation de pouvoir totalement encadrée par la loi : le dictateur n'est pas au-dessus des lois, mais seulement au-dessus des autres citoyens pour une période de temps donnée.

105 Cf. *ibid.,* livre IV, III, p.116, où Cicéron explique que le but de l'association des citoyens, c'est de vivre « dans le bonheur et la vertu. »

égoïste[106], et par conséquent susceptible de faire passer l'intérêt commun avant son seul intérêt particulier.

Nous constatons donc que les différents critères qualitatifs convergent, chez Cicéron, vers la notion « d'intérêt commun ». C'est encore – et enfin – le cas du concept de liberté dans *La République*. Définie comme le fait de ne pas avoir de maître[107], elle est finalement identifiée à l'auto-gouvernement démocratique, où nul n'est privé du droit de voir ses intérêts représentés[108]. Ne pas avoir de maître apparaît alors comme équivalent au fait que le gouvernement sous lequel je vis soit dirigé par une représentation de l'intérêt commun qui comprenne l'expression de mes intérêts propres. Si une autre preuve demeurait nécessaire, nous soulignerions que Cicéron précise que la cette démocratie ne peut fonctionner s'il n'existe d'abord une forme de « concorde » unissant les individus au sein de la communauté[109] ; c'est-à-dire un accord sur la façon dont la communauté conçoit son intérêt général pour servir à tous. L'unité nécessaire pour éviter que la démocratie ne dégénère en ochlocratie est conditionnée par son rapport à l'intérêt commun.

La république cicéronienne n'est donc pas d'abord définie comme un auto-gouvernement. Celui-ci n'apparaît que comme une condition nécessaire mais non suffisante : *La République* conclut que la *res publica* devra prendre la forme d'une constitution mixte, mélangeant les qualités des trois principes monarchique, aristocratique et démocratique tout en équilibrant leurs défauts respectifs[110]. Par

106 Cicéron, *La République*, *op. cit.*, livre I, XXXIV, 52, p.42.

107 *Ibid.,* livre II, XXIII, 43, p.74.

108 *Ibid.,* livre I, XXXI, 47, p.39 : « la qualité de toute constitution politique dépend du caractère et des intentions de celui qui la dirige. C'est pourquoi, la liberté ne peut habiter dans aucun Etat sauf dans celui où le pouvoir suprême appartient au peuple. Il faut reconnaître qu'il n'existe pas de bien plus agréable et que, si elle n'est pas égale pour tous, ce n'est pas non plus la liberté ».

109 *Ibid.,* livre I, XXXII, 48-49, pp.39-40.

110 Cf. *ibid.*, livre I, XXIX, 45, p.38, mais aussi dans le même livre le fragment XXXV, 55, p.44, où Cicéron loue l'affection paternelle des rois, le sens politique des aristocrates et la liberté des démocraties. On pourrait objecter qu'il existe également chez Aristote des formules décrivant la république comme une constitution mixte, notamment celle où Aristote écrit que : « la république n'est précisément que le mélange de ces deux formes (démocratie et oligarchie). On a coutume de donner le nom de république aux gouvernements qui inclinent vers la démocratie, et celui d'aristocratie à ceux qui inclinent à l'oligarchie. » (Aristote, *Politique*, *op. cit.,* VI 8 1293 b, 33 sqq.) Néanmoins, on remarquera que cette mixité est

conséquent, l'auto-gouvernement démocratique n'y est pas une règle absolue mais une force qu'il s'agira de tempérer. Plus encore, l'auto-gouvernement n'est que formel chez Cicéron en raison d'un élitisme particulièrement prononcé qu'illustrent des hommages répétés envers la véritable aristocratie – les hommes les meilleurs, et non ceux qui héritent seulement d'un titre par tradition –[111]. La démocratie qu'il prône pour le régime républicain n'est ainsi qu'une démocratie de surface puisque le système électoral, expression de l'auto-gouvernement, n'y est pas une participation réelle de tous au pouvoir politique : il est dessiné de telle sorte que le vote des classes populaires ne soit pas nécessaire pour atteindre la majorité des suffrages. Les classes les plus élevées de la société peuvent ainsi se mettre d'accord entre elles, tout en prenant soin que les classes populaires ne se sentent pas méprisées, puisqu'elles jouissent du même droit formel de vote[112]. De fait, si l'on applique la théorie cicéronnienne, quand bien même ces classes populaires ne pèseraient en rien dans le gouvernement réel, elles ne seraient pas réduites à l'état d'esclave étant donné que les décisions seraient prises par les hommes les meilleurs, citoyens vertueux capables de s'orienter en fonction de l'intérêt commun et pas seulement de l'intérêt factionnel de l'aristocratie.

La *res publica* n'est alors réductible à aucun des deux sens de la *politeia*. Bien qu'elle soit considérée comme la forme ayant le plus de valeur par nos deux auteurs, elle diffère de la *politeia* comme meilleur régime politique, c'est-à-dire comme *politeia* au sens 2. Certes, Cicéron reprend la typologie classique qui distingue trois grands types de régime : le pouvoir d'un seul – ou monarchie –, le pouvoir du petit groupe des meilleurs – ou aristocratie –, et le pouvoir de tous – ou démocratie[113]. Mais il ne suit pas Aristote en ceci qu'il pense la république comme une caractéristique applicable à chacune de ces trois formes. La *res publica* est le bon gouvernement en général, et la république peut donc être monarchique, aristocratique ou démocratique. Elle n'est pas non plus assimilable à la *politeia* au sens 1, puisqu'elle comprend un critère qualitatif dont le

finalement interne à la forme « démocratie ». Il ne s'agit pas, comme chez Cicéron, de penser la *politeia* au sens 2 comme un critère pouvant s'appliquer à chacun des trois régimes non-déviés.

111 Cicéron, *La République*, *op. cit.,* livre I, XXXIV, 51-53, p.41sq, mais aussi au livre III, XXVIII, 39, pp.107-108.

112 *Ibid.,* livre II, XXII, 39-40, pp.72-73.

113 *Ibid.*, livre I, XXVII, 43, p.37.

concept aristotélicien est dépourvu – c'est le bon gouvernement en général et non la constitution politique en général. Ainsi se trouve fondée à la fois la distinction de Skinner entre républicanismes néo-athénien et néo-romain, et leur rapprochement au sein d'une même tradition. Le premier se caractérise effectivement par un accent mis d'abord sur l'auto-gouvernement, tandis que le second insiste davantage sur le rapport d'égalité des citoyens devant la loi. En revanche, Aristote et Cicéron partagent un même fondement : il ne peut y avoir de bon gouvernement qui ne soit dirigé en fonction de l'intérêt de tous ceux qui y sont soumis[114].

On pourrait objecter que « l'intérêt de tous » aristotélicien n'est pas à proprement parler « l'intérêt commun » cicéronien. Mais il apparaîtra pourtant que ces deux expressions recouvrent la même réalité politique. « Tous » ne constitue pas, chez » Aristote, le critère d'une extension universelle car il demeure fidèle aux principes grecs classiques qui distinguent plusieurs natures d'êtres humains[115]. L'intérêt de « tous » qu'il s'agit ici de réaliser, c'est celui de ceux qui composent la communauté politique, c'est-à-dire des hommes libres, pleinement humains en ce qu'ils sont guidés par la partie la plus haute de leur âme. Par conséquent, la communauté politique qu'il considère exclut de ses rangs une part significative de la population totale de la cité réelle. Femmes, enfants, esclaves et étrangers ne sont pas membres de plein droit de la Cité politique. C'est pourquoi l'intérêt de tous aristotélicien rejoint l'intérêt commun cicéronien : il est « commun » au sens où il est au service de la réalisation de tous ceux qui partagent une même nature. Cicéron présente ici l'avantage d'être plus explicite, en distinguant clairement cet *utilitatis communio* de l'intérêt de tous compris en un sens universel : la *res publica* vise la réalisation des citoyens, qui se perçoivent eux-mêmes comme liés par une communauté d'intérêt. Le « commun » ne concerne donc que ceux qui partagent le

114 Pour être complets, nous devons souligner que le rapprochement d'Aristote et Cicéron ne se limite pas à leur accord sur l'intérêt commun comme caractéristique du bon régime politique. Cicéron reprend également l'idée aristotélicienne de l'animal politique, selon laquelle les êtres humains se sont regroupés à cause d'une « sorte d'instinct social » (Cicéron, *La République*, *op. cit.,* livre I, XXV, 39, p.35). Nos deux auteurs partagent donc finalement trois concepts fondamentaux, touchant à l'origine de la politique, à son objectif (le bonheur) et à la règle de son fonctionnement efficace (l'intérêt commun).

115 Ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de le rappeler, Aristote suit l'héritage platonicien selon lequel certains hommes sont guidés par la partie logique de leur âme, tandis que d'autres sont soumis à leurs pulsions animales voire aux sympathies de la partie végétative de leur âme.

statut de citoyens, de la même façon qu'Aristote ne considérait que les intérêts de ceux qui partageaient une nature « logique » commune – c'est-à-dire ceux chez qui la partie logistique de l'âme l'emporte sur les deux autres –. C'est dans cet accord que se noue le cœur de la tradition républicaine qui s'est déployée jusqu'à nous.

Bien commun et monisme éthique

Il apparaît que ce concept – regroupant l'*utilitatis communio* de Cicéron et « l'intérêt de tous » d'Aristote – implique une position moniste. En effet, ce bien commun se définit, chez ces deux auteurs, comme le fait de garantir que l'intérêt de tous sera pris en compte dans la détermination des règles publiques : il sera interdit à quiconque de réaliser son intérêt personnel au détriment de l'intérêt d'autrui. Le bien commun exprime donc la valeur d'égalité et un impératif de réciprocité ; il m'impose de prendre en compte autrui lorsque je cherche à réaliser ce que je perçois comme étant mon intérêt. Par conséquent, cela signifie que je dois soumettre mes actions à un examen, jugeant de la pertinence de mon intérêt et de son rapport à celui de tous mes concitoyens. A ce titre, on considèrera que le bien commun me restreint à des intérêts médiats, compatibles avec les intérêts d'autrui, par opposition aux intérêts immédiats que je me contente d'assouvir aux moments où j'en ressens l'envie[116]. C'est en ce sens que le bien commun est nécessairement opposé aux intérêts égoïstes.

Pour autant, il ne s'agit pas d'une entreprise altruiste : je ne m'oublie pas en prenant en compte les intérêts d'autrui. Le calcul républicain vise la même fin que l'égoïste : la plus grande satisfaction personnelle possible. Cependant, le républicain estime que la protection moyenne des intérêts d'une personne – conditionnée par la protection similaire des intérêts des autres citoyens – atteint un bénéfice supérieur au bonheur auquel elle pourrait parvenir par ses seules forces, car la prise en compte de ses intérêts est *garantie*. Alors que l'égoïste doit sans cesse affronter une myriade d'intérêts opposés au sien, un régime républicain est censé empêcher l'égoïste de prendre le pas sur les intérêts tempérés du citoyen ; la satisfaction immédiate d'intérêts égoïstes

116 On pourrait également parler d'intérêts directs, opposés à des intérêts indirects, au sens où les seconds nécessitent de prendre en compte les intérêts d'autrui dans la détermination de mes propres intérêts.

n'amène qu'une succession de plaisirs de courte durée, tandis que le bien commun républicain vise un état stable de félicité, qu'Aristote comme Cicéron nomment le bonheur. En d'autres termes, nous pourrions dire que le républicain est un bon égoïste, qui aurait compris que la vie sera meilleure pour lui s'il se soucie de garantir une vie bonne pour chacun.

Mais cela signifie aussi qu'en différenciant intérêts médiats et immédiats, on suppose la possibilité d'une non-identité entre mes désirs et mes intérêts, c'est-à-dire entre l'intérêt que je ressens maintenant et l'intérêt à moyen ou long terme, ou encore entre mes pulsions et mes intérêts authentiques[117]. Le concept d'intérêt commun implique que je réduise ma représentation de mes propres intérêts à une partie de mes intérêts immédiats, passés au crible d'une prise en compte de leur compatibilité avec les intérêts d'autrui. Dès lors, mes intérêts immédiats mêlent intérêts authentiques – à long terme – et « faux » intérêts. Ces derniers se révèleraient n'être que des pulsions dictées par une soif de plaisir immédiat mais, étant incompatibles avec les intérêts bien compris d'autrui, m'amèneraient à une situation conflictuelle qui diminuerait mon bénéfice à long terme : si je bafoue la liberté d'autrui aujourd'hui en vue d'une satisfaction immédiate, je cours le risque de me voir puni plus tard, ou de souffrir à mon tour l'intervention d'autrui m'empêchant de parvenir à une situation stable de bonheur. Nous retrouvons bien ici la disjonction identifiée et condamnée par Berlin sous le nom de liberté positive, entre pulsions et moi authentique rationnel : seuls mes intérêts rationnellement déterminés sont véritables, tandis que la satisfaction de plaisirs purement individuels est considérée comme une entrave à la réalisation du bonheur authentique. Ce concept suppose donc une forme de monisme épistémologique, puisqu'il repose sur l'idée qu'il existe une vérité qui soit la même pour tous et selon laquelle j'aurai intérêt à définir mes intérêts en fonction de leur compatibilité avec ceux d'autrui, afin d'obtenir la garantie d'une jouissance stable de certains plaisirs.

117 Remarquons que cette analyse s'applique donc de la même façon aux deux définitions concurrentes de l'intérêt commun que l'on oppose d'habitude. Qu'il s'agisse de l'intérêt commun compris comme agrégation des intérêts particuliers (ce calcul aurait donc la forme d'une moyenne), ou comme leur synthèse (sur le modèle d'une réaction chimique, les intérêts particuliers se rejoignant, ils se transformeraient), ces deux conceptions partagent la distinction entre intérêts médiats et immédiats. Ils expriment tous deux le même monisme fondamental.

Ce monisme épistémologique donne à son tour naissance à un monisme éthique particulièrement souligné chez Aristote et Cicéron. De la vérité de l'intérêt commun découle l'injonction à vivre en citoyen vertueux. Une même règle de conduite minimale est imposée à tous, ce qui signifie en termes conceptuels qu'un contenu minimal est donné à la conception de la vie bonne : pour être heureux, il faut d'abord être citoyen. La chose est particulièrement limpide chez Cicéron qui décrit la *res publica* comme la formation d'un peuple à partir d'une foule, du fait même du partage d'un même ensemble de valeurs – *a minima* sur le sens de la vertu, de la justice, et du rapport à la loi[118]. Cicéron estime même que celui qui se mettrait hors de ces liens de citoyenneté trahirait tout simplement une part de sa condition humaine :

> Comment, en effet, donner à juste titre le nom d'homme à celui qui refuse d'avoir avec ses concitoyens, comme enfin avec l'ensemble du genre humain, toute communauté juridique, toute solidarité humaine[119] ?

Le bonheur humain est indissociable de la participation à une communauté juridique et politique, qui ne peut être réellement profitable qu'à partir du moment où, servant l'intérêt commun, elle garantit que mon intérêt propre sera aussi pris en compte par les gouvernants. C'est d'ailleurs ce rapport de l'intérêt commun à un contenu substantiel de la vie bonne, et donc du bien, qui justifie le concept que nous utilisons aujourd'hui de « bien commun »[120]. Par conséquent, le principe central unique de l'intérêt commun – c'est-à-dire du bien commun – implique à la fois un monisme épistémologique et un monisme éthique, inscrivant par là-même la logique moniste au cœur de l'idéal républicain classique.

118 Cicéron, *La République*, *op. cit.,* livre III, IV, p.92.

119 *Ibid.,* livre II, XXVI, 48, p.76.

120 On aura sans doute remarqué que ni Aristote ni Cicéron n'employait ce concept, pour la bonne raison qu'il leur est postérieur. On le doit à Thomas d'Aquin, qui le forgea dans le cadre de son commentaire d'Aristote pour colorer l'intérêt de tous d'une teinte plus théologique, faisant signe vers le souverain bien, c'est-à-dire vers l'ordre divin orientant toute chose. La généalogie de ce concept pourrait d'ailleurs justifier une étude à part entière, analysant la façon dont son emploi au Moyen-âge fut remplacé par la notion d'intérêt général autour du XVIIIe siècle, avant de revenir sur le devant de la scène au cours du XXe siècle.

La thèse de Pettit semble alors défaillante. Sur le plan historiographique, sa lecture du républicanisme romain antique ne correspond pas à la réalité des thèses de Cicéron[121]. Nous rejoignons alors l'analyse de Weithman, qui remarquait déjà que le républicanisme de Cicéron ne pouvait être réduit à sa dimension instrumentale.[122] Mais même si nous ignorons cette difficulté – qui exclut Cicéron du républicanisme « romain » selon Pettit –, la thèse « néo-romaine » se trouve contredite sur le plan conceptuel. L'idéal républicain ne peut pas être réduit à une formule instrumentale car il est indissociable d'un rapport au bien commun, lui-même articulé à une forme de monisme éthique. A partir du moment où l'on postule qu'une bonne politique se fonde sur la recherche du bien commun, on suppose également que les membres de la société reconnaissent une différence entre l'intérêt personnel tel qu'il est immédiatement perçu. et l'intérêt personnel bien compris. Ce dernier mène à la conclusion rationnelle que le plus grand intérêt personnel ne peut être atteint que par une restriction de mes intérêts personnels immédiats. Or si l'on part de l'idée que tous doivent reconnaître que leur intérêt personnel sera mieux servi s'ils poursuivent le bien commun et non leur intérêt maximal immédiat, cela signifie que l'on suppose un contenu minimal à la conception du

121 Cette objection à l'historiographie du républicanisme selon Pettit complète donc la critique, aujourd'hui classique, de ceux qui l'accusent de caricaturer le libéralisme (cf. M. Drolet, « La liberté des Modernes. Isaiah Berlin et les néo-républicains », *Politique et sociétés*, vol. 20, n°1, 2001, mais aussi C. Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains !*, Paris, Ed. du Seuil, 2010, p.16). De fait, nous soulignerons à notre tour que Constant décrit la liberté comme absence de contrainte arbitraire (*Principes de politique*, *op. cit.,* 1806, p.464), et que Berlin la présente parfois comme « absence de contrainte ou de domination » (*Eloge de la liberté*, *op. cit.*, p.52). Toutefois, ces limites historiographiques n'ont qu'un effet périphérique sur la puissance conceptuelle de l'analyse spécifiquement *néorépublicaine* de la non-domination au prisme des représentations que chacun se fait de son propre bien, que nous étudions ici.

122 Cf. Weithman, « Political Republicanism and Perfectionist Republicanism », *art. cit.*, qui s'appuie sur Cicéron, *La république*, *op. cit.*, VI, 23-26. La critique de Weithman va plus loin encore puisqu'il dénonce aussi l'absence de prise en compte, chez les républicains « néo-romains », de l'acceptation tacite du clientélisme par Cicéron (Weithman, *ibid.*, p.291). Alors que le lien entre le « patron » et le « client » constituait par définition un lien de dépendance, Cicéron semble ne pas y voir d'opposition au principe républicain. Weithman souligne donc que la tradition républicaine est plus complexe que ne le prétend l'historiographie pettitienne, et que son identification à l'idéal de non-domination est problématique – même lorsqu'elle est réduite à sa branche « romaine » –. L'analyse de cette objection supposerait de plonger profondément dans les thèses cicéroniennes et nous détournerait de notre propre questionnement. Nous la laissons donc de côté, car le point que nous avons mis en lumière suffit à remettre en cause l'historiographie républicaine pettitienne.

bonheur, c'est-à-dire une forme de monisme éthique. Ce dernier est donc enraciné dès l'origine dans l'idée même de république, quelle qu'en soit sa variante initiale – aristotélicienne ou cicéronnienne – à tel point qu'il pourra lui paraître co-substantiel.

Si Pettit est un héritier du républicanisme classique, il doit en partager le présupposé fondateur. Mais s'il prolonge cette conception du bien commun, il doit donc également en partager le monisme qui en est inséparable. Si l'on suit cette conclusion, c'est l'ensemble de l'édifice conceptuel de Pettit qui vacille. Premièrement, la distinction entre racines grecque et romaine se trouve remise en cause. Au-delà de leurs différences, Aristote et Cicéron sont unis dans un même rapport à l'unité et au monisme éthique. Or ce rapprochement ne se contente pas de mettre à mal l'arrière-plan historiographique de Pettit : il sape aussi ses fondements théoriques les plus profonds à partir du moment où il implique également que le concept de république est indissociable de celui de bien commun lequel, défini comme une représentation *raisonnée* de mes intérêts, est à son tour lié au monisme éthique. Ainsi, le républicanisme est lié essentiellement au monisme éthique. Par conséquent, si nous en restions là, il nous faudrait admettre que le néorépublicanisme pettitien est un échec, et qu'il ne parvient pas à se justifier face à ceux qui réduisent le républicanisme à sa version élitiste, « pré-moderne » et moniste. Notre thèse historiographique contredit la solution proposée par Pettit pour justifier ce curieux héritage sans transmission de caractères, pourrait-on dire, qu'il place entre le républicanisme classique et le néorépublicanisme.

4. Jusqu'où Pettit est-il néo-romain ?

Selon les résultats de notre analyse conceptuelle et historiographique du néorépublicanisme, la dimension républicaine véritable de Pettit apparaît bien douteuse, réduite à un curieux héritage qui semble n'avoir transmis aucun caractère essentiel. Cette dimension républicaine est en effet remise en cause sur deux fronts différents : tout d'abord parce que le néorépublicanisme redéfinit le républicanisme au moins autant qu'il hérite du républicanisme classique, et ensuite parce que l'hypothèse de Pettit quant à l'existence d'une tradition antique de la liberté non-moniste paraît douteuse. Cette

dernière conclusion nous paraît la plus importante, car elle laisse entrevoir à nouveau une unité de la tradition républicaine, derrière le schisme skinnerien. Si Cicéron développe un républicanisme qui est certes moins substantiel que la théorie aristotélicienne de la citoyenneté et de l'auto-gouvernement, il fonde tout de même son républicanisme sur une forme de monisme éthique. Et si Pettit est un héritier de Cicéron, cela ne veut-il pas aussi dire qu'il reconduit ce monisme éthique, *en même temps* que la dimension pluraliste de la non-domination ? En d'autres termes, il nous reste donc à interroger l'affirmation de Pettit selon laquelle il est un républicain « néo-romain », et nous demander s'il y a effectivement des traces du républicanisme cicéronien dans le néorépublicanisme de Pettit et, par conséquent, des traces du monisme républicain dans le pluralisme de la non-domination. Nous déterminerons alors de façon directe comment l'aspect « néo » se mélange chez Pettit à la dimension républicaine.

L'approche pettitienne du bien commun

Nous avons vu que c'était le concept de bien commun qui faisait battre le cœur du républicanisme. Si Pettit est cohérent, et véritablement héritier du républicanisme romain, on doit alors pouvoir retrouver ce bien commun dans la théorie de la non-domination. Qu'en est-il ?

A première vue, l'usage que fait Pettit du bien commun est plus « néo » que « romain », en ce qu'il prend garde à ne pas contredire sa thèse pluraliste. Cela est visible à deux éléments majeurs. Tout d'abord, il refuse l'usage classique puisque son « *common good* » ne reprend pas le concept traditionnel de bien commun. Cela est visible dans un texte de *Républicanisme*, où il synthétise une position qu'il avait déjà développée dans *The Common Mind*[123] et selon laquelle la non-domination constitue un « bien commun »[124]. Mais il le fait sans se référer à l'usage traditionnel et sans même se rattacher au débat classique : il ne s'agit pas ici pour lui de démontrer que la non-domination reproduit une thèse républicaine bien connue, mais de prouver que la non-

123 Pettit, *The Common Mind, op. cit.*
124 Pettit, *Républicanisme, op. cit.*, p.160 sq.

domination est un bien communautaire *parce qu'*elle est à la fois un bien social et un bien commun[125]. La tension argumentative ne porte pas sur la notion de bien commun, mais sur la distance que Pettit veut souligner entre la non-domination et le communautarisme sans pour autant abandonner toute référence au commun. Son but est alors de prouver que la non-domination permet un meilleur *empowerment* de ceux qui sont vulnérables, et particulièrement des femmes, parce qu'elle n'est jamais réductible à une échelle strictement individuelle. Par conséquent, elle offre une expression à toutes les revendications qui s'appuient sur une identité ou un rôle social. Il affirme donc que la non-domination est un bien qui est commun, mais pas le « bien commun » républicain.

Cela devient évident si l'on considère la définition qu'il donne alors du « bien commun » :

> Un bien sera commun dans la mesure où il ne peut être augmenté ou diminué pour certains membres d'un groupe sans l'être en même temps pour les autres : il possède ce type de non-concurrentialité que les économistes attribuent à des biens tels que l'air que nous respirons ou la défense nationale. Un tel bien sera […] parfaitement commun s'il ne peut être augmenté pour l'un sans l'être pour tous[126].

Le rapprochement explicite fait ici avec la thématique contemporaine des « biens communs » est révélateur, tant il est courant dans cette littérature de souligner que ces « biens communs » sont à distinguer du « bien commun » du républicanisme classique. Ils désignent dans le premier cas des éléments dont il n'est pas possible – ou ne devrait pas être possible – de justifier l'appropriation par certains[127]. Dans le second cas, le bien

125 Pettit, *Républicanisme, op. cit.*, p.165 : « La non-domination est un bien communautaire. Cela signifie que la cause de la liberté comme non-domination aura toujours une dimension sociale et commune pour les individus qui la défendent ». Le concept de bien social est quant à lui définit dans les termes suivants : « Un bien sera social en ce sens que sa réalisation présuppose l'existence d'un groupe d'individus qui adoptent des attitudes intentionnelles et mènent peut-être des activités intentionnelles » (*Ibid.*, p.160). En d'autres termes, un bien est social lorsqu'il dépend d'une interaction sociale.

126 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.160-161.

127 Ce concept est aujourd'hui au centre d'un large débat, dont l'ouvrage le plus représentatif en France est probablement celui de Dardot et Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXIe siècle,* Paris, La Découverte, 2014. Les commentateurs s'accordent en général pour reconnaître que toute cette discussion dérive en large partie des travaux de l'économiste Elinor Ostrom (voir notamment *Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles* [1990], Bruxelles, De Boeck, 2010).

commun est nécessairement au singulier. Il est synonyme d' « intérêt » et non symbole d'un objet ou d'une chose que l'on pourrait tenter de s'approprier. Ici, le « *common good* » de Pettit ne se veut pas une reprise du bien commun républicain, et il en déborde les frontières conceptuelles.

Mais une étude approfondie laisse entr'apercevoir une position plus complexe. En effet, pour expliquer en quoi la non-domination serait un bien qui est commun, Pettit se rapporte à l'idée qu'elle nous affecte tous en même temps en fonction de nos *statuts sociaux*. Selon ses termes, la non-domination est un bien « au moins partiellement commun[128] » car elle protège chacun de l'interférence arbitraire non en tant qu'individu, atome isolé, mais en tant que membre d'un groupe souffrant de vulnérabilités propres :

> Si nous nous attachons à la promotion de la non-domination dans toute société contemporaine, l'une des premières choses à reconnaître sera alors que les politiques que cette cause requiert ne pourront pas relever d'une démarche atomiste. Elles devront être articulées, non seulement au niveau des individus, mais également au niveau des griefs et des revendications du groupe. Si j'appartiens à une population indigène en Australie ou au Canada, par exemple, l'accomplissement de la non-domination est, quant à sa portée, intimement lié à la situation des autres personnes autochtones. Nous avons affaire ici à une seule et unique cause, solidaire, et non pas à la somme des causes individuelles[129].

La dernière phrase de cet extrait est particulièrement importante, car elle fait signe vers la discussion classique du bien commun républicain qui voit s'affronter deux conceptions principales. Selon la première – généralement considérée comme républicaine – le bien commun représente la synthèse des intérêts particuliers. Tous y trouvent leur intérêt, à partir d'un calcul réfléchi intégrant la prise en compte de l'intérêt d'autrui et de son

128 Pettit distingue le bien partiellement commun (ne pouvant être augmenté pour certains sans être augmenté pour *d'autres*) du bien parfaitement commun (ne pouvant être augmenté pour certains sans être augmenté pour *tous*). Il défend ensuite l'idée que la non-domination est toujours un bien partiellement commun, et qu'elle peut être un bien parfaitement commun à condition d'être appliquée dans une société égalitaire où l'on reconnaîtra que le fait d'appartenir à une même société nous intègre dans une même classe de vulnérabilité. Il oppose à cela le cas de la société raciste, où les blancs ne se représentent pas comme partageant la classe de vulnérabilité des noirs. Cf. Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.161 et 164-165.

129 *Ibid.*, p.164.

impact sur le mien. La seconde version du bien commun – plus souvent exprimée comme « intérêt général » ou « intérêt public » – pose que le bien commun est le résultat de l'agrégation des intérêts individuels de chacun[130]. Or Pettit défend ici la première version – la conception synthétique – contre la conception agrégative. La non-domination affecte chacun en tant que membre de la société, et non en tant qu'individu particulier. Ce bien est commun parce qu'on ne peut en jouir qu'en commun, et qu'il n'est accessible qu'à partir d'une identité commune. C'est pourquoi :

> Plus nous sommes proches de cette jouissance d'une non-domination parfaite, plus cet idéal devient alors commun : plus il nous apparaîtra que nos destins sont, en ce qui a trait à la non-domination, intimement liés[131].

Ce que Pettit veut dire, c'est que plus la société progresse vers la réalisation de la non-domination et plus elle reconnaîtra un statut et une dignité à chacun en tant que personne. Les frontières des groupes s'élargiront et, ultimement, le groupe unique des citoyens se substituera aux groupes communautaires : chacun ne sera plus perçu que comme citoyen, c'est-à-dire membre de la société égal de tous les autres, et non plus comme citoyen *et* d'une quelconque couleur, religion, pratique alimentaire, ou richesse. Etre parfaitement libre, c'est donc selon Pettit avoir pris conscience que notre liberté implique une parfaite égalité ; que tous soient également libres. En disant que la non-domination est un bien commun en ce sens, il affirme aussi que dans l'absolu la réalisation de mes intérêts passe par la réalisation des intérêts d'autrui. Par la réflexion, j'ai pris conscience d'une identité entre mon intérêt et celui de tous les autres. Pettit le nomme « cause solidaire », opposée à la « somme des causes individuelles », mais il s'agit évidemment de la conception synthétique du bien commun. La proximité est ici frappante avec ce texte classique de Cicéron, selon lequel :

> Tous doivent donc avoir en vue cet unique dessein : identifier l'intérêt de chacun et l'intérêt général. Mais si chacun tire à soi cet intérêt, c'est la société humaine toute entière qui se désagrègera. De plus, si c'est là ce que la nature prescrit à l'homme, de veiller sur l'homme, quel qu'il soit et pour cela même que c'est un

130 L'utilitarisme en est un exemple paradigmatique.

131 Pettit, *Républicanisme, op. cit.,* p.165.

homme, il est nécessaire suivant cette même nature que l'intérêt de tous soit commun à tous[132].

Ce que nous offre le texte extrait de *Républicanisme*, c'est un tiraillement palpable, entre la conception républicaine classique du bien commun comme synthèse, et un usage hétérodoxe du « bien commun » au-delà de sa généalogie républicaine. Mais que faire alors de la thèse pluraliste de Pettit, fondée sur un usage instrumental de la liberté comme non-domination ? Jusqu'ici, il affirmait que la non-domination était moderne parce qu'elle défendait l'individu, et elle défend l'individu parce que la non-domination permet à chacun de réaliser sa propre conception de la vie bonne. Ce refus de l'intrinsèque devient difficile à rattacher à ce bien commun synthétique, qui n'est pas rattaché à chacun comme individu mais comme citoyen. Pettit tente d'affronter cette complexité dans un article qui est à notre connaissance, son texte le plus précis sur la question du bien commun et de ses liens avec le républicanisme classique. Il s'agit de « *The Common Good* », publié en 2004[133], soit sept années après *Républicanisme*[134]. Pettit y développe une théorie originale puisqu'il tente de définir un concept de bien commun hybride, mêlant des fondements individualistes et anti-individualistes. Cette hybridation est d'autant plus claire que l'article appartient à un recueil en l'honneur de Brian Barry ; s'inspirant en grande partie des thèses de ce dernier, Pettit les développe jusqu'à leur donner une tournure républicaine. A la différence de la citation de *Républicanisme* que nous analysions plus haut, il y part explicitement du concept républicain de bien commun[135], pris à partir d'un arrière-plan critique. Il reconnaît que le

132 Cicéron, *De officiis,* III, 6, trad. Mercier modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p.319. On trouve en plus dans cet extrait l'idée que les hommes sont liés par une forme de pitié sympathique. Il s'agit là d'une raison supplémentaire qui s'ajoute à la thèse selon laquelle la société repose sur l'identification du bien commun et de l'intérêt particulier.

133 Pettit, « The Common Good », *art. cit.*.

134 Postérieur au *Républicanisme*, cet article rend sensible le trajet intellectuel de Pettit après la formulation du principe de non-domination.

135 On remarquera cependant au passage que cette inscription dans la tradition républicaine passe par une reformulation qui n'a maintenant plus de secrets pour nous : « En théorie politique, la tradition républicaine a longuement insisté sur la centralité de la notion de bien commun, affirmant que si l'Etat est forcé de poursuivre le bien commun alors il ne dominera pas ses citoyens » (Pettit, « The Common Good », *art. cit.,* p.150, trad. personnelle). Pettit fait ici comme si la définition du républicanisme à partir de la non-domination était indiscutable. En réalité, il établit une équivalence entre républicanisme et théorie

bien commun républicain est une notion problématique, résumée à deux questions : peut-on définir le bien commun de telle manière que le concept ait un sens ? Une fois en possession de cette définition abstraite, qu'est-ce qui constitue un bien commun dans le réel, et comment le réaliser en pratique ? En d'autres termes, Pettit se donne comme mission de trouver une formule qui *rende plausible* le concept de bien commun. Cette tournure n'est pas anodine car elle recèle plusieurs présupposés fondamentaux. Comme nous l'avons déjà souligné, elle reconnaît le caractére problématique du concept, mais également son rôle essentiel : il faut pouvoir justifier le concept si l'on veut que la théorie républicaine puisse tenir. La solution de Pettit se présente en deux temps. Premièrement, il redéfinit les intérêts communs, constitutifs du bien commun, comme « intérêts avouables communs ». Ainsi que nous l'avons déjà vu, l'insistance sur le caractère « avouable » exprime le rejet du paradoxe du maître authentique : dès lors que l'Etat se permettrait de faire une différence entre les intérêts de chacun tels que chacun les perçoit et les exprime, et leurs intérêts véritables, nous retomberions dans la spirale de la liberté positive selon Berlin. Cela est d'autant plus clair dans cet article que Pettit y écrit, noir sur blanc, que le pouvoir étatique est non-dominateur tant qu'il n'interfère qu'après avoir identifié les « intérêts que les gens sont sincèrement disposés à avouer (*qu'ils le soient correctement ou non*) »[136]. Pettit s'oppose donc clairement à la distinction entre la représentation que je me fais de mes intérêts et mes intérêts authentiques. Ce qui revient à dire qu'il dessine un fondement individualiste à son concept de bien commun : chacun est seul juge de son propre intérêt, sans aucune intervention extérieure.

Mais, à peine posé, ce fondement individualiste est soumis à tension. Car Pettit n'en déduit pas pour autant une défense inconditionnelle de la conception agrégative du bien commun. Au contraire, il s'oppose à l'idée que le bien commun est l'addition des « intérêts nets avouables ». Il fait remarquer qu'il est illusoire de supposer qu'une politique publique puisse satisfaire « l'intérêt net » de chacun car cet intérêt est par définition individuel. Il nous est donc spécifique : autant d'individus, autant d'intérêts

néoromaine, qui contribue d'emblée à éloigner du débat la variante substantielle et intrinsèque du républicanisme.

136 Pettit, « The Common Good », *art. cit*, p.151, trad. personnelle. Nous soulignons.

nets[137]. Pour Pettit, la moindre observation du réel suffit à remarquer que ces intérêts nets ne forment jamais un ensemble non-problématique. En d'autres termes, il est pratiquement impossible de satisfaire simultanément nos intérêts propres tels que nous nous les représentons. Nous retrouvons ici la thèse de *Républicanisme*, selon laquelle le bien commun ne se réduit pas la somme des intérêts individuels, à ceci près qu'elle est ici défendue de façon positive : la conception agrégative du bien commun est tout simplement impossible en pratique. Ce n'est plus parce que le bien commun est par nature solidaire qu'il *ne* peut *pas* être la somme des intérêts individuels. C'est parce que la somme des intérêts individuels ne constitue pas un ensemble réalisable que le bien commun doit être compris autrement. Il n'existe pas d'intérêt avouable commun à tous, et donc le fondement individualiste ne suffit pas.

C'est pourquoi Pettit ajoute au fondement individualiste un second fondement, que nous qualifierons de holiste : si le bien commun a un sens, c'est à partir du moment où il est compris comme l'intérêt que tous ont en commun car ils occupent un même rôle, celui de citoyen. C'est là la redéfinition du bien commun à laquelle il parvient finalement, démontrant que les intérêts nets avouables ne sont jamais identifiables de l'extérieur dans l'absolu, abstraitement. Ils ne le sont qu'à partir de nos situations individuelles, c'est-à-dire en fonction des rôles que nous endossons : je n'ai d'intérêts qu'en tant que j'occupe une place spécifique. Or il existe un rôle que nous avons en commun, celui de citoyen. Pettit suppose donc qu'on peut parler de bien commun, à partir du moment où l'on considère les gens non seulement comme individus, mais comme citoyens. Selon cette idée, nous avons tous un intérêt en commun en tant que citoyen, où l'intérêt général se trouve identique à l'intérêt personnel.

Pour autant, Pettit n'en tire pas la conclusion que le bien commun peut recevoir un contenu substantiel. Bien au contraire, il articule immédiatement cette idée d'intérêt commun en tant que citoyen à un rejet clair de toute valeur intrinsèque. C'est ce qui ressort de l'analyse par laquelle il distingue deux formules du bien commun pour établir la véracité de son bien commun comme citoyen. En voici le texte :

137 Pettit, « The Common Good », *art. cit*, p.151 : « Il est inévitable que différentes personnes voudront pour elles-mêmes des résultats associés à des ensembles différents » (trad. personnelle).

(1) En étant forcé de poursuivre le bien commun, l'Etat est forcé de poursuivre les intérêts net avouables communs de ses citoyens[138].

(2) Ce sont les intérêts nets avouables de chaque citoyen qu'il y ait un Etat qui soit forcé de poursuivre le bien commun[139].

La formule (1) est celle de la conception agrégative du bien commun, dont Pettit a montré qu'elle menait à l'aporie, puisqu'elle fait dépendre le bien commun de l'identification effective de ce qui serait un intérêt net avouable commun, ce qui est impossible. La formule (2), en revanche, fait disparaître le problème en substituant aux « intérêts nets avouables communs » les « intérêts nets avouables » de chacun. La différence est fondamentale : Pettit a fait disparaître la dimension commune. Il ne s'agit plus ici d'identifier une *chose précise* qui serait dans l'intérêt de chacun, la même pour tous, mais de remarquer que chacun a intérêt au *processus* de recherche du bien commun. Entre l'intérêt net avouable commun et l'intérêt net avouable de chacun, « l'intérêt » dont il s'agit a changé de sens. Il était dans la formule (1) un intérêt spécifique. Il est désormais dans la formule (2) l'intérêt en général – avoir intérêt à quelque chose. En d'autres termes, alors que la formule (1) établissait une identité entre les intérêts nets avouables communs et le bien commun, la formule (2) les décorrèle : c'est la recherche par l'Etat qui est dans l'intérêt de tous, et donc constitue le bien commun, avant que d'être la politique qui en résulte. Cette différence est rendue plus sensible encore par une remarque, qui pourrait paraître n'être presque qu'une digression, mais que nous estimons fondamentale :

> Pour l'instant, nous remettons à plus tard la question de ce que « le bien commun » veut maintenant dire[140].

Le *contenu* du bien commun n'est plus ici le problème que se pose Pettit. Au contraire, le bien commun est devenu le synonyme de « l'intérêt public », c'est-à-dire l'intérêt que partagent tous les membres de la société. Cette réorientation sur le processus, et non plus sur le contenu, est à rapprocher de la valeur instrumentale de la liberté comme non-domination, et du rejet de l'intrinsèque. C'est le sens du rejet par Pettit du holisme –

138 Pettit, « The Common Good », *art. cit*., p.155, trad. personnelle.
139 *Ibid.,* p.156, trad. personnelle.
140 *Ibid.*, p.156, trad. personnelle.

compris ici en son sens classique –, qui suppose que la réunion de tous dans la cité crée une entité tierce, supérieure et différente de la stricte somme de ses parties :

> Si nous parlons bien d'intérêt public, nous devons prendre soin de ne pas suggérer que l'intérêt public est l'intérêt d'une entité qui existe d'une certaine façon au-dessus ou au-delà des membres du public. Ce qui est dans l'intérêt public le sera toujours en vertu de ses effets sur les membres du public. Ou en tous cas, je me félicite de le présupposer, adoptant en cela une sorte d'individualisme moral[141].

Cette phrase a le mérite d'être extrêmement claire quant à la défense d'une forme d'individualisme, sans pour autant renoncer au présupposé aristotélicien selon lequel il existe une expérience commune fondamentale : celle d'être tous membres d'une communauté humaine[142].

Le concept de bien commun qui en résulte pourra sembler étrange : appuyé sur un fondement individualiste et sur le rejet du maître authentique – et donc du monisme éthique –, il s'oppose pourtant également à la conception agrégative du bien commun. Il est donc à la fois une conception synthétique du bien commun, tout en rejetant toute dimension intrinsèque et en s'en tenant à un usage instrumental. Nous qualifierons cette position de conception synthétique non-intrinsèque ou, si l'on veut rester au plus proche de l'ontologie sociale pettitienne, d'un bien bien commun synthétique individualiste, sur le modèle de son « holisme individualiste ». Ce concept de bien commun est une application de ce principe fondateur, au travers duquel Pettit redéfinit chacun de ces deux termes en les expurgeant de leur dimension antonymique – reportée sur le couple atomisme – collectivisme.

Il apparaît donc finalement que, dans le lexique pettitien, le « bien commun » est dans tous les cas légèrement décalé par rapport à son usage classique. Soit Pettit en fait un usage hétérodoxe comme dans *Républicanisme*, soit il accepte l'héritage républicain – la conception synthétique – tout en cherchant à le remodeler pour éviter l'écueil du collectivisme. Ce dernier effort est destiné à éviter de lui donner un contenu qui soit une valeur intrinsèque, menant à un monisme éthique. L'argumentaire de « *The Common Good* » nous semble sur ce plan à la fois exemplaire et relativement satisfaisant car il

141 Pettit, « The Common Good », *art. cit*, p.159, trad. personnelle.
142 *Ibid.*, p.157.

parvient effectivement à une formule théorique où ce qui est bien est défini par chacun, tout en justifiant l'existence d'un intérêt véritablement commun. Cette hybridation d'un fondement individualiste mais anti-atomiste, et d'un fondement « holiste » mais anti-collectiviste crée un bien commun à la fois synthétique et républicain, et pourtant pluraliste et instrumental.

Vertu civique et civilité néorépublicaine

Ce qui ressort alors de notre analyse du bien commun chez Pettit, c'est d'abord la reconduction de sa thèse initiale comme écrite en petits caractères : la tentative de démontrer que les thèses républicaines peuvent ne pas mener à des valeurs intrinsèques. Et, de fait, ce sont les prémisses républicaines que mobilise ici Pettit, ce qui nous mène à reconnaître effectivement en lui un héritier de Cicéron. Mais cette construction conceptuelle n'est que relativement satisfaisante car elle a un prix fort coûteux : la définition d'un bien commun républicain plausible suppose en effet l'abandon pur et simple de la détermination réelle, pratique, du contenu du bien commun. Plus encore, cette définition suppose la relégation pure et simple de la *question* du contenu au second plan. Si l'on suit Pettit, l'impossibilité apparente d'identifier un intérêt net avouable commun n'est finalement pas un véritable problème puisque son concept de bien commun se place sur un tout autre plan ; il n'en a donc pas besoin pour défendre la pertinence du bien commun républicain. En d'autres termes, Pettit laisse supposer que tant que l'Etat cherche à identifier le bien commun, il ne sera pas dominateur, et ce même s'il est finalement impossible de l'identifier. Cette conclusion paraît parfaitement contre-intuitive : le fait que l'Etat cherche à identifier nos propres représentations du bien commun n'a de valeur que s'il finit par établir un guide d'action. Par nature, l'Etat est constamment obligé d'agir, et donc de prendre position. Il nous faut donc nous demander si un tel bien commun synthétique sans contenu est réellement possible. Force est alors de constater que la thèse pettitienne est un échec sur ce plan : la conception hybride du bien commun néorépublicain présente au moins deux failles, qui sont autant de contenus minimaux.

Premièrement, le bien commun pettitien n'est pas réductible à une procédure sans contenu car il intègre une partie du thème classique de la vertu républicaine. Chez Pettit, cet aspect présente à première vue les mêmes traits que la question du bien commun, puisqu'il tente d'établir une version modernisée du schéma traditionnel. Il souligne ainsi que l'approche traditionnelle de la vertu est problématique, en ce qu'elle est l'un des éléments centraux de ce « langage moral prémoderne » qu'il rejette[143]. Il note que l'approche traditionnelle de la vertu républicaine avait fini par en faire une valeur articulée à l'honneur des vieilles castes aristocratiques : le bon citoyen ne se différenciait plus du *gentleman* élitiste. Or il est irréaliste de supposer que ce modèle aristocratique – pris ici en son sens étymologique et non pas dépréciatif – soit extensible à l'ensemble de la société selon le schéma universaliste caractéristique de la modernité. La vertu civique classique, définie comme une capacité d'abstraction de ses intérêts individuels immédiats, est devenue un sommet moral qui ignore la réalité anthropologique marquée au contraire par la corruptibilité des hommes. Pettit rappelle ce présupposé massif de la tradition républicaine, à l'instar du réalisme aristotélicien qui distingue la forme idéale du gouvernement et sa meilleure forme dans le réel – c'est-à-dire la monarchie d'un côté et la *politeia* de l'autre. Il nous engage ne pas modeler les êtres humains à partir d'un idéal de héros moral, capable de ne jamais céder à la tentation d'abuser de son pouvoir. En d'autres termes, on ne peut pas attendre de la vertu civique qu'elle soit un prérequis social minimal si l'on prend au sérieux la nature humaine.

Mais il reconnaît également que la vertu est l'une des conditions de possibilité de l'établissement d'une bonne société. Il admet alors à la fois que l'insistance sur la vertu citoyenne est l'un des aspects structurants de la tradition républicaine[144], et que

143 Pettit, *Républicanisme, op. cit.,* p.170.

144 Voir par exemple *ibid.*, p. 38-39, où Pettit affirme que l'unité de la tradition républicaine découle de quatre éléments : «l'habitude consistant à conceptualiser d'une certaine façon la liberté », « une déférence pour les mêmes autorités textuelles », « un enthousiasme partagé pour les idéaux et les leçons de la Rome républicaine » et « l'accent mis sur l'importance accordée à certaines institutions ». Parmi ces institutions figurent le règne de la loi, une constitution mixte où les pouvoirs seraient équilibrés et enfin – ce qui nous intéresse ici – un régime de vertu civique.

> La vertu dont les autres sont dotés représente un élément indispensable de l'ensemble des garanties destinées à protéger une personne de toute domination[145].

En d'autres termes, la non-domination ne peut pas advenir sans qu'une forme de vertu ne soit répandue dans la société, puisqu'elle suppose un « savoir commun », c'est-à-dire une reconnaissance mutuelle et constante de nos statuts respectifs de citoyens. Pour jouir de la non-domination, je dois veiller à ce que le pouvoir politique demeure une interférence non-arbitraire, mais également à ne pas exercer moi-même d'interférence arbitraire privée dans les choix d'autrui.

Cependant, pour se démarquer de la conception classique de la vertu, il s'empresse de remarquer que cette dernière est certes nécessaire mais pas suffisante : elle ne peut être la seule valeur sur laquelle repose la non-domination.

> Si nous supposons que les gens au pouvoir sont corruptibles, que pouvons-nous faire pour rendre le régime républicain à la fois stable et résistant ? Devons-nous faire confiance à l'éducation, à la socialisation, à la professionnalisation et à d'autres procédés de ce genre ? Devons-nous mettre notre confiance dans les effets de la vertu civique […] ? Je soutiendrai […] qu'on ne peut aboutir à rien si l'on veut se dispenser de ce genre de facteurs. Cependant, personne ne peut sérieusement croire qu'ils soient suffisants par eux-mêmes pour nous prémunir contre la corruption. Dans la société la mieux ordonnée, et avec les citoyens les mieux disposés, il demeure vrai que personne n'est à l'épreuve des tentations de l'anneau de Gygès[146].

Le mythe grec de Gygès, rendu célèbre par Platon, est le symbole même de cette corruptibilité humaine, sur laquelle s'appuie tout le raisonnement de Pettit. Lorsque nous nous voyons offrir la possibilité de mal agir impunément – ou tout le moins d'agir dans notre seul intérêt et en lésant les autres, nous aurons tendance à le faire quelque soit notre pureté d'âme supposée. Cette corruptibilité est un élément anthropologique si fondamental qu'aucune vertu n'est suffisamment pure pour garantir à elle seule que le pouvoir ne se fera pas maître dominateur. Dans ce passage de *Républicanisme*, Pettit s'appuie sur le fait de la corruptibilité pour rappeler que la tradition républicaine insista

145 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.92.
146 *Ibid.*, p.281.

également sur le besoin de *checks and balances*[147], précisément parce qu'on ne peut affirmer sérieusement que la vertu civique suffit, à moins de faire preuve d'un idéalisme tout à fait discutable. En d'autres termes, la vertu civique n'est plus qu'une des conditions de la réalisation de la non-domination.

Par conséquent, Pettit cherche à amender l'approche classique de la vertu civique, afin d'en faire un concept réellement applicable et pas seulement un vœu pieu qui vouerait toute théorie républicaine soit à un idéalisme naïf soit à une contrainte éthique forcenée. Si l'on suppose que la vertu civique est le seul ciment de la société républicaine, on rend obligatoire l'élévation de chacun vers un sommet moral dont on sait pourtant qu'il n'est qu'un horizon inatteignable. On retrouvera cette idée, en creux, dans son traitement des objections opposées par Paley au républicanisme classique. Parmi celles-ci, l'idée que la vertu républicaine est un idéal trop exigeant et que sa réalisation supposerait un pouvoir tyrannique sur l'individu, étant donné que celui-ci est plus attiré par ses affaires privées que par le gouvernement de la Cité.

L'approche pettitienne de la vertu civique propose donc une reprise *mutatis mutandis* du concept classique, modifiée par le fait que l'on part désormais de la prise au sérieux de la corruptibilité des êtres humains. Cette modification de la vertu civique, c'est l'effet du rejet de l'intrinsèque caractéristique du pluralisme pettitien. En effet, ce qui gouverne finalement la réduction imposée à la vertu civique, c'est l'idée que la conception classique est incompatible avec le principe de non-domination. Supposer que tous doivent vivre au niveau d'une pureté morale idéale impliquerait une distinction entre le moi pur et le moi impur. La proximité avec le cas du maître authentique est ici évidente. Cette vertu aristocratique et élitiste se révèle donc à la fois moniste et dominatrice puisqu'elle ne se contente pas d'identifier la façon dont chacun exprime sa propre conception du bien. Or il y a de l'arbitraire dès lors que toutes les voix ne sont pas également entendues : si la vertu civique distingue les bons citoyens des mauvais, elle sépare ceux dont la voix *mérite* d'être entendue parce qu'ils pensent et agissent en citoyens de ceux qui pensent et agissent seulement en tant qu'individus. Or c'est

147 Cette thèse s'explique notamment par le fait que, comme nous l'avons vu, Pettit voit en Montesquieu l'une des principales figures du républicanisme moderne. Nous ne revenons pas ici sur la question de la précision historiographique de Pettit.

contraire au principe de non-domination ; cela revient à reconnaître que Pettit admet que la conception républicaine classique fait de la vertu civique un bien intrinsèque, et qu'elle crée une aristocratie civique contraire à l'égalité individualiste moderne. En cela, le refus pettitien de la conception classique de la vertu civique peut être compris comme un effet de son pluralisme éthique. Il rejette l'instauration d'une vertu civique essentielle, à la fois au sens où elle serait une condition nécessaire *et suffisante* à la réalisation de la liberté républicaine, et au sens où elle déterminerait l'essence de l'être humain. Il lui substitue au contraire une corruptibilité essentielle, et réduit la vertu civique à une réalisation morale accidentelle : le mode d'action exceptionnel d'*un* individu spécifique[148].

Pour un néorépublicain, être vertueux n'est donc plus synonyme d'être libre. La vertu n'est plus une fin en soi, au contenu fixé une fois pour toute, et dont la réalisation entraînerait automatiquement la réalisation de la liberté. En perdant ce statut d'abstraction idéale, la vertu civique est devenue pour Pettit un problème pratique et, comme il le dit, très terre-à-terre. Se plaçant dans la lignée du mouvement fabien au Royaume-Uni, il prône un « républicanisme du gaz et de l'eau courante » au sens où il s'agit désormais de s'intéresser à des institutions concrètes et à des pratiques « banales »[149]. C'est pourquoi il divise la question de la vertu, dans *Républicanisme* : d'une part la question de la vertu des agents publics – c'est-à-dire comment recruter et diriger les détenteurs d'une parcelle d'autorité publique pour éviter qu'ils ne transforment l'interférence non-arbitraire en domination – et d'autre part celle de la vertu de chaque citoyen[150]. La vertu est donc très présente dans la pensée de Pettit, à l'image du rôle

148 La différence entre ces deux conceptions de la vertu fait désormais partie de la *doxa* pettitienne, comme le prouve son insertion dans la synthèse présentée dans Lovett et Pettit « Neorepublicanism: a normative and institutional research program », *art. cit*.

149 Pettit, *Républicanisme, op. cit.,* p.320-321.Pettit a d'ailleurs mis cette idée en pratique, lorsqu'il accepta, à la demande du gouvernement espagnol de Luis Zapatero, de rédiger un rapport sur la politique de ce dernier. Ce rapport est inclus dans J.L. Marti et P. Pettit, *A Political Philosophy in Public Life*. *Civic Republicanism in Zapatero's Spain*, Princeton, Princeton University Press, 2010. Plus récemment, Pettit s'est à nouveau intéressé à la politique intérieure espagnole, dans l'article « Réflexions d'un républicain sur le 15M », trad. J.P. Ricard, *La vie des idées*, 20 septembre 2011 [en ligne], URL : http://www.laviedesidees.fr/Reflexions-d-un-republicain-sur-le.html.

150 La première question occupe le chapitre 7 de Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* « Contrôler la république », tandis que la seconde est traitée dans le huitième et dernier chapitre, « Civiliser la république ».

terminal qu'elle joue dans *Républicanisme* : elle couronne le système puisqu'il reconnaît qu'elle est une condition nécessaire de la non-domination. Mais elle est alors définie de façon minimaliste, ce qui est plus particulièrement sensible dans les passages qui traitent de la vertu requise de l'ensemble des citoyens.

> Je suppose ici que, dans leur généralité, les citoyens ordinaires peuvent être adéquatement déterminés par les sanctions juridiques, à condition de leur attribuer *la petite dose de vertu civique* que je décris dans [le chapitre 8][151].

Cet aspect minimaliste est au cœur de l'hésitation qui apparaît tout au long du chapitre 8, où il ne cesse d'accoler deux termes : « vertu civique » et civilité ». Il s'agit là d'une application directe des raisonnements que nous venons d'analyser, plus visible peut-être encore lorsqu'il utilise l'expression « d'habitude d'esprit civique ». La vertu civique n'est plus ici une essence sublime, un sommet moral qui serait indissociablement et la condition de possibilité de la liberté républicaine et l'objectif républicain lui-même, mais une pratique concrète ordinaire. Ainsi qu'il le souligne lui-même[152], il reprend ici un concept développé par Shelley Burtt qui tenta d'établir une distinction entre deux conceptions distinctes de la vertu[153]. Cette tentative est particulièrement intéressante pour nous car elle se pose, explicitement, comme une critique à la fois du républicanisme classique trop substantialiste et du libéralisme qui rejette la vertu par principe. Elle cherche alors à démontrer qu'il existe dans cet entre-deux une conception de la vertu « *instrumentale* », c'est-à-dire qui ne suppose pas « que le développement de citoyens vertueux soit vu comme la fin ou l'objectif de la vie politique[154] ». Cet argument est fondé sur la distinction entre deux variétés de vertu civique. La première est « orientée vers le public » en ce qu'elle suppose la primauté du public sur le privé. Illustrée selon Burtt par Aristote, elle présente la figure désormais classique du sacrifice de l'individu sur l'autel du commun. Burtt la rejette donc, en se fondant sur un argument très proche de celui de Pettit : l'impossibilité pratique d'un régime fondé sur une telle vertu, à moins de supposer

151 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.275. Nous soulignons. En anglais, Pettit parle de « *a modicum of the civic virtue described »*, que l'on pourrait traduire de façon encore plus minimaliste comme « l'once de vertu civique » ou « le minimum de vertu civique ».

152 *Ibid.*, p.329.

153 Burtt, « The politics of virtue today », *American Political Science Review* vol.87, n°2, juin 1993.

154 *Ibid.*, p.360.

un moment d'imposition extrême, qu'elle qualifie de « moment fondateur non-démocratique[155] ». Cependant, l'incompatibilité de cette vertu civique orientée vers le public – eu égard aux exigences individualistes –, n'implique pas selon Burtt qu'il n'existe pas d'autres formes de vertu civique. C'est le cas de ce qu'elle nomme la vertu civique « orientée vers le privé », et dont elle souligne avec force qu'elle ne doit pas être réduite à un simple intérêt personnel. Il s'agit au contraire d'une conception du commun fondée sur les intérêts personnels – et non sur une disparition des parties au sein du tout comme dans la vertu civique orientée vers le public. Comme Pettit, encore une fois, Burtt défend l'idée que le bien commun naît de l'intérêt personnel et qu'il est possible d'articuler vertu civique et respect de l'individu, à partir du moment où la vertu est considérée comme un instrument au service de l'intérêt de chacun et non plus un sommet moral à atteindre. En d'autres termes, à partir du moment où l'on rompt l'identité entre vertu et liberté – et où donc le simple fait d'être vertueux n'est plus la fin en soi – on se donne les moyens de penser une participation des individus au public qui ne suppose pas en même temps leur fusion au sein d'une Cité collectiviste.

La silhouette de cette vertu est désormais dessinée. Il reste à en remplir les contours. Pettit propose de le faire avec ce qu'il nomme « l'économie de l'estime », dans un ouvrage du même nom coécrit avec l'économiste G. Brennan, et qu'il décrit comme « une main intangible qui opère en parallèle de la main invisible du marché et de la main de fer de l'Etat[156] ». Ce principe, que l'on retrouve dans *Républicanisme*[157], est décrit comme l'instrument capable de motiver une vertu publique sans pour autant passer par l'imposition d'une vertu morale. Elle est le mécanisme créateur d'une « civilité » qui ne soit pas une vertu civique d'ancienne facture, moniste et collectiviste. Dans leur ouvrage, Brennan et Pettit définissent l'estime en la distinguant de la réputation : à la différence de cette dernière qui est un bien appartenant à l'économie de marché, elle ne peut s'acheter et n'implique pas nécessairement l'identification. Je peux en effet éprouver de l'estime et

155 Burtt, « The politics of virtue today », *art. cit.*, p.363, trad. personnelle : « Toute vertu publique requiert une bien trop grande abstraction de la part de chacun et des intérêts étroits qui attirent conventionnellement les citoyens vers la politique pour avoir la moindre chance d'être cultivée avec succès dans une communauté qui doit établir ses conditions au travers un processus législatif ».

156 Brennan et Pettit, *The Economy of Esteem*, *op. cit.,* p.243, trad. personnelle.

157 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.*, p.301 sq.

de la mésestime envers un inconnu, car elle ne dépend que de ma réaction à ses *actions*. Elle dispense des récompenses intangibles, qui sont des récompenses en termes d'attitudes, mais fonctionne comme la main invisible du marché en cela qu'elle s'exerce sur tous sans être pour autant une contrainte intentionnelle[158]. Son efficacité repose sur le postulat que tous préfèrent être estimés, parce que l'estime avantage dans les relations interpersonnelles et sociales en général :

> Nous croyons, ainsi que le croyait Adam Smith, que c'est la nature qui donne aux gens une attraction vers l'estime, et pas seulement la culture corrompue d'une aristocratie démodée. Nous croyons que même si la main invisible est une force puissante de l'ordre social, il y a aussi beaucoup de force attachée à la main intangible. Et nous soutenons que le fait que la main intangible opère à partir de ce que beaucoup considèreront comme une faiblesse morale ne signifie pas que nous puissions nous permettre d'ignorer cette force lorsque nous pensons à la façon dont l'ordre social est ou peut être achevé[159].

De ce fait, l'estime est un bien relatif au statut et, parce qu'elle est un sentiment, elle n'est pas un bien marchand comme un autre. Elle force chacun à correspondre plus ou moins aux normes du vivre-ensemble, afin de ne pas être freiné par un statut social trop négatif. De leur propre aveu, cette estime a donc à voir avec la vertu, mais sans s'y identifier complètement :

> Parce que l'estime dirigera la vie des gens seulement aussi longtemps qu'ils continuent à croire dans la possibilité de comportement estimable ou vertueux, et donc seulement aussi longtemps qu'il y a au moins quelques individus qui offrent des exemples convaincants de vertu[160].

La recherche de l'estime, pour les avantages interpersonnels qu'elle procure dans la recherche de mon propre intérêt, nous pousse à correspondre plus ou moins à la définition communément partagée de ce qui constitue un comportement vertueux. Mais parce qu'elle est une recherche dont nous sommes nous-même le moteur, elle échappe aux traits tyranniques et monistes de la vertu classique. On se comportera bien, mais pas par obéissance à des valeurs définies intrinsèquement. En d'autres termes, elle n'est pas

158 Brennan et Pettit, *The Economy of Esteem*, *op. cit.,* p.246.
159 *Ibid.,* p.10, trad. personnelle.
160 *Ibid.,* p.7, trad. personnelle.

identifiable à la main de fer étatique car elle ne fait pas l'objet d'une imposition extérieure. Elle est au contraire auto-contrainte, par acceptation d'une partie des normes sociales définissant les comportements bons ou mauvais, dans le but de servir mes intérêts personnels. Il s'agit donc bien d'une forme de vertu allégée, débarassée des aspects substantiels de la vertu classique parce qu'elle a cessé d'identifier vertu et humanité.

Mais il demeure un problème. Cette vertu instrumentale est certes moins exigeante que la vertu républicaine traditionnelle mais, même lorsqu'elle est comprise au travers du modèle de la main intangible de l'économie de l'estime, elle ne cesse pas d'imposer certaines pratiques et habitudes ; en demander moins n'est pas la même chose que de ne rien demander du tout. Et Pettit lui-même le reconnaît, lorsqu'il observe que sa citoyenneté républicaine implique au moins trois exigences : la participation au processus électoral, la vigilance et une forme de résistance personnelle aux interférences arbitraires susceptibles d'émaner de l'Etat[161]. Si la première exigence se voit effectivement rabaissée par rapport au modèle traditionnel – la participation politique n'est plus ici constante, mais ramenée aux seules périodes électorales –, les deux dernières sont plus problématiques car elles sont *permanentes*. C'est là une exigence fondamentale, que l'on retrouve dans la formule de Pettit selon laquelle « l'éternelle vigilance est le prix de la liberté[162] ». Or, s'il revient à chacun de veiller constamment, cela signifie que cette pratique est en réalité érigée en devoir et qu'il n'y a toujours pas, chez Pettit, d'extériorité à notre identité citoyenne. Nous devons, toujours et partout, être aussi dans notre rôle de citoyen si nous voulons être libres. Ce qui revient à dire que l'on ne peut être heureux qu'en étant citoyen et que la dimension instrumentale de la civilité pettitienne ne suffit pas à éviter l'identification entre citoyenneté et bonheur, caractéristique de l'imposition éthique du républicanisme classique.

161 A proprement parler, nous reprenons ici le résumé efficace par lequel J. Duhamel clarifie l'argument que développe Pettit dans *On the People's Terms* (*op. cit.,* p.225-229). Cf. Duhamel, « Usages et mésusages de la vertu dans le républicanisme contemporain. Pettit et la tentation perfectionniste », *art. cit*. Or cet argument définit ce que Pettit entend par « citoyenneté contestatoire ». Comme nous le verrons bientôt, la contestabilité est l'une des formes pratiques fondamentales de la vertu civique. Par conséquent, il est parfaitement justifié de rattacher ce passage à la réflexion de Pettit sur la vertu civique en général.

162 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.23.

De fait, lorsque Pettit définit ce qu'il appelle la civilité républicaine, il explique qu'elle est l'adhésion aux normes implicites de la société, permettant la reconnaissance de la légitimité des lois par ses membres. En effet, aucune loi n'est bonne intrinsèquement, mais seulement en fonction des circonstances et de l'objectif qu'elle vise. Cette formule valide bien la dimension instrumentale de la civilité, qui n'a pas de valeur en soi mais seulement parce qu'elle permet d'accomplir. Cependant, à partir du moment où la civilité implique concrètement que chaque individu soit sans cesse attentif aux cas avérés ou potentiels de domination autour de lui, il ne cesse jamais de se poser comme citoyen. Or cette exigence est justifiée, chez Pettit, par la prise en compte de la corruptibilité des êtres humains. Même dans une société où la non-domination jouirait des meilleures garanties, la nature humaine est ainsi faite que nul n'est jamais à l'abri et que la réalisation la plus parfaite de la non-domination ne sera jamais que provisoire et dépendante de notre implication politique. En d'autres termes, nous ne serons libres que tant que nous nous tiendrons prêt à *faire valoir nos droits*, c'est-à-dire à faire entendre notre voix.

Donc, bien que la vertu civique de Pettit n'implique pas une participation constante *au gouvernement*, elle repose néanmoins sur un engagement politique permanent qui consiste à toujours habiter son rôle citoyen. En ce second sens, la civilité néorépublicaine suppose alors tout de même une participation constante au politique en général. On retrouvera la trace de cette idée dans l'article « Depoliticizing Democracy », où Pettit critique notre modèle politique actuel, essentiellement fondé sur une démocratie *électorale*[163]. Il montre alors que le système électoral ne peut suffire à garantir le bien commun, étant donné que les élus doivent également servir leur propre intérêt, ce qui les amène souvent à confondre intérêts électoraux et intérêt général. Pour rectifier ce défaut, il propose de « dépoliticiser » la politique, c'est-à-dire d'ajouter une seconde procédure capable de modérer et de surveiller le système électoral. Il s'agit de la « démocratie de contestation », que nous analyserons bientôt plus en détail. Il nous suffira ici de souligner que cette démocratie de contestation vise à donner à chacun la possibilité d'exercer sa propre voix en toute circonstance, en interrogeant l'adéquation

163 Pettit, « Depoliticizing Democracy », *Ratio Juris*, vol.17, 2004.

de la conception du bien commun à un moment donné avec ses propres intérêts. En d'autres termes, la contestabilité pettitienne est le système garantissant que le pouvoir étatique ne puisse jamais ignorer la représentation que je me fais de mes propres intérêts. Cette contestabilité est la traduction pratique de la vigilance éternelle : elle est le canal institutionnel d'expression de celle-ci. Or cet article rend explicite la charge qui lui est attachée ; lorsqu'il observe que la démocratie électorale est insuffisante, Pettit souligne qu'il n'est pas possible de jouir de la non-domination tout en n'endossant son costume de citoyen que de façon intermittente, lors des élections. Pour être libre, je dois veiller constamment, et donc ne jamais quitter mon rôle de citoyen. C'est d'ailleurs là une conséquence directe de sa conception du bien commun : lorsqu'il ne parvient à trouver comme intérêt commun que l'intérêt en tant que citoyen, il « condamne » chacun à ne jamais sortir de ce rôle.

Certes, il demeure une différence avec la conception collectiviste, holiste, de la citoyenneté : en intégrant l'existence des rôles sociaux, et donc la diversité de rôles endossés par chacun, Pettit évite l'écueil du holisme antique qui identifie l'être humain au citoyen. Chez lui, je ne suis pas qu'un citoyen. On retrouvera cette même idée dans *On the People's Terms*, où Pettit souligne que la vigilance civique est une forme de vertu « dérivant de l'intérêt personnel ou de l'engagement spontané[164] ». Cette double racine implique que le civisme peut tout aussi bien découler d'un calcul fait à partir de mes intérêts privés. Tout n'est donc pas réduit à la seule sphère politique et, ce faisant, Pettit modifie en profondeur le sens de la « vertu » par rapport à son acception classique. Néanmoins, la civilité néorépublicaine implique que je doive toujours agir en tant que citoyen pour être libre. La liberté politique est donc identifiée à une citoyenneté engagée[165] et, à travers elle, le lien classique entre bonheur est citoyenneté est préservé. La différence est alors que Pettit suppose une superposition des rôles : mon identité individuelle ne se résorbe pas dans mon identité en tant que citoyen. Toujours est-il que

164 Pettit, *On The People's Terms*, *op. cit.,* p.305.

165 Nous n'utilisons pas ici l'expression de « citoyenneté active » pour nous distinguer des républicains classiques. Même si la pratique citoyenne n'est pas moins active au sens propre, chez Pettit – puisqu'elle est constante –, nous tentons par cette différence de matérialiser la distinction que nous établissions entre participation active au gouvernement et activité citoyenne constante.

cette vigilance éternelle constitue tout de même une forme d'imposition éthique. Il est nécessaire d'être vertueux pour permettre la réalisation de la non-domination, qui permet à son tour à chacun de poursuivre sa propre conception du bien. Or être vertueux, c'est assumer toujours que l'on est citoyen en plus que d'être individu. La conclusion pluraliste repose donc bien sur une prémisse moniste qui donne un contenu minimal commun à toutes les recherches de la vie bonne. Je ne peux être heureux que si j'accepte ma dimension politique de citoyen, comme condition de possibilité de la conception instrumentale de la liberté comme non-domination. Au terme de notre analyse, la civilité néorépublicaine retrouve donc bien un contenu intrinsèque, quand bien même le principe de non-domination lui-même n'aurait qu'un rôle instrumental.

Par conséquent, l'étude du rapport de Pettit au bien commun et à la vertu permet de souligner l'irréductibilité de certains traits du républicanisme classique au cœur même de la théorie néorépublicaine. A l'instar de Cicéron dont il se réclame parfois, il intègre la dimension agrégative du bien commun et fait de la pratique citoyenne permanente la condition de possibilité de la liberté, et donc du bonheur. Certes, il propose des concepts de bien commun et de citoyenneté amendés, afin de les rendre compatibles aux exigences pluralistes de la modernité. Mais nous avons vu que ces modifications ne suffisent pas à faire de son républicanisme une théorie réellement « néo-romaine », comme il le prétend, car son néorépublicanisme n'est pas parfaitement instrumental. Au mieux, il est une hybridation des traits classiques du républicanisme et de cette dimension intrumentale et pluraliste, car sa conception de la civilité implique que la représentation de soi-même comme citoyen soit une condition de possibilité de la réalisation de la non-domination. Le néorépublicanisme impose donc à chacun de se percevoir non seulement comme un individu mais aussi comme un citoyen. En vérifiant que la théorie de Pettit est bien l'héritière de l'idéal républicain, nous avons démontré que cela supposait aussi une forme d'imposition éthique. Le néorépublicanisme n'est donc pas *seulement* pluraliste, mais il est *aussi* moniste parce qu'il est véritablement républicain.

Cette dimension moniste du néorépublicanisme n'est pas assumée par Pettit. Au contraire, nous venons de souligner que la civilité néorépublicaine – qui suppose une forme d'imposition éthique – était décrite par Pettit comme un concept distinct de la citoyenneté républicaine classique, que l'on peut identifier au monisme éthique en son sens berlinien. Partant de l'idée que la civilité et le bien commun néorépublicains exigent *moins* que leurs équivalents classiques, il laisse entendre qu'ils n'impliquent *aucune* forme de monisme éthique. Il se rend alors aveugle aux relations qu'entretient pourtant ce dernier avec la non-domination. Nous pouvons faire l'hypothèse que cette part cachée du monisme néorépublicain est une conséquence directe de l'héritage berlinien, puisqu'il reprend l'identification de la modernité au pluralisme éthique et l'idée que pluralisme et monisme éthiques sont antithétiques, son anti-monisme découle de sa défense du pluralisme. Comme lorsque l'on se retrouve ébloui à force de vouloir fixer trop directement le soleil, son insistance sur la dimension pluraliste du néorépublicanisme lui masque la réalité. C'est ce que nous appelons la « contre-éclipse du monisme » : son effort pour nous rendre la vue après l'éclipse de la conception républicaine de la liberté politique par le libéralisme occasionne une éclipse collatérale du monisme néorépublicain.

Chapitre 7 – Le monisme néorépublicain, un perfectionnisme

Dès lors que le néorépublicanisme comporte à la fois des éléments pluralistes et monistes, il apparaît comme une sorte de monstre, au sens classique. C'est un hybride, né de la conjugaison de deux espèces séparées et en constituant une nouvelle : à la fois pluraliste et moniste, il n'est réductible ni au monisme classique du républicanisme traditionnel – dont il rejette la conception intrinsèque de la vie bonne et de la vertu civique – ni au pluralisme éthique libéral qui refuse toute forme de monisme. Si l'on suit les repères conceptuels classiques – c'est-à-dire le lexique hérité en partie de Berlin –, le néorépublicanisme est alors incohérent puisqu'il intègre des éléments antithétiques. C'est là d'ailleurs une critique récurrente essuyée par Pettit. Nous avons montré que cette objection reposait sur l'identification d'un « monisme complet », c'est-à-dire sur un double monisme, à la fois sur les plans ontologique et épistémologique. Selon cette conception, il existe une vérité absolue, et il est possible d'en définir le contenu. Mais au contraire, s'il est possible de prouver que la contrainte éthique impliquée par le néorépublicanisme est un « monisme pluraliste », on rend sa cohérence au projet de républicanisme moderne de Pettit.

Il reste alors à déterminer *de quel type* est ce monisme éthique, car l'incohérence ne sera avérée que si la contrainte éthique néorépublicaine implique un « monisme épistémologique ». En effet, nous avons vu que la théorie pluraliste de Pettit constituait un « pluralisme épistémologique ». Or il est logiquement impossible de conjuguer deux positions contraires portant sur la même prémisse. Contre les critiques qui fustigent l'incapacité du néorépublicanisme à rompre avec le républicanisme classique, nous démontrerons que la contrainte éthique néorépublicaine implique un monisme ontologique, mais sans entraîner nécessairement un monisme épistémologique. Bien qu'elle reconnaisse que toutes les conceptions de la vie bonne ne se valent pas et qu'elle impose un idéal d'épanouissement humain, la théorie de la non-domination permet d'établir un solide garde-fou – la « démocratie de contestabilité » –, interdisant que l'on réduise la vie bonne à la seule vertu civique. Ce faisant, nous prouverons que le néorépublicanisme constitue un exemple de perfectionnisme de la perfectibilité.

1. Pettit et le perfectionnisme

Nous avons souligné qu'une approche réaliste de la non-domination supposait une contrainte éthique. Même s'il la distingue de la vertu civique classique, Pettit assigne un contenu minimal à sa « civilité » néorépublicaine : sa théorie repose sur l'idée qu'il est *nécessaire* d'adopter, parmi les différents rôles que nous jouons simultanément, celui de citoyen. Cette vertu civique représente alors une forme de promotion étatique de valeurs substantielles, qui devrait logiquement faire du néorépublicanisme un perfectionnisme. Pourtant, cette articulation fait aujourd'hui l'objet d'un débat parmi ceux-là même qui se réclament du républicanisme. Remarquant bien l'importance de la vertu civique, certains commentateurs se demandent quel doit être son contenu si l'on veut qu'elle possède les ressources motivationnelles suffisantes pour réaliser la non-domination. A en croire F. Lovett et J. Whitfield, il s'agit là d'un débat presque naissant, qui se plonge dans les rapports qu'entretient le néorépublicanisme avec le perfectionnisme :

> Etant donné l'importance de ce tournant instrumental dans la revitalisation de l'intérêt pour la tradition républicaine, il est remarquable qu'il soit resté plus ou moins non-examiné. De la même façon que les auteurs du républicanisme civique contemporain se sont surtout contentés de pointer que leur doctrine n'avait pas besoin d'être perfectionniste, les auteurs libéraux se sont surtout contentés d'accepter cet argument comme étant suffisant pour annuler toutes les objections quant à cette conclusion[1].

Ce débat est pour nous fondamental, car il porte précisément sur la détermination des contours exacts de la contrainte éthique néorépublicaine. Mais pour interroger les rapports entre néorépublicanisme et perfectionnisme, il faut commencer par prendre en compte la thèse explicite de Pettit selon laquelle la non-domination serait par définition un anti-perfectionnisme. Une analyse des termes de ce rejet du perfectionnisme nous permettra de réévaluer l'argument et, en précisant le sens bien particulier que Pettit attribue au « perfectionnisme », de démontrer que la non-domination suppose une forme de monisme ontologique.

1 Lovett et Whitfield, « Republicanism, Perfectionism and Neutrality », *The Journal of Political* Philosophy, vol.24, n°1, 2016, p.120, trad. personnelle.

Réévaluer l'anti-perfectionnisme de Pettit

C'est très probablement dans le post-scriptum de *Républicanisme* que Pettit est le plus clair dans son rejet du perfectionnisme éthique. Il s'agit du passage – déjà cité – où il insiste sur le fait que la non-domination « interdit de prendre en considération des biens qui ne renvoient pas à des intérêts *identifiables* en tant que tels. Et elle interdit de viser des intérêts qui ne sont pas *communs*[2] ». Ce faisant, il assigne deux critères à la conception des intérêts de chacun selon la non-domination. Premièrement, il reprend l'idée que l'on trouve dans le républicanisme classique depuis son origine aristotélicienne, selon laquelle la politique juste doit servir l'intérêt de tous les citoyens. Mais il ajoute également que « l'intérêt des citoyens » ne peut être défini indépendamment de la façon dont chacun se représente son propre intérêt ; il interdit alors toute forme de paradoxe du maître authentique puisque nul ne peut se substituer à autrui dans la définition par ce dernier de ses intérêts véritables. Deuxièmement, ces intérêts doivent être « communs », renouant ici aussi avec la conception républicaine du « bien commun ». Or, la conséquence qu'il en tire est explicitement anti-perfectionniste et anti-paternaliste :

> Ainsi la formule exclut-elle l'Etat perfectionniste qui adhère à des prétendus biens, sans égard pour les intérêts des citoyens. Elle prohibe l'Etat paternaliste qui néglige de tenir compte de la perception que les individus ont de leurs propres intérêts. Et de manière plus manifeste encore, cette formule prohibe l'Etat qui privilégie les intérêts, identifiables en tant que tels, d'individus ou de groupes, plutôt que des citoyens dans leur ensemble[3].

A première vue, perfectionnisme et paternalisme semblent ici bien proches. Ils sont rejetés pour la même raison, parce que la définition même de la non-domination comme absence de contrôle étranger s'oppose à tout processus qui définirait les intérêts d'une personne sans s'en remettre à la voix propre de la personne concernée. Perfectionnisme et paternalisme apparaissent donc tous deux comme monistes, à la différence de la non-domination pluraliste.

2 Pettit, *Républicanisme, op. cit*., p.388.
3 *Ibid.*, p.388-89.

Néanmoins, il est possible d'affiner notre lecture et, ce faisant, de démontrer l'existence d'un double niveau dans le rapport de Pettit au perfectionnisme éthique. En effet, sa tripartition des régimes politiques change de valeur selon les textes que l'on considère. Selon un premier point de vue, il dessine une opposition d'essence entre perfectionnisme et républicanisme, plus forte encore qu'entre ce dernier et le paternalisme. En effet, le passage que nous citions décrit le perfectionnisme comme le fait, pour un Etat, de définir un bien sans que cette valeur soit liée aux intérêts des citoyens. L'Etat paternaliste est, quant à lui, un Etat qui ne tient pas compte de la perception que nous avons de nos propres intérêts. Il existe par conséquent une différence importante : l'Etat paternaliste définit les biens en fonction de l'idée que se font les dirigeants des intérêts véritables des citoyens, tandis que l'Etat perfectionniste définit les biens en fonction de valeurs qui ne font pas référence à l'intérêt des citoyens en général. Dès lors, l'Etat perfectionniste se trouve encore plus éloigné de parvenir à la non-domination que l'Etat paternaliste puisqu'il ne respecte même pas le principe fondamental selon lequel la politique n'est juste que lorsqu'elle est au service de l'intérêt des citoyens[4]. Par conséquent, le perfectionnisme est par essence étranger à toute forme de républicanisme, tandis que l'on reconnaîtra dans l'Etat paternaliste la figure du républicanisme classique qui donne un contenu unique et intrinsèque au bien commun. En d'autres termes, le paternalisme peut être républicain, alors qu'un républicanisme perfectionniste est tout simplement impossible selon les définitions conceptuelles de Pettit.

On comprendra alors que l'énumération des trois formes d'Etat dominateur est ordonnée, dans la citation, en fonction de leur éloignement avec la légitimité républicaine. Selon cette échelle, l'Etat perfectionniste se trouve un pas plus loin que le paternalisme sur la route de la légitimité politique : tandis que ce dernier est fondé sur une mauvaise méthode d'identification des intérêts des citoyens, le perfectionnisme ne reconnaît même pas que la politique juste doit prendre comme mesure l'intérêt des citoyens.

4 Nous avons déjà eu l'occasion de noter que cette idée se trouvait au cœur de la tradition républicaine, depuis qu'Aristote l'avait empruntée à Platon.

Mais l'on trouve une seconde hiérarchie chez Pettit dans ce même passage, selon laquelle la non-domination s'oppose de façon « plus manifeste encore » à la troisième forme d'Etat tyrannique, que Pettit ne qualifie pas ici. Cette idée se fait plus claire encore dans la suite du texte :

> Ce rejet de l'Etat perfectionniste ne conduit pas nécessairement à exclure l'Etat qui contribuerait au développement du pays ou poursuivrait d'autres finalités tout aussi recommandables ; il exige seulement que les tâches que l'Etat s'assigne correspondent aux intérêts communs et identifiables en tant que tels des citoyens. De même, écarter l'Etat paternaliste n'implique pas qu'il soit impossible d'autoriser un Etat à œuvrer pour faire évoluer la perception que les individus ont de leurs intérêts. *Aussi ces deux premières interdictions n'ont-elles pas une portée très grande*. Il en va cependant autrement de la troisième ; de cette troisième implication de la formule qui fut l'objet de l'attention des républicains. Celle-ci explique la critique républicaine de l'Etat corrompu, de l'Etat des factions et de l'Etat colonisé[5].

Pettit prend ici soin de relativiser l'extension de sa critique, afin d'éviter deux contre-sens. Le premier identifierait à tort le rejet de l'Etat perfectionniste à l'idée que les décisions politiques ne doivent s'appliquer qu'à l'échelle strictement individuelle et personnelle – presque nominative. Le second supposerait que le rejet du paternalisme implique une forme de neutralité éthique radicale de la part de l'Etat – nous reviendrons sur ce point. Il en tire la conclusion que ces deux critiques ont une portée limitée parce que la non-domination suppose tout de même une action de l'Etat sur la formation des préférences individuelles et sur le perfectionnement de l'ensemble de la société. En revanche, l'opposition de la non-domination et de ce que nous nommerons « l'Etat factieux » est plus radicale car il représente un *danger plus immédia*t. L'Etat factieux – au sens où il définit l'intérêt des citoyens en fonction de celui d'un groupe de citoyens et non de l'ensemble – semblera plus démocratique et plus républicain, comme par exemple dans le cas de ce que l'on nomme généralement la tyrannie de la majorité. Comparativement, le danger est moindre avec le paternalisme, et encore plus faible avec le perfectionnisme car ce dernier pourra difficilement passer pour démocratique dans la mesure où il fonde sa politique sur une échelle de valeurs indépendante de l'intérêt des citoyens. C'est

5 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.389. Nous soulignons.

pourquoi la non-domination s'oppose « plus manifestement » à cette troisième forme, au sens où le rejet de l'Etat factieux a davantage retenu l'attention des républicains. Pettit prend soin d'insister sur le fait que la prise en compte de l'auto-représentation de mes propres intérêts permet de distinguer le républicanisme véritable de situations bénéficiant d'une ressemblance de surface.

Enfin, on identifiera une troisième hiérarchie si l'on se rapporte à la définition de la non-domination elle-même comme absence d'interférence arbitraire. Dans *On The People's Term*s, Pettit fait explicitement de l'interférence paternaliste le paradigme de la domination[6]. Reformulant la démonstration de la possibilité d'une interférence sans domination, il oppose explicitement « l'interférence contrôlée » – c'est-à-dire non-arbitraire –, et l'interférence paternaliste qui justifie la contrainte en faisant référence à l'intérêt véritable de celui qui est contraint, mais ignore les désirs qu'il exprime. En termes pettitiens, l'interférence est alors paternaliste car elle se fonde sur l'*arbitrium* – la volonté – de l'interférant et non sur celle de l'interféré. C'est-à-dire qu'elle néglige les intérêts que l'interféré est « disposé et prêt à reconnaître » et donc privilégie les intérêts de ceux qui décident par rapport à ceux de l'ensemble des citoyens.

On aboutit donc à trois rapports différents, en fonction du critère établissant la hiérarchie : l'Etat factieux est le rival le plus dangereux de la non-domination car il est celui qui peut le plus aisément en usurper les traits ; l'Etat paternaliste est le paradigme de la domination ; l'Etat perfectionniste est par essence étranger au républicanisme. Sans qu'il s'agisse de minimiser l'opposition de la non-domination à chacun de ces Etats, cette analyse nous permet de préciser la portée exacte de l'anti-perfectionnisme de Pettit : sa conception du perfectionnisme ne correspond pas à son sens classique. En effet, ce que Pettit entend par « perfectionniste », c'est l'Etat qui définit le bien indépendamment de toute considération pour les intérêts des citoyens, c'est-à-dire à partir d'une *source* tierce, radicalement transcendante. Or les tenants classiques du perfectionnisme lient le plus souvent le fait d'atteindre la perfection à celui de réaliser le plus haut intérêt de l'être humain. Bien entendu, nous avons-nous-mêmes déjà souligné combien étaient

6 Pettit, *On the People's Terms, op. cit*., p.58-59.

nombreux les avatars du « perfectionnisme », en philosophie politique comme en éthique, à tel point que nul ne saurait en donner une définition réellement satisfaisante. Toutefois, nous avons aussi noté que le perfectionnisme bien compris découlait du concept de perfectibilité, selon lequel le bonheur est atteint en réalisant la nature humaine. Il repose alors fondamentalement sur l'idée de *développement* humain, tandis qu'une option neutraliste défendrait la possibilité pour chacun d'estimer que le bien ne réside pas dans une évolution de soi. A quoi correspond donc le « perfectionnisme » de Pettit, s'il ne tien pas compte de ceux qui se disent eux-mêmes perfectionnistes ? Il ne représente qu'une section du concept général de perfectionnisme, particulièrement radicale, où l'objectif du développement est défini indépendamment de l'intérêt individuel qu'il satisfait. En d'autres termes, l'anti-perfectionnisme de Pettit ne s'adresse pas à ce que nous appelons « perfectionnisme ».

En outre, notre « perfectionnisme » bien compris ne correspond pas non plus à l'Etat paternaliste ou à l'Etat factieux. En effet, le « paternalisme » que rejette Pettit consiste à négliger la représentation que chacun se fait de son propre bien lorsque l'on définit le contenu du bien commun. En d'autres termes, ce paternalisme – paradigme de la domination – suppose qu'il est possible pour un tiers de définir le contenu de l'intérêt authentique d'une personne. Il en ressort que le paternalisme pettitien correspond à ce que nous avons nommé le « perfectionnisme de la perfection », c'est-à-dire le paternalisme bien compris. Enfin, l'Etat factieux apparaîtra dans cette grille comme une autre figure du paternalisme, puisqu'il définit lui aussi le contenu de la vie bonne sans respecter les représentations individuelles. Il en ressort que l'analyse des conséquences du principe de la non-domination par Pettit ne le mène pas à adresser une objection au perfectionnisme bien compris. Penser la liberté comme absence d'interférence arbitraire justifie le rejet du paternalisme et d'une variante particulière de perfectionnisme, mais cela ne s'oppose pas directement à l'idée que nos représentations de la vie bonne doivent impliquer un développement de l'humain. Le principe de non-domination peut donc être compatible avec le perfectionnisme de la perfectibilité, c'est-à-dire de monisme réduit à sa prémisse ontologique.

Paradoxe de la première graine et monisme ontologique

Ayant démontré l'absence d'incompatibilité logique, il nous reste à prouver que la non-domination implique bel et bien cette forme de perfectionnisme. Cela est possible à deux niveaux au moins : il existe tout d'abord des conditions selon lesquelles la promotion de valeurs par l'Etat n'est pas incompatible avec la non-domination, et Pettit admet en outre explicitement que la réalisation de la non-domination suppose une forme de développement des êtres humains.

On constatera d'abord que les modalités du « paternalisme » selon Pettit laissent donc la place à une promotion de valeur par l'Etat qui ne serait dominatrice. En effet, l'intervention n'est paternaliste – c'est-à-dire dominatrice – qu'à partir du moment où elle repose sur l'expression d'une supériorité épistémique ; lorsque l'Etat substitue la représentation qu'il se fait de la représentation individuelle des intérêts de chacun, il suppose soit la capacité de se mettre à la place d'autrui, soit la possession d'une sagesse plus haute lui permettant d'accéder directement aux intérêts véritables – c'est là la figure du maître authentique de Berlin –. Or Pettit souligne que l'on peut « autoriser un Etat à œuvrer pour faire évoluer la perception que les individus ont de leurs intérêts[7] ». C'est là le point que nous avions précédemment laissé de côté, selon lequel il serait possible d'agir sur les préférences individuelles sans pour autant les assujettir à une volonté étrangère. Cela est rendu possible parce que Pettit déplace l'action de l'Etat : l'Etat paternaliste *substitue* une représentation des intérêts de chacun à une autre, tandis que l'Etat non-dominateur agit sur *la façon dont chacun se représente ses intérêts*. Il oriente les conceptions individuelles du bien mais ne cesse pas de les pister. L'anti-paternalisme de Pettit n'implique donc pas une forme de neutralisme éthique dans la mesure où la liberté dépend non de la diversité effective des conceptions de la vie bonne, mais du soin que prendra l'Etat à laisser chacun s'exprimer.

La promotion de valeurs par l'Etat n'est pas seulement possible dans le système de la non-domination, elle est aussi nécessaire. C'est ce qui ressort de ce que nous

7 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.389. Il s'agit là de la limite au rejet de l'Etat paternaliste que nous signalions plus haut.

appellerons le paradoxe de la première graine, selon lequel Pettit reconnaît explicitement que la non-domination a besoin d'un premier moteur pour pousser l'être humain vers la vertu civique et ainsi permettre la réalisation de la liberté, tout en admettant qu'il ne peut rien en dire. Nous avons déjà expliqué comment Pettit supposait possible de créer un système d'orientation des préférences individuelles sans action directe de l'Etat, au moyen de la « main intangible » et de l'économie de l'estime[8]. Mais ce système suppose aussi que l'on soit attiré par la réputation de vertu, c'est-à-dire que préexiste une représentation commune selon laquelle la vertu est une valeur. Si l'on imagine une société où chacun serait complètement livré à lui-même, c'est-à-dire laissé seul face à la corruptibilité naturelle qui l'anime, peut-on encore supposer que l'attrait instrumental de la vertu suffirait à faire de sa valeur une norme sociale ? Nous retrouvons ici très précisément le problème posé à la civilité néorépublicaine : si l'on ne suppose un premier moteur pour pousser les individus vers la vertu, une pensée réaliste doutera fortement que nous y soyons portés par un penchant naturel. Or Pettit se montre sensible à ce problème du premier moteur, que nous qualifierons aussi de « problème de la première graine » à sa suite. En effet, il remarque au moins à deux reprises qu'il n'explique pas comment *fonder* le système néorépublicain, et laisse pourtant ouverte cette objection. C'est notamment le cas lorsqu'il écrit que :

> Notre analyse nous enseigne donc que la meilleure manière de faire progresser l'idéal républicain est de faire tout ce qui est possible avec le matériau lourd des garanties institutionnelles, mais aussi d'ériger d'autres constructions plus légères. Elle nous enseigne en particulier que nous devons construire quelque chose avec les matériaux de la vertu civique et de la confiance, même si ces matériaux nous offrent des images de solidité et de sécurité moins satisfaisantes.
>
> *Il y a une sorte de paradoxe ici. Si la graine n'est pas profondément enfouie, elle ne produira pas de plante*. Et si les individus ne sont pas disposés à compter les uns

8 Selon cette idée, l'Etat n'impose pas lui-même ses propres valeurs et fait donc l'économie d'un recours aux valeurs substantielles. C'est ce que Pettit nomme une « neutralité de la valeur partagée » (« *shared value neutrality* »), qui peut remplacer la neutralité libérale sans pour autant incarner un perfectionnisme du fait de la dimension instrumentale de la valeur partagée : la non-domination. Cf. Pettit, « Reworking Sandel's Republicanism », *The Journal of Philosophy*, 95 (2), 1998, p.90, trad. personnelle : « bien que le republicanism rejette le neutralisme sans valeur [« *no-value neutralism* »], il le fait parce qu'il donne explicitement à une valeur globale – la liberté comme non-domination – le rôle de guider la loi et le gouvernement, et non parce qu'il veut lâcher les chiens de l'enthousiasme moraliste. »

> sur les autres et à se faire personnellement confiance les uns aux autres de différentes manières, et en particulier s'ils n'acceptent pas de se fier à la sécurité que représente la civilité d'autrui, ils seront hors d'état de jouir de ce que l'on peut faire de mieux en matière de non-domination[9].

Ainsi, la réalisation de la non-domination repose sur deux facteurs : la garantie institutionnelle et les habitudes de vertu civique individuelles. Il reste alors à expliquer comment s'articulent ces deux conditions de possibilité et à répondre à l'objection suivante : si les gardes-fous institutionnels fournissent une défense efficace contre la domination et la corruptibilité des hommes, pourquoi s'embarrasser de la civilité dont l'efficacité et les fondements paraissent moins stables ? Mais Pettit insiste sur le fait qu'aucun de ces deux critères ne saurait suffire seul, et qu'il n'existe donc pas de hiérarchie entre eux : sans la civilité et le système de confiance interpersonnelle qu'elle permet, il n'y aura pas de non-domination réelle. Il développe cette thèse encore plus clairement lorsqu'il fait directement référence à l'idée républicaine classique héritée de Machiavel selon laquelle :

> Comme les bonnes mœurs pour se maintenir ont besoin des lois, les lois à leur tour, pour être observées, ont besoin de bonnes mœurs[10].

Traduite en termes pettitiens, cette idée implique que la garantie institutionnelle et la civilité ne sont pas deux éléments disjoints, mais co-dépendants. La civilité est entretenue par les effets positifs d'institutions fondées sur de bonnes lois, et elle permet alors à son tour de renforcer la prise de conscience par chacun de la valeur de la non-domination. La civilité facilite donc la définition et l'adoption des bonnes institutions. C'est leur conjonction qui permet la réalisation de la non-domination en établissant des garde-fous aussi bien structurels que personnels.

La formule de Machiavel pointait déjà la circularité de l'argument. Les bonnes lois génèrent les bonnes mœurs, qui permettent aux bonnes lois d'être adoptées : la bonne cité est donc un cercle vertueux. Et c'est précisément ce que laisse percevoir la phrase que nous avons soulignée ; bien qu'il ne s'agisse que d'une incise, elle est, à nos yeux, lourde de sens. Car le paradoxe dont parle Pettit est en réalité double. Celui qu'il

9 Pettit, *Républicanisme, op. cit.*, p.357. Nous soulignons.

10 Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, *op. cit.* I, 18, p.125-126, cité par Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.*, p.324.

développe ici touche au fait que la confiance faite à autrui suppose une forme de vulnérabilité, alors même que la non-domination est censée consister en l'absence de dépendance à la volonté d'autrui. Il désamorce ce paradoxe par la conjonction entre le garde-fou institutionnel et la civilité : je peux faire confiance à la vertu d'autrui car je sais aussi que l'institution veille au-dessus de mon épaule. Mais nous pensons que Pettit formule également ici un second paradoxe, plus important encore et qu'il laisse cette fois-ci sans réponse car en écrivant que « si la graine n'est pas profondément enfouie, elle ne produira pas de plante », il reprend le postulat républicain fondamental de la corruptibilité. Nous ne sommes pas naturellement vertueux, et ces habitudes doivent faire l'objet d'une véritable culture. Il dit aussi que la civilité et la confiance dans la vertu d'autrui doivent être intégrées au plus profond de nos cœurs : une adoption de surface ne saurait suffire. Le bon développement de la plante que représente ici la non-domination suppose donc l'action d'un jardinier qui échappe au modèle du cercle vertueux. Dans la mesure où Pettit partage le postulat de la corruptibilité des hommes, il est impossible de supposer que nous soyons naturellement vertueux ; il faut donc encore rendre compte de l'origine du mouvement qui permet ensuite le cercle vertueux et la croissance de la non-domination.

Or ce moment où il s'agit de planter la graine fait l'objet d'une forme d'aporie, chez Pettit :

> Lorsque la civilité largement diffusée a plus ou moins cessé d'exister, nos connaissances sur les moyens de la réactiver sont très faibles ou inexistantes. Qui est en mesure de dire ce que l'Etat est capable de faire dans une société où la civilité et les perspectives de civilité sont à leur niveau le plus bas […][11] ?

Dans la suite de cet extrait, Pettit se concentre sur l'idée qu'il faut « favoriser la main intangible », c'est-à-dire s'assurer que l'on ne mette en place un système qui étouffe petit-à-petit la civilité existante, mais qui lui donne au contraire le maximum d'espace possible pour qu'elle se développe d'elle-même. La main intangible apparaît alors comme un auxiliaire de cette civilité instrumentale, mais pas comme sa créatrice. Si Pettit parvient à justifier comment peut fonctionner un système de gouvernement néorépublicain dans une société déjà informée par les normes républicaines, il recule à

11 Pettit, *Républicanisme, op. cit*., p.340.

l'heure de penser les *conditions de sa création*. En d'autres termes, il ne distingue pas de terme premier dans le cercle vertueux composé par les institutions et la civilité néorépublicaine. Le néorépublicanisme peut alors être considéré comme une méthode pour cultiver une graine déjà plantée, sans se prononcer sur le moment fondateur. Si nous filons la métaphore, le néorépublicanisme n'est pas un réel cultivateur. Il se situe en réalité à mi-chemin entre l'agriculteur et le chasseur-cueilleur puisqu'il développe les meilleures techniques pour *laisser* la vertu se développer. Il exerce une action non-négligeable, mais comme celui qui arrache les mauvaises herbes autour d'une plante qu'il aurait trouvée par hasard dans la nature. En dernière instance, Pettit ne traite donc que des sociétés qui sont *déjà* républicaines, en se fondant sur un argument circulaire semblable à celui de Machiavel. Il touche donc bien du doigt l'idée qu'il faut planter la graine du républicanisme, c'est-à-dire lui donner les moyens nécessaires pour équilibrer, dans le cœur des gens, la corruptibilité naturelle et les aider à se porter vers la non-domination.

On peut faire l'hypothèse que cette aporie est un effet de la contre-éclipse du monisme éthique : prisonnier des concepts berliniens, Pettit ne peut pas franchir le Rubicon que représenterait l'idée que la vertu civique doit être cultivée. Cela supposerait en effet un modelage des préférences individuelles et donc une contrainte éthique. Ne faisant aucune différence entre les formes de monisme éthique, Pettit se verrait alors obligé de défendre des thèses qu'il percevrait comme « monistes » alors qu'il cherche à fonder un néorépublicanisme pluraliste.

Au-delà de cette aporie, nous voudrions surtout noter que le paradoxe de la première graine inscrit la pensée de Pettit dans un arrière-plan marqué par le thème de la perfectibilité. C'est là le second niveau du rapport de Pettit au perfectionnisme, car il reconnaît que la non-domination ne peut être réalisée par les seules forces de sa priorité instrumentale. Celle-ci permet de conserver le mouvement du cercle vertueux que représente la société néorépublicaine, mais elle est insuffisante pour le *créer*. Plus encore, la métaphore de la graine n'est pas neutre : elle suppose une croissance, c'est-à-dire un développement. Dès lors, elle implique une forme de ce que nous avons appelé « monisme ontologique ». Toute la pensée politique de Pettit est orientée par l'idée d'un

progrès à venir, vers lequel il convient de se diriger. Or cela constitue un horizon de vérité. On retrouvera par exemple cette idée dans le thème de l'épanouissement humain – « *flourishing* » – comme objectif ultime, qui est particulièrement clair dans l'article « Defining and Defending Social Holism ». Pettit y utilise ce terme pour distinguer un être humain d'un *être humain accompli*[12] qui, possédant la capacité de parler et de penser, a les moyens de devenir un être humain autonome :

> Bien que les gens soient des agents autonomes en ce sens [commun], ils ne peuvent pourtant atteindre la capacité de penser qu'à partir de l'interaction avec autrui. Ils peuvent dépendre d'autrui pour obtenir les prérequis fondamentaux à leur autonomie individuelle[13].

Plus encore, on s'apercevra que cette représentation est au fondement de la justification instrumentale de la non-domination elle-même. Si la non-domination est une valeur prioritaire, c'est parce qu'elle permet la réalisation d'autres fins, c'est-à-dire qu'elle facilite l'évolution des êtres humains vers leur but.

Cette conjugaison d'un monisme ontologique avec une thèse pluraliste est loin d'être une spécificité de Pettit. On la retrouvera par exemple chez Shelley Burtt, l'avocate d'une « vertu au sens instrumental », dont il s'inspire. Tout comme Pettit, elle recourt aux idées de progrès et de développement de l'humanité – *« flourishing* » – qu'il convient de « cultiver » – « *nurture* »[14]. On sera sensible à ce qu'en anglais, ce dernier terme se rapporte au fait d'élever ses enfants ou un animal, ou encore de faire pousser une plante. Toutes ces actions supposent l'action d'une tierce personne disposant d'un statut privilégié, c'est-à-dire d'une imposition de volonté étrangère justifiée *ex post* et fondée sur l'idée qu'il est toujours bon de se développer. Dès lors, la dimension instrumentale sert à réaliser une fin perfectionniste.

L'analyse de l'anti-perfectionnisme pettitien nous mène donc à dévoiler deux conséquences majeures. Tout d'abord, le rejet du « perfectionnisme » par Pettit n'implique pas un anti-perfectionnisme bien compris. Plus encore, sa réflexion sur les conditions pratiques de création de la non-domination révèle finalement un monisme

12 Pettit, « Defining and Defending Social Holism », *art. cit.*, p.172.
13 *Ibid.*, p.184, trad. personnelle.
14 Cf., Burtt, « The politics of virtue today », *art. cit.,* où ces deux termes sont très presents.

ontologique fondamental. Pettit considère toujours l'être humain selon un point de vue évolutif ; avant même que de s'interroger sur le contenu du bien, il suppose l'être humain en chemin *vers le bien*, pensé comme un horizon à atteindre. Le néorépublicanisme est alors bien un perfectionnisme de la perfectibilité, même si la contre-éclipse du monisme le condamne à la forme d'aporie que nous avons désignée comme « paradoxe de la première graine ».

2. La non-réduction du perfectionnisme républicain au monisme épistémologique

L'articulation du néorépublicanisme au concept de perfectionnisme implique d'assumer que l'Etat républicain promeut des valeurs substantielles. Nous avons vu que ces valeurs pouvaient être identifiées à un monisme ontologique. Mais est-ce qu'elles s'y limitent, ou représentent-elles également un monisme épistémologique ? Cette question peut être élucidée en analysant l'opposition entre deux conceptions du « perfectionnisme républicain ». John Weithman et John Maynor partent du même constat fondamental que le notre : la réalisation de la non-domination suppose des ressources motivationnelles importantes, que l'argument strictement instrumental de Pettit échoue à fournir. Il faut donc assumer que la non-domination réclame la promotion de valeurs substantielles. Toutefois, les conclusions des deux auteurs diffèrent grandement : l'un assume une forme de monisme épistémologique, tandis que l'autre la rejette, cherchant à justifier la combinaison de la promotion de valeurs susbtantielles avec le respect du pluralisme éthique.

Le perfectionnisme républicain de Weithman

Weithman est très probablement l'un de ceux qui tirent les conséquences les plus radicales de cette interrogation des moyens nécessaires à la réalisation de la liberté républicaine. Il affirme que le républicanisme contemporain

> souffre d'un problème de viabilité. Sa liste de vertus civiques est trop courte. Plus grave encore, les justifications publiques dont pourrait se prévaloir un régime du

> type du républicanisme politique ne sont pas suffisantes pour motiver le développement des vertus civiques. Par conséquent, si nous devons être républicains, nous devrions plutôt être des « républicains perfectionnistes »[15].

Weithman emprunte explicitement à Rawls les concepts centraux de sa réflexion, qu'il s'agisse du « perfectionnisme » ou du « républicanisme politique »[16]. Il définit ce dernier par l'interdiction faite au pouvoir politique de recourir à une conception controversée du bien, comme Rawls distinguait justifications « politiques » et « compréhensives »[17]. Weithman le considère d'ailleurs comme un héritage du libéralisme rawlsien, qui met au centre de la question de la légitimité politique la prise en compte du fait du désaccord moral :

> Les républicanismes politiques sont des théories républicaines qui satisfont les trois conditions de Rawls. Comme le libéralisme politique, ils sont d'extension limitée, et sont capables d'être exposées sans faire appel à des doctrines compréhensives. Elles intègrent des vertus civiques, mais n'expliquent pas la valeur des vertus civiques en fonction de doctrines compréhensives[18].

Il en donne comme exemples les travaux de Michelman ou de Sunstein, car il considère que le néorépublicanisme pettitien constitue une version encore plus proche du libéralisme politique et s'éloigne donc du cœur du républicanisme qu'est l'idéal d'auto-gouvernement[19]. Toutefois, l'objectif de Weithman demeure la critique de la conception instrumentale de la vertu civique républicaine. Or la théorie de la non-domination pettitienne appartient sans aucun doute à ce groupe.

Dans le premier passage cité, Weithman identifie deux problèmes : l'incomplétude de la liste des vertus civiques néorépublicaines, et l'impuissance d'une justification purement « politique » – au sens de Rawls –. Ces deux points s'enracinent en réalité dans un même constat : le républicanisme politique est incapable de s'opposer efficacement à

15 Paul Weithman, « Political Republicanism and Perfectionist Republicanism », *art. cit.*, p.285, trad. personnelle.

16 Sur le perfectionnisme, voir *ibid.*, p.287. Pour le républicanisme politique, voir p.286 mais aussi p.294 sq.

17 *Ibid.*, p.286.

18 *Ibid.,* p.296, trad. personnelle.

19 *Ibid.,* p.291.

la corruptibilité des êtres humains. Premièrement, il faut assumer que le citoyen républicain ne peut y résister que s'il intègre la vertu de tempérance. Sans cela, il sera impossible de réaliser le projet égalitariste qui est celui du républicanisme politique lui-même – puisque ce dernier reconnaît que l'inégalité de richesse forme le terreau de la domination politique –. Or, étant donné que le républicanisme politique se fonde sur un idéal d'auto-gouvernement, cela signifie que les citoyens devront s'appliquer cette restriction de richesse d'eux-mêmes. Weithman souligne ici qu'il est très différent d'accepter et d'appliquer une loi d'une part, et réclamer de soi-même que l'on redistribue sa propre richesse sans aucune menace de sanction.

Deuxièmement, il semble impossible à Weithman de développer cette tempérance à l'échelle de la société sans promouvoir une conception controversée du bien. On peut alors identifier chez lui trois fondements différents pour remettre en cause cette thèse du républicanisme politique. Tout d'abord, il note que ce dernier repose sur une contradiction interne ; il affirme éviter toute conception controversée du bien, alors même que cette représentation de la légitimité politique en est une[20]. Il souligne également que la définition d'une conduite tempérée dépend des principes de justice, et que sa pratique tend donc à faire de nous des personnes moins mauvaises. Dès lors, la tempérance constitue une vertu civique au sens fort et non pas seulement instrumental. Enfin, Weithman pointe que supposer qu'on puisse pratiquer la tempérance sans être animé par l'idée d'une excellence humaine, c'est supposer l'existence d'un pouvoir d'auto-transformation que réfute pourtant notre connaissance de la nature humaine[21]. Dans le républicanisme instrumental, on n'applique les vertus civiques que pour ce qu'elles permettent ensuite d'accomplir, et non parce qu'elles font de nous des êtres humains plus accomplis. Cela implique que la tempérance puisse être motivée par un calcul rationnel d'intérêt – qu'il soit autonome ou le résultat d'une délibération démocratique –, alors que nous savons bien que nous ne sommes pas spontanément vertueux. Comment pourrions-nous donc trouver plus d'intérêt à être vertueux à partir de justifications strictement instrumentales. Selon Weithman, ce raisonnement repose

20 Weithman, « Political Republicanism and Perfectionist Republicanism », *art. cit,* p.308-09. On reconnaîtra ici un argument similaire à celui que Raz opposait aux neutralists libéraux, même si Weithman n'y fait pas référence ici.

21 *Ibid.*, p.310.

sur un cercle vertueux : les citoyens modèrent leurs appétits parce qu'ils ont l'assurance que les autres le feront aussi. Ils supposent donc que les autres citoyens sont également vertueux, en contradiction avec ce que nous savons de notre nature. Pour reprendre les termes de l'auteur, le républicanisme politique trahit la présupposition fondamentale du républicanisme en affirmant qu'il peut être « autarcique, intellectuellement et politiquement[22] ».

Au contraire, la mise en évidence du rôle de la tempérance dans la vertu civique rend partout sensible, selon Weithman, que le républicanisme repose nécessairement sur une éthique perfectionniste selon laquelle les citoyens cherchent avant tout à devenir de meilleurs êtres humains. Tout d'abord, la tempérance est un élément des plus classiques des théories perfectionnistes, parce qu'elle suppose une maîtrise et un développement de soi, comme chez Aristote[23]. Ensuite, l'analyse du républicanisme politique laisse apparaître que le raisonnement instrumental est une motivation insuffisante face à la corruptibilité naturelle des êtres humains. Pour devenir une réalité, elle doit être portée par une volonté directe de contrebalancer cette nature humaine :

> Si les républicains politiques ont raison d'affirmer que le gouvernement républicain doit réellement dépendre de la possession par les citoyens de vertus civiques, alors mes thèses impliquent que le republicanisme politique ne garantit pas les conditions de son propre succès de façon adéquate. […] nous ferions mieux d'embrasser ce que je dois appeler un « républicanisme perfectionniste ». C'est-à-dire un républicanisme qui estime et qui promeut les vertus civiques comme d'authentiques excellences du caractère[24].

Weithman assume alors explicitement que le republicanisme doit recourir à des outils perfectionnistes. Si l'on veut réaliser la liberté républicaine, il faut pouvoir opposer des ressources efficaces à la corruptibilité des êtres humains, et donc placer le débat sur le terrain moral des traits de caractère qui définissent l'excellence humaine. Tout raisonnement purement instrumental repose sur la présupposition d'une forme de réciprocité, que la corruptibilité interdit de considérer comme fait originel. Il est donc

22 Weithman, « Political Republicanism and Perfectionist Republicanism », *art. cit.*, p.311.

23 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, *op. cit.*,

24 Weithman, « Political Republicanism and Perfectionist Republicanism », *art. cit.*, p.287, trad. personnelle.

nécessaire que l'Etat développe chez les citoyens des traits de caractère qu'il ne pourra justifier qu'au nom du perfectionnement de leur humanité.

L'intérêt de l'analyse de Weithman est double pour nous. Premièrement, il attire notre attention sur le fait que, dès lors que l'on reconnaît que les vertus civiques sont nécessaires pour réaliser la liberté, il faut s'interroger sur les modalités d'apparition de ces mêmes vertus. Du fait du présupposé central de la corruptibilité des êtres humains, il est impossible de supposer que la majorité des individus deviendra vertueuse parce qu'elle sera motivée par un simple calcul d'intérêt concluant à la valeur instrumentale de la non-domination. Weithman fait donc apparaître, en creux, le problème du moteur initial : avant que le système ne perdure sous la forme d'un cercle vertueux, il faut supposer l'action de moyens puissants pour créer la possibilité d'un républicanisme politique. Deuxièmement, le perfectionnisme qui apparaît ici nécessaire est beaucoup plus radical que notre propre définition du perfectionnisme. Il s'agit ici de justifier la promotion, par l'Etat, d'une seule conception de la vie bonne dont le contenu est déterminé. Pour créer le système républicain, il faut agir en citoyen, c'est-à-dire se comporter avec tempérance *car c'est là réaliser notre nature la plus haute*. Conformément à notre analyse conceptuelle, ce perfectionnisme correspond alors en réalité à une forme de « paternalisme » – imposant à la fois l'horizon du développement et le contenu de ce qui est à atteindre –. C'est donc également un « monisme épistémologique » : à partir du moment où il détermine précisément les traits de caractère constitutifs de l'excellence humaine, il définit la voie d'accès au vrai et au bien.

De fait, c'est en vain que l'on cherchera une trace de pluralisme éthique dans ce républicanisme perfectionniste. On se souviendra que Weithman définissait le républicanisme perfectionniste par opposition à la conception faible de la vertu civique, centrale à la fois dans le républicanisme politique et dans le libéralisme politique. Par conséquent, la démonstration de l'inefficacité des justifications « politiques » par opposition aux arguments « compréhensifs » peut aussi bien être étendue à la thèse rawlsienne, même si Weithman s'en défend. Il note en effet que le républicanisme

perfectionniste « implique de graves problèmes[25] », sans développer directement cette idée. Il ajoute cependant, à la fin de l'article, que le républicanisme politique a raison de souligner les limites du républicanisme traditionnel, trop militariste, trop machiste, trop exclusiviste, et inadapté aux conditions actuelles[26]. Il limite l'objectif de son papier par un effet de manche, en affirmant se contenter de dresser une analyse comparative des mérites des républicanismes politique et perfectionniste, sans s'intéresser à la question de savoir si l'option républicaine est fondée en général. Finalement, il décrit le républicanisme perfectionniste comme un défi, qui devra articuler une conception forte des vertus républicaines tout en évitant les écueils du républicanisme classique. Même s'il ne se montre pas plus explicite, nous avons déjà démontré que cette conception forte était perfectionniste et paternaliste, tandis que les écueils en question renvoient en creux à l'exigence de pluralisme éthique et de défense des droits individuels – notamment au travers du rejet de l'exclusivisme et de l'obsolescence du républicanisme classique mentionnés plus haut –.

En dernière instance, cette analyse nous renvoie à une opposition binaire : selon Weithman, si l'on veut prendre toute la mesure de ce que nécessite la réalisation de la liberté républicaine, il faut admettre que les vertus civiques sont inséparables d'une imposition éthique paternaliste et donc récuser l'ensemble de la thèse instrumentale. En d'autres termes, la citoyenneté républicaine ne parviendrait pas à s'échapper de ce que nous avons nommé un monisme complet, à la fois ontologique et épistémologique : pour être libre, il faut être prêt à imposer aux êtres humains un contenu déterminé à l'excellence humaine pour pallier aux faiblesses de notre nature trop aisément corruptible.

Mais on notera également que le raisonnement de Weithman va trop loin. Il prouve certes que, pour réaliser la liberté républicaine, il faut assumer toutes les conséquences de la nécessité de la vertu civique. Etant donné la corruptibilité des êtres humains, il serait naïf de supposer que l'on puisse devenir suffisamment vertueux par soi-

25 Weithman, « Political Republicanism and Perfectionist Republicanism », *art. cit.*, p.303.
26 *Ibid.*, p.311.

même. Par conséquent le républicanisme doit véhiculer des valeurs substantielles, sans quoi il se condamne à l'inefficacité. Mais il ajoute une seconde idée : si le républicanisme intègre des valeurs substantielles, il constitue alors un perfectionnisme qui, par définition, rompt avec le pluralisme éthique. Ce raisonnement est théoriquement valide, mais il n'est pas nécessaire : seules certaines versions du républicanisme rompront alors avec le pluralisme éthique. L'articulation logique de Weithman dépend ici du prisme qu'il adopte explicitement ; traitant du « républicanisme politique », il s'intéresse d'abord aux versions les plus centrées sur le principe d'auto-gouvernement. Il ne s'agit pas alors de ce que nous avons appelé le « néorépublicanisme », et l'on pourrait même se demander si le « républicanisme politique » de Weithman n'est pas davantage identifiable au républicanisme « néo-athénien ». Weithman néglige donc l'argument de Pettit qui a montré que la racine aristotélicienne ne suffisait pas à définir le républicanisme, et qu'il était parfaitement possible d'assigner une justification instrumentale au principe de non-domination. Il considère alors que le caractère de la vertu civique se transmet simplement au principe de liberté républicaine en son entier ; puisque les vertus civiques sont substantielles, la liberté l'est également. D'une certaine façon, Weithman et Pettit commettent une erreur symétrique : ils supposent tous deux que leur argument détermine à la fois la valeur de la vertu civique et celle de la liberté républicaine. Or Pettit prouve que la non-domination est justifiée instrumentalement, mais doit reconnaître qu'il est nécessaire d'agir en citoyen. Weithman démontre quant à lui que la vertu civique est substantielle, mais pas que la liberté républicaine est une valeur purement intrinsèque. Par conséquent, la prise en compte des conditions réelles d'une réalisation efficace de la liberté n'implique pas nécessairement une forme de monisme épistémologique.

Maynor et le quasi-perfectionnisme

Partant des mêmes prémisses que Weithman, Maynor parvient à une conclusion différente car il se montre sensible à la complexité du perfectionnisme néorépublicain : il est possible d'assumer la part d'imposition éthique liée à la reconnaissance du rôle nécessaire des vertus civiques dans la réalisation de la non-domination, sans pour autant interdire tout rapport au pluralisme éthique. Dans *Republicanism in the Modern World*,

Maynor défend deux thèses centrales[27]. Tout d'abord, il affirme qu'il est possible d'atteindre l'objectif que s'est fixé Pettit – prouver la pertinence d'un républicanisme adapté à la modernité, à partir du concept de liberté comme non-domination –, mais qu'il faut pour cela amender son prédécesseur : un argument purement instrumental rend impossible la réalisation de la non-domination. Cette différence avec Pettit lui permet, dans un second temps, de répondre aux critiques qui tentent de réduire le néorépublicanisme à une forme de libéralisme. Au cœur de cet argumentaire se trouve l'idée qu'il est possible d'assumer la promotion de valeurs substantielles sans pour autant remettre en cause le caractère pluraliste du néorépublicanisme ; c'est ce que Maynor cherche à conceptualiser sous les traits du « quasi-perfectionnisme » et dont nous allons montrer qu'il défend une conception forte de la vertu civique sans tomber dans une forme de monisme épistémologique.

L'argument de Maynor passe par la mise en valeur des différences qui séparent le « républicanisme moderne » de deux types de thèses qui, en se contentant d'un argument instrumental, échouent à justifier comment concrétiser la liberté politique. La première repose sur la défense du principe de neutralité et est identifiée aux réflexions de Kymlicka, tandis que la seconde se concentre sur la supériorité des arguments « politiques » par rapport aux « compréhensifs »[28]. On aura reconnu ici la référence rawlsienne, mais Maynor tend également à lui associer – plus ou moins directement – la figure de Pettit[29]. Maynor oppose alors à tous trois la même idée : la priorité accordée à la non-domination, bien qu'elle soit justifiée de façon instrumentale, lui confère également une dimension substantielle parce qu'elle oblige les individus à ne pas adopter de conceptions de la vie bonne impliquant la domination d'autrui. Il part du concept pettitien de non-domination, et souligne que ce dernier suppose l'action de deux formes

27 John Maynor, *Republicanism in the Modern World*, *op. cit*.

28 C'est là particulièrement l'objet des chapitres 3 et 4 de *Republicanism in the Modern World*, *op. cit.,* que l'on trouvera bien résumés par la recension qu'en livre I. Honohan dans *Contemporary Political Theory*, 4, 2005.

29 Cf. Maynor, *Republicanism in the Modern World*, *op. cit.*, où Maynor remarque que Rawls et Pettit se retrouvent dans leur opposition à l'idée que la perfection pourrait être promue par l'Etat (p.80). Ce point liminaire rapproche donc également Maynor de Weithman puisqu'il est possible de relier ses deux versions du libéralisme à la paire de Weithman (neutralité et impartialité). Plus encore, le rapprochement de Rawls et de Pettit fait à nouveau émerger l'idée d'un « républicanisme politique ».

de pouvoir interdépendants : un pouvoir « réciproque » selon lequel les agents se défendent eux-mêmes contre la domination et cherchent à ne pas dominer eux-mêmes, et un pouvoir « constitutionnel », par lequel les institutions et les lois veillent à l'absence de domination, aussi bien entre l'Etat et les individus que parmi ces derniers. Or ces deux pouvoirs agissent directement sur la façon dont les individus définissent leurs propres fins. Le pouvoir réciproque implique que l'on définisse ses fins en sachant que les autres possèdent également le droit et la capacité de faire de même, tandis que le pouvoir constitutionnel donne à l'Etat un rôle actif ; pour empêcher la domination, il est autorisé à limiter les fins individuelles qui supposeraient un contrôle arbitraire sur les choix et les actions d'autrui. En d'autres termes, réaliser la non-domination implique une réduction des choix formellement disponibles :

> [les individus] comprennent que leur engagement vers la liberté républicaine comme non-domination signifie que les fins qu'ils choisissent ne doivent pas être sélectionnées d'une manière qui interfère arbitrairement avec autrui[30].

En d'autres termes, Maynor reformule ici le principe pettitien de l'interférence sans domination. Etant donné que la non-domination restreint l'extension des choix, mais garantit leur intensité, cette interférence n'est pas liberticide car elle est la condition de possibilité de leur propre protection contre l'arbitraire. Mais il souligne que cela revient également à faire de la non-domination une valeur substantielle car cela favorise ceux qui définissent la vie bonne en termes de non-domination. Comparativement, ceux qui choisiraient par exemple de considérer qu'une vie bonne implique d'être le maître de nombreux sujets se verraient discriminés et empêchés de poursuivre leur objectif. C'est pourquoi il faut assumer que la réalisation de la liberté républicaine passe

> par un idéal et des institutions distinctes et *substantielles*, qui cherchent à instiller des versions républicaines modernes de la vertu civique et de la citoyenneté dans les vies des individus, afin qu'ils puissent *refondre* leurs fins ultimes sous une forme qui ne soumet pas autrui à la domination[31].

La non-domination n'est pas un pur instrument qui servirait l'ensemble des conceptions de la vie bonne. De plus, Maynor renforce encore son argument en rappelant que la

30 Maynor, *Republicanism in the Modern World, op. cit*., p.80, trad. personnelle.
31 *Ibid*., p.76, trad. personnelle. Nous soulignons.

tradition républicaine ne défendait pas la non-domination seulement de façon instrumentale, mais aussi parce qu'elle incarne une vie plus riche. Il fonde son argument dans l'analyse des thèses du père du républicanisme moderne, Machiavel, qui articule une défense du pluralisme au travers de son fameux éloge du conflit[32] mais qui précise également qu'un développement réussi de la vertu civique rend les citoyens plus libres *et* augmente la richesse intrinsèque de la vie républicaine[33].

Maynor reconnaît alors que le néorépublicanisme a à voir avec le perfectionnisme, dont il reprend la conception désormais classique selon laquelle :

> En son sens le plus élémentaire, le perfectionnisme commence avec un idéal préalable de l'excellence humaine. Il s'ensuit qu'il est de la responsabilité d'un Etat perfectionniste de promouvoir cet idéal de telle façon que ses citoyens soient assistés dans leurs efforts lorsqu'ils cherchent cette excellence[34].

S'il fait ensuite explicitement référence à Raz et à sa défense de l'autonomie individuelle, il s'agit cependant avant tout d'une discussion de la conception du perfectionnisme spécifique à Kymlicka, selon laquelle il conviendrait de distinguer un perfectionnisme d'Etat d'un perfectionnisme social. Tandis que le second est en quelque sorte un perfectionnisme à l'échelle individuelle – la capacité de chacun à hiérarchiser la valeur intrinsèque des différentes conceptions du bien –, qui n'entrave en rien les libertés individuelles, le perfectionnisme d'Etat est par définition une coercition qui ne respecte pas pleinement le droit de chacun à l'auto-détermination. Il viole alors le principe de neutralité axiologique car un Etat perfectionniste « favorise certains choix de vie en hiérarchisant publiquement leur valeur intrinsèque[35] », et agit donc sur le coût des préférences individuelles. Or Maynor a explicitement reconnu que la non-domination favorisait les conceptions du bien comme non-domination, et faisait obstacle aux conceptions où la domination ferait partie de la vie bonne ; le néorépublicanisme correspond, indiscutablement, à cette définition du perfectionnisme.

---

32 Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live, op. cit.,* II, 4. Voir aussi Maynor, *Republicanism in the Modern World, op. cit*., chap. 1 et chap. 5.

33 Maynor, *Republicanism in the Modern World, op. cit*., p.81.

34 *Ibid.*, p.79, trad. personnelle.

35 *Ibid.*, p.77.

Mais le point le plus important reste à venir : Maynor pousse l'analyse plus loin et démontre que le perfectionnisme républicain n'est pas identifiable au perfectionnisme étatique invalidé par Kymlicka. En effet, l'Etat perfectionniste est selon ce dernier une tyrannie. En prenant publiquement position sur les questions éthiques, il oblige chacun à justifier sa propre conception de la vie bonne, supposant par là à la fois des capacités de rhétorique que tous ne possèdent pas, et la possibilité de formuler de façon cohérente ses propres idéaux – ce que ne supportent pas nécessairement toutes les conceptions de la vie bonne. Maynor rapporte que c'est là ce que Kymlicka nomme la « tyrannie de l'articulé », qui discrimine certains groupes : à partir du moment où il faut pouvoir rendre publiquement compte de sa conception de la vie bonne, on suppose l'utilisation d'une certaine forme de langage qui n'est pas équitablement partagée. Maynor reconnaît la pertinence de ces objections, mais remarque aussi qu'il existe une autre forme de perfectionnisme étatique dont les résultats sont diamétralement opposés : au lieu de la tyrannie, il est la condition de possibilité du respect des libertés individuelles et du pluralisme éthique. Maynor souligne que les propositions de Kymlicka en faveur des groupes les plus vulnérables ne parviennent pas à éviter elles-mêmes une forme de perfectionnisme. Pour les protéger, il faut s'assurer que les autres groupes n'enfreindront pas les principes de justice sociale qui leur assure des droits égaux, ce qui implique que l'Etat leur impose la reconnaissance de valeurs instrumentales telles que l'autonomie ou l'individualité. Obliger chacun à respecter les principes de justice sociale affectera leur conception de la vie bonne :

> Les républicains modernes doivent accepter que les inquiétudes de Kymlicka sont authentiques et que le plus grand soin doit être pris pour minimiser tout effet potentiellement négatif sur les minorités et sur les autres groupes et individus traditionnellement désavantagés. Cependant, l'Etat doit être capable de communiquer à un certain niveau avec ces individus et ces groupes, au travers de ses idéaux et de ses institutions, de façon à ce que leurs intérêts soient pris en compte et pistés[36].

Reprenant ici la thèse de Pettit sur la façon de définir le bien commun républicain, Maynor observe que le pistage de ces intérêts repose sur « un riche sens de la vertu

36 Maynor, *Republicanism in the Modern World, op. cit.,* p.84, trad. personnelle.

civique », c'est-à-dire sur des valeurs substantielles que l'Etat doit promouvoir activement pour avoir une chance de les voir se réaliser. La protection des plus vulnérables empêche de respecter le principe de neutralité et implique donc une forme d'imposition éthique, qu'il faut assumer pleinement si l'on veut lui donner tous les moyens d'accomplir sa mission :

> Si l'Etat républicain élimine certains points de vue qui sont tellement enracinés dans la domination d'autrui que pour changer la façon dont ils sont choisis, on devrait fondamentalement miner leur viabilité, alors *qu'il en soit ainsi*. L'Etat républicain doit protéger ses citoyens de toute interférence arbitraire, et tout spécialement ceux qui sont les plus vulnérables[37].

Cette reconnaissance pleine et entière est le fondement de la critique que Maynor adresse à Rawls et également, en creux, à Pettit. Il précise ainsi que le républicanisme est essentiellement opposé au projet « politique » de Rawls car il présuppose des valeurs « compréhensives »[38]. Pour autant, il n'est pas réductible à l'humanisme civique qui reprend le perfectionnisme aristotélicien, faisant de la participation au gouvernement l'essence de l'humanité. Mais surtout, Maynor démontre que le républicanisme suppose des vertus substantielles telles qu'une communication efficace entre citoyens, une capacité d'écouter et d'articuler des réponses, et enfin le courage d'accepter les décisions opposées aux positions personnelles si elles participent du bien commun[39]. Or ces vertus sont également nécessaires si l'on veut mettre en pratique le concept de « raison publique » dont dépend l'argument « politique » de Rawls – la capacité pour chacun de formuler ses arguments sans faire appel à une conception controversée du bien, mais aussi d'être capable d'entendre les raisons publiques énoncées par autrui –. La logique « politique » de Rawls lui interdisant de fonder la raison publique dans des vertus substantielles – c'est-à-dire dans une doctrine compréhensive –, il suppose que les individus parviendront par eux-mêmes à un degré de rationalité et d'autonomie morale suffisamment élevé pour comprendre la légitimité de ce libéralisme politique. Toutefois,

37 Maynor, *Republicanism in the Modern World, op. cit*., p.87, trad. personnelle. Nous soulignons.

38 Maynor, « Without Regret: The Comprehensive Nature of Non-Domination », *Politics*, 2002, vol.22(2). Cet article constitue depuis le chapitre 4 de *Republicanism in the Modern World*, *op. cit.*.

39 Maynor, « Without Regret: The Comprehensive Nature of Non-Domination », *art. cit.*, p.54.

Maynor souligne que cela mène Rawls à reconnaître – au moins implicitement – que ces vertus « politiques » impliquent en réalité des aspects moraux « compréhensifs » en faisant par exemple de la rationalité un élément essentiel de l'être humain accompli[40]. C'est pourquoi Rawls se voit forcé de reconnaître *avec regret* la dimension compréhensive des vertus nécessaires au libéralisme politique, comme un débordement malencontreux. Alors qu'il aurait voulu pouvoir s'en passer, il est finalement comme rattrapé par la réalité. Selon Maynor, cette différence est significative : entre le regret rawlsien et l'assomption pleine et entière de la nécessité de vertus substantielles par le républicanisme, c'est l'efficacité des conditions pratiques de réalisation de la liberté qui se joue. Le républicanisme ne les considère pas comme un mal nécessaire et prend donc la pleine mesure de cette dimension substantielle : il n'attend pas des citoyens qu'ils développent d'eux-mêmes une vertu aussi éloignée de leur corruptibilité naturelle et se donne les moyens nécessaires pour faciliter une transformation profonde.

S'il assume pleinement cette contrainte éthique, Maynor refuse cependant de la considérer comme un véritable « perfectionnisme » car il récuse l'idée qu'elle aboutirait à une forme de tyrannie. C'est pourquoi il forge le concept de « quasi-perfectionnisme », qui repose sur une évolution implicite du sens qu'il donne au « perfectionnisme ». Alors qu'il signifiait initialement – dans la discussion des thèses de Kymlicka – le fait de favoriser certaines conceptions du bien et d'en défavoriser d'autres, le perfectionnisme qui se distingue du « quasi-perfectionnisme » *enfreint la liberté des plus vulnérables* en favorisant certaines conceptions du bien. Le « quasi-perfectionnisme », quant à lui, favorise certaines conceptions du bien *afin de permettre la liberté des plus vulnérables* :

> De bien des façons cependant, ces éléments ne sont pas entièrement perfectionnistes en cela que, alors qu'ils requièrent effectivement des individus qu'ils atteignent certaines valeurs et vertus substantielles […], ils les garantissent également de toute interférence, qu'elle soit en acte ou seulement une menace. Elle améliore ainsi les choix qui leur sont disponibles. C'est pourquoi je crois qu'ils peuvent tout au plus être dits quasi-perfectionnistes *parce qu'ils assurent une large gamme de fins ultimes* qui sont cohérentes avec la liberté républicaine, que

40 Maynor, « Without Regret: The Comprehensive Nature of Non-Domination », *art. cit.*, p.55-56.

> les individus peuvent poursuivre tant qu'ils sont assurés contre toute interférence qui ne piste pas leurs intérêts[41].

Nous tirerons de cette définition deux conclusions. Tout d'abord, la distinction entre perfectionnisme et quasi-perfectionnisme reintègre ce qui constitue, selon Pettit, la dimension instrumentale de la non-domination : cette dernière ne constitue pas à elle seule l'ensemble du contenu de la vie bonne, mais est un outil pour faciliter la réalisation d'une certaine gamme de fins. *A l'intérieur de cette dernière*, la non-domination est neutre, et c'est pourquoi elle ne peut pas être réduite au « perfectionnisme », qui détermine l'ensemble de la conception du bonheur. En outre, Maynor ne justifie pas l'évolution du sens du « perfectionnisme » : selon sa définition initiale, le néorépublicanisme est bel et bien un perfectionnisme. Pourquoi choisir, alors, de conserver ce terme pour la version tyrannique et d'inventer un autre terme pour le perfectionnisme républicain ? L'inverse était tout aussi possible. Ultimement, il apparaît que le perfectionnisme désigne, chez Maynor, une contrainte qui ne prend pas en compte les intérêts de ceux qui y sont soumis. En d'autres termes, le perfectionnisme assigne un contenu unique et déterminé au bien et constitue donc ce qu'il conviendrait plutôt d'appeler un paternalisme. En revanche, le « quasi-perfectionnisme » est une contrainte qui prend en compte les intérêts de ceux qui y sont soumis, c'est-à-dire qu'il promeut une valeur substantielle centrale – la non-domination – qui n'épuise pas le contenu de la vie bonne. Cette diversité en fait donc un « perfectionnisme de la perfectibilité ». L'abandon du terme de « perfectionnisme » par Maynor illustre le manque de remise en cause du lexique libéral dont il hérite. Cela est particulièrement visible dans un autre texte, où il précise les différences qui séparent son republicanisme du perfectionnisme libéral[42]. L'objection de Langlois consistait à pointer que Maynor démontre bel et bien que le républicanisme moderne est distinct des libéralismes de Rawls et de Kymlicka, mais que ces deux versions n'épuisent pas la richesse du courant libéral tout entier. En particulier, le perfectionnisme libéral assume également la promotion de valeurs substantielles comme condition de possibilité de la liberté individuelle. Maynor met alors en avant deux

41 Maynor, *Republicanism in the Modern World, op. cit*., p.80-81, trad. personnelle. Nous soulignons.

42 Maynor, « The Scope and Robustness of Modern Republicanism: A Reply to Langlois », *Politics*, 28-2, 2008.

différences supplémentaires. Premièrement, il reprend la distinction établie par C. List entre la conception libérale de la liberté qui se concentre sur son « étendue », tandis que la conception républicaine la pense d'abord en termes de « robustesse », c'est-à-dire à la fois d'intensité et de garantie[43]. On reconnaîtra ici un argument parfaitement compatible avec les thèses pettitiennes. Mais c'est surtout le second point qui nous intéresse : Maynor y démontre que les vertus républicaines ne sont pas les mêmes que les vertus du perfectionnisme libéral. En effet, Langlois définit ce dernier à partir des travaux de Raz, et donc de l'idée que la perfection humaine passe par la réalisation de l'autonomie individuelle. Or, si le républicanisme moderne intègre lui aussi l'autonomie parmi les vertus civiques nécessaires, il n'en fait pas une condition suffisante pour réaliser la liberté[44]. Le républicanisme moderne serait donc plus pluraliste que le perfectionnisme libéral parce qu'il n'accorde pas de priorité à l'autonomie individuelle :

> Il devrait être clair que les vertus et les valeurs que l'on trouve dans le républicanisme moderne ne vont pas aussi loin que celles que l'on trouve dans les approches perfectionnistes. Là où l'Etat républicain encourage certaines vertus et valeurs destinées à cultiver certains traits de caractères, celles-ci ont non seulement pour but d'aider les citoyens à vivre des vies non-dominées, mais aussi de les aider à formuler leurs fins de manière non-dominatrice. Vivre une vie d'une façon non-dominatrice pourra aider les agents à atteindre l'autonomie personnelle, mais cela […] n'est pas l'autonomie. Il s'ensuit alors que le républicanisme moderne ne contient pas de version de la moralité politique qui puisse être assimilée avec celles que l'on trouvera dans les approches perfectionnistes qui promeuvent l'autonomie personnelle comme une version singulière de l'épanouissement humain[45].

43 Maynor, « The Scope and Robustness of Modern Republicanism: A Reply to Langlois », *art. cit.*, p.113-114. On remarquera que Maynor ne tombe pas dans le piège qui consisterait à radicaliser les positions. Il admet que certains libéraux insistent aussi sur la robustesse nécessaire à la liberté politique véritable, mais sans pour autant lui donner un rôle aussi central que dans le républicanisme moderne.

44 *Ibid.*, p.115.

45 *Ibid.*, p.116, trad. personnelle.

Nous n'entrerons pas ici dans le détail de cet argument[46] car il nous suffit ici de remarquer qu'il distingue le perfectionnisme libéral du quasi-perfectionnisme républicain en soulignant que le premier assigne un contenu unique au bien. Le trait spécifique du quasi-perfectionnisme, c'est donc bien le fait que la contrainte éthique soit la condition de possibilité de la réalisation d'une diversité de fins, à l'inverse du « perfectionnisme » qui détermine à la fois le contenu et le moyen d'atteindre le bonheur.

Lorsque Maynor distingue le perfectionnisme du quasi-perfectionnisme, nous pouvons donc dire qu'il oppose en réalité le paternalisme au perfectionnisme bien compris. Reconnaissant que le républicanisme moderne suppose la promotion de valeurs substantielles, il n'existe aucune raison de ne pas admettre qu'il constitue un « perfectionnisme », même si celui-ci doit être distingué du perfectionnisme outrancier que représente le « perfectionnisme de la perfection », ou paternalisme. Nous pouvons aussi tirer de cette analyse conceptuelle la conclusion que le quasi-perfectionnisme s'arrête aux portes du « monisme épistémologique ». C'est là son trait distinctif que de se refuser à déterminer tout le contenu du bien, mais au contraire de se faire le gardien de la liberté individuelle de définir sa propre conception de la vie bonne, *pourvu que l'on ait d'abord accepté la priorité de la non-domination comme instrument privilégié*. Le quasi-perfectionnisme a donc bien les yeux fixés sur l'horizon – réussir à vaincre la corruptibilité des êtres humains –, et pour cela il détermine *une partie* du contenu du bien. En refusant ce qu'il appelle le « perfectionnisme », Maynor reconnaît la légitimité d'une certaine diversité des conceptions de la vie bonne, et notre incapacité à déterminer avec certitude la façon de parvenir au bien. En d'autres termes, le quasi-perfectionnisme se définit par son refus du monisme épistémologique. Tout l'argument de Maynor concourt à démontrer que ce « quasi-perfectionnisme » est compatible avec le respect du pluralisme[47]. Ainsi qu'il le résume dans la conclusion du troisième chapitre de *Republicanism in the Modern World*, l'Etat républicain moderne peut être compatible

46 On pourrait par exemple s'interroger sur la pertinence de la réduction du perfectionnisme libéral à la seule version de Raz, ou encore se demander si la non-domination n'occuperait pas un statut prioritaire semblable à celui de l'autonomie individuelle, comme instrument de la réalisation d'une diversité de conceptions du bien, *mutatis mutandis*.

47 C'est pourquoi il affirme démontrer la possibilité d'un Etat moderne, républicain, perfectionniste, et qui ne s'opposerait pas au principe central du libéralisme (Maynor, *Republicanism in the Modern World*, *op. cit.*, p.76).

avec le pluralisme moral caractéristique des sociétés modernes pour au moins deux raisons : il n'adopte aucune version particulière – nous ajouterions « complète » – de l'épanouissement humain, et il ne sacrifie pas les buts libéraux primordiaux tels que le respect de la liberté individuel ou du conflit dans la société[48]. Nous irons plus loin encore, en disant que le quasi-perfectionnisme *intègre* le pluralisme moral ; certes, il en limite l'extension, mais il en fournit une protection bien plus solide que les approches purement instrumentales qui doivent soit reconnaître à contre-cœur une forme de contrainte éthique, soit échouer à justifier comment elles combattent la corruptibilité naturelle des êtres humains.

Le raisonnement de Maynor partage un postulat essentiel avec celui de Weithman : ils reconnaissent tous deux que la liberté républicaine ne peut se limiter à un argument purement instrumental. Si l'on veut réaliser la non-domination, il faut pouvoir contrer la corruptibilité naturelle des hommes. Cela implique que l'Etat promeuve activement des vertus civiques considérées comme moyen *nécessaire*. De cette nécessité découle que les vertus civiques deviennent des valeurs substantielles : elles sont le moyen obligatoire adapté à toutes les circonstances. Enfin, si le républicanisme repose sur des vertus civiques substantielles, il faut reconnaître qu'il participe d'une certaine forme de perfectionnisme. C'est sur ce point que Weithman et Maynor divergent : le premier assume une conception classique du perfectionnisme, qui détermine entièrement le contenu du bien. Il constitue alors un monisme épistémologique et s'oppose radicalement au pluralisme des valeurs. Maynor, en revanche, distingue au moins deux variantes de perfectionnisme : le perfectionnisme liberticide et le « quasi-perfectionnisme » assumant qu'une contrainte éthique est nécessaire pour garantir *à tous* – et en particulier aux plus vulnérables – la jouissance de la liberté. Il démontre alors que la promotion de valeurs substantielles par le néorépublicanisme n'implique pas nécessairement un monisme épistémologique parce qu'elle intrègre le pluralisme des valeurs, comme une dimension *interne*. La non-domination porte un idéal substantiel

48 Maynor, *Republicanism in the Modern World*, *op. cit.*, p.145, trad. personnelle : « en insistant sur la relation d'interdépendance entre la liberté comme non-domination, les bonnes lois et les institutions, les vertus civiques et la citoyenneté, un Etat républicain moderne peut faire face au pluralisme moral. De plus […] les individus et les groupes sont libres de poursuivre leurs propres fins ultimes, aussi longtemps que ces fins ne cherchent pas à dominer autrui. »

incomplet du bien : elle impose des valeurs afin d'ouvrir un espace où chacun pourra définir sa propre conception de la vie bonne. Il serait par conséquent possible de sauver le néorépublicanisme de l'accusation d'incohérence qui le menace, puisque ses dimensions moniste et pluraliste ne s'appliqueraient pas à la même prémisse.

3. Le paradoxe de la non-reconnaissance du perfectionnisme néorépublicain par Pettit

Reconnaître la dimension perfectionniste du néorépublicanisme permet d'articuler l'argument substantiel et l'argument instrumental sans créer d'incohérence logique. Ce perfectionnisme permet alors de résoudre le paradoxe de la première graine en justifiant la création du mouvement de la non-domination, sans pour autant remettre en cause la justification instrumentale de la non-domination comme valeur prioritaire. Mais il est possible d'aller plus loin, et de montrer que la non-reconnaissance de cette dimension perfectionniste pousse Pettit dans un paradoxe encore plus profond. En effet, s'il souligne la dimension aporétique du problème de la première graine, cela ne l'empêche pas de donner pourtant un contenu à la conception de la vie bonne lorsqu'il s'avance à traiter des questions plus proches de la pratique. On peut identifier au moins deux cas-limites, où cette volonté d'éviter le perfectionnisme conduit Pettit à défendre des thèses plus que perfectionnistes. D'une part, sa conception de l'éducation réintègre le cas du maître authentique et crée pour les enfants une sorte de zone spéciale de domination. De l'autre, son approche de ce qu'il nomme « l'offre de confiance personnelle » trahit une présupposition majeure, selon laquelle la liberté est par nature désirable. Au travers de ces deux cas, il définit la vie bonne par la possession d'une raison mature, et identifie humanité et désir de liberté.

L'éducation néorépublicaine et la condition rationnelle de la non-domination

Le paradoxe de la première graine oriente nécessairement notre attention vers la question de l'éducation. C'est en effet cette dernière qui constitue la solution la plus

classique, à l'image de la tradition républicaine qui confie à l'école la mission de *former* des citoyens, c'est-à-dire d'aider les individus à se percevoir comme membres de la communauté et à reconnaître le bien-fondé du principe du bien commun[49]. L'école représente le moyen le plus efficace de lutter contre la corruptibilité naturelle, car elle s'adresse aux individus *avant* qu'ils n'aient pu y succomber. Mais à partir du moment où existe une école publique obligatoire, supposer qu'il faut commencer par éduquer à la citoyenneté – pour pouvoir ensuite réaliser la liberté –, c'est admettre la légitimité d'une interférence de l'Etat dans le développement de ses membres, à un moment où ils sont spécialement vulnérables. A la différence de l'adulte, l'enfant est l'être qui n'a pas encore défini sa propre conception de la vie bonne. Dans ce cas, comment lui appliquer le principe de non-domination alors que, par définition, il ne peut pas comparer l'interférence subie avec sa propre représentation du bien[50] ? Il ne possède pas les conditions statutaires qui permettent, dans le système pettitien, de *contrôler* les interférences. C'est pourquoi la question de l'éducation semblera une pierre de touche naturelle pour tester la légitimité du perfectionnisme néorépublicain : parvient-il à expliquer comment la promotion de valeurs peut être non-dominatrice, même *en l'absence de résistance* des interférés ? A la différence de la formulation classique des arguments pettitiens, le cas de l'éducation ne présuppose pas la possession des conditions de la non-domination, ni même la reconnaissance de ce concept, chez ceux qui subissent l'interférence.

On remarquera tout d'abord que Pettit est évidemment sensible au danger que représente l'éducation. Considérée à partir de son présupposé pluraliste et de son héritage berlinien, il en perçoit bien le potentiel dominateur dans la mesure où elle implique de recevoir une vérité émanant d'une autorité épistémiquement supérieure. Il

49 Nous reviendrons sur ce point dans l'Appendice.

50 La difficulté n'est pas propre aux républicains. Les libéraux qui reconnaissent que le libéralisme constitue une valeur particulière (et qui sont donc considérés comme des « perfectionnistes libéraux ») sont également particulièrement sensibles au problème de la contrainte éducative considérée comme une propédeutique à la liberté. Voir notamment S. Macedo, *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2000, et E. Callan, *Creating Citizens: A Political Education and Liberal Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

reconnaît notamment qu'à partir du moment où elle agit sur les mœurs, l'éducation sera menacée par une pente glissante fatale :

> L'Etat républicain peut-il faire quelque chose pour favoriser et promouvoir le genre de civilité qui est la condition de sa propre réussite ? Il peut prendre certaines initiatives évidentes pour garantir que le système d'éducation présente cette civilité nécessaire comme une chose digne d'admiration, et non pas comme une chose qu'on pourrait rejeter par cynisme ou ignorance. Mais, malheureusement, il n'est que trop clair que, dans la plupart des sociétés, ce genre de mesures dégénère aisément en une espèce de propagande qui lasse et aliène les esprits[51].

L'éducation apparaît alors comme un lieu particulièrement sujet à la corruptibilité naturelle : l'enseignant disposant par définition d'un pouvoir sur l'apprenant, la relation éducative crée les conditions pour qu'apparaisse la tentation de dominer. Le rôle de la théorie néorépublicaine devrait alors être d'expliquer quels garde-fous la non-domination opposera à cette pente, à l'image des développements de Pettit sur la façon de « contrôler » la république à l'aide d'un système de sanctions et de filtres, pour empêcher les agents publics d'utiliser leur pouvoir de manière arbitraire[52]. Or s'il admet que l'éducation est un enjeu majeur, à l'instar de la tradition républicaine, il passe relativement vite sur ce point et décrit peu la façon dont on pourrait y instaurer une relation non-dominatrice[53].

Il remarque pourtant avec précision que le cas de l'école – c'est-à-dire de l'éducation spécifique des enfants – est problématique. Par définition, les enfants ne sont pas autonomes, tant qu'ils ne sont pas adultes. Est-il alors légitime qu'ils soient à la merci de leurs tuteurs et de leurs enseignants ? Ils se trouveraient par conséquent dans une situation de domination légitimée. Il concentre sa réponse en quelques lignes :

> Le point de vue républicain suggère que les enfants doivent jouir de l'intensité standard de la non-domination, en ce sens qu'ils doivent être protégés, au même titre que toute autre personne, des pouvoirs arbitraires. […] Tout en donnant aux

51 Pettit, *Républicanisme, op. cit*., p.339.
52 *Ibid*., chapitre 8.
53 *Ibid.*, p.158-159.

> parents et aux enseignants des pouvoirs spéciaux sur les enfants, de même que la loi donne aux autorités certains pouvoirs sur les adultes ordinaires, les disciplines ne leur conféreront aucun droit à user d'un pouvoir arbitraire d'interférence[54].

En outre, il affirme que ces « pouvoirs spéciaux » sur les enfants doivent être encadrés par deux limites si l'on veut garantir la non-domination :

> D'une part, [les parents et les enseignants] chercheront à servir les intérêts pertinents des enfants ; d'autre part, ils s'attacheront à le faire de manière non idiosyncrasique[55].

Par ce second critère, Pettit signifie que les enfants ne doivent pas être considérés comme un cas à part, hors de l'exigence de non-domination. Ce point est cohérent avec l'universalisation de la non-domination, dont nous avons déjà montré qu'elle contribuait à justifier la dimension « néo »-républicaine de la théorie pettitienne. Si les enfants sont bien des adultes en devenir, ils sont en revanche déjà pleinement humains. Ils doivent donc être définis comme des personnes à part entière, et traités en tant que tels. L'enfant n'est pas seulement un futur citoyen, il est déjà le citoyen en germe. Les principes politiques généraux doivent donc s'appliquer : tout être humain a le droit d'être traité dignement, et respecté dans son individualité. Par conséquent, les enfants doivent disposer de la même garantie de non-domination que les adultes.

C'est pourquoi les thèses de Pettit ont pu être utilisées pour s'opposer à l'idée que, pour protéger les enfants de toute interférence arbitraire, il fallait faire de l'école un sanctuaire. Ainsi que le souligne bien Sophie Audidière, la sanctuarisation de l'école favorise paradoxalement le développement de la domination en en faisant un lieu clos[56]. Elle fonde sa démonstration sur le modèle traditionnel de l'école républicaine française, qu'elle qualifie d'« ordre scolaire total » parce qu'il soumet l'apprenant à un « maître » et qui considère que tous les enfants doivent être traités absolument de la même façon. Dans ce cas, l'école de la République ne se contente pas de définir les savoirs à acquérir, mais également les méthodes pour y parvenir : « seul ce qu'on apprend en "sortant de

54 Pettit, *Républicanisme, op. cit*., p.159.

55 *Ibid.,* p.159.

56 Audidière, « L'école républicaine à l'épreuve d'une révision néorépublicaine », dans *La république et ses démons*, Maisons-Alfort, Ere, Chercheurs d'Ere, 2007.

soi", en passant par les étapes définies par un maître, rend libre »[57]. L'apprentissage suppose une reproduction exacte du modèle du maître et donc constitue selon notre lexique un exemple flagrant de monisme complet, définissant à la fois le point à atteindre et la manière d'y parvenir. Comme l'écrit Audidière :

> Le débat n'est donc pas de nature pédagogique. […] L'enjeu est politique, et il concerne bien plutôt le rapport de la liberté à l'obligation d'instruction : contester qu'apprendre à penser librement ne puisse se faire qu'en se pliant à une forme de rationalité dont les savants auraient le monopole ne signifie pas tant qu'on cherche à promouvoir une autre forme de rationalité, mais signifie plutôt qu'on remet en question l'équivalence entre ce qui est garanti par des procédures de révision scientifique, et ce qui est non arbitraire, c'est-à-dire la conviction que la science est une autorité impersonnelle qui échappe légitimement au pouvoir collectif[58].

Une conception néorépublicaine considèrera donc que l'école ne doit pas être un lieu séparé des règles ordinaires. Au contraire, elle doit être une préfiguration de l'espace politique : si elle veut respecter véritablement la liberté individuelle, elle ne doit pas être uniquement un apprentissage théorique de la liberté mais aussi déjà une pratique de la non-domination. A proprement parler, l'éducation néorépublicaine constitue alors une éducation politique, et non une éducation à la politique – c'est-à-dire un apprentissage seulement théorique des règles de la non-domination, que l'on ne mettrait pas immédiatement en pratique –.

A première vue, cette conception néorépublicaine de l'éducation est donc cohérente avec les différentes thèses de Pettit, qu'il s'agisse du pluralisme éthique, de l'universalisation du statut de citoyen et même du refus du « monisme » au sens de Berlin. Mais tout cela ne découle que du second critère avancé par Pettit : le refus de l'idiosyncrasie. Or le premier critère trahit des orientations bien différentes. En

57 Audidière, « L'école républicaine à l'épreuve d'une révision néorépublicaine », *art. cit.*, p.90. Audidière souligne que la réforme de 1989 a profondément modifié le système scolaire français en intégrant en partie la reconnaissance de la diversité des enfants dans les modes d'apprentissage, sans pour autant éradiquer complètement le monisme propre à la conception traditionnelle de l'enseignement.

58 *Ibid.,* p. 96-97.

définissant d'abord l'éducation néorépublicaine par l'idée que les tuteurs et les enseignants devront s'attacher à servir les intérêts pertinents des enfants, Pettit semble se borner à reprendre le principe général selon lequel nulle imposition n'est légitime qui ne prenne en compte les intérêts des individus tels qu'ils se les représentent. Mais si l'on se rapporte au premier extrait que nous citions, cet aspect change de sens. Pettit y reconnaissait que l'autorité des parents et des tuteurs constitue des « pouvoirs spéciaux ». Ce droit d'exception semblera logique, dans la mesure où les enfants sont par définition immatures ; nul ne reconnaît à un enfant de quatre ans la possibilité d'être véritablement autonome. Toutefois, il entre en contradiction avec la thèse précédente, selon laquelle les enfants devaient être considérés *de jure* comme des individus à part entière, dotés d'une égale dignité et que l'on n'a donc pas le droit de dominer. Ces « pouvoirs spéciaux » entraînent en réalité une véritable négation du principe de non-domination puisque Pettit substitue l'idée que « le pouvoir d'interférence prendra en compte les intérêts des enfants *tels qu'on se les représente de manière habituelle*[59] » à la formule classique selon laquelle on n'est pas dominé tant que l'Etat piste les représentations que nous nous faisons de nos propres intérêts. La prise en compte de l'auto-représentation des intérêts, garante de la non-domination, est donc ici remplacée par le contenu de la vision culturellement majoritaire que les adultes se font des intérêts des enfants. Conformément à l'étymologie, les enfants sont bien ici ceux qui ne parlent pas – « *in-fans* » – . Or il ne suffit pas de supposer que les parents seront naturellement guidés par un esprit de bienveillance et tenteront d'être le plus proche possible des intérêts véritables de l'enfant. Cette thèse systématise au contraire le paradoxe du maître authentique : elle prétend dessiner les traits d'une éducation non-dominatrice – c'est-à-dire décrire un état de liberté – alors que les enfants seront radicalement soumis à la représentation que leurs parents se font de leurs intérêts. En réalité, cette éducation correspond à ce que Pettit lui-même définissait comme un paternalisme, voire même comme un exemple de ce que nous nommions l'Etat factieux. En effet, rien ne détermine ici la façon dont les parents comprendront leur rapport à l'intérêt de l'enfant : ils peuvent se fonder sur la représentation qu'ils se font de ce que l'enfant est censé considérer comme son intérêt – ce serait alors un cas de paternalisme –, ou se contenter de définir

59 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.159. Nous soulignons.

par eux-mêmes l'intérêt de l'enfant en fonction de leurs propres vues – comme dans l'Etat factieux –.

La portée de cette critique s'accroît lorsque l'on considère que Pettit semble ne pas limiter ces considérations aux enfants :

> Je pense qu'il est important de reconnaître que les enfants et *peut-être d'autres catégories d'individus* se tiennent dans *un rapport spécial* à l'Etat et à la société[60].

Une telle imprécision est problématique puisqu'elle laisse indéterminées les frontières des zones spéciales. Et même si l'on admettait qu'elle renvoie à une conception traditionnelle – visant par exemple les déficients mentaux –, elle constitue un problème central car elle suppose l'existence de conditions pour reconnaître quelqu'un comme étant une personne. Or cela est contraire à la thèse pettitienne de l'universalisation de la non-domination.

La possibilité de ces zones spéciales sape l'ensemble de l'édifice conceptuel de Pettit, puisqu'il justifie l'établissement d'un rapport de domination à partir de l'argument du maître authentique. En d'autres termes, la conception de l'éducation de Pettit présuppose un monisme complet et restreint à nouveau la non-domination à un type particulier d'êtres humains caractérisés par une hypothétique supériorité épistémique. On pourrait cependant avancer qu'il ne s'agit là que d'une scorie ; étant donné le peu de développement que Pettit consacre à la question de l'éducation, une analyse plus précise modifierait l'approche néorépublicaine en démontrant qu'elle n'implique pas nécessairement une remise en cause de la thèse pluraliste. On pourrait d'ailleurs en appeler à l'article co-écrit par Pettit et Lovett, qui va dans ce sens car il reconnaît qu'il reste à appliquer le principe de non-domination aux différents secteurs de la société réelle[61]. Ce n'est qu'ainsi que la théorie néorépublicaine pourra devenir un *programme* néorépublicain, conformément à l'objectif qu'il se fixait dans la seconde partie du *Républicanisme*. Mais cela ne modifie pas la nature de l'argument de Pettit, qui réduit la jouissance de la non-domination aux individus adultes, c'est-à-dire supposés matures et rationnels. Alors qu'il cherche à éviter l'imposition perfectionniste de valeurs, sa théorie

60 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.158. Nous soulignons.

61 Cf. Lovett et Pettit, « Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program », *art. cit.*

de l'éducation se résume à une conception paternaliste, et donc à une forme de monisme complet.

L'offre de confiance personnelle, ou l'impensé de la servitude volontaire

Alors que l'objection du caractère moniste de la conception pettitienne de l'éducation pourrait être levée par une application sectorielle plus précise des principes néorépublicains, ce n'est pas le cas de l'objection qui découle de « l'offre de confiance personnelle ». Ce second cas-limite révèle chez Pettit une intuition secrète, selon laquelle les êtres humains désirent par nature être libres, et qui fait de la liberté une valeur intrinsèque.

Pettit aborde cette question dans la toute dernière section de *Républicanisme*, traitant de la confiance nécessaire au fonctionnement de la société républicaine. Il envisage alors l'objection selon laquelle :

> Une grande partie de ce qu'il y a de mieux dans la vie vient des offres de confiance personnelle, comme lorsque nous entamons une relation amoureuse ou amicale […] en montrant que nous nous remettons en toute confiance à la merci d'autrui[62].

Cette objection nous paraît fondamentale, car elle prend en compte l'existence de conceptions de la vie bonne contraires à la non-domination. En d'autres termes, l'offre d'amour – ou d'amitié – personnelle représente le cas où il paraît désirable de se livrer au pouvoir d'autrui : elle est l'*ailleurs*, ce qui est étranger au principe de non-domination. Pettit tente de désamorcer le potentiel dévastateur de cette objection en développant deux arguments démontrant que l'offre de confiance personnelle est indissociable *d'une jouissance de la non-domination*. Mais ces deux tentatives de réfutation sont autant de marques qu'il échoue à prendre pleinement conscience de la portée de ce cas-limite.

Premièrement, il affirme que la possibilité même de cette offre d'amour impliquerait la préexistence de la non-domination, car ce n'est que parce qu'autrui n'a pas de pouvoir sur moi que je peux prendre le risque de lui en donner. Nous objecterons

62 Pettit, *Républicanisme, op. cit*., p.358-359.

à Pettit que cela suppose que l'amour et l'amitié sont impossibles dans une société qui n'a pas encore réalisé la non-domination. Or, de l'aveu de Pettit lui-même, la non-domination n'est pour l'instant qu'un horizon. Cela reviendrait donc à dire qu'il n'y a jamais eu – sauf cas exceptionnels – d'amour ou d'amitié véritables alors qu'ils constituent des piliers classiques des vies humaines. Cette conception de l'amour et de l'amitié semble outrée : un esclave ne peut-il pas avoir ami et amant ? Il nous faut au contraire reconnaître que nous pouvons toujours offrir notre amour et notre amitié, même lorsque nous sommes dans des situations générales de domination. Cela revient à cesser volontairement d'appliquer un filtre critique aux actions de la personne en question envers nous.

Deuxièmement, Pettit avance que le risque d'être dominé – lorsque l'on s'offre à autrui sans protection – n'est désirable que parce l'on peut y gagner une relation de non-domination volontairement et directement consentie. Si l'amour et l'amitié ont tant de valeur à nos yeux, c'est parce que l'autre, que je laissais me prendre en son pouvoir, met ce pouvoir au service de ma propre représentation de mes intérêts. Si interférences il y a, elles ne seront pas arbitraires. Pettit évoque même la possibilité de voir dans l'acte de confiance personnelle un instrument de la société de non-domination, grâce à une sorte de ruse de la confiance : le dépositaire de cette confiance est poussé, par le mécanisme de la main intangible, à y répondre positivement[63]. Dans ce cas, la valeur reconnue de l'amour et de l'amitié vient de la réalisation d'un état de non-domination particulier où je ne suis pas protégé de la domination d'autrui par une interdiction extérieure à cet autre – émanant par exemple de la puissance étatique – mais par une interdiction interne et auto-imposée. En d'autres termes, l'offre de confiance personnelle serait par définition auto-contradictoire ; je me livre à autrui volontairement, pour qu'il utilise son pouvoir arbitraire pour agir de façon non-arbitraire. Pettit réduit ici l'amour et l'amitié à leurs concepts idéaux, lorsqu'ils impliquent des relations parfaitement réciproques. Malheureusement, telle n'est pas la réalité des existences humaines et les *offres* d'amour et d'amitié ne peuvent se réduire aux cas où le risque pris est payant. Bien au contraire, ce sont des *offres* parce que ce ne sont pas des échanges contractuels : on donne sans être certain de recevoir en retour – ou du moins de recevoir un bien de valeur

63 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.*, p.360-361.

équivalente –. En d'autres termes, les offres de confiance personnelle impliquent également tous les cas où l'offrant abandonne ses défenses et où le destinataire en tire avantage. Les deux arguments de Pettit tentent donc de réduire les offres de confiance personnelle à des situations non-problématiques. Il ne considère que les offres de confiance que l'on pourrait dire réussies et passe à côté de la réalité : seules certaines des offres de confiance personnelle sont liées à la non-domination.

Pour être complète, l'offre de confiance personnelle doit également intégrer les cas de servitude volontaire. Ce concept a été rendu célèbre par La Boétie, et démontre l'existence d'un désir de domination chez les êtres humains. Lui-même fin connaisseur de l'offre d'amitié personnelle – son amitié avec Montaigne est restée une référence classique –, La Boétie démonte les mécanismes du pouvoir politique – qu'il soit aristocratique ou monarchique – pour mettre en lumière une donnée anthropologique fondamentale : si nous subissons un pouvoir, c'est d'abord parce que nous l'acceptons[64]. Et nous l'acceptons parce que nous y trouvons notre avantage. Partant du spectacle empirique des peuples soumis, son analyse est gouvernée par une idée centrale : le maître n'a « de puissance que celle qu'on lui donne, […] et qui ne pourrait leur [les sujets soumis] faire aucun mal, s'ils n'aimaient mieux tout souffrir de lui, que de le contredire[65] ». Cherchant à comprendre ce scandale de la raison – la soumission des plus forts au plus faible –, La Boétie démontre deux points centraux. D'une part, le maître n'a pas la puissance pour imposer son autorité de lui-même. La servitude n'est donc pas passivement subie, mais suppose au contraire un désir et une volonté active de la part de ceux-là même qui la subissent ; le sujet en est en même temps l'auteur. D'autre part, si le sujet choisit la servitude de son propre chef, c'est que le désir de liberté lui est étranger. Or La Boétie admet pourtant comme une évidence que la liberté est un état naturel de tout ce qui vit. De la même façon que les animaux résistent toujours à leur capture, « nul être, sans qu'il en ressente un tort grave, ne peut être retenu en servitude[66] ». Comment expliquer, alors, cette faiblesse du désir humain de liberté que La Boétie constate dans

64 La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (1576), Paris, Ed. Payot et Rivages, coll. Petite Bibliothèque Payot, 2002.

65 *Ibid.*, p.194-195.

66 *Ibid.*, p.205.

l'histoire et autour de lui ? Il en identifie trois causes différentes, concourant au mécanisme de la servitude, bien que seule la troisième en soit la source. Les deux premières, que sont la force de la coutume et les artifices du maître – *panem et circenses*, mais aussi l'institution religieuse – ne permettent que la perpétuation de la servitude. La troisième en constitue au contraire le ressort, car elle explique comment le maître peut exercer un pouvoir qu'il ne possède pas : « le tyran asservit les sujets les uns par les autres[67] » grâce à une chaîne de « tyranneaux[68] ». C'est donc le désir d'être soi-même dominateur qui nous entraînerait à abandonner notre propre liberté, comme si la domination nous paraissait plus avantageuse – même si l'on est pour cela soi-même dominé – qu'une non-domination où l'on n'a de pouvoir sur personne[69]. Ce désir de domination implique alors une véritable dénaturation, dont La Boétie ne parvient pas à expliquer la cause. C'est pourquoi il postule finalement l'existence d'un événement dont les modalités de meurent mystérieuses mais qui est logiquement nécessaire pour justifier la transformation de notre liberté naturelle en un désir de domination : c'est ce qu'il nomme le « mal encontre[70] ».

Cet aspect mystérieux retiendra notre attention pour trois raisons. Premièrement, après le « mal encontre », La Boétie souligne que les hommes ne sont plus tout à fait humains. A l'instar du tyran, chaque tyranneau est « un hommeau, et le plus souvent le plus lasche et femmelin[71] ». Sans s'arrêter ici au rôle des vertus viriles chez La Boétie, cela rend clair que celui qui aliène sa liberté aliène son humanité, et donc que la servitude volontaire s'oppose à une conception de la liberté considérée comme une valeur intrinsèque à l'humanité.

Deuxièmement, La Boétie déduit du « mal encontre » mystérieux que le désir de domination repose sur une sorte de charme magique : « ils sont fascinés et, pour ainsi

67 La Boétie, *Discours de la servitude volontaire, op. cit.*, p.234.

68 *Ibid*., p.233.

69 On remarquera la proximité de Rousseau avec ce passage, lorsqu'il souligne que le fondement de la société tient dans la soif de domination : chacun accepte d'avoir un maître à la condition de pouvoir être le maître d'un autre (cf. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2003, p.123).

70 La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, *op. cit.*, p.144. Sur ce point, voir l'article de P. Clastres, « Liberté, malencontre, innommable » (1976, dans La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, *op. cit.*).

71 La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, *op. cit.,* p.131.

dire, ensorcelés par le seul nom *d'un*[72] ». Ainsi que le montre Lefort, ce nom d'Un c'est l'illusion de l'unité dans un réel qui ne connaît que la diversité, que le « nous » [73]. La réflexion politique de La Boétie se fonde alors sur une conception métaphysique qui fait réapparaître la notion de monisme. Tout comme chez Berlin, le fait du monisme résiste et interdit de considérer le désir de liberté comme une évidence. La Boétie rend compte de l'existence d'un désir de domination dans le cœur de l'être humain, causé par une forme de dénaturation elle-même liée à une tension vers l'unité : malgré un désir naturel de liberté, l'espoir de pouvoir trouver de l'unité au-delà de la diversité –c'est-à-dire le monisme en son sens le plus métaphysique – exerce une attraction plus puissante.

Enfin, il développe l'idée que tous n'ont pas été également touchés par cette dénaturation. Il existe des « bien-nés », à côté des serfs volontaires, qui ne se dénaturent jamais et conservent la liberté dans leur cœur. Ils ont la tête bien faite par nature, mais également polie par l'étude: ce groupe de lettrés éclairés constitue alors le ferment qui, dans toute société, permet de réveiller le désir naturel de liberté, et fomente les coups d'Etat. Il ressort donc de l'analyse de La Boétie qu'il existe en nous un désir de domination, lié à la fascination que nous entretenons pour une unité fantasmée qui nous permettrait de résoudre toutes les complexités de la condition humaine. Mais surtout, La Boétie insiste sur l'articulation entre humanité et désir de liberté : ceux qui désirent dominer et être dominés sont dénaturés, à la différence des « bien-nés » chez qui l'humanité résiste.

La liberté n'apparaît donc pas à tous comme nécessairement désirable. Pour reformuler cette idée en termes pettitiens, il y a des cas où le dominé trouve avantage à ne pas être libre. C'est alors un abandon non-contraint de sa propre liberté *parce qu'elle ne fait pas partie de la représentation que je me fais de mes propres intérêts*. Ainsi, la servitude volontaire échappe à la définition pettitienne de la perte de liberté, puisqu'elle peut même se fonder sur une prise en compte par le dominant de la façon dont le dominé se représente ses intérêts. La servitude volontaire ne constitue pas une anthropologie contraire à celle de Pettit, mais plus complète. En effet, La Boétie pense la

72 La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, *op. cit.*, p.195.

73 On se reportera à l'article séminal de Claude Lefort, « Le nom d'Un » ([1976], publié dans l'édition Payot du *Discours de la servitude volontaire*, *op. cit.*). Il y réfute la lecture traditionnelle qui réduit La Boétie à un pamphlétiste brillant en faisant resurgir la profondeur de sa réflexion.

liberté dans des termes très proches de ceux de Pettit puisqu'il définit la servitude comme le fait d'« être assujetti à un maître de la bonté duquel on ne peut jamais être assuré et qui a toujours le pouvoir d'être méchant quand il le voudra[74] ». Etre asservi, c'est être dominé. Mais force est de constater avec La Boétie l'existence d'une « opiniâtre volonté de servir qui ferait croire qu'en effet l'amour même de la liberté n'est pas si naturel[75] ». Sur le plan pratique, la servitude volontaire est un fait largement attesté dans l'histoire et jusqu'à nous. Bien souvent, les êtres humains préfèrent s'aliéner et subir un pouvoir arbitraire. Que l'on pense aux Perses, restés célèbres dans la tradition pour avoir préféré les douceurs du luxe à la liberté des Grecs. Et les exemples contemporains de servitude volontaire ne manquent pas, même dans l'Europe actuelle, fille des Lumières. C'est par exemple le cas de la petite île anglo-normande de Sercq qui, en 2006, fut forcée par la Commission Européenne de se prononcer par référendum sur son régime politique et où le parti de la démocratie ne recueillit que 56% des voix. Peuplée de quelques six cent habitants, elle était le dernier régime féodal d'Europe et conservait en grande partie ses lois de 1565, largement inégalitaires – notamment sur le plan du genre. Ce qui ressemble ici à une anecdote nous renseigne sur la réalité de la force du désir de liberté. On pourrait encore mentionner la célèbre expérience de psychologie de Stanley Milgram sur la soumission volontaire à l'autorité, dont on pourrait considérer qu'elle étudie une version modifiée du paradoxe du maître authentique[76], et démontre la faiblesse de notre résistance par défaut. Il serait naïf de penser que l'idéal de liberté est toujours préféré à ceux d'ordre ou de bien-être, et c'est pourquoi la servitude volontaire constitue un écueil que toute théorie de la liberté doit prendre en compte.

74 La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, *op. cit.,* p.194.

75 *Ibid*., p.203.

76 La modification principale consiste en l'ajout d'une troisième personne, qui subit les dommages ordonnés par l'autorité possédant une supériorité épistémique et se justifiant au nom de l'intérêt supérieur de la science, c'est-à-dire de celui de l'ensemble de l'espèce humaine – donc également de celui qui inflige la souffrance. Cf. S. Milgram, *Soumission à l'autorité : un point de vue expérimental* (1974), trad. E. Molinié, Paris, Calmann-Lévy, 2004. L'expérience sociologique dite de la « Troisième Vague » mettrait également en lumière l'attractivité de la servitude volontaire, si elle avait fait l'objet d'un protocole véritablement scientifique. En 1967 à Palo Alto, aux Etats-Unis, un professeur d'histoire nommé Ron Jones fit faire à ses élèves de collège l'expérience de l'embrigadement au sein d'un embryon de parti fasciste. En cinq jours, il serait parvenu à priver peu à peu ses élèves de leurs libertés individuelles, sans qu'ils s'y opposent, en exaltant les valeurs de la communauté.

Chez Pettit, l'anthropologie est limitée aux « bien-nés » de La Boétie : ceux qui résistent *déjà* à la corruptibilité naturelle. En effet, si Pettit reconnaît au travers du paradoxe de la première graine que tous ne désirent pas immédiatement la liberté comme non-domination, il suppose cependant que la liberté *en général* est un désir fondamental de l'être humain. Considérons par exemple la limite qu'il impose au droit des contrats. Bien qu'il admette que ce dernier ait été un facteur de prospérité économique, il note également qu'on ne peut lui accorder de légitimité absolue. Ce point est loin d'être anodin, dans la mesure où il constitue une des différences caractéristiques entre le libéralisme de Locke et le républicanisme de Rousseau. Pour le premier, le consentement individuel justifie le contenu de tous les contrats signés volontairement, quand bien même ils seraient léonins. Pour le second au contraire, le contrat ne suffit pas car il est impossible de se démettre soi-même de certains droits inaliénables, tels que la vie et la liberté. En d'autres termes, chez Locke je peux me vendre comme esclave, tandis que chez Rousseau un tel contrat sera toujours dénoncé comme invalide, prétextant que mes intérêts authentiques sont floués par ma signature, certes volontaire, mais apposée dans un état d'ignorance. Or Pettit remet en question la validité absolue du consentement individuel :

> Sous la pression des circonstances un individu peut, par exemple, être amené à accepter un contrat qui serait l'exemple même du contrat d'esclavage ou qui s'en rapprocherait ; or ce genre de contrat est catégoriquement condamné dans la tradition républicaine[77].

Il prolonge cette idée d'une référence à un passage du *Second Traité du gouvernement civil* de Locke, traitant des modalités de la liberté naturelle de l'homme ; Dieu a fait l'homme libre, mais être libre implique l'usage de la raison, qui permet de connaître les bornes que les lois naturelles et civiles fixent à cette liberté. Il est donc possible de méconnaître sa liberté et d'en mésuser[78]. L'important est ici que Pettit semble adhérer à l'idée partagée par Locke et Rousseau selon laquelle la liberté humaine n'est pas une propriété comme les autres. Certes, le premier suppose qu'on puisse la louer, mais en

77 Pettit, *Républicanisme, op. cit.,* p.216.

78 Locke, *Traité du gouvernement civil*, *op. cit.*, §59-60, p.185-186.

notant tout de même qu'elle est *de jure* inaliénable[79]. Humanité et liberté sont alors intrinsèquement liées, ce qui fonde la désirabilité de cette dernière. Les conséquences de cette démonstration sont fondamentales. Si Pettit suppose que, par défaut, les êtres humains sont habités par une tendance naturelle vers la liberté, cette dernière devient une valeur intrinsèque car, à partir du moment où la désirabilité de la liberté est naturelle, elle participe de la définition de l'humain lui-même. Qu'il s'agisse du droit d'aliéner sa liberté ou de l'offre de confiance personnelle limitée aux cas de jouissance de la non-domination, la théorie pettitienne suppose donc que, par définition, l'être humain désire être libre.

Paradoxalement, cette analyse nous amène à rapprocher Pettit de Spitz, mais également à les éloigner. En effet, ce dernier souligne que l'idée rousseauiste selon laquelle la liberté est une propriété intrinsèque de l'humain signifie non pas qu'elle est une donnée naturelle, mais qu'elle est un but à atteindre. Ne pas désirer être libre, « c'est par là [que l'homme] se dégrade au-dessous de son être : il veut ce qu'aucun homme ne doit vouloir, puisqu'il veut ne pas être homme[80] ». Contre Skinner, Spitz assume que l'idéal républicain implique nécessairement une étude *qualitative* des actions qui doivent être laissées libres, et donc une position quant à la définition substantielle du bien[81]. Démontrer que l'argument pettitien repose finalement sur l'idée que la liberté est une valeur intrinsèque à l'humanité rapproche donc ces deux auteurs et dessine un néorépublicanisme plus conscient de sa propre dimension substantialiste. Mais nous ne devons pas oublier non plus que Pettit refuse – en apparence – d'aller au-delà de l'argument instrumental. Il tombe alors sous le coup de la même critique que Skinner, selon laquelle ne suffit pas d'expliquer pourquoi il est utile d'être libre mais il faut dire

79 Locke, *Traité du gouvernement civil*, *op. cit.,* IV, 23, p.160 : « Cette *liberté* [...] est unie si étroitement avec la *conservation de l'homme*, qu'elle n'en peut être séparée que par ce qui détruit en même temps *sa conservation et sa vie*. Or, un homme n'ayant point de pouvoir sur sa propre vie, ne peut, par aucun traité, ni par son propre consentement, se rendre *esclave* de qui que ce soit [...]. *Personne ne peut donner plus de pouvoir qu'il n'en a lui-même* ». Quant à Rousseau, il écrit que « renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs » (Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2002, p.178).

80 Spitz, *La liberté politique*, *op. cit*., p.460.

81 *Ibid.*, p.217.

aussi pourquoi il est bon de l'être, c'est-à-dire pourquoi c'est un bien que nous devrions vouloir[82]. Sans quoi :

> La conséquence est paradoxale : au lieu de chercher à accorder nos raisons sur les objectifs que nous voulons promouvoir, nous cherchons à accorder nos volontés sur les règles que nous acceptons de respecter dans notre propre recherche du bien[83].

Nous considérons cette phrase comme paradigmatique, parce qu'elle fait partir de la conclusion de l'ouvrage dont elle est tirée. Elle constitue une objection contre le libéralisme d'inspiration rawlsienne et sa théorie instrumentale, qui reprend les grands traits de sa critique envers Skinner. Or la thèse de Spitz est alors que Pettit permet de répondre à ce problème en justifiant la nécessité d'une « république des raisons », qui nous incite « à nous demander ce qui mérite de recueillir notre accord » au travers de la contestabilité[84]. Ainsi que nous le verrons dans la prochaine section, Spitz a raison d'insister sur le rôle de la contestabilité chez Pettit. En revanche, le potentiel de la contestabilité n'efface pas le fait que Pettit refuse d'aller au-delà de l'argument instrumental. Spitz tord donc ici Pettit pour servir sa propre conception du néorépublicanisme. Bien que leurs deux théories supposent une dimension intrinsèque de la liberté, c'est une sorte de doctrine secrète chez l'un, et une thèse assumée chez l'autre.

Cette doctrine secrète n'a pas échappé à F. Lovett, qui revient constamment sur la limite que représente l'idée pettitienne d'une priorité inconditionnelle de la liberté. A la différence de ce dernier, Lovett reconnaît que la prise en compte du problème de la première graine amène à reconnaître que l'intérêt de la non-domination n'est pas immédiatement évident. Il est parfaitement possible de lui préférer d'autres biens, et même de vendre sa liberté pour les obtenir : le désir de non-domination ne jouit notamment pas d'une priorité absolue sur les besoins fondamentaux permettant la survie

82 Spitz, *La liberté politique*, *op. cit.*, p.173 sq.
83 Spitz, *Philip Pettit. Le républicanisme, op. cit.*, p.109-110.
84 *Ibid.*, p.111.

– nourriture, abri, santé –[85]. Parce que ces biens sont directement nécessaires pour la survie, chacun y est *immédiatement* sensible :

> Ce qui est important, c'est le fait général que les gens peuvent accepter volontairement de subir de plus hauts niveaux de domination, plutôt qu'échouer à assurer leurs besoins de base, et ceci demeure vrai même si l'on considère que le contenu des besoins de base est relatif aux circonstances[86].

C'est pourquoi Lovett défend que la réalisation de la non-domination suppose d'abord l'établissement d'un revenu basique inconditionnel pour tous, capable de satisfaire les besoins primaires qui pourraient éclipser la désirabilité de la liberté. Bien qu'il ne s'agisse pas exactement de la servitude volontaire au sens de La Boétie – le désir de liberté est contrebalancé ici par un désir de survivre et non par un désir de dominer –, il demeure que Lovett prend mieux en compte la complexité de la condition humaine et remarque que la non-domination est un bien premier *parmi d'autres*. Il résume bien cette position dans l'article qu'il co-écrit avec G. Whitfield, soulignant la différence entre son propre néorépublicanisme et celui de Pettit qui accorde une « priorité lexicale » à la non-domination[87]. Ce concept rawlsien repose sur l'antériorité absolue que possède chaque lettre de l'alphabet sur celle qui la précède : B ne vient jamais avant A. Ainsi, aucune circonstance ne peut justifier qu'un principe de rang B passe avant un principe de rang A. Ce raisonnement mène Lovett à relativiser la valeur de la non-domination, selon deux axes. Premièrement, il reconnaît l'existence d'autres valeurs prioritaires, et donc l'inadéquation de la métaphore lexicale. Deuxièmement, il reconnaît explicitement qu'il existe des conceptions de la vie bonne où la liberté républicaine ne fait pas partie du bien, qu'il s'agisse de penser le bonheur comme une vie de méditation complètement retirée de la sphère publique – comme chez Platon –, ou de croire que la domination est la condition de la vie bonne – comme dans les conceptions phallocratiques classiques où la femme ne peut se réaliser que parce qu'elle est délivrée du poids de la liberté –[88]. Or il

85 Lovett, « Republican Global Distributive Justice », *Diacratica* 24/2, 2010, p.24-25.

86 *Ibid.*, p.25, trad. personnelle.

87 Lovett et Whitfield, « Republicanism, Perfectionism and Neutrality », *art. cit.*, p.123. Lovett renvoie alors à son ouvrage *A General Theory of Domination and* Justice, Oxford, Oxford University Press, 2010, p.187-88.

88 Lovett et Whitfield, « Republicanism, Perfectionism and Neutrality », *art. cit.*, p.131.

note que la conception platonicienne pourra difficilement être qualifiée d'irrationnelle. La désirabilité de la liberté ne peut donc pas être considérée comme absolue.

Nous prolongeons cette analyse en soulignant les conséquences du principe de désirabilité de la liberté chez Pettit. Puisque la non-domination repose finalement sur une valeur intrinsèque de la liberté, elle implique une forme de monisme éthique problématique. Et si cette contradiction apparente n'arrête pas Pettit, c'est parce que sa théorie suppose deux niveaux différents de rapport à l'intrinsèque et à l'instrumental ; la priorité instrumentale de la liberté *comme non-domination* n'implique pas que le *concept général de liberté* ne puisse pas aussi posséder une dimension intrinsèque. C'est la conclusion que l'on tirera des propos elliptiques de Pettit dans *Républicanisme*, selon lesquels :

> Nous présupposons quasiment tous que la liberté comme non-interférence est un bien. C'est le genre de chose que chacun désirera pour lui-même et, par extension, jugera désirable pour tous. J'adhère à ce présupposé, avec l'intention d'affirmer que la valeur de la liberté comme non-domination […]. Je m'attacherai en particulier à montrer que la comparaison avec la liberté comme non-interférence, dans sa prétention à être un bien instrumental […] lui est très favorable. *Je ne m'attarderai pas sur la discussion que pourrait vouloir engager quelqu'un soutenant que la liberté, comme non-domination ou comme non-interférence, constitue un bien intrinsèque. Ici, tel n'est pas mon propos*[89].

Ainsi que le souligne J. Duhamel, cette prise de position implique que le projet néorépublicain n'est pas nécessairement incompatible avec la reconnaissance d'une valeur intrinsèque de la non-domination[90]. Mais Pettit se concentre avant tout sur la démonstration de la supériorité de la non-domination sur la non-interférence en tant que valeur instrumentale. De plus, cette idée s'éclaire si l'on prend également en compte les lignes qui la précédait, dans *Républicanisme*, et que Duhamel ne manque pas de souligner également :

89 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.*, p.113-114.

90 Duhamel, « Usages et mésusages de la vertu dans le républicanisme contemporain. Pettit et la tentation perfectionniste », *art. cit.*

> La liberté comme maîtrise personnelle de soi devrait en outre être encouragée, *sinon activement promue*, dans le cadre d'un Etat qui garantit la liberté comme non-domination […]. On relèvera évidemment une différence entre le point de vue républicain que je défends et la position qu'occupe celui considérant que l'Etat se doit d'adopter explicitement cet idéal plus riche : promouvoir l'autonomie personnelle des individus. Un tel adversaire soutiendra que le type d'Etat requis pour la promotion de la non-domination constitue une instance trop austère pour être attrayante et contraignante et qu'il nous faut donc l'associer à un idéal plus riche, si nous souhaitons pouvoir justifier les attentes politiques qui sont à bon droit les nôtres. Pour le moment, il ne nous est pas possible de répondre à cette objection. Je peux seulement espérer que lorsque ce genre d'adversaire discernera le profil général de l'Etat républicain dont je défends le principe, et dès lors qu'il percevra que cet Etat contribuera à la réalisation de cette autonomie qu'il appelle de ses vœux, il réalisera qu'il n'est nul besoin d'attribuer à l'Etat la responsabilité explicite, vis-à-vis des individus, de la promotion de la maîtrise personnelle de soi[91].

Outre qu'on y retrouve l'idée qu'un Etat néorépublicain peut « activement promouvoir » des valeurs sans être dominateur, Pettit articule dans ce passage une reconnaissance de la valeur de « maîtrise personnelle de soi » – qu'il rapproche de la notion d'autonomie – et un rejet de l'Etat perfectionniste, au travers d'une référence implicite aux thèses de Raz. Or il reconnaît ne pas pouvoir répondre *directement* à ce paradoxe apparent, selon lequel il reconnaît que la non-domination implique l'autonomie tout en refusant la thèse perfectionniste. Cela signifie qu'il ne peut pas présenter les raisons du rejet du perfectionnisme, mais seulement montrer que les conséquences de la non-domination réalisent le projet perfectionniste sans recourir à l'imposition éthique. Cette idée est étrangement tournée, car elle suppose que le principe de non-domination implique logiquement la non-nécessité de l'Etat perfectionniste sans pour autant pouvoir prouver que la réalisation du projet de la non-domination ne requiert pas un Etat perfectionniste. C'est une contradiction, dont nous tirons deux conclusions. Tout d'abord, nous retrouvons là le paradoxe de la première graine car Pettit reconnaît ne pas pouvoir justifier théoriquement pourquoi cet idéal austère suffira à créer les conditions de

91 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.*, p.112-113. Nous soulignons.

réalisation de la liberté et du bonheur de chacun. De ce premier point découle une seconde idée : puisque Pettit ne peut se justifier par principe mais que le « profil général de l'Etat républicain » peut convaincre les perfectionnistes, nous proposons de relire cet argument comme un appel au jugement « sur pièce » : ce sont les *résultats* de la non-domination comme valeur prioritaire instrumentale qui prouveront que l'on peut aider chacun à poursuivre sa propre conception de la vie bonne sans recourir à des valeurs intrinsèques. Une fois réalisée, la non-domination apparaîtra évidemment comme un cercle vertueux. Mais dans ce cas, la preuve est *ex post*, et non *a priori*, et l'on se souviendra que ce mode de justification constitue un élément central du paradoxe du maître authentique, et donc du monisme complet. Si la non-domination ne peut prouver son attractivité qu'à partir d'une expérimentation réelle, cela implique que la première graine soit imposée et donc que le néorépublicanisme soit finalement réductible à une forme de monisme au sens de Berlin.

Pettit prouve que *l'Etat* peut justifier instrumentalement une promotion active de la non-domination car il est possible d'expliquer rationnellement pourquoi elle sert l'intérêt de chacun. En revanche, son incapacité à prouver que cette justification suffit à rendre la non-domination immédiatement attirante pour tous laisse deviner l'existence d'un second niveau, relatif à la façon dont chacun se rapporte *originellement* à la valeur de liberté. C'est cela qui, en dernière instance, explique que le paradoxe de la première graine ne représente pas une objection fatale aux yeux de Pettit et ne l'arrête pas. C'est parce qu'il suppose une valeur intrinsèque de la liberté qu'il peut considérer que tous reconnaîtront la valeur instrumentale de la non-domination. Fonder cette reconnaissance de la non-domination comme « valeur politique suprême » sur un argument rationaliste serait en effet à la fois incohérent – du fait de la prise de position pluraliste – et naïf – compte tenu du présupposé de la corruptibilité des hommes –. Il supposerait en outre une forme de contrainte justifiée *ex post* à l'égard de tous ceux qui ne seraient pas immédiatement rationnels. En revanche, si la liberté est une valeur intrinsèque, tous la désirent par nature et sont déjà orientés pour résister à la corruptibilité. Il ne faudra que leur montrer que la non-domination est la définition la plus efficace de la liberté. Cela signifie que la non-domination n'a pas à lutter avec le désir de domination, mais

seulement avec le désir d'autres conceptions de la liberté. C'est pourquoi la justification instrumentale semble suffisante à Pettit : s'adressant aux bien-nés, il peut faire confiance à leur rationalité. Cela implique toutefois que le néorépublicanisme soit fondé sur la reconnaissance d'une valeur intrinsèque, ce qui contribuerait à en faire un monisme à la fois ontologique et épistémologique. En effet, la désirabilité de la liberté fixe non seulement un horizon à atteindre, mais également un contenu : nous ne serons véritablement humains que lorsque nous jouirons de cette non-domination vers laquelle la nature nous fait tendre

Malgré le rejet explicite par Pettit du perfectionnisme et du paternalisme, il est donc possible d'identifier des éléments contradictoires, tant au niveau des fondements de la théorie de la non-domination – la valeur intrinsèque de la liberté – que dans ses applications pratiques – une conception de l'éducation justifiant une forme de domination au prétexte de l'immaturité des enfants –. Sur l'échelle de la contrainte éthique, ces éléments emmènent Pettit encore plus loin que le perfectionnisme bien compris, puisqu'ils impliquent à la fois un monisme ontologique et un monisme épistémologique.

Nous avons démontré que le néorépublicanisme pettitien aboutissait à une situation paradoxale : afin de se protéger contre la tyrannie impliquée par le monisme éthique, Pettit élabore une défense instrumentale qui refuse la promotion de valeurs intrinsèques. Mais si l'on place cette théorie face au problème de la première graine, on s'aperçoit que cette justification instrumentale ne suffit pas à expliquer pourquoi tous devraient être attirés par la non-domination. L'assurance de Pettit, selon laquelle tous reconnaîtront la non-domination comme valeur prioritaire à partir d'un argument instrumental, suppose qu'ils désirent par nature la liberté. Le néorépublicanisme suppose alors une forme de monisme épistémologique car Pettit fait de la vie libre l'unique contenu de la vie bonne humaine. En fondant la justification instrumentale de la non-domination sur la désirabilité de la liberté, il rend incohérente la thèse d'un républicanisme pluraliste.

4. Sauver le néorépublicanisme grâce au perfectionnisme

En refusant la complexité que représente la nécessité de promouvoir des valeurs substantielles *afin de permettre* la reconnaissance de la valeur instrumentale de la non-domination, Pettit se heurte à l'écueil de la désirabilité de la liberté. Il contourne alors le problème de la première graine, mais seulement parce qu'il présuppose une certaine définition de l'humain. De ce fait, la vertu civique ne représente pas une contrainte éthique liberticide puisqu'elle s'impose à des êtres qui feraient d'eux-mêmes le choix de la vigilance éternelle. Mais la réalité est plus riche que cette anthropologie limitée. Cependant, le néorépublicanisme n'a pas besoin de supposer que tous désirent la liberté pour amorcer le cercle vertueux de la non-domination. Pettit développe aussi un concept qui peut expliquer comment l'on assurera la promotion d'une valeur substantielle qui ne soit pas un monisme complet, tout en s'adressant à l'ensemble des êtres humains, quels que soient leur définition du bien. Il s'agit du concept de « démocratie de contestabilité », dont Pettit souligne certes le rôle majeur dans la réalisation d'une société véritablement républicaine, mais dont il n'aperçoit pas toute la profondeur[92]. En prolongeant son analyse, nous démontrerons que le recours à la contestabilité peut résoudre les deux cas-limite que nous avons identifiés, achevant ainsi de prouver que le néorépublicanisme constitue un perfectionnisme de la perfectibilité. Nous nous intéresserons en premier lieu à l'écueil de la désirabilité de la liberté, puisque la démocratie de contestabilité justifie la réalisation de la non-domination même pour ceux qui ne désirent pas être libres, et ce sans impliquer de contrainte paternaliste.

92 C. Nadeau semble défendre la même thèse dans « Démocratie de contestation et perfectionnisme institutionnel » (dans H. Bentouhami et C. Miqueu, dir., *Conflits et démocratie. Quel nouvel espace public ?*, Paris, L'Harmattan, 2010). Il écrit que : « je crois cependant que Pettit demande trop peu à la démocratie de contestation, hanté qu'il est par une lecture populiste et moralisatrice de la liberté comme non-dominatoin (où la non-domination ne serait ni l'idéal d'Athènes, ni de Rome, mais de Sparte). Pettit semble ne pas voir que la démocratie de contestation possède à la fois une valeur instrumentale et une valeur intrisèque. Une fois que l'on comprend l'interaction entre les conceptions de la valeur instrumentale et intrinsèque de la démocratie de contestation, on voit mieux comment cette dernière peut à la fois être perfectionniste sans charrier avec elle un ensemble de référents axiologiques qui auraient des effets moralisateurs non-souhaitables et incompatibles avec le pluralisme axiologique inhérent à la non-domination » (p.167). Il va jusqu'à dire que le néorépublicanisme vise un bien substantiel mais pas un « monologisme axiologique » (p.168). Malheureusement, il ne développe pas davantage cette analyse.

La contestabilité, clé du néorépublicanisme

Selon Pettit, les institutions nécessaires à une société juste reposent sur deux conditions. Nous connaissons déjà bien la première, qui suppose que l'Etat soit capable de promouvoir efficacement la non-domination comme « valeur suprême ». Il reconnaît donc à l'Etat un pouvoir de contraindre, *à condition* que celui-ci soit fermement encadré par les garde-fous permettant d'éviter la création d'un *imperium*, c'est-à-dire un pouvoir étatique arbitraire. Ces garde-fous sont au nombre de trois : l'empire du droit, la séparation des pouvoirs et la « condition contre-majoritaire »[93]. Mais il remarque aussi que ces trois limites reposent toutes sur la bonne utilisation du pouvoir par les agents publics. Or, du fait de la corruptibilité naturelle des êtres humains, on ne peut se contenter de supposer qu'il n'y aura jamais d'écart de conduite. C'est pourquoi il contrebalance la justification idéologique du pouvoir étatique par une limite institutionnelle imposée à ce dernier. Il s'agit de la création :

> D'un forum où le caractère de la démocratie de contestation devient une réalité tangible et stable, dans laquelle aucun individu n'est assujetti à la domination de ceux qui sont au pouvoir[94].

L'ensemble des précautions que prend Pettit pour éviter que l'Etat néorépublicain ne devienne un pouvoir dominateur dépend de la façon dont le contenu du bien commun est publiquement déterminé. En d'autres termes : comment l'Etat s'y prend-il pour pister la façon dont chacun se représente son propre intérêt ? La réponse classique à cette question passe par l'établissement de la démocratie représentative comme garantie de la participation de tous au gouvernement. C'est alors le processus électoral qui est au fondement de l'ensemble de la légitimité politique. Mais Pettit démontre qu'il existe au moins trois raisons de remettre en question l'identité de la démocratie électorale avec la citoyenneté républicaine, et que seule la conjugaison du processus électoral et de la contestabilité permet de garantir la non-domination.

Premièrement, Pettit souligne que les modalités pratiques du processus électoral sont surtout à l'avantage de la majorité. Or la critique de la tyrannie de la majorité est

93 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.*, p.228 sq.
94 *Ibid.,* p.338.

bien connue ; la majorité constituant elle aussi un groupe particulier, l'avis majoritaire n'est pas l'avis commun. Selon ce point de vue, le vote majoritaire n'est qu'une illusion de bien commun. C'est pourquoi Pettit exige la mise en place d'une « condition contre-majoritaire [95]», qui protège les lois constitutionnelles de toute modification par vote majoritaire afin de défendre les groupes minoritaires. Après avoir remis en cause la validité du vote majoritaire, il s'attaque à l'idée que le consentement suffirait à fonder la légitimité[96]. Il démontre tout d'abord que le consentement peut lui-même être le résultat d'une situation de domination. Bien trop aisé à manipuler, il n'exprime pas nécessairement une volonté autonome, mais peut parfaitement découler d'une intériorisation de la domination. En outre, il souligne qu'un consentement donné une fois ne peut être considéré comme un accord éternel :

> Pour assurer le caractère non-arbitraire de l'exercice d'un pouvoir quelconque, ce qui est requis ce n'est pas le consentement effectif, mais la possibilité permanente de le contester[97].

Le consentement ne reflète qu'une opinion à un temps donné, or celle-ci est par définition sujette au changement. Troisièmement, Pettit pointe que les élections ne sont pas de purs combats d'idées. Elles sont le champ de bataille des intérêts électoraux des candidats avant de se rapporter au bien commun. C'est pourquoi il réclame la « dépoliticisation » de la politique, au sens où :

> De même que la guerre est trop importante pour être laissée entre les mains des généraux, la démocratie […] est trop importante pout être laissée dans les mains des politiciens. Pas de démocratisation sans dépoliticisation[98].

Il s'agit donc de contrôler l'impact de la dimension politicienne sur la société républicaine, en évitant que l'ensemble du rapport public au bien commun ne soit médiatisé par les intérêts personnels de ceux qui ont fait de la politique un métier. La démocratie électorale pèche donc parce qu'elle suit un scrutin majoritaire, qu'elle est une pratique

95 Pettit, *Républicanisme, op. cit*., p.238 sq.
96 *Ibid.*, p.243 sq.
97 *Ibid.*, p.90.
98 Pettit, « Depoliticizing Democracy », *art. cit.*, p.64, trad. personnelle. On pardonnera ici à Pettit une méprise courante, y compris parmi les francophones, puisqu'il reprend une célèbre citation de Clémenceau qui parlait en réalité de la « Guerre », c'est-à-dire le ministère de la Guerre, et non la direction des opérations militaires à proprement parler.

intermittente et qu'elle est tamisée par des enjeux électoraux personnels. Chacune de ces trois limites crée des occasions de domination car elle facilite la substitution d'intérêts particuliers au véritable bien commun.

C'est pourquoi Pettit imagine une seconde instance qui complètera la démocratie électorale en répondant à ces trois problèmes. C'est la « démocratie de contestabilité », qui prend la forme d'une sorte de cahier de doléances permanent portant sur la détermination du contenu du bien commun, car :

> Le caractère non-arbitraire ne requiert non pas tant le consentement que la contestabilité. […] C'est seulement si je suis effectivement en mesure de contester toute interférence [occasionnée par un agent de la puissance publique] – et c'est seulement si je peux la forcer à tenir compte de mes intérêts et de mes idées dans le domaine considéré – qu'une interférence n'est pas arbitraire, et que celui qui interfère n'exerce aucune domination[99].

Concrètement, elle suppose la possession par les citoyens de trois pouvoirs : la capacité de demander les raisons des décisions politiques, de questionner leur pertinence et d'être en position d'être entendu à égalité de tout autre[100]. Ces trois pouvoirs expriment chacun une dimension fondamentale de la non-domination. La possibilité d'exiger que le personnel politique rende compte de ses décisions renvoie au fait d'être traité comme une personne, c'est-à-dire un individu rationnel et non un objet. De plus, pouvoir questionner leur pertinence, c'est se voir reconnaître un « statut discursif [101]» découlant de l'interdiction de la figure du maître authentique : nul ne peut se prévaloir d'une sagesse radicalement supérieure et connaître avec certitude ce qui constitue un intérêt véritable. Enfin, c'est en reconnaissance du fait que l'on est toujours le mieux placé pour juger de l'adéquation d'une représentation de ses intérêts avec la réalité que la voix de chacun doit toujours être entendue. En d'autres termes, la contestabilité est la modalité pratique qui garantit que l'Etat piste de façon adéquate la représentation que chacun se fait de ses intérêts, et donc qu'il assure que l'interférence qu'il produit demeure non-

99 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.244.

100 Pettit, « Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma and Republican Theory », J. Fishkin et Peter Laslett (dir.), *Philosophy, Politics and Society*, Vol. 7, 2003, p.152.

101 *Ibid.*, p.155.

arbitraire. Elle apporte alors une solution aux trois limites de la démocratie électorale car elle n'est pas soumise à une condition majoritaire – toute voix étant écoutée –, elle n'est pas liée aux intérêts personnels des politiciens – puisqu'elle émane par nature de la société civile en demandant aux politiciens de rendre des comptes –, et enfin elle permet une « dépolitisation » de la politique puisqu'elle rend la voix à l'ensemble des citoyens. Si l'on s'en tient à ces trois traits, la contestabilité ne semblera guère différente du principe de la démocratie participative, qui cherche à donner davantage la parole aux citoyens. Mais Pettit s'oppose à ce rapprochement, qui contredirait sa tentative de construire une citoyenneté néorépublicaine compatible avec les exigences individualistes modernes, c'est-à-dire moins exigeante que la citoyenneté classique. Dans cette dernière, la citoyenneté directe imposait de se consacrer entièrement à sa tâche de citoyen. C'est pourquoi Pettit explique que la contestabilité peut être une activité intermittente, et même qu'elle peut être déléguée. C'est ce qu'il appelle la « spécialisation des taches » de la vigilance civique que représente la contestabilité[102]. Puisque la contestabilité n'applique pas la « condition majoritaire », ce n'est plus le nombre des occurrences de la plainte qui fonde sa validité. De plus, les contestations expriment une vulnérabilité particulière à une forme d'interférence. Elles ne constituent donc pas une plainte spécifique à un cas, mais la contestation d'un rapport d'ensemble : chaque contestation défend en même temps tous ceux qui partagent une même classe de vulnérabilité. C'est pourquoi Pettit suppose que la contestabilité reposera sur la mobilisation de quelques militants, qui se feront plaignants au nom du groupe, sans pour autant limiter la validité du système[103]. Ouvrant la parole politique à la société civile, elle est une dépolitisation qui débouche sur une citoyenneté minimale, n'impliquant pas un devoir citoyen permanent de la part de chacun de ses membres[104].

Alors que la non-domination constitue le pilier théorique du néorépublicanisme, cette « démocratie de contestabilité » en forme l'axe pratique car elle est la méthode

102 Pettit, *On the People's Terms, op. cit.*, p.226.

103 *Ibid.,* p.331-332. Toutefois, Pettit souligne aussi que ceux-ci dépasseront temporairement leurs intérêts personnels pour prêter leur voix à des revendications qui ne seront pas nécessairement les leurs propres. On pourrait alors se demander à quel point il ne réintroduit pas ici la figure du citoyen vertueux.

104 Cf Bohman, « Nondomination and Transnational Democracy », dans Laborde et Maynor (éd.), *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell, 2008, p.207.

garantissant un pistage adéquat des représentations que chacun se fait de son propre bien, ce qui constitue la définition même de la non-domination[105]. On retrouve ici la construction bipartite de son *Républicanisme* ; la contestabilité dirige la seconde partie – le gouvernement républicain – de la même façon que la non-domination dominait la première – la conception républicaine de la liberté –.

Pettit suppose donc que la contestabilité permettrait d'expliquer comment l'on peut promouvoir la non-domination comme valeur suprême, sans que cette dernière ne devienne une interférence arbitraire, parce qu'elle constitue un processus *discursif* et *inclusif*. Pourtant les critiques ne manquent pas, qui soulignent les limites de cette conception. Nous en retiendrons ici les traits principaux, qui sont bien résumés par R. Bellamy[106]. Tout d'abord, ce forum de contestation suppose que l'on puisse juger de l'adéquation des contestations avec la réalité du bien commun. Deuxièmement, on doit reconnaître la légitimité de ceux qui jugeront de cette adéquation. Or ces deux aspects supposent l'existence de critères non-controversés, et Bellamy souligne qu'une telle présupposition implique en réalité une définition sous-jacente de l'humain, qui ne peut être que problématique d'un point de vue pluraliste :

> Cette thèse substitue à une politique démocratique réelle un processus démocratique apolitique idéalisé, du genre de celui que les démocrates délibératifs tendent à défendre. Sans aucun doute, d'hypothétiques êtres de raison qui sont, d'une façon ou d'une autre, adéquatement abstraits de leur engagements fondamentaux, peuvent être capables d'atteindre un tel consensus.

105 Cf. Pettit, *Républicanisme, op. cit.,* p.243-44 et Pettit, « Democracy, Electoral and Contestatory », *Nomos*, 42, 2000, p.107.

106 Bellamy, « Republicanism, Democracy and Constitutionalism », dans Laborde et Maynor (éd.), *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell, 2008, p.169 sq. L'intérêt de cette référence est de bien formaliser les deux points d'achoppement principaux. D'autres commentateurs les intègrent dans des critiques différentes, soit qu'il s'agisse d'établir les mérites comparés de la démocratie délibérative et de la démocratie participative (voir Laborde et Maynor, « The Republican Contribution to Contemporary Political Theory », dans Laborde et Maynor, éd., *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell, 2008, p.11), ou de signaler la façon dont Pettit confond appartenance politique et appartenance culturelle (cf. Guérard de Latour, « Reworking the neo-republican sense of belonging », *art. cit.*).

> Cela pose toutefois la question du caractère non-controversé de ces abstractions[107].

Nous rejoignons Bellamy sur ce point car nous avons nous-mêmes montré que Pettit supposait la désirabilité naturelle de la liberté et, loin de dépasser cette difficulté, la contestabilité semble la reproduire. Imaginons l'individu qui, se sentant lésé par la loi, va se plaindre au sein du forum public de constestation. Selon Pettit, sa plainte est enregistrée, puis analysée par un comité neutre – c'est-à- dire appartenant à une institution non-gouvernementale par application du principe de séparation des pouvoirs. Enfin, le comité rend son avis : soit il reconnaît que l'interférence est dominatrice car elle ne respecte pas la représentation que le citoyen se fait de ses propres intérêts, soit elle le déboute de sa plainte en lui expliquant pourquoi l'interférence n'est pas réellement dominatrice. Mais peut-on réellement supposer que le comité d'évaluation sera neutre, alors qu'il sera composé de citoyens jugeant d'après leur propre conception du bien ? Et qu'est-ce qui garantit que le plaignant comprenda les raisons de la décision puisque, par définition, il ne partage pas *a priori* la conception publique du bien commun ? En creusant ces questions, nous pouvons prolonger l'analyse de Bellamy en observant que ses deux objections découlent d'un seul et même problème : la contestabilité présuppose une caractéristique rationnelle minimale. Pettit le reconnaît d'ailleurs explicitement quand il écrit que les hommes politiques seront appelés à « rendre raison » :

> La démocratie de contestation doit mettre la raison au premier plan, au sens où elle exige des gouvernants qu'ils prennent leurs décisions en se fondant sur certaines considérations impartiales, et qu'ils le fassent dans la transparence[108].

Mais il reconnaît également la centralité du rôle de la raison pour les contestants :

> La république fonde sa propre légitimité moins sur le fait que ses décisions donnent satisfaction au plus grand nombre possible de préférences exprimées par les citoyens, ou qu'elles répondent à la majorité de leurs volontés, mais sur le fait qu'elles considèrent les citoyens comme des êtres raisonnables auxquels il est nécessaire de fournir des justifications des obligations auxquelles ils sont soumis. Si la démocratie définie en termes de maximisation de satisfaction des

107 Bellamy, « Republicanism, Democracy and Constitutionalism », *op. cit.,* p.169, trad. personnelle.

108 Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.,* p.269 sq.

> préférences traduit le fait que les citoyens se considèrent les uns les autres comme des obstacles ou comme des moyens, la démocratie de contestation traduit quant à elle leur aspiration à se considérer et à être considérés comme des co-raisonneurs : ils cherchent à s'accorder sur de *bonnes raisons* d'agir ensemble et, à défaut d'un tel accord, ils exigent au moins que la justification d'une mesure imposée à tous ne se fonde pas seulement sur sa capacité à satisfaire le plus grand nombre possible de préférences, mais avant tout sur son aptitude à être présente dans des termes que tous les partenaires peuvent considérer comme des arguments admissibles ou comme une interprétation plausible du bien commun[109].

C'est ce qui ressort de l'insistance de Pettit pour décrire la contestabilité comme un processus *discursif* et *délibératif*[110]. Son mécanisme repose entièrement sur la possibilité de parvenir à un accord sur le bien en *transformant* nos positions au travers de la discussion. C'est ce qui ressort du passage où Pettit oppose la contestabilité au « pluralisme des groupes d'intérêts » qu'il identifie au mécanisme de la main invisible, c'est-à-dire à l'idée que la meilleure organisation publique découle de la recherche individuelle de l'intérêt maximal. Ce serait alors une négociation, dont le but est de protéger au maximum les positions initiales, alors que la contestabilité emprunte à la démocratie délibérative l'idée que le débat raisonné va modifier les positions des participants pour les amener à une conclusion commune[111]. En tant que processus discursif, la contestabilité suppose que tous les interlocuteurs sont avant tout rationnels : le personnel politique, pour rendre des comptes de son action ; les plaignants, pour formuler leur plainte et comprendre la réponse ; et le comité neutre pour articuler les deux côtés. Mais que se passe-t-il si les contestants ne sont pas eux-mêmes rationnels ? Pour Bellamy, cette question invalide la contestabilité. Nous voudrions montrer, au contraire, qu'il est possible d'y répondre.

109 Pettit, *On the People's Terms, op. cit*., p.105, trad. personnelle. Voir aussi Pettit, « Democracy, Electoral and Contestatory », *art. cit.*

110 Pettit, *Républicanisme, op. cit.,* p.244-245. Voir aussi Pettit, *On the People's Terms*, p.15.

111 Nadeau, « Démocratie de contestation et perfectionnisme institutionnel », *art. cit*., p.166.

Le point central de la contestabilité, c'est le fait que contrairement au consentement, elle implique un jugement *à travers le temps*[112]. C'est ce qui ressort de la métaphore que Pettit utilise constamment, depuis *Républicanisme*, selon laquelle la contestabilité ajoute au pouvoir de l'auteur celui de l'éditeur[113]. Alors que l'auteur agit avant la publication, sur la détermination de son contenu initial, l'éditeur agit *ex post* en disposant d'un pouvoir de révision. Sur le plan politique, cela signifie que le citoyen n'a plus seulement un pouvoir *ex ante*, comme par exemple au travers des consultations publiques, référendums et élections, mais qu'il *contrôle* le gouvernement en soumettant toutes ses décisions à la potentialité d'un réexamen, sans délai de prescription. La contestabilité permet alors à tous ceux qui ne peuvent pas être co-auteurs de la loi une autre façon de participer au pouvoir politique et donc de ne pas être dominés parce que leur voix serait niée. Mais elle considère également les choix individuels dans leur épaisseur temporelle. En effet, le pouvoir de révision permet d'être en adéquation avec la réalité des conceptions personnelles de la vie bonne, qui constituent une matière sans cesse mouvante ; elles évoluent au cours de l'existence, et il serait donc tout à fait irréaliste de supposer que l'on peut en faire un relevé définitif. La contestabilité est donc à la fois contrôle *ex post* des législateurs et condition de possibilité d'une capacité de réflexion critique sur la complexité de chaque rapport individuel au bien. L'idée de Pettit n'est pas alors que la contestabilité permettrait que la loi exprime exactement la volonté du peuple ; si l'on est réaliste, on doit admettre qu'une telle chose n'existe pas, ou renverrait à des formes de « paradoxe rousseauesque ». L'intérêt commun ne coïncide jamais parfaitement avec la représentation que l'on se fait du bien à un instant donné. Mais, en tant que processus *dynamique* et *infini*, la contestabilité interdit de considérer toute décision politique comme définitive.

C'est là ce qui permet d'assumer les objections présentées par Bellamy. L'intérêt de la contestabilité ne vient pas de sa neutralité éthique. Celle-ci est une illusion. Tous peuvent se plaindre, mais tous n'auront pas le même rapport à l'institution de la

112 Pettit, « Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma and Republican Theory », *art. cit*., p.156.

113 Voir, entre autres, Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.*, p.393, Pettit, *A Theory of Freedom : From the Psychology to the Politics of Agency*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p162-63.

contestation. L'important est ailleurs : en tant que remise en cause dynamique et diachronique, la contestabilité complexifie temporellement ce qui constitue une domination. En d'autres termes, une interférence ne pourra être considérée comme arbitraire qu'à partir du moment où celui qui la subit aura soumis les raisons de l'interférence à un jugement public et *qu'il en aura rejeté la justification*. Or c'est précisément sur ce dernier point que Pettit ajoute un élément fondamental : les contestants déboutés et non-convaincus pourront utiliser leur droit de sortie. Cet aspect n'est abordé que subrepticement dans *Républicanisme*, mais il est plus clair dans *On the People's Terms* :

> Vous pouvez avoir grandi soumis à un arrangement qui n'a pas reçu votre consentement, et pourtant contrôler ce qu'il permet : vous pouvez conserver le droit de sortie ou le droit de dicter les termes selon lesquels l'arrangement opère dans votre cas[114].

Pettit remarque bien qu'il est compliqué de s'assurer que le contestant n'est pas dominé, s'il ne reconnaît pas la validité du jugement qu'autrui porte sur sa représentation du bien[115]. Si l'on suppose que c'est le seul fait de pouvoir contester – c'est-à-dire de faire entendre sa voix – qui rend libre, alors la contestabilité pourrait devenir le paradigme du paradoxe du maître authentique puisqu'elle légitime la possibilité de hiérarchiser les conceptions de la vie bonne en vertu d'un critère mystérieux. Mais c'est autre chose que révèle le traitement du

> pire des scénarios possibles, à savoir le cas où l'individu ou le groupe déboutés de leurs plaintes sont réellement hors d'état de considérer le jugement prononcé à leur propos comme autre chose que l'exercice d'un pouvoir arbitraire[116].

Pour répondre à ce cas, il envisage que :

> A la limite, l'idéal de la non-domination peut exiger que, dans certains cas, le groupe concerné soit autorisé à faire sécession par rapport à l'Etat, à s'établir dans un territoire distinct ou, tout du moins, sous une autorité distincte[117].

114 Pettit, *On the People's Terms*, *op. cit.*, p.301 (trad. personnelle), où il résume le contenu des p.157 sq.
115 Pettit, *Républicanisme, op. cit*., p.262 sq.
116 *Ibid*., p.264.
117 *Ibid*., p.264.

C'est là ce que l'on nomme généralement le « droit de sortie ». Pettit exprime ensuite quelques mises en garde, sans remarquer que cett idée change la valeur de la contestabilité et notre vision du projet néorépublicain tout entier[118]. En ajoutant le droit de sortie comme horizon potentiel de la démocratie de contestabilité, il réintègre le respect des représentations que chacun se fait de son propre bien puisque le jugement émis par le forum de la contestabilité n'est pas lui-même sans appel ; il mène à un choix individuel. Le contestant débouté n'est alors pas considéré comme un ignorant et le comité jugeant comme un expert capable de savoir mieux que lui ce qui constitue son intérêt. En d'autres termes, la contestabilité n'a pas pour vocation de résoudre le conflit éthique. En revanche, elle change l'échelle de ce dernier en supposant qu'il existe un niveau de controverse qui ne peut demeurer *interne* à une société donnée[119]. Par conséquent, il y a trois conclusions possibles à la contestabilité : soit la contestation est reconnue comme valide, la représentation publique du bien commun amendée, et l'interférence subie corrigée ; soit la contestation est invalidée, et le contestant reconnaît une méprise sur ses propres intérêts, que l'on peut justifier par la dimension dynamique de nos représentations du bien – c'est-à-dire par leur complexité interne et sans supposer un paradoxe du maître authentique – ; soit la contestation est invalidée sans que le contestant en reconnaisse les raisons, et il peut alors faire valoir ce désaccord pour exercer son droit de sortie. Chacune de ces trois situations protège la liberté de celui qui y est soumis, puisque l'interférence arbitraire cesse – soit elle est requalifiée en interférence sans domination, soit elle est reconnue comme arbitraire, mais elle cesse –.

118 Il revient sur cette question dans *On the People's Terms*, *op. cit.* (p.160 sq.), dans un sens contraire au notre. Il développe l'idée que le fait de vivre dans un Etat donné est un effet de la nécessité historique, et que la préexistence de lois auxquels on est soumis avant de pouvoir les reconnaître comme valables ne peut donc pas constituer une domination. Il rapproche cela de la limitation naturelle de la liberté, qui la conditionne sans la compromettre. Il en conclut que la légitimité de l'Etat ne dépend pas du droit de sortie qu'il permet mais seulement du contrôle qu'il offre sur les facteurs qui dépendent de lui (p.165). Bien que nous reconnaissions, comme lui, les implications de la nécessité historique, nous montrons au contraire que ce droit de sortie demeure un horizon fondamental pour valider la théorie néorépublicaine.

119 Alors qu'à première vue, la contestabilité pouvait rappeler quelques aspects de la théorie machiavélienne du conflit comme nécessaire à la liberté républicaine, ces deux pensées sont donc bien distinctes.

Par conséquent, la contestabilité peut assumer les limites pointées par Bellamy, en faisant valoir que ce n'est pas seulement le processus discursif comme capacité de faire entendre sa voix qui rend libre, mais l'entrée dans une réflexion critique sur le contenu du bien. En contestant la représentation publique du bien commun, on formule à haute voix notre propre conception du bien. On est alors amené à s'interroger à la fois sur le contenu de sa propre définition du bien, mais aussi sur son rapport à la non-domination et à la société républicaine. Au-delà du fait de faire entendre sa voix, la dimension discursive de la contestabilité est importante car elle fait entrer dans une *réflexion critique*, qui interroge la pertinence de la participation à *cette* société particulière. Cela nous amène à réviser notre jugement sur la contestabilité. Elle ne crée pas la garantie que les représentations individuelles du bien seront respectées à son issue ; ce principe lui est indépendant et elle s'y plie. En ce sens, la contestabilité n'est pas seulement une méthode d'élaboration de la représentation publique du bien commun. Elle y contribue certes en provoquant des amendements. Mais elle permet surtout de préciser les bornes de la société néorépublicaine, c'est-à-dire des conceptions de la vie bonne compatibles avec l'idéal imposé de liberté comme non-domination. Elle suppose donc bien la promotion d'une valeur substantielle, qui n'est compatible qu'avec un pluralisme restreint. Au travers de l'épaisseur temporelle de la contestabilité, elle légitime la logique *ex post*, dont nous avions pourtant vu avec Berlin qu'elle s'opposait au respect du choix individuel. Mais ces deux aspects ne constituent pourtant pas un monisme complet, c'est-à-dire une théorie liberticide et paternaliste. En effet, la force du néorépublicanisme réside dans le fait qu'il permet d'articuler la reconnaissance du pluralisme éthique des sociétés humaines, avec une défense *inconditionnelle* de la liberté. Au terme de la démocratie de contestabilité, aucun individu ne subira une interférence qu'il reconnaîtrait comme arbitraire. Paradoxalement, au travers du droit de sortie et de la limitation de la diversité éthique interne à la société républicaine, le néorépublicanisme respecte *toutes* les conceptions de la vie bonne, en ne reconnaissant comme critère ultime que l'auto-représentation que nous nous faisons de nos intérêts. Ultimement, la justification *ex post* de la contrainte permet donc un respect *inconditionnel* du jugement individuel qui fonde la justification *a priori*. Elle se montre plus sensible à la réalité, où la

justification *a priori* n'est qu'un idéal abstrait alors que les conceptions personnelles sont mouvantes et impossibles à déterminer parfaitement.

La contestabilité permet d'intégrer l'ensemble des conceptions de la vie bonne au système néorépublicain, parce qu'elle offre une issue exempte de domination à tous les cas, y compris à ceux qui n'adhèrent pas à son principe. Elle permet donc d'éviter le recours à la désirabilité naturelle de la liberté pour justifier l'existence d'une contrainte éthique non liberticide – et donc l'écueil de l'anthropologie réduite de Pettit, qui rejetait hors de l'humanité les tenants de la servitude volontaire – parce qu'elle soumet l'ensemble des valeurs à une clause temporelle et dynamique. Elle rend libre, au sens où elle permet à chacun de vivre selon sa propre conception du bien sans subir d'interférence arbitraire, *à condition d'y intégrer la possibilité du droit de sortie*.

En prolongeant l'analyse de Pettit au-delà de ses propres termes, nous avons mis en valeur la possibilité de justifier la contestabilité en assumant ses limites, de proposer une voie néorépublicaine pour éviter de fonder la non-domination sur une définition intrinsèque de l'humanité. Tout cela repose sur un élément : la contestabilité élargit notre rapport à la liberté, en prenant en compte l'épaisseur temporelle grâce à sa dimension dynamique. Cette extension temporelle permet de justifier que la non-domination soit à la fois imposée comme une valeur substantielle, et pourtant réalisée seulement comme une valeur instrumentale : on force les gens à être non-dominés et, ce faisant, on leur permet d'accomplir leur propre conception du bien, y compris lorsqu'elle admet la domination. La contestabilité garantit que l'interférence n'est jamais que *temporairement* arbitraire, parce que le contenu du bien commun qui s'impose à moi n'est jamais *définitif*.

De cette révision permanente découle une interdiction radicale du monisme épistémologique. En soumettant à une procédure d'examen critique la définition du bien commun, mais aussi la représentation que nous nous faisons de nos propres intérêts, la contestabilité interdit toute définition définitive du contenu de la vie bonne. Or la prémisse épistémologique du monisme éthique implique qu'il existe une seule voie pour atteindre le bonheur : elle définit donc entièrement le contenu du bien. Grâce à la contestabilité, l'Etat républicain peut en revanche promouvoir des valeurs substantielles, telle qu'une certaine conception de la citoyenneté comme condition de possibilité de la

vie bonne, tout en garantissant que cette contrainte éthique demeure un monisme ontologique et non un monisme épistémologique ; la vertu civique sert l'idéal de développement humain tout en soumettant la définition de la perfection humaine à une élaboration dynamique sans cesse renouvelée. Elle achève de faire du néorépublicanisme un perfectionnisme de la perfectibilité, qui échappe au paternalisme.

Former sans déformer : Laborde et l'autonomie minimale

Il est également possible d'éviter l'écueil du traitement de l'éducation à partir d'un développement hétérodoxe du principe de non-domination. Bien que Pettit bâtisse la non-domination des citoyens sur l'existence d'une domination des enfants – au travers des « droits spéciaux » des parents et des enseignants –, il est possible de créer des citoyens sans enfreindre le pluralisme des valeurs. C'est, à nos yeux, l'apport de Cécile Laborde qui, en articulant la théorie néorépublicaine à une réflexion plus critique et plus empirique, prouve la possibilité d'une contrainte éducative non-dominatrice à partir du moment où elle est limitée à l'imposition d'une « autonomie minimale ». Elle ne se contente pas de compléter la réflexion de Pettit sur l'éducation, car le concept d'autonomie minimale répond également à un problème que la démocratie de contestabilité laissait béant : comment s'assurer que la voix de chacun exprime réellement sa propre représentation de la vie bonne ? En effet, il est nécessaire de prendre en compte le cas de la domination intériorisée, qui préforme les représentations du bien, avant leur formulation publique, d'autant plus que la contestabilité ne représente qu'une défense *ex post*. Elle ne s'oppose aux interférences arbitraires qu'après leur réalisation concrète et suppose donc une capacité de *résistance* des interférés. Ce point est donc central, puisqu'il conditionne la légitimité de la démocratie de contestabilité : pour que l'on puisse reconnaître à quelqu'un un statut discursif, il faut avant tout qu'il soit déjà capable d'exprimer ses propres points de vue. L'objection de la domination intériorisée s'applique aussi bien aux interférences privées qu'à la contrainte étatique : comment s'assurer que la démocratie de contestabilité n'est pas biaisée dès l'origine, parce qu'elle n'empêche pas les dominations de se produire, mais seulement de durer ?

Laborde traite ce problème au travers de l'analyse d'un exemple empirique – la question du foulard islamique, ou « *hijab* », et la loi française de mars 2004 interdisant le port ostentatoire de signes religieux dans les lieux publics –. Elle démontre la nécessité de réévaluer le cas de la domination intériorisée, en développant ce qu'elle nomme un « républicanisme critique », plus sensible au réel que le néorépublicanisme de Pettit. Elle le définit comme :

> Une interprétation de la théorie de la non-domination de Pettit radicale, compréhensive et progressive, enrichissant le paradigme néo-romain de la iberté avec les thèmes rousseauistes de la citoyenneté, de l'égalité sociale, de l'éducation, de la religion et du patriotisme[120].

Cette radicalisation est motivée par la conjugaison du principe de non-domination avec les apports de l'école de la théorie critique[121]. Du premier, elle retient la critique de la démocratie électorale[122] et surtout que la liberté dépend avant tout de la reconnaissance d'un statut discursif, c'est-à-dire qu'on n'est libre que lorsqu'on exprimer sa propre voix et que celle-ci est écoutée. L'on n'est pas dominé lorsqu'on nous parle, par opposition aux cas où l'on se contente de parler de nous[123]. De la théorie critique, elle retient la mise à distance des faits sociaux et l'interrogation sur la réalité des inégalités. Or cette critique la mène à démontrer les limites du républicanisme, dont l'histoire révèle qu'il n'est pas par essence une théorie anti-dominatrice. En effet, le républicanisme classique a été l'outil de la domination des riches citoyens sur la plèbe misérable, et des hommes sur les femmes[124]. Plus près de nous, elle démontre que la pratique française contemporaine de l'idéal républicain a justifié la stigmatisation de la minorité musulmane de la population nationale, au travers de l'interdiction du port du *hijab* à l'école. Bien qu'elle ait été publiquement fondée sur un appel aux valeurs républicaines, cette loi est en réalité une

120 Laborde, *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008 (ci-après abrégé en *Critical Republicanism*), p.24, trad. personnelle.

121 *Ibid.*, p.9 sq., où elle décrit l'importance du « *critical turn* ».

122 Elle défend l'idée que la participation réelle ne se réduit pas au vote (cf. Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains !*, Paris, Ed. du Seuil, 2010, p.4).

123 Laborde, *Critical Republicanism*,*op. cit.,* p.161. Ce point est plus généralement encore le sujet de l'ensemble du chapitre 10.

124 Laborde, « Republicanism », dans M. Freeden, L.T.Sargent et M. Stears (éd.), *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

interférence dominatrice car elle a nié le statut discursif des citoyennes musulmanes[125]. Les législateurs ont supposé que le voile était par nature la marque d'une domination masculine et paternelle. Or cette conclusion ne provient pas d'une écoute des jeunes filles, mais de représentations culturelles particulières. Ce faisant, ils ont négligé de pister la représentation que les jeunes filles se faisaient de leur intérêt[126]. C'est par conséquent un cas paradigmatique d'interférence dominatrice, qui se fonde sur une représentation publique exclusiviste du bien commun. Laborde reprend le concept de « catho-laïcité[127]» pour la décrire, car elle camoufle derrière l'idéal supposément neutre de laïcité la conception du bien propre à la tradition culturelle française majoritaire. Cette loi représente donc une interférence non-contrôlée, c'est-à-dire une domination.

On remarquera que cette analyse insiste surtout sur la distance qui sépare la République française de la philosophie républicaine véritable, qu'elle rapporte alors au principe de non-domination néorépublicain. A proprement parler, sa critique lui permet surtout ici d'amender le concept de républicanisme en général, et non la théorie pettitienne en particulier[128]. Ces analyses lui valent d'ailleurs les louanges de Pettit, qui considère son républicanisme critique comme une application du néorépublicanisme à un cas pratique, qu'il n'aurait su réaliser lui-même faute d'expertise empirique[129]. Il intègre alors les travaux de Laborde au cadre général qu'il établit pour le néorépublicanisme après son *Républicanisme*, c'est-à-dire la transformation de sa théorie en projet de

125 C'est la thèse principale des deux ouvrages de Laborde, *Critical Republicanism* (*op. cit.*), et *Français, encore un effort pour être républicains !* (*op. cit.*). Le premier est une étude universitaire, que le second transforme en essai destiné à participer au débat public français. Pour une synthèse plus détaillée, on pourra se reporter à N. Desaldeleer, « La république n'a pas dit son dernier mot », *Raison Publique* n°14, 2011.

126 Laborde souligne sur ce dernier point la façon dont la Commission Stasi, chargée d'évaluer le phénomène, s'est fondée sur des avis d'experts et non sur le pistage des représentations que les jeunes filles porteuses de voile se font de leur propre comportement. Voir Laborde, « Virginité et burqa : des accommodements déraisonnables ? Autour des rapports Stasi et Bouchard-Taylor », *La vie* des idées, 2008 [en ligne] (URL : www.laviedesidees.fr/Virginite-et-burqa-des-accommodements-deraisonnables.html), Laborde, *Français ! Encore un effot pour être* républicains, *op. cit.,* p.53 et Laborde *Critical Republicanism*, *op. cit.,* p.161.

127 Laborde, *Critical Republicanism*, *op. cit.*, p.69sq. Elle emprunte le terme à l'analyse de E. Morin. Voir aussi Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains !*, *op. cit.*, p.91.

128 Nous avons déjà vu que Pettit *redéfinissait* le contenu du républicanisme. Sur ce point, l'apport de Laborde rend seulement plus sensible encore la nécessité de bien distinguer Pettit du républicanisme classique.

129 A. Le Goff, « Entretien avec Philip Pettit », *Raisons politiques,* 2011/3 (n°43), p.189.

société néorépublicaine par le biais d'une application de ses principes aux différents secteurs du réel[130].

Laborde formule cependant au moins trois objections directes contre Pettit. Elle l'accuse de caricaturer le libéralisme[131], de ne pas reconnaître que son néorépublicanisme constitue une doctrine « compréhensive »[132], et enfin de minimiser la place de l'interférence arbitraire intériorisée dans la réalité des dominations subies en réduisant à une exception les cas où le dominé n'est pas conscient de son état[133]. Nous laisserons de côté la première critique, qui concerne la précision historiographique de Pettit davantage que le contenu de son néorépublicanisme, et la seconde, que nous avons déjà traitée dans le cadre de notre analyse de la théorie pettitienne. La troisième est la plus intéressante, à la fois parce que s'y révèle une puissante remise en question du néorépublicanisme à partir du prisme de la théorie critique, et parce qu'elle correspond précisément au problème qui nous occupe. En effet, la domination intériorisée modifie la représentation que l'on se fait de son propre bien. Elle ôte alors potentiellement tout sens à la démocratie de contestabilité, dans la mesure où elle implique une transformation, entre celui qui subit la contrainte, et celui qui pourrait en demander raison. Nous pourrions la comparer à une forme de syndrome de Stockholm, où les personnes prises en otage prennent le parti de leur ravisseur. N'ayant plus conscience de la dimension problématique de la contrainte, il est plus que probable que les interférés ne feront même appel à la possibilité de contester, ou qu'ils ne reconnaissent pas la légitimité de la contestation si autrui contestait à leur place – par exemple quelqu'un qui partagerait la même classe de vulnérabilité qu'eux –.

130 Le Goff, « Entretien avec Philip Pettit », *art. cit.*, p.190 et Lovett et Pettit, « Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program », *art. cit.*

131 Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains !*, *op. cit.,* p.16 : « il a tendance à caricaturer la pensée libérale, réduite à la défense libertaire ou néo-libérale de la liberté négative. Or peu de libéraux contemporains […] se reconnaissent dans cette définition. »

132 *Ibid.*, p.16 : « il a tendance à minimiser le réel apport de son approche, qui, à mes yeux, ne réside pas tant dans une reconceptualisation de la notion de liberté au sens strict que dans une défense d'une théorie compréhensive de la *citoyenneté* comme non-domination ». On entendra ici « compréhensif » dans son sens d'anglicisme rawlsien.

133 *Ibid.*, p.48.

Ce que l'étude du phénomène pratique de la croyance religieuse révèle, au travers de la question du *hijab*, c'est que l'identification d'une domination intériorisée est une tâche particulièrement problématique. Le port du voile, par des femmes musulmanes, recouvre des réalités différentes qui ne peuvent être identifiées de façon purement externe. En interrogeant certaines de ces femmes, les études sociologiques ont ainsi démontré l'existence d'au moins trois rapports au *hijab*, du point de vue de celles qui le portent. Les deux premiers sembleront attendus : certaines portent le voile car elles y sont obligées par un pouvoir familial ou culturel ; d'autres le portent par conviction religieuse personnelle. L'apport de Laborde est de souligner la difficulté inhérente au troisième rapport : certaines portent le voile de manière subversive[134]. Le voile n'est plus alors un signe de soumission religieuse mais une réappropriation de l'objet et de sa signification. Ce port subversif est lui-même complexe, puisqu'il est utilisé dans des sens différents : certaines envisagent par exemple leur démarche comme une tentative de transformer de l'intérieur le rapport des musulmans au voile, tandis que d'autres en font une résistance aux codes dominants de la culture occidentale. L'observation du réel interdit d'ailleurs de considérer cette liste comme exhaustive. Elle n'est qu'un exemple de la pluralité de significations du *hijab*.

Laborde démontre que cette pluralité est largement ignorée dans le débat public, parce que celui-ci ne donne pas la parole aux femmes qui portent le *hijab*. Analysant les trois conceptions les plus courantes du *hijab* dans le débat public français, elle souligne que toutes échouent à le considérer dans sa complexité. Aux yeux des républicains « laïcistes », toute religion est un obscurantisme. Seule est digne d'être vécue l'existence autonome où l'être humain utilise sa raison pour dissiper la crainte superstitieuse du supranaturel.Par conséquent, ils réduisent le port du foulard à une absence de liberté ; la femme voilée est nécessairement une femme soumise à une domination culturelle et masculine. L'horizon des « féministes radicales » est un tout petit peu plus large : il reconnaît, à côté des femmes voilées par soumission à une autorité culturelle et masculine, les femmes qui portent le voile de façon autonome, comme acte de subversion. En revanche, les féministes radicales partagent le présupposé rationaliste des laïcistes, et réduisent la pratique religieuse à la domination. Dès lors, ce point de vue

134 Cf. Laborde, *Critical Republicanism*, *op. cit.*, p.150.

néglige les ports de voile qui sont à la fois autonomes et religieux. En d'autres termes, ce n'est qu'en assurant le « statut discursif » des femmes portant le *hijab* – leur droit à l'expression – que l'on pourra distinguer les situations de domination, parce qu'elles dépendent des représentations que chacun se fait du bien et que celles-ci ne peuvent pas être identifiées de l'extérieur.

Mais la prise en compte du fait de la domination intériorisée interdit d'en rester là : on ne peut pas se contenter de définir la liberté par l'expression d'une voix, comme le fait Pettit, lorsqu'il existe une possibilité que cette voix soit manipulée sans même que celui qui s'exprime en ait conscience. Ce que révèle ultimement le cas du *hijab*, c'est que le néorépublicanisme de Pettit se trouvera démuni lorsqu'il s'agira de distinguer une croyante autonome et une femme qui aura intériorisée la domination. Dans ces deux cas, la voix de la porteuse dira la même chose de situations pourtant diamétralement opposées. Pour permettre un pistage efficace des représentations que chacun se fait de son bien, le statut discursif et la contestabilité ne suffisent donc pas. Il faut ajouter un élément qui pourra garantir que la voix exprime bien les intérêts authentiques de la personne concernée. Or cet élement est problématique, puisqu'il renvoie à la distinction entre les « moi », constitutive de la conception positive de la liberté et du paradoxe du maître authentique chez Berlin.

S'il paraît impossible de distinguer *ex post* une domination intériorisée d'une représentation du bien librement formulée, il faut ajouter une protection *a priori* pour *garantir* que chaque voix prononce des mots librement choisis. Selon Laborde, seul le développement, tôt dans la vie, d'un esprit critique permettant de réfléchir sur sa situation assure la capacité de se former sa propre représentation du bien, et donc de résister à l'intériorisation de la domination[135]. Le défi réside alors dans le fait que pour obtenir une telle garantie, la protection devra être établie *avant que n'apparaisse* le risque de domination tout en s'assurant qu'elle ne constitue pas à son tour une contrainte arbitraire – puisque qu'elle est préalable à la capacité individuelle de

135 Laborde, *Critical Republicanism*, *op. cit.*, p.156. Laborde reprend ici les travaux de M. Friedman et démontre que son concept d' « autonomie au contenu neutre » doit être révisé.

résistance à l'influence –. Ce principe, qu'elle nomme « autonomie minimale » peut être décrit comme la conjugaison d'au moins trois critères. Premièrement, il est une capacité préalable à toute non-domination, au sens où il doit *pré-exister* à la possibilité de la domination :

> Les femmes ne doivent pas prouver qu'elles sont autonomes pour être entendues : être entendu fait partie de ce que ce signifie le fait d'être (minimalement) autonome, c'est-à-dire non-dominé. Une approche républicaine et démocratique – plus que libérale – considère la promotion de l'autonomie comme un instrument *a priori* d'empowerment et d'engagement démocratique, plutôt que comme un test de validité *ex post* des choix et perspectives individuels[136].

C'est pourquoi Laborde lie l'autonomie minimale à l'éducation, afin qu'elle soit réalisée au plus tôt. Deuxièmement, l'autonomie minimale réside dans le « pouvoir de dire "je"[137] », c'est-à-dire d'une forme d'esprit critique qui implique de redéfinir ce qu'est avoir sa propre voix. Elle écrit que :

> Le républicanisme critique que je défends partage, par contraste [avec la théorie de Pettit], le souci féministe de l'impact dominateur des normes sexistes, et endosse par conséquent le plaidoyer laïciste en faveur d'une forme robuste d'éducation promouvant l'autonomie. Je dois cependant souligner que la vie bonne n'est pas une vie d'autonomie complète et d'auto-détermination, mais bien plutôt une vie où les compétences liées à l'autonomie peuvent être utilisées par les individus pour combattre les formes les plus pernicieuses de la domination *(sans être obligées de le faire)*. Ce qui compte, c'est que les individus aient une « voix », c'est-à-dire un contrôle discursif minimum – qu'ils puissent contester le pouvoir qui s'exerce sur eux. Ma défense de l'éducation promouvant l'autonomie complète alors l'accent mis par Pettit sur la contestabilité et la voix comme garanties du caractère non-arbitraire du pouvoir[138].

L'autonomie minimale est ici définie comme une capacité de « contester ». Mais on prendra soin de ne pas la confondre avec la contestabilité pettitienne : elle est un préalable, réalisé « *a priori* », tandis que la contestabilité agit *ex post*. Enfin, ce qui

136 Laborde, *Critical Republicanism*, *op. cit.*, p.157, trad. personnelle.
137 Laborde, *Français, Encore un effort pour être républicains !*, *op. cit*, p.51.
138 Laborde, *Critical Republicanism*, *op. cit.*, p.152, trad. personnelle. Nous soulignons.

caractérise cette conception spécifique de l'autonomie comme « minimale », c'est la distinction entre la possession de la capacité et son exercice. Selon Laborde, c'est là un point fondamental car il en découle le caractère non-dominateur de l'autonomie minimale. En effet, cette distinction la sépare de la conception classique de l'autonomie, qui échoue à passer le test de la non-domination. Cette dernière conception est illustrée, dans l'analyse de Laborde, par la position « laïciste » ; c'est la position classique, héritée des Lumières, selon laquelle l'on n'est autonome que lorsqu'on n'est soumis qu'à sa propre raison. Ainsi qu'on l'a montré dans le cas du *hijab*, cette version de l'autonomie rend aveugle à la croyance religieuse véritable, qu'elle réduit à une superstition parce qu'elle repose sur une conception substantielle de la raison présupposant qu'on ne peut pas bien vivre si l'on n'est pas toujours rationnel. Mais Laborde souligne qu'il existe, outre cette position *rationaliste*, une autre façon de penser l'autonomie – le fait d'obéir à sa propre loi – qui ne suppose pas une conception intrinsèque de la vie bonne, car

> nous n'avons pas un intérêt (basique et universel) à poursuivre une vie faite de positions autonomes, mais nous avons un intérêt (basique et universel) à combattre la servilité éthique[139].

Si l'éducation à l'autonomie oblige à en acquérir la méthode mais pas à la mettre en pratique, on possède alors la capacité d'évaluer rationnellement la valeur d'une idée, sans être obligé de choisir la conclusion rationnelle. En se fondant non sur l'exercice de l'autonomie, mais sur l'assurance que tous les choix seront autonomes, Laborde démontre que l'autonomie minimale réussit à promouvoir une valeur sans pour autant donner un contenu intrinsèque à la vie bonne. Puisque l'exercice de l'autonomie n'est pas obligatoire, il est toujours possible de choisir de ne pas suivre sa propre conception du bien. C'est pourquoi Laborde lui confère une valeur instrumentale[140] et en conclut que le républicanisme critique qui promeut l'éducation à l'autonomie minimale est un anti-perfectionnisme[141]. La neutralité de contenu éthique fait alors de cette éducation à l'autonomie minimale une interférence non-dominatrice, malgré le fait que Laborde

139 Laborde, *Critical republicanism*, *op. cit.*, p.156, trad. personnelle. On ne confondra pas la « servilité éthique » dont parle ici Laborde (et qui se rapporte à la domination intériorisée), avec la servitude volontaire. En effet, la servilité éthique est par définition une servitude involontaire.

140 Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains !*, *op. cit.*, p.46.

141 Laborde, *Critical Republicanism*, *op. cit.*, p.16.

reconnaisse qu'elle implique effectivement une forme de contrainte. Dans la citation précédente, elle soulignait que cette conception de l'éducation était « robuste », et n'hésite pas à parler de « paternalisme éducationnel », puisque nul ne saurait nier que l'éducation implique par principe l'exercice d'une contrainte : celui qui est formé reçoit le principe d'autonomie avant de pouvoir l'évaluer par lui-même. Mais parce qu'il n'impose pas de conception de la vie bonne, il influence sans obliger et est donc distinct du « paternalisme légal » qui recoupe chez Laborde le concept classique du paternalisme – *imposant* à autrui de ne pas suivre sa propre conception du bien –[142]. Elle précise alors que ce paternalisme éducationnel n'est pas dominateur *parce qu'il s'applique à des enfants* et non à des adultes : il contraint des individus qui ne disposent pas encore d'une conception propre du bien. Pour reprendre ses termes, « l'autonomie des enfants doit être promue avant de pouvoir être respectée[143] ». En d'autres termes, Laborde reconnaît – comme Pettit – que l'enfance constitue une zone spéciale parce qu'elle représente le moment *antérieur* à la formation de nos représentations de la vie bonne. Cependant, elle contourne l'écueil pettitien en précisant les « pouvoirs spéciaux » qui en découlent ; à la différence de Pettit qui se contentait de reconduire la figure du maître authentique, Laborde *limite* le contenu des pouvoirs spéciaux à la seule éducation à l'esprit critique. Les parents et les enseignants ne sont alors plus chargés d'orienter les enfants selon ce qu'ils pensent être leur propre intérêt bien compris, mais de leur donner les moyens d'en décider eux-mêmes. En ajoutant à la définition de la non-domination l'autonomie minimale, Laborde affirme donc que :

> L'Etat peut combattre les normes sociales dominatrices sans avoir à « policer les croyances » et sans avoir à défendre et à reconnaître publiquement la valeur d'identités sociales dominées et de formes de vie. Il y a de nombreuses façons grâce auxquelles des changements et des réformes institutionnelles peuvent contribuer à altérer les normes sociales dominatrices, plutôt que par l'inculcation directe de normes ou le fait de punir des opinions qui ne seraient pas politiquement correctes[144].

142 Laborde, « Female Autonomy, Education, and The *Hijab* », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 9, n°3, sept. 2006, p.372.

143 *Ibid.,* p.372.

144 Laborde, *Critical Republicanism*, *op. cit.*, p.17, trad. personnelle.

la domination sans policer les croyances, parce qu'il se contente de réformes institutionnelles sans inculquer directement des normes ». Selon elle, l'éducation à l'autonomie minimale est anti-perfectionniste, anti-paternaliste et respecte donc le pluralisme des valeurs parce qu'elle n'oblige pas à choisir une conception rationnelle de la vie bonne.

Mais la dimension exacte de la contrainte impliquée par l'autonomie minimale doit être reconsidérée. Laborde affirme que cette éducation à l'autonomie minimale n'est pas dominatrice car, en n'imposant pas l'exercice de l'autonomie, elle n'en fait pas un contenu de la vie bonne. En d'autres termes, elle éviterait de basculer du côté de la conception rationaliste de l'autonomie. Cependant, aucun de ces deux aspects ne résiste à la critique. Premièrement, l'autonomie minimale suppose la valeur de la raison, même si elle n'est pas rationaliste ; à partir du moment où l'esprit critique – qui est par définition un usage de la raison humaine – est la condition de possibilité de tout choix personnel, même celui qui choisit la servitude volontaire exerce sa capacité rationnelle de ne pas être rationnel. Dès lors, l'usage de la raison constitue une valeur intrinsèque à toute existence bonne. Il nous faut amender l'idée que l'autonomie minimale est neutre quant au contenu, et dire qu'elle n'implique qu'un *contenu minimal*. Deuxièmement, l'éducation à l'autonomie implique nécessairement un *exercice minimal* de l'autonomie. La distinction de Laborde entre capacité et exercice est trop abstraite : comment supposer que l'enseignement de cet esprit critique soit entièrement théorique, tout en garantissant que l'apprenant en possède la compétence. Comme l'écrit Aristote, « c'est en forgeant qu'on devient forgeron[145] ». En outre, même après le moment de l'éducation, le principe de l'autonomie minimale suppose un minimum de mise en pratique. Dans le cas de celui qui choisit la servitude volontaire ; s'il diffère d'une domination intériorisée, c'est précisément parce qu'il fait le choix de ne pas suivre l'option rationnelle, en toute connaissance de cause. L'autonomie minimale ne peut donc plus être décrite comme une capacité sans obligation d'exercice, mais comme une *obligation minimale d'exercice*. Il découle de ces deux objections qu'elle ne peut plus être considérée comme un anti-perfectionnisme car elle impose une conception *minimale* de la vie bonne.

145 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, *op. cit.*, II, 1, 1103b, p.89.

Ces critiques n'ôtent pas toute pertinence de la thèse de Laborde, car elles impliquent avant tout de redessiner son rapport au perfectionnisme sans pour autant invalider la dimension non-dominatrice de l'éducation à l'autonomie minimale. Le problème réside en effet dans une certaine confusion autour du concept de perfectionnisme. Nous avons vu que, lorsque Laborde prouve que l'éducation à l'autonomie minimale n'est pas paternaliste, elle en fait également une forme d'anti-perfectionniste au sens où l'on pourrait « influencer sans contraindre ». Elle articule donc non-domination et anti-perfectionnisme parce qu'elle reprend la thèse pluraliste classique selon laquelle on n'est libre que lorsqu'on peut définir sa propre conception de la vie bonne. C'est pourtant elle-même qui insiste sur le fait que la domination intériorisée est une contrainte liberticide, alors qu'elle n'est qu'une manipulation et non une contrainte directe. Or l'influence est difficile à distinguer de la manipulation : elle peut tout autant constituer le moyen d'une domination intériorisée. Laborde perçoit donc l'existence de deux types de contraintes éthiques distinctes :

> Mon argument est alors que, pour acquérir sa juste valeur, même une interprétation minimaliste de l'autonomie comme non-subordination à la volonté et aux opinions d'autrui requiert que les individus soient équipés de façon compréhensive avec des compétences liées à l'autonomie. Cette asymétrie entre les moyens et les fins est délibérée[146].

La contrainte impliquée par l'éducation à l'autonomie est « compréhensive », c'est-à-dire qu'elle porte une définition spécifique de la vie bonne, mais elle n'aboutit pas à l'imposition d'une conception du bien complète. C'est là la distinction que nous faisons entre perfectionnisme et paternalisme. Faute de le remarquer, Laborde radicalise son propos pour rendre claire la frontière entre la promotion minimale de valeur compréhensive et l'imposition paternaliste : elle oppose la capacité à l'exercice, la neutralité de contenu au paternalisme. Mais ce n'est pas le fond de sa thèse, qui distingue différences façons de donner un contenu à la vie bonne. L'éducation à l'autonomie minimale implique à la fois un contenu éthique minimal et un exercice minimal de la capacité critique rationnelle. Or ce minimalisme confère au concept de Laborde une portée absolue : il implique la possibilité de remettre en question l'ensemble

146 Laborde, « Female Autonomy, Education, and The *Hijab* », *art. cit.*, p.372, trad. personnelle.

des valeurs, *y compris celles qui le fondent lui-même*. Ce faisant, il assure une non-domination bien plus inclusive que celle de Pettit, puisqu'il autorise des conclusions contraires à ses propres principes[147]. L'autonomie minimale n'impose pas de vivre sans interférence arbitraire, mais elle en fait un choix personnel. Elle peut donc s'appliquer à ceux qui ne désirent pas être libres au sens de Pettit, sans devenir elle-même dominatrice.

L'apport de Laborde est donc triple. Premièrement, en justifiant la dimension non-dominatrice de l'éducation à l'autonomie minimale, elle équilibre le processus de la démocratie de contestation. A la garantie *ex post* s'ajoute une assurance *ex ante* sans laquelle il n'est pas possible de justifier pleinement l'idée que la contestabilité garantit le respect de la non-domination. Cet ajout à la définition de la non-domination précise en effet les pré-requis pratiques pour faire du statut discursif pettitien une réalité. Pour être non-dominé, on doit présupposer l'existence d'une représentation autonome de la vie bonne ; et pour être fidèle au réel, cette représentation autonome ne peut pas être réduite à une approche rationaliste. Deuxièmement, la conception de la non-domination spécifique au républicanisme critique permet de définir les traits d'une éducation néorépublicaine qui ne soit pas dominatrice : la reconnaissance de l'enfance comme zone spéciale implique effectivement une forme de droit exceptionnel. Mais ce caractère exceptionnel ne justifie pas que l'on néglige de se pencher sur les caractéristiques de ces droits spéciaux. En démontrant que ces droits spéciaux doivent être limités à leur minimum, Laborde applique sur l'enfant une contrainte compréhensive non paternaliste. Le troisième point est sans aucun doute le plus important. Laborde parvient à définir ce que peut être le contenu minimal, à la fois compréhensif et respectueux du pluralisme éthique. En tant que capacité critique absolue, l'autonomie minimale est une conception du bien *incomplète* et *non-définitive*, remplissant ainsi les conditions posées par la

147 On notera que Laborde s'oppose explicitement au droit de sortie comme régulateur de la société républicaine (voir par ex. Laborde, *Critical Republicanism*, *op. cit.*, p.166, et Laborde, « Female Autonomy, Education, and The *Hijab* », *art. cit.*, p.373). A partir du principe de non-domination, elle montre que la liberté est un « droit de voix » et non un « droit de sortie ». Elle attribue ce dernier point au multiculturalisme libéral, et ne remarque pas qu'il conditionne également la contestabilité pettitienne. Nous affirmons au contraire que ces deux droits sont complémentaires, de même que l'autonomie minimale et la contestabilité se complètent. La première permet des *représentations* de toutes les conceptions de la vie bonne, et la seconde garantit un droit à leur *réalisation*.

contestabilité pettitienne. En d'autres termes, l'autonomie minimale aimante tous les citoyens à la non-domination, sans en faire une définition suffisante de la vie bonne. On retrouve ici la distinction entre les prémisses ontologique et épistémologique qui fonde le concept de monisme pluraliste. L'autonomie minimale détermine ce qu'implique concrètement le perfectionnisme bien compris. En ce sens, notre approche et celle de Laborde sont dans un rapport de dette réciproque : notre concept de monisme pluraliste permet de clarifier la contrainte que représente l'autonomie minimale, laquelle achève en retour de démontrer la possibilité d'une contrainte éthique non-liberticide en précisant ce que peut signifier la promotion d'une valeur substantielle incomplète et non définitive.

L'examen des thèses de Laborde conclut donc notre exploration du type de monisme éthique impliqué par le néorépublicanisme de Pettit. Nous avons démontré que sa conception de la citoyenneté constituait une forme de perfectionnisme, en ce sens qu'elle suppose la promotion de valeurs substantielles. En revanche, cette promotion n'implique pas nécessairement le développement d'un monisme épistémologique. En approfondissant la réflexion de Maynor, nous avons montré que l'anti-perfectionnisme de Pettit devait être réévalué : la non-domination s'oppose au paternalisme mais pas au perfectionnisme de la perfectibilité puisque la démonstration de sa valeur suprême instrumentale dépend d'une conception particulière du bien comme capacité de définition de sa propre représentation de la vie bonne. La distinction entre les prémisses ontologique et épistémologique repose alors sur la dimension dynamique et l'épaisseur temporelle que confère à la non-domination une double condition de possibilité. L'une est *a priori* – l'autonomie minimale –, et l'autre est *ex post* – la contestabilité. En dernière instance, c'est le fait d'assumer que le néorépublicanisme est un perfectionnisme qui permet de dépasser le paradoxe de la première graine. Faute de cela, on court le risque de réintégrer implicitement des arguments substantiels paternalistes pour expliquer comment initier le cercle vertueux néorépublicain, comme le fait Pettit lui-même.

Conclusion

A l'aune de notre analyse, le néorépublicanisme constitue bien un monstre, parce qu'il est à la fois monisme et pluraliste, mais pas une créature fantastique et imaginaire. En effet, le paradigme de Pettit offre les ressources conceptuelles pour penser l'articulation de ces deux dimensions : le néorépublicanisme n'est pas incohérent, il est complexe. Il est un héritier hétérodoxe de Berlin puisqu'il reconnaît le pluralisme éthique comme un fait du monde moderne, tout en refusant de réduire la réalité de la liberté politique à sa conception négative comme non-interférence. La liberté comme non-domination dessine alors une représentation plus complète et plus inclusive, qui souligne paradoxalement que la défense du pluralisme des valeurs impose une contrainte éthique. Ce point, qui était déjà en germe dans l'insistance de Berlin à distinguer pluralisme et relativisme, est rendu manifeste par l'attention que portent les républicains aux conditions nécessaires à la réalisation de la liberté politique. N'oubliant jamais que l'espèce humaine est marquée par la corruptibilité, la tradition républicaine a souligné la nécessité d'aider les êtres humains à garder leur cap. Pettit adapte cette théorie des garde-fous aux sociétés contemporaines individualistes, tentant de trouver dans les principes néorépublicains les moyens de réaliser la liberté individuelle que Berlin appelle de ses vœux.

Mais, chez Pettit, cet héritage se révèle encore trop contraignant. Son hétérodoxie est en quelque sorte insuffisante, puisqu'il demeure prisonnier de la dichotomie entre pluralisme et monisme éthiques. Cette « contre-éclipse » du monisme éthique dans le néorépublicanisme pettitien est à l'origine d'une tension majeure. Rejetant par principe le monisme éthique comme antonyme du pluralisme des valeurs, Pettit s'interdit de creuser précisément l'articulation entre républicanisme et pluralisme éthique. Il se déclare par principe anti-perfectionniste et, quand bien même il parvient à la conclusion que le pluralisme ne peut être garanti qu'au travers de l'imposition d'une certaine forme de citoyenneté, il fait tomber un voile pudique sur ce que cette dernière implique de contrainte éthique. C'est ce que nous avons nommé « l'argument ultra-instrumental », pour souligner à quel point Pettit rejette par principe tout rapport à l'intrinsèque en étendant la dimension instrumentale de la justification de la valeur de la non-domination à l'ensemble de ses conditions de possibilité.

Si l'on s'en tient à cet argument, le néorépublicanisme débouche sur une incohérence pratique : soit il échoue à expliquer pourquoi la valeur instrumentale suffit à faire désirer la non-domination, soit il présuppose une sorte de doctrine secrète substantialiste qu'il ne cesse pourtant de rejeter explicitement. Pettit suit cette deuxième voie, puisque son traitement de l'éducation et de la servitude volontaire trahit la présence de principes substantiels dominateurs comme condition de possibilité de la théorie de la non-domination. C'est là le symptôme de l'héritage berlinien, qui réduit l'horizon conceptuel à la dichotomie entre contrainte éthique et pluralisme des valeurs. Notre travail nous a au contraire conduits à accentuer le caractère hétérodoxe du néorépublicanisme, en démontrant que la non-domination possède les ressources nécessaires pour justifier une défense « moniste » du pluralisme éthique. Appliquée au cas du néorépublicanisme, notre grille conceptuelle en révèle deux traits majeurs. Premièrement, il constitue une forme de monisme pluraliste car il développe ces traits à deux niveaux différents. La vertu civique néorépublicaine constitue un contenu *minimal* de la vie bonne, qui aimante les individus vers un horizon dont la définition n'est jamais achevée. Elle impose donc à tous l'idée qu'ils doivent s'efforcer de s'épanouir, sans déterminer le contenu de la vie bonne. Cette perfectibilité s'arrête au seuil de la perfection, ce qui fait du néorépublicanisme un monisme ontologique, mais pas un monisme épistémologique. Selon nous, le néorépublicanisme est donc cohérent sur le plan logique en développant une prémisse ontologique moniste, et une prémisse épistémologique pluraliste. La seconde conclusion de notre analyse réside dans le fait qu'il est nécessaire pour le néorépublicanisme d'assumer ce perfectionnisme s'il veut pouvoir rendre compte des dispositions pratiques qu'il implique. C'est parce qu'il est perfectionniste qu'il peut expliquer comment la non-domination peut être réalisée, en démontrant que toute contrainte éthique n'est pas nécessairement une perte de liberté.

Notre travail contribue donc à clarifier le néorépublicanisme et à en renforcer la cohérence. En sens inverse, considérer le néorépublicanisme comme un cas de monisme pluraliste nous a permis de préciser ce qu'impliquait, concrètement, ce concept. Pettit définit la civilité néorépublicaine en opposition à l'exigeante vertu du républicanisme classique, comme un engagement minimal à veiller à dénoncer les situations de domination dont nous pourrions être témoins. Cette vigilance est alors articulée à la

démocratie de contestabilité, qui a pour fonction d'organiser le dissensus dans la société. Mais ce n'est qu'en assumant que la vigilance et la contestabilité supposent une promotion étatique de valeurs préalables – c'est-à-dire en acceptant qu'ils constituent des paradigmes du perfectionnisme de la perfectibilité – que nous parvenons à identifier la pièce manquante. Admettre la validité du monisme pluraliste, c'est accepter la promotion de valeurs substantielles par l'Etat, à condition que ces dernières demeurent non-dominatrices. Or cela requiert non seulement une protection *ex post* – comme la contestabilité –, mais également un garde-fou *a priori*. C'est le rôle de l'éducation à l'autonomie minimale, qui équilibre le dispositif de la non-domination et démontre concrètement en quoi consiste l'imposition d'un contenu dynamique et non-définitif de la vie bonne.

Conclusion – Le paradigme du perfectionnisme comme « monisme pluraliste »

La liberté politique demeure un idéal lointain. Malgré le fait qu'elle s'affiche aux frontons de nos bâtiments publics et que des bibliothèques entières aient été consacrées à son étude, il demeure incertain que nous sachions bien ce qu'être libre veut dire. Souvenons-nous que les Grecs anciens, dont on rejette désormais la conception holiste d'un auto-gouvernement sans représentants, pensaient savoir ce dont ils parlaient, à l'instar de Périclès qui affirmait dans sa célèbre oraison funèbre que « la liberté est notre règle dans le gouvernement de la république[1] ». A tel point que l'histoire occidentale toute entière pourrait sembler n'être que le récit de la lutte pour la liberté, puisque la discipline tire son origine presque mythique des *Histoires* d'Hérodote. Or celles-ci retracent les guerres médiques, c'est-à-dire la lutte des Grecs *pour conserver leur liberté* face à l'empire perse.

Sur le plan pratique, une analyse globale de la situation humaine nous interdit de considérer la modernité comme l'âge de la liberté. On pourra certes se féliciter de la diminution progressive du nombre d'esclaves dans le monde. Ce phénomène toucherait aujourd'hui un peu moins d'un être humain sur 190[2], alors qu'on estime que l'Athènes classique a pu compter jusqu'à près de 20 esclaves pour un homme libre[3] – soit plus de

1 Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Paris, Flammarion, 1991, II, 37.

2 La Fondation australienne Walk Free (www.walkfree.org) cherche à quantifier le phénomène, en collaboration avec l'Organisation Internationale du Travail (OIT, www.ilo.org). Malgré des données incomplètes, elle estimait qu'il y avait au moins 40 millions d'esclaves dans le monde en 2016 pour une population totale de 7 milliards et demi d'individus (cf. International Labour Organization, rapport « Global Estimates of Modern Slavery: Forced Labour and Forced Marriage », Geneva, 2017 [en ligne], URL : www.alliance87.org/global_estimates_of_modern_slavery-forced_labour_and_forced_marriage.pdf). Elle considère comme « esclavage moderne » les situations de travail forcé (y compris sexuel) et de mariage forcé. En outre, si les esclaves actuels sont essentiellement situés dans les pays du Sud économique, ils ne le sont pas exclusivement, puisqu'il y en aurait au moins trois millions et demi dans la zone Europe et Asie centrale. Le rapport de 2013 précisait qu'ils étaient au moins 8 500 en France, 4 400 au Royaume-Uni et presque 60 000 aux Etats-Unis.

3 Si le cas est classique, et largement traité, la question reste ouverte aujourd'hui encore. La rareté des sources rend les recoupements difficiles et les évaluations varient grandement.

neuf hommes sur dix –. Autre moment paradigmatique de l'histoire de l'esclavage humain, la traite négrière aurait quant à elle asservit à peu près un homme sur 30, relativement à la population mondiale de l'époque[4]. Mais cette comparaison historique ne doit pas faire oublier que le phénomène demeure massif : ce seraient près de 40 millions d'individus qui seraient concernés aujourd'hui.

Et même pour les citoyens des démocraties occidentales – qui jouissent par principe d'une liberté *de jure* –, la mesure exacte de cette liberté demeure incertaine. Qu'il s'agisse par exemple des critiques féministe ou « post-marxiste », les contestations ne manquent pas, qui soulignent l'écart entre les libertés formelles et réelles. De plus, les problèmes posés par les « nouvelles frontières » de l'humanité liées au numérique ou à la question bioéthique interrogent également la solidité et l'adéquation au réel de nos représentations de la liberté, et rendent d'autant plus nécessaire d'en questionner la teneur.

Le travail mené ici ne prétend pas épuiser cette question, mais préciser un point central, contre le dogme issu des travaux d'Isaiah Berlin : condamner le monisme éthique ne suffit pas à définir la liberté politique moderne. Cette dernière ne peut être réduite à l'absence de contrainte éthique car il existe une forme d'interférence sur les choix des individus qui est compatible avec le respect de leur liberté. Alors que cette contrainte est aujourd'hui pensée en termes de « perfectionnisme » et fait l'objet de débats contemporains, nous avons revisité ce concept à l'aune de celui de « monisme pluraliste »

Par exemple, les estimations de spécialistes vont de 50 000 à 100 000 pour la seule Athènes, autour du IVe siècle, là où les auteurs antiques parlent de chiffres beaucoup plus importants encore, tant en valeur absolue qu'en proportion. Selon l'un d'eux, l'Athènes du IVe siècle comptait 21 000 citoyens, 10 000 métèques et 400 000 esclaves, soit une moyenne de 12 esclaves par foyers (cf. Y.Garlan, « De l'esclavage en Grèce antique », *Journal des savants*, 1999, n°2, p. 326 sq.). C'est ce dernier chiffre que nous avons retenu ici.

4 Ici encore, les estimations divergent, et la précision semble difficile à atteindre. Certains historiens estiment que les traites négrières peuvent avoir fait jusqu'à 42 millions de victimes au total, en prenant en compte l'ensemble des traites, du VIIe au XXe et pas seulement la traite transatlantique (cf. O. Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières, Essai d'histoire globale,* Paris, Gallimard, 2004, qui ne représente pas l'estimation la plus haute). Ils s'accordent à peu près sur le nombre d'individus déplacés lors la traite atlantique opérée par les européens, de 11 à 15 millions, dont l'essentiel autour du XVIIe siècle. A titre de comparaison, on estime que la population mondiale était alors d'à peu près 500 millions d'individus : ce sont alors à peu près entre un individu sur 30 et un individu sur 45 qui auraient été concernés.

afin de rendre raison de sa légitimité. Cette révision de nos outils conceptuels fondamentaux à propos de la question de la liberté politique nous a semblé permettre une meilleure saisie de la complexité du réel, qu'il s'agisse de pratiques concrètes comme le fait de l'éducation, ou de la légitimité des principes qui guident les interventions étatiques.

Notre étude nous a ainsi conduit à démontrer l'insuffisance du modèle dichotomique, issu d'une lecture « radicaliste » elle-même largement inspirée des travaux de Berlin : la thèse d'une antonymie entre pluralisme et monisme éthiques ne résiste ni à l'observation empirique ni à l'analyse conceptuelle. Nous montrons que ni la « thèse de l'archaïsme » – qui fait du monisme un principe obsolète – ni la « thèse de l'irréalité » – qui prétend que le monisme n'a aucun fondement ontologique – ne suffisent à prouver que monisme et pluraliste éthiques sont des antonymes. Il serait en effet réducteur de considérer que Constant prouve l'obsolescence du principe moniste quand il souligne, en réalité, la nécessité de penser sa conjugaison avec la liberté individuelle chère aux modernes. Quant à la clause berlinienne de l'anti-monisme, force est de constater qu'elle s'auto-réfute dès lors que Berlin lui-même défend certaines idées monistes – au premier plan desquelles l'existence d'un « horizon commun des valeurs », et reconnaît discrètement que son interprétation radicaliste est avant tout gouvernée par une inquiétude d'ordre idéologique liée au contexte particulier de la « guerre froide ».

En réalité, le fondement ontologique du pluralisme éthique n'est pas incompatible avec le monisme car l'usage classique de ce terme, en philosophie politique et en éthique, souffre d'une insuffisance originelle : le « monisme » de Berlin recouvre au moins deux concepts distincts. Le monisme que fustige Berlin justifie de contraindre autrui au nom de sa propre liberté, à partir de l'idée selon laquelle il est dans notre intérêt d'obéir à celui qui sait mieux que nous-mêmes le contenu de notre intérêt authentique. C'est le « paradoxe du maître authentique », qui se fonde sur la distinction entre un « moi » immédiat, pulsionnel et égaré, et un « moi » plus authentique. C'est là une véritable tyrannie, dont Berlin montre bien le caractère fallacieux puisqu'elle prétend réaliser la liberté d'autrui en l'asservissant à une volonté étrangère. Mais ce « monisme » est alors composé de deux prémisses distinctes : l'*existence* d'un intérêt plus authentique que les autres, et la capacité du « maître » à le *connaître* mieux que moi. Nous les avons

respectivement nommées « prémisse ontologique » et « prémisse épistémologique ». Or il est tout à fait possible de limiter le monisme à la première prémisse. On ne pose alors que l'existence d'un *horizon à atteindre*, sans pouvoir en déterminer précisément le *contenu*. Plus encore, chez Berlin, le fait de la pluralité n'implique *stricto sensu* que l'impossibilité de se mettre d'accord sur le contenu du bien. Le pluralisme éthique peut être identifié à un « pluralisme épistémologique » car il reconnaît à chacun la capacité de définir *sa vérité*, c'est-à-dire l'existence d'une pluralité de contenus ou de façons d'atteindre le vrai. Dès lors, il est possible de penser sur le plan logique l'opposition entre la première forme, que nous nommons « monisme complet » et où les deux prémisses sont monistes, et la seconde : un « monisme pluraliste » composée d'une prémisse ontologique moniste et d'une prémisse épistémologique pluraliste. Ce monisme pluraliste implique que l'on reconnaisse qu'il existe une valeur éthique suprême mais que, pratiquement, il n'y ait aucune certitude quant à son contenu et donc différentes façons de chercher à l'atteindre. Une telle conception interdit au « maître » de prétendre savoir *ce qu'est* mon intérêt, mais pas de savoir que j'ai un intérêt authentique. C'est pourquoi le monisme pluraliste n'empêche pas toute contrainte éthique.

Afin d'en clarifier la définition, nous l'avons comparé au perfectionnisme libéral, qui affirme satisfaire le même cahier des charges : justifier la cohérence d'une promotion de valeurs pluralistes par l'Etat, c'est-à-dire de contraindre au nom de la liberté individuelle. Il apparaît alors que le monisme pluraliste peut être compris comme un perfectionnisme, à condition de sortir de l'ornière désormais classique qui consiste à l'identifier au paternalisme. Si ces concepts engagent tous deux l'idée de perfectionnement – comme amélioration de soi –, ils ne lui donnent pas le même sens. Le paternalisme le pense comme perfection, quand le perfectionnisme est aimanté par le principe de perfectibilité. On y retrouve la distinction entre les prémisses ontologique et épistémologique : le perfectionnisme se contente d'imposer un horizon – la perfectibilité – dont on s'interdit de donner une définition complète – qui constituerait une perfection –. En d'autres termes, il est possible d'être simultanément moniste et pluraliste, pour peu que ces deux représentations agissent à des niveaux différents.

La condamnation du monisme éthique ne suffit donc pas à définir la liberté politique moderne, car l'approche classique de ce premier concept est trop simpliste. Au-

delà des thèses de l'archaïsme, de l'irréalité et de l'incohérence du monisme éthique, l'exploration de sa complexité conceptuelle démontre qu'il existe au moins une variante du monisme éthique qui fait partie de la liberté politique moderne, de la même façon que Constant distinguait parmi les différents sens des libertés des modernes et des anciens deux acceptions dont la conjugaison apparaissait même finalement comme *nécessaire*. Le monisme éthique peut être compatible avec le pluralisme éthique dès lors que la dimension moniste est limitée à sa prémisse ontologique.

Après avoir fait émerger la question philosophique sous-jacente au monisme éthique, et montré qu'elle pouvait être résolue par la conception d'un « monisme pluraliste », nous avons appliqué cette réponse à la théorie du néorépublicanisme afin de souligner que, non content de ne pas être l'antonyme de la liberté, le monisme pouvait contribuer à sa réalisation. En effet, nous avons établi que le monisme pluraliste permettait de consolider la cohérence interne du néorépublicanisme et de justifier le principe de liberté comme non-domination. Inversement, le néorépublicanisme précise les garde-fous nécessaires pour limiter le monisme à sa prémisse ontologique, en interdisant pratiquement l'adoption de sa prémisse épistémologique.

Notre lecture du paradigme de Pettit a révélé que le néorépublicanisme est une théorie essentiellement pluraliste, dans la mesure où il considère que la liberté comme non-domination est une « valeur politique suprême » *parce qu'elle n'est qu'instrumentale*. Or il fait de cette non-domination le cœur même de l'idéal républicain ; redéfinissant ce qu'est le républicanisme, le « néorépublicanisme » reconnaît le pluralisme des valeurs comme une précondition de la société républicaine. Cette réflexion s'appuie alors sur la thèse d'un républicanisme « néo-romain » dont le néorépublicanisme serait l'héritier, et qui permettrait de conjuguer pluralisme éthique et citoyenneté républicaine. Pettit reconnaît en effet l'importance de cette dernière pour pouvoir réaliser la liberté, quand bien même il la réduit à une « civilité » moins exigeante que la vertu du républicanisme classique –. Nous montrons cependant qu'il ne se contente pas de cette dimension instrumentale et, en remettant en cause l'hypothèse néo-romaine, nous avons souligné qu'il conservait au centre de sa théorie le principe du bien commun caractéristique de la tradition républicaine. Or celui-ci implique par définition une forme

de monisme éthique. Le néorépublicanisme de Pettit nous apparaît alors hybride : il affirme que la non-domination est le meilleur principe pour réaliser la liberté individuelle, mais la fonde sur la nécessité d'une vertu citoyenne qui, tout en étant minimale, n'en implique pas moins l'imposition d'une conception particulière du bien. Cette tension apparente est résolue à partir du moment où l'on montre que la citoyenneté néorépublicaine – ou « civilité », chez Pettit – adopte la prémisse ontologique du monisme éthique mais pas sa prémisse épistémologique. En effet, l'analyse de sa conception hybride du bien commun nous enseigne que la civilité néorépublicaine se sépare de la conception classique de la vertu républicaine, tout en conservant une forme de contrainte éthique : la réalisation de la non-domination implique que l'Etat contraigne les individus à se comporter *aussi* en citoyens. Cette civilité n'engage pas une conception collectiviste et anti-individualiste, mais requiert que l'on se considère toujours comme le jouant simultanément plusieurs rôles. Elle ne détermine donc pas l'ensemble du contenu de la vie bonne, et c'est pourquoi le néorépublicanisme combine la prémisse ontologique du monisme – la contrainte civique au nom de la non-domination comme horizon idéal – dont le résultat est le pluralisme éthique – c'est-à-dire la prémisse épistémologique du pluralisme. Le néorépublicanisme devient alors un perfectionnisme parce qu'il implique un monisme pluraliste.

Pettit lui-même ne parvient pas à prendre la mesure de cette dimension pourtant essentielle, parce qu'il demeure prisonnier de la « contre-éclipse » du monisme éthique. Celle-ci est provoquée par son héritage berlinien : c'est parce qu'il adopte *a priori* le cadre conceptuel selon lequel monisme et pluralisme éthiques sont des antonymes que la pertinence et l'originalité exactes de son néorépublicanisme font l'objet d'un débat très vif aujourd'hui encore. Il se trouve alors réduit, au mieux, à une position aporétique face à ce que nous avons appelé le « paradoxe de la première graine », puisqu'il doit reconnaître qu'il ne peut pas expliquer comment naîtra le cercle vertueux de la non-domination. Limité par principe aux justifications instrumentales, il suppose que le calcul rationnel suffira pour que chacun perçoive la supériorité de la non-domination comme condition de possibilité du pluralisme éthique. Plus grave encore, on soulignera que Pettit développe au moins deux thèses qui contredisent son parti pris pluraliste. Il s'agit des cas-

limites de l'éducation et de l'offre de confiance personnelle – c'est-à-dire de la possibilité de la servitude volontaire –, dans lesquels il fonde la non-domination *sur des interférences dominatrices* : il reconnaît aux parents et aux enseignants des droits spéciaux sur les enfants, qui reproduisent le paradoxe du maître authentique – et donc du monisme complet –, et il suppose une désirabilité naturelle de la liberté, fondée sur un rapport intrinsèque de cette dernière à l'humanité.

Mais si l'on reconnaît le néorépublicanisme comme théorie perfectionniste, ainsi que nous le proposons, il devient possible de faire émerger une autre variante du néorépublicanisme, « plus-que-pettitienne », qui annule les effets de cette contre-éclipse. En effet, la théorie de la non-domination porte déjà en elle les éléments nécessaires à sa défense, lorsque Pettit précise la civilité néorépublicaine au travers du principe de « démocratie de contestabilité ». Il entend équilibrer ainsi les défauts de la démocratie électorale en offrant à chacun un espace où demander aux politiciens les raisons des décisions publiques. Ce faisant, la contestabilité bâtit un forum où se détermine, de façon *dynamique*, le contenu du bien commun : on y met en relation les représentations que chacun se fait de son bien avec la conception que s'en font les gouvernants, tout en respectant l'épaisseur temporelle du réel – la capacité de chacun à changer d'avis. C'est pourquoi la contestabilité apparaît comme la condition de possibilité du « pistage » des représentations individuelles du bien et la garantie que nul ne sera dominé, en subissant une interférence étrangère qu'il ne puisse contrôler. Elle assure alors également que la promotion de la non-domination par l'Etat ne soit pas elle-même dominatrice car elle respecte le « statut discursif » de chacun : sa capacité à déterminer de soi-même le contenu du bien – prémisse épistémologique pluraliste.

Enfin, nous avons montré que les implications de ce statut discursif pouvaient être développées au-delà même de la théorie pettitienne *stricto sensu*, à partir du moment où l'on prend au sérieux l'impératif de « pister » les représentations que chacun se fait de la vie bonne. Pour y parvenir, la garantie *ex post* que représente la contestabilité ne saurait suffire car elle est sans effet contre la domination intériorisée, lorsque l'interféré a adopté les vues de l'interférant. En creusant les modalités pratiques de la contrainte éthique impliquée par la non-domination, nous avons alors rejoint la thèse de « l'autonomie minimale » de C. Laborde, qui permet d'équilibrer la contestabilité en

garantissant la possession par chacun de la capacité critique minimale pour contrôler sa propre conception du bien – qu'elle penche vers la non-domination ou vers la servitude volontaire –.

L'assomption du néorépublicanisme comme théorie perfectionniste permet alors de préciser en retour le sens du monisme pluraliste car il clarifie le contenu que peut avoir la citoyenneté moderne. Il détermine à la fois son contenu – comme « vigilance éternelle », opposée à la conception holiste antique – et les garde-fous qui assureront qu'elle ne menace jamais la liberté individuelle. L'Etat peut imposer une contrainte éthique, à condition qu'elle soit limitée à la fois *a priori* par l'« éducation à l'autonomie minimale » et *ex post* par la « démocratie de contestabilité ». Etre citoyen d'une république moderne, c'est donc se voir imposer une capacité minimale d'auto-détermination rationnelle qui ne restreint pas les libertés individuelles. Cette autonomie minimale est la condition de possibilité de la capacité d'élaborer sa propre définition de la vie bonne, dont l'extension sera absolue puisque l'autonomie minimale fonde la légitimité de toutes les représentations de la vie bonne, servitude volontaire comprise. C'est la condition de possibilité d'une protection efficace de la liberté individuelle par l'Etat.

Distinguer les différentes versions du monisme éthique conduit alors à préciser notre rapport à la légitimité démocratique, en approfondissant notre compréhension de ce qu'autorise la défense de la liberté individuelle moderne ; mais cela nous amène aussi à refonder la justification de l'idéal républicain, en reconnaissant que les êtres humains peuvent avoir besoin de l'aide de l'Etat pour être effectivement libres, sans renier les principes de la modernité pluraliste. Cette conjugaison est possible à condition que l'intervention de l'Etat respecte le primat des représentations que chacun se fait de son propre intérêt, c'est-à-dire à condition qu'elle s'interdise de promouvoir des conceptions *définitives, complètes* et *non-dynamiques* de la vie bonne.

Nous expliquons ainsi *comment* on peut rendre compte de la résistance des représentations monistes dans le monde réel, et également *pourquoi* le monisme éthique résiste. Cette résistance s'appuie sur une conception anthropologique qui fait d'une part

de l'enfance une zone spéciale, et de l'autre de l'humain un être par nature corruptible. C'est un des legs les plus importants de la tradition républicaine que de nous engager à toujours nous en souvenir, et à l'appliquer aussi bien aux individus qu'à l'Etat lui-même. Une approche idéalisée et abstraite de l'humain bute alors sur la réalité profonde du désir de dominer. C'est pourquoi la réalisation de la liberté individuelle – même lorsqu'elle suppose une justification instrumentale – rend nécessaire une promotion de valeurs non-instrumentales. Cette dissociation entre la nature des moyens et celle des fins est justifiée par le concept de monisme pluraliste, qui permet d'armer les individus contre l'une des formes les plus pernicieuses de privation de la liberté : la domination intériorisée. Celle-ci étant par définition invisible *ex post*, le seul moyen de lutter efficacement implique une action *ex ante*. C'est à ce danger que répond un Etat républicain assumant son caractère perfectionniste, en promouvant une vertu civique irréductible à un monisme complet et nécessaire à la réalisation des modalités modernes de la liberté politique.

Appendice – L'éducation comme pierre de touche

Notre étude est fondée sur une analyse exégétique : nous avançons en interrogeant ce que Constant, Berlin, Pettit et quelques autres nous donnent à penser de notre rapport à la liberté politique. Nous passons leurs arguments au crible de leurs propres logiques internes, et démontrons que leurs conceptions de la liberté politique supposent en réalité l'existence d'un « monisme pluraliste ». Mais ces tensions conceptuelles que nous identifions pourraient n'être que des incohérences propres à leurs conceptions spécifiques du monde et de la condition humaine. C'est pour répondre à cette objection potentielle que nous voudrions à présent consacrer quelques lignes à souligner que la tension entre monisme et pluralisme n'est pas seulement théorique, mais que nous l'expérimentons quotidiennement. Ce faisant, nous préciserons également la place particulière qu'occupe la question éducative dans notre réflexion, puisqu'elle encadre notre argument : nous sommes partis de la constatation que le fait de l'éducation résistait au consensus dichotomique berlinien et nous avons terminé en trouvant, dans une forme spécifique d'éducation, l'illustration du perfectionnisme de la perfectibilité que nous défendons.

Ces propos ont donc une nature différente de notre argument principal, tout en lui étant parallèle. C'est pourquoi nous avons choisi de les intégrer sous la forme d'un appendice, appliquant notre raisonnement à un cas particulier qui approfondit à la fois les présupposés et la conclusion de notre thèse.

Cet appendice a deux objectifs. Nous montrerons tout d'abord que la question éducative est un miroir du néorépublicanisme, au sens où elle renvoie une image inversée. En effet, l'éducation classique est généralement considérée comme un paradigme de la contrainte éthique[1]. L'exemple du débat contemporain, qui oppose les défenseurs d'une conception de l'éducation comme « transmission » et ceux du

1 R. Texier démontre par exemple comment l'éducation classique s'est construite à partir du principe de *perfectibilité* (« L'idée de perfectibilité en éducation au XVIIIe siècle », dans *Education et pédagogies au siècle des Lumières*, Angers, Presses de l'Université Catholique de l'Ouest, 1985). Nous ferons quant à nous le lien entre cette perfectibilité et le « perfectionnisme de la perfectibilité » que représente le monisme pluraliste.

« puérocentrisme », reproduit alors très exactement la tension dichotomique entre monisme et pluralisme éthiques. Toutefois, à la différence du cas de la philosophie politique, le consensus tend à pencher ici dans l'autre sens : l'éducation implique une contrainte éthique, que nous appliquons quotidiennement à nos enfants. C'est ainsi qu'elle fonde le constat qui servait de point de départ à notre thèse, en rendant perceptible un « fait du monisme » qui répond au « fait du pluralisme » berlinien. Le second point découle directement du premier. Si l'éducation affronte la même question que le néorépublicanisme, nous vérifierons qu'elle admet la même réponse : nous montrerons alors qu'il est possible de dénouer le débat éducatif en reconnaissant la validité d'une lecture « compatibiliste », fondée sur une forme de monisme pluraliste appliqué à la philosophie de l'éducation.

Pour ce faire, nous analyserons le débat autour du « puérocentrisme » et de « l'éducation nouvelle ». En effet, la question éducative apparaît depuis longtemps comme problématique, à la suite de l'extension aux enfants du principe de droits individuels. A partir du moment où l'on reconnaît l'enfant comme un individu, on ne peut plus se contenter de supposer que la contrainte éducative est justifiée par la supériorité épistémique de l'adulte. Cette question est classique, que l'on trouve déjà sous la plume de Kant :

> Un des plus grands problèmes de l'éducation est le suivant : comment unir la soumission sous une contrainte légale avec la faculté de se servir de sa liberté ? Car la contrainte est nécessaire ! Mais comment puis-je cultiver la liberté sous la contrainte[2] ?

Ce point est pourtant encore au centre des débats contemporains[3].

La pratique éducative comme preuve du « fait du monisme »

Phénomène ô combien consensuel, la pratique éducative est un pilier de nos existences, au travers duquel nous adhérons implicitement à une forme de contrainte

2 Kant, *Réflexions sur l'éducation* (1803), trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1992, p.87.

3 Sur ce dernier point, voir D.C. Phillips et H. Siegel, « Philosophy of Education » *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (hiver 215), E. N. Zalta (éd.) [en ligne], URL : https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/education-philosophy/.

moniste. Prise en son sens général, l'éducation désigne tous les processus d'apprentissage interpersonnels[4]. Elle regroupe à la fois les enseignements familiaux et scolaires, les concepts d'instruction comme de formation. Plus qu'un concept, elle est une pratique indissociable de l'humanité elle-même, que les spécialistes décrivent comme aussi ancienne que cette dernière[5]. Il n'existerait aucune civilisation ni aucun groupe – quel que soit sa taille – qui ne connaisse et n'applique une forme particulière d'éducation. Cette thèse étonnera tous ceux auxquels les sciences humaines ont appris à se méfier des propositions universelles. Une rapide analyse du fait éducatif – c'est-à-dire du phénomène concret de l'éducation – nous oblige pourtant à suivre cet axiome, tant il découle des spécificités concrètes de la condition humaine elle-même : l'éducation est nécessaire à l'humanité.

La triple nécessité de l'éducation

Tout d'abord, elle apparaît comme une nécessité biologique. Nous avons tous été enfants, comme ceux qui nous ont précédés l'ont été et ceux qui nous remplaceront le seront. Et c'est pareillement un fait que l'être humain se trouve dans cet état naturellement fort désarmé. Ainsi que Platon s'est plu à le rappeler dans le mythe du *Protagoras*[6], nous n'avons ni fourrure pour nous abriter du froid, ni griffes ou dents pour tuer, ni jambes assez rapides pour semer nos éventuels prédateurs. De plus, notre instinct ne suffit pas à assurer notre survie puisqu'il s'appuie sur des sens à l'acuité très moyenne, si on les compare à ceux des animaux. C'est ce qui a poussé certains à appliquer à l'humain le concept biologique de « néoténie » : tout se passe comme si nous naissions prématurés, en comparaison des autres espèces, puisque nous sommes comme inachevés et presque incapables de survivre grâce à nos seules forces physiques[7]. Notre

4 Cette définition de l'éducation la distingue cependant des apprentissages radicalement autonomes, découlant d'un contact sans aucun intermédiaire avec l'environnement et que l'on nomme parfois « acculturation ».

5 C. Gauthier et M. Tardif (dir.), *La pédagogie : théories et pratiques de l'Antiquité à nos jours* (1996), Montréal, G. Morin, 2005, p.20-21.

6 Platon, *Protagoras*, *op. cit.*, *op. cit.*, 320c – 323c.

7 C'est notamment J. Lacan qui a popularisé l'emploi de ce concept dans un sens anthropologique, à partir de son emploi au sens biologique de « prématuration » chez le biologiste Louis Bolk. Cf. Lacan, « La troisième », *Lettres de l'Ecole freudienne*, n°16, 1975.

survie, nous la devons alors à notre intellect, et plus précisément encore à ce que Pascal appelle notre connaissance cumulative[8], c'est-à-dire notre capacité à apprendre, à augmenter et à transmettre nos connaissances, génération après génération. Nous substituons à nos faiblesses physiques la puissance de l'expérience cumulée de ceux qui nous ont précédés, remplaçant ainsi l'instinct par la connaissance, ajoutant la culture à la nature. Dans ce premier sens, l'éducation est l'élément fondamental auquel nous devons notre survie en tant qu'individus et en tant qu'espèce.

A la nécessité biologique s'ajoute une nécessité anthropologique : sans éducation, nous ne serions pas humains. C'est le sens de la phrase de Kant, si souvent citée, selon laquelle « l'homme est la seule créature qui doive être éduquée[9] ». Nous ne naissons pas humains, mais nous le devenons. Les quelques exemples d'enfants sauvages qui ont pu être observés révèlent que, sans éducation, ils ne développent pas l'ensemble des traits que nous estimons caractéristiques de notre espèce, au premier plan desquels le *logos* des grecs, c'est-à-dire à la fois le langage articulé et la capacité de raisonner. Sans cela, impossible de partager la condition humaine, que nous définissons si souvent à la suite de Descartes comme le fait de devenir comme maître et possesseur de la nature. Si, en plus de survivre, nous vivons comme des humains, c'est précisément parce notre raison nous a permis de nous transmettre des savoirs suffisants pour ne pas vivre comme des animaux. L'éducation, condition de possibilité de notre connaissance cumulative, est nécessaire à notre survie – comme n'importe quel organisme vivant – et à notre existence – selon des critères spécifiquement humains.

Enfin, l'éducation est une nécessité pour notre survie sociale en ce qu'elle détermine en partie nos conditions d'existence, par la maîtrise des codes sociaux. Ainsi que ne cesse de le montrer la sociologie héritée de Bourdieu[10], c'est au travers de l'éducation que passe la transmission de statuts et d'avantages sociaux. Sans éducation, nous sommes promis aux plus basses conditions de notre société. Il est un second sens de cette nécessité sociale, dont Durkheim s'est par exemple fait le porte-parole : l'éducation

8 On se rapportera, sur cet aspect, au texte classique de Pascal de la *Préface sur le Traité du vide*, *op. cit.*, p.230 sq.

9 Ce sont là les mots qui débutent ses *Réflexions sur l'éducation* (Kant, *op. cit.*, p.69).

10 Cf., entre autres, P. Bourdieu et J.C. Passeron, *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement* (1970), Paris, Ed. de Minuit, 1987 *;* P. Bourdieu et J.C. Passeron, *Les héritiers, les étudiants et la culture* (1964), Paris, Ed. de Minuit, 1990.

est une nécessité pour la survie de la société elle-même. Elle est le processus par lequel elle forme les êtres humains en fonction de ses besoins afin de pouvoir perdurer[11].

Ainsi, dans ces trois dimensions – biologique, éthologique et sociale –, l'éducation est une condition de possibilité de notre existence elle-même. Sans éducation nous ne trouverions notre place ni dans la société, ni dans notre espèce, ni même dans la vie en général. Ce sont là des aspects bien connus, que confirme l'avalanche de références classiques à laquelle nous venons de nous livrer et dont le rappel ne constitue pas une facilité, mais un instrument pour souligner à quel point cette définition minimale de l'éducation comme phénomène intrinsèque à l'humanité est consensuelle. C'est la nature de l'humain que d'avoir besoin d'éducation, qu'il s'agisse de survivre dans la nature ou dans la société.

Une contrainte intrinsèque

Nous pouvons déduire de cette nécessité de l'éducation un second trait, déterminant pour notre sujet : la même condition biologique qui fait de l'éducation une nécessité lui donne également la forme d'une contrainte nécessaire. A cause de notre condition biologique et sociale, nous n'avons pas le choix d'apprendre. Nous naissons au sein de groupes d'êtres humains qui, pour notre propre survie, nous obligent à recevoir une forme minimale d'éducation. C'est pourquoi toute pratique éducative passe par l'imposition d'une contrainte, exercée sur des êtres incapables de se défendre ou de refuser. L'éducation ne peut pas découler d'un choix, puisque le moment où l'on a besoin d'éducation précède celui où l'on pourrait en formuler le choix, en « connaissance de cause ». L'enfant n'a, avant qu'on lui enseigne, aucune conscience de l'ampleur des dangers naturels et sociaux qui l'entourent, et des savoirs pratiques qui lui seront nécessaires. Attendre de recevoir son consentement explicite reviendrait à réduire ses chances de survie à ses seules forces innées, et donc à en diminuer grandement la

11 C'est là le cœur de la définition de l'éducation chez Durkheim. On la retrouvera tout particulièrement dans son article « Education », initialement paru dans le *Nouveau dictionnaire de pédagogie* (initialement publié en 1887 dans Ferdinand Buisson [dir.], Paris, Hachette, 1911), et reproduit dans Durkheim, « L'éducation, sa nature, son rôle », dans *Education et sociologie* [1922], Paris, PUF, 2013).

probabilité. Pour avoir des chances de survivre, nous devons *être éduqués*. Durkheim a particulièrement souligné cette idée, écrivant par exemple que :

> Si les hommes se sont instruits, ce n'est pas d'eux-mêmes, par amour du savoir, du travail ; mais c'est qu'ils y ont été obligés. […] c'est par devoir que les hommes se sont cultivés et instruits ; c'est par devoir qu'ils ont pris l'habitude du travail. La légende biblique ne fait que traduire sous une forme mythique ce qu'il y a eu de laborieux et de douloureux dans le long effort qu'a dû faire l'humanité pour sortir de sa torpeur initiale. Or, ce que l'homme n'a fait que par devoir au début de l'histoire, l'enfant ne peut le faire que par devoir en entrant dans la vie[12].

Le rapprochement de l'éducation et du travail, pris dans sa symbolique chrétienne, est ici particulièrement évocateur. De la même façon que, dans les religions du Livre, le travail fait partie du châtiment lié à la chute hors du paradis, l'éducation est une épreuve douloureuse à laquelle nous oblige la faiblesse de notre condition physique. C'est parce que nous vivons dans des conditions non-idéales que nous devons être forcés à apprendre, au travers d'une relation hautement inégalitaire. Que l'on repense par exemple à la métaphore classique illustrant notre connaissance cumulative, caractéristique de l'humanité et synonyme de la pratique éducative : la nouvelle génération y est décrite comme un nain tentant de se hisser sur les épaules d'un géant[13]. Dans son usage premier, cette image est à entendre en un sens positif, signifiant que les jeunes générations ont la chance de bénéficier de la sagesse des anciens. Mais on pourrait aussi souligner le déséquilibre de force qu'elle rend patent. Que peut le nain, seul, ignorant et sans force, face au géant ? C'est là l'inégalité que la tradition a gravé dans le marbre en distinguant un « maître » d'un « élève ».

Education et paradoxe du maître authentique

Il n'y a rien de novateur dans cette description. Au contraire, nous retrouvons ici la représentation la plus traditionnelle de l'éducation, conçue comme obligation nécessaire subie par un être incapable de décider pour lui-même, ni même de pourvoir à sa propre

12 Durkheim, *L'éducation morale* (1925), Paris, PUF, 2012p.170.

13 On la retrouve notamment dans ce même texte de Pascal que nous avons déjà cité, *Préface sur le traité du vide* (*op. cit.*, p.341), même si la formule est en réalité plus ancienne encore.

existence. La pratique éducative en un sens général est, par définition, l'exercice d'une domination. Ce qui nous intéresse tout particulièrement, c'est le caractère paradigmatique de ce sens classique, minimal, de l'éducation, comparé au « monisme » selon Berlin. Tout d'abord, l'identification de l'éducation avec la connaissance cumulative spécifique à l'humanité implique des représentations que l'on pourra qualifier de monistes selon les trois critères de Berlin. Pour être cumulative, la connaissance doit posséder une certaine forme de stabilité, c'est-à-dire qu'elle sera considérée comme objective. Elle ne dépend pas de celui qui l'applique mais reste valable d'une génération à l'autre. Le feu brûle la main qui le touche. Deux et deux font quatre. Alexandrie se situe en Egypte. Ces affirmations se présentent comme des vérités universelles – premier critère définitionnel du monisme selon Berlin. Mais elles sont aussi cohérentes entre elles – second critère – puisqu'elles constituent un système de savoirs applicables, dont on a pu tester la validité dans le réel. Dernier point, elles nous sont accessibles – troisième critère. Par conséquent, la connaissance cumulative peut être décrite comme le transfert d'un ensemble harmonieux de connaissances vraies, c'est-à-dire que sa possibilité repose sur l'existence d'un système moniste.

Plus encore, le fait que la pratique éducative soit comprise en son sens général comme une contrainte nécessaire en fait le paradigme pratique du paradoxe du maître authentique, que Berlin considérait comme la contrainte moniste par excellence. On y retrouve très exactement le mécanisme qui conduit les défenseurs de la liberté positive, dans « Deux conceptions de la liberté », à justifier la contrainte tyrannique au nom de mes intérêts authentiques mieux compris que je ne saurai le faire moi-même. La relation éducative repose sur la reconnaissance d'une asymétrie épistémique qui, parce que nous vivons dans le même monde et sommes donc soumis aux mêmes règles naturelles, permet au maître de savoir à la place de l'apprenant et avant lui ce qui est le meilleur pour lui. Comme dans le cas du maître authentique, la pratique de l'éducation suppose donc la conjonction de trois facteurs : monisme et asymétrie épistémique fondant une justification *ex post* de la contrainte. Nous tenons alors, avec la pratique éducative, un cas concret reproduisant très exactement la situation conceptuelle décrite par Berlin.

Nous pouvons enfin rapprocher l'objectif de l'éducation prise au sens général de l'idéal de liberté positive entendu comme maîtrise de soi. Rappelons que ce dernier visait

à me rendre maître de moi-même, et que Berlin dénonçait l'usage de la métaphore qui dédouble cette idée de maîtrise, appliquée de façon externe – ne pas être l'esclave d'autrui – et interne – être maître de ses passions, c'est-à-dire être son moi le plus authentique. Or le but de l'éducation que la néoténie nous a rendus obligatoire n'est-il pas de nous fournir un mode d'emploi face aux dangers du quotidien ? Elle est la condition grâce à laquelle je surmonte mes faiblesses et acquiert suffisamment de contrôle sur mon environnement pour survivre. C'est donc bien une forme de maîtrise dont le but est que je ne sois pas assujetti à la nature qui m'entoure. Au-delà de ce premier sens de maîtrise de soi-même, l'éducation fournit également les ressources nécessaires pour contrôler les termes de ma coexistence avec autrui en me familiarisant avec les codes sociaux. Nous retrouvons ici la maîtrise externe qui constituait l'idéal de liberté positive. En outre, parce qu'elle est originellement une contrainte subie, l'éducation implique une soumission à la discipline : je me plie aux volontés de mes maîtres et adopte les comportements qu'ils attendent de moi pour que la transmission de savoirs soit opérée[14]. Pour prendre un exemple issu de notre expérience partagée culturellement située, j'apprends à me taire et à écouter assis à ma place dans la salle de classe. Ce faisant, l'éducation m'oblige à restreindre certaines de mes pulsions immédiates, ainsi que l'exprime l'étymologie du terme lui-même. L'éducation me conduit hors de moi-même – *ex ducere*, en latin – ce qui revient à dire qu'elle transforme mon moi initial en le rendant conforme à ce qu'il doit être. Elle opère un contrôle sur mon moi intérieur et ne vise à rien d'autre qu'à créer les conditions d'une maîtrise de moi-même, interne et externe, c'est-à-dire à me faire accéder à une forme de liberté positive au sens de Berlin.

14 Cf. Marie-Claude Blais, « Civilité, socialisation, citoyenneté. Que peut l'éducation civique ? », dans M.C. Blais, M. Gauchet et D. Ottavi, *Pour une philosophie politique de l'éducation*, Paris, Ed. Bayard coll. Pluriel, 2013, p. 265 sq.) qui insiste sur le rôle consensuel de la discipline dans la théorie éducative classique. On en trouve la trace dans tous les textes majeurs, comme par exemple chez Erasme ou Montaigne. (cf. son *De civilitate morum puerilium*) ou dans les *Essais* de Montaigne Plus proche de nous, on pourra penser aux films sur l'enfance de Truffaut, qui insistent sur la résistance à la discipline, à l'image de *L'enfant sauvage* (1970), inspiré des expériences éducatives tentées par le docteur Itard sur Victor, enfant sauvage trouvé dans l'Aveyron. Itard se trouva fort déconfit de constater que, sans la discipline, il ne parviendrait pas à éduquer le jeune garçon.

L'éducation apparaît donc comme la pratique d'une contrainte nécessaire justifiée par la néoténie de l'être humain. Elle est alors un cas paradigmatique d'application du schéma berlinien puisqu'elle partage tous les traits de ce qui constitue une contrainte moniste tyrannique. Elle en reprend non seulement les prémisses – existence d'un système moniste de vérités, asymétrie épistémique, justification *ex post* – mais également l'objectif idéal – parvenir à être maître de soi extérieurement et intérieurement. En d'autres termes, la pratique éducative est par définition une contrainte moniste. Cependant, l'argument réaliste, « empiriste », a ici changé de camp. Là où l'argument conséquentialiste des résultats des totalitarismes balayait l'idéal de liberté positive, la prise en compte de la nécessité anthropologique défend la pratique éducative malgré ses caractéristiques monistes. Cette modification des forces en présence concerne au moins deux points. Tout d'abord, l'argument individualiste rejetant la justification *ex post* achoppe sur la considération de la néoténie de l'être humain : si l'on remonte suffisamment loin dans l'histoire du développement naturel de chacun, on trouvera un moment où nous n'étions réellement pas en mesure de consentir à une contrainte éducative qui a pourtant permis notre survie. Le second point est que le critère jeté dans la balance est tellement prioritaire qu'il ne permet aucune discussion puisqu'il ne s'agit de rien d'autre que de la vie elle-même. Nul ne peut douter du consensus portant sur l'idée que perdurer dans l'être est l'intérêt véritable de chacun. Cet intérêt est si fondamental qu'il prime même sur les libertés individuelles car il ne peut y avoir d'individualisme s'il n'y a d'abord un être vivant. Cet aspect brutalement fondamental de l'argument vital oblitère le soupçon qui pesait sur le maître authentique berlinien, dont on voyait trop bien comment il pouvait faire passer ses propres intérêts pour ceux de celui qu'il contraignait. Ici, la justification *ex post* n'apparaît plus comme une manipulation mais comme l'effet d'une nécessité biologique.

C'est à partir du poids de cet argument vital que l'on peut comprendre l'existence du consensus sur la pratique éducative au sens général, en cela qu'elle nous apparaît comme une évidence, nécessaire à toute vie humaine, alors même que les sociétés occidentales tendent à reconnaître comme normal le refus de la justification *ex post* quant on débat de la liberté politique. S'agissant de cette dernière, s'opposent une pluralité de positions individuelles sans possibilité d'en appeler à une vérité

transcendante. A propos de l'éducation, en revanche, on débat d'un fait si fondamental qu'il est *comme* une certitude. A proprement parler, il est une certitude immanente en ce qu'il nous apparaît comme vrai sans pourtant provenir d'une sphère supra-lunaire – pour adopter un lexique aristotélicien –, c'est-à-dire d'un ordre supérieur à la condition humaine. Cela signifie alors que le rejet de la contrainte moniste au nom du pluralisme n'est pas fondé dans l'absolu car, contrairement à ce que Berlin laisse supposer, il existe au moins une certitude dans un monde marqué par l'absence de vérités transcendantes. Notre adhésion collective et consensuelle à la pratique éducative en général marque donc l'existence d'une large acceptation d'un principe moniste sur des bases tout à fait rationnelles et adaptées au réel.

A la différence des conclusions de Berlin et de ses héritiers, nous pointons ici dans le réel l'existence d'un « fait du monisme » qui doit tempérer la considération du « fait du pluralisme ». En d'autres termes, nous donnons au monisme éthique un fondement ontologique, à l'instar de celui qui anime la « clause berlinienne de l'anti-monisme ». On prendra donc soin de ne pas le réduire au « désir de monisme », dont Berlin reconnaît aussi l'existence. Il ne s'agit pas ici seulement de souligner que le monisme habite la plupart des représentations traditionnelles du monde occidental, au travers de notre confiance dans le progrès des sciences qui nous rendent peu à peu comme maître et possesseur de la nature, pour gloser un philosophe français fameux. Ce que nous soulignons, et dont Berlin ne semble pas avoir été explicitement conscient, c'est que le monisme n'est pas seulement l'écho de notre rêve d'harmonie, une illusion confortable que la réalité pluraliste disperserait comme le soleil des nappes de brouillard.

Education et liberté

Pour autant, cela ne signifie pas que nous devions retomber dans un modèle dichotomique : le fait du monisme n'implique pas la négation du fait du pluralisme. C'est ce que prouve la résistance du principe pluraliste au sein même de notre rapport à l'éducation. On pourrait ainsi objecter que, bien que la pratique éducative quotidienne impose une contrainte éthique, sa justification n'est pas consensuelle. C'est le cœur du

débat central qui traverse les théories de l'éducation depuis le début de l'époque moderne, opposant les défenseurs de l'éducation traditionnelle – comme *transmission* de savoirs depuis le maître vers l'élève – à des projets de réforme pédagogiques davantage centrées sur l'enfant et des formes d'apprentissages plus autonomes. Ces derniers ont culminé dans un mouvement que l'on a nommé « éducation nouvelle » et qui a exercé une forte influence sur l'élaboration des pratiques pédagogiques occidentales au cours du XXe siècle.

Puérocentrisme et individualisme

Le terme d'« éducation nouvelle », forgée au début du XXe siècle, désigne un groupe disparate de théoriciens et de pédagogues qui ne se sont jamais constitués en une école de pensée. On peut leur ajouter ceux qui, comme Rousseau ou Pestalozzi, ont cependant largement contribué à en définir les concepts fondamentaux avant même l'apparition du terme[15]. L'éducation nouvelle n'est aujourd'hui ni nouvelle ni homogène, mais regroupe des auteurs et des pédagogues qui partagent le même rejet d'un modèle « traditionnel » d'éducation comme transmission de connaissances, pensé dans un rapport descendant de l'adulte sachant vers l'enfant considéré seulement comme un être immature. Leur opposition est la conséquence de leur adhésion à trois principes communs. Le premier de ces trois principes est parfois appelé « puérocentrisme », et conditionne les deux autres à tel point qu'il forme le critère d'identification minimal de l'éducation nouvelle. Il s'agit d'appliquer à la théorie de l'éducation le changement de paradigme social bien décrit par Philippe Ariès[16]. Les XVIIe et XVIIIe siècles ont vu une transformation profonde de nos représentations sociales de l'enfant ; apparaissant autrefois comme un être incomplet, on lui reconnaît peu-à-peu une dignité et une

15 De façon tout à fait consensuelle, les théories de l'éducation nouvelle relient donc des théoriciens du début du XXe siècle avec des idées plus anciennes. On lui rattache souvent les noms de Cousinet, Claparède, Dewey, Ferrière, Steiner, Freinet, Montessori, ou Piaget. Rousseau en avait déjà formulé les principes centraux dans *Emile*, que Pestalozzi tenta ensuite de mettre en pratique.

16 Cf. P. Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime* (1960), Paris, Points, 2014.

perfection propre[17]. Cette revalorisation de l'enfance déclenche une véritable « révolution copernicienne » dans les théories de l'éducation[18], au sens où elle interdit désormais de ne considérer que l'adulte à venir dans l'enfant. On mesurera l'amplitude de cette transformation au travers de quelques lignes de Roger Cousinet qui, au milieu du XXe siècle, écrivait que l'éducation nouvelle

> consiste vraiment en une attitude nouvelle vis-à-vis de l'enfant. Attitude faite de compréhension, d'amour (comme aussi bien fut celle d'un Pestalozzi), mais surtout attitude de respect. Attitude d'attente, de patience, attitude de la main délicate qui n'ose ni ouvrir un bouton de fleur, ni déranger le bébé au cours de ses premières expériences, ni aussi bien l'écolier au cours de ses premiers travaux. Attitude d'acceptation de l'enfance comme une période nécessaire dans le développement de l'homme. Indulgence, plus qu'indulgence, admission des erreurs de l'enfant, de ses faux pas, de ses hésitations, de ses lenteurs. […] Conviction que l'enfant a en soi tout ce qui permet une vraie éducation, et en particulier une activité incessante, incessamment renouvelée, dans laquelle toute sa personne est engagée, l'activité d'un être en croissance, en développement continu, auquel, précisément pour cette raison, notre aide peut être utile, mais notre direction n'est pas nécessaire[19].

Compréhension, amour, respect, patience, admission des erreurs forment les principes d'un nouveau type d'éducation qui reconnaît à l'enfance une échelle de mesure spécifique, distincte de celle de l'adulte. On sera ainsi particulièrement attentif à l'idée que cette bienveillance n'est pas l'effet d'une quelconque magnanimité, mais du respect de la nature elle-même. Si l'enfant et l'adulte diffèrent, cela signifie que l'enfant possède en lui sa propre règle de développement, comme dans chaque espèce naturelle. On parle de « puérocentrisme », puisque cette revalorisation de l'enfance mène à placer l'enfant au centre de la relation éducative : de la même façon que la Terre tourne autour du Soleil,

17 M. Montessori poussera cette logique à son faîte, en finissant par renverser complètement le modèle traditionnel : elle considère l'enfant comme l'avenir de l'adulte. Par conséquent, les problèmes éducatifs ne viendraient pas de l'enfant ayant des difficultés à apprendre, mais du comportement des adultes brimant son élan vital. Il s'agira donc d'éduquer l'adulte avant de pouvoir éduquer l'enfant.

18 L'expression a été initialement appliquée à la pédagogie par E. Claparède, et reprise depuis. On la trouvera par exemple dans son article « Un institut de sciences de l'éducation et les besoins auxquels il répond », *Archives de psychologie*, février 1912.

19 Cousinet, *L'éducation nouvelle* (1950), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968, p.22-23.

l'adulte observera à distance respectueuse l'enfant et le laissera agir selon ses propres règles internes sans chercher à lui imposer un mouvement étranger.

Ce puérocentrisme justifie alors le second principe caractéristique de l'éducation nouvelle : puisque l'enfant est un être différent de l'adulte, il est aussi le mieux à même de déterminer ce dont il a besoin, et comment l'acquérir. Toute imposition des méthodes adaptées aux adultes représenterait une violence faite à la spécificité de l'enfance. C'est notamment le cas des règles classiques de l'enseignement magistral *ex cathedra*, qui impliquent silence, discipline et immobilité dans une salle de classe. Au contraire, si l'on moule l'éducation sur les besoins et les expressions naturelles de l'enfant, l'éducation puérocentrée défend des formes d'apprentissage par l'expérimentation directe, c'est-à-dire par auto-apprentissage. C'est ainsi que l'éducation nouvelle a popularisé l'idée d'apprendre à apprendre, dans le cadre de classes ouvertes[20].

Enfin, le troisième principe de l'éducation nouvelle concerne sa conséquence logique sur le rôle de l'enseignant. Puisque l'enfant a été placé au centre d'une relation pédagogique définie comme auto-apprentissage et non plus comme transfert, le maître classique disparaît du tableau. Il n'est plus une incarnation du savoir cherchant à se reproduire exactement dans son élève mais un accompagnant, un guide encadrant et aidant l'enfant à réaliser le programme que la nature lui a destiné. On peut dire que l'éducation nouvelle substitue un modèle circulaire à l'enseignement classique, linéaire. La transmission de la connaissance de l'enseignant vers l'apprenant est remplacée par une activité libre de l'apprenant considéré comme un agent, expérimentant par lui-même des connaissances sous la surveillance d'un encadrant.

L'éducation nouvelle se fonde donc une reconnaissance de l'enfant comme individu, ainsi que le remarquent Raynaud et Thibaud :

> La pédagogie moderne, telle qu'elle se développe de Pestalozzi à Piaget [c'est-à-dire l'éducation nouvelle]**,** repose sur ce qu'on peut appeler un « renversement copernicien » dans la définition des tâches de l'école : au lieu de partir des exigences abstraites ou externes de la société ou de l'école pour définir l'enseignement que l'on doit donner aux individus, on part des « besoins » de ces

20 On pensera notamment à l'axiome « laisse-moi faire », que l'on nomme plus généralement aujourd'hui *learning by doing*, ou apprentissage actif.

derniers pour créer un milieu éducatif où ils pourront réussir les « apprentissages » nécessaires à leur « développement »[21].

Le même phénomène individualiste anime la reconnaissance progressive de la sphère privée, et donc des libertés individuelles, et le changement de regard des adultes sur les enfants. C'est pourquoi on pourrait présenter l'éducation nouvelle comme le pendant pédagogique du libéralisme pour la théorie politique. C'est notamment ce qui ressort de la lecture des historiens des théories éducatives, qui tendent à souligner que la pratique pédagogique a peu à peu évolué pour devenir un projet d'émancipation individuelle[22]. Dans l'Antiquité grecque et romaine, l'éducation devait créer un homme de bien, capable de prendre la parole sur le Forum. C'est-à-dire un bon citoyen. Au Moyen-âge, l'éducation est un moyen de transmettre une connaissance minimale des textes de la foi. Mais, à partir de la Renaissance, la théorie de l'éducation se fait l'écho de la perte progressive des repères transcendants qui structuraient les certitudes anciennes. Erasme, Montaigne, Rabelais ouvriront la voie aux pères des Lumières qui considéraient que l'éducation devait avant tout fournir aux hommes les moyens de cultiver leur esprit critique. Le contenu substantiel des savoirs transmis par l'éducation s'affadit, tandis que la capacité de raisonner et de remettre en question prend de l'importance. En d'autres termes, la reproduction passive de savoirs canoniques perd peu-à-peu de son importance face à l'apprentissage d'une activité intellectuelle sans contenu prédéfini. Sous l'influence des révolutions du XVIIIe siècle, et tout particulièrement en France, l'éducation est considérée comme un instrument d'émancipation contre les autorités dogmatiques établies, grâce au développement de l'esprit critique. Le puérocentrisme et l'éducation nouvelle prolongeront ce mouvement en refusant que l'émancipation ne soit mesurée qu'au niveau de l'adulte.

L'éducation nouvelle se trouve donc liée aux principes individualistes, à la liberté individuelle et au pluralisme des valeurs. En premier lieu, ces auteurs ne conçoivent l'éducation qu'à partir de représentations puérocentrées, c'est-à-dire à partir de la reconnaissance du principe individualiste appliqué à l'enfance. Deuxièmement, ils

21 P. Raynaud et P. Thibaud, *La fin de l'école républicaine*, Paris, Calmann-Levy, 1990, p.58.

22 Cf. J. Houssaye (dir.), *Premiers pédagogues*, t.I et II, Issy-les-Moulineaux, ESF, 2002 ; Gauthier et Tardif, *La pédagogie. Théories et pratiques de l'Antiquité à nos jours*, *op. cit.*

appliquent ce critère de telle sorte qu'ils refusent la justification *ex post* : l'éducation devant réaliser la liberté individuelle, elle ne peut commencer par une négation de cette même liberté dans un moment de contrainte moniste originel. En d'autres termes, le puérocentrisme repose sur la reconnaissance de la validité d'une pluralité de points de vue. Il serait illégitime de contraindre l'apprenant à reproduire la conception du bien de l'enseignant parce que le puérocentrisme est fondé sur un principe pluraliste.

Transmission et monisme

Le puérocentrisme s'oppose à la conception classique de l'enfant réduit à un adulte en devenir que l'on trouve dans les versions les plus classiques de l'éducation traditionnelle, où l'enfant est considéré comme totalement ignorant, une page vierge ou, pour reprendre une métaphore classique - un morceau de cire molle attendant que l'adulte la modèle. L'éducation est alors une relation linéaire : c'est le transfert d'une connaissance de l'adulte vers l'enfant. C'est la conception classique de l'éducation comme transmission d'un bagage culturel pré-existant, défini par les adultes en fonction de calculs que l'enfant-apprenant n'est pas en mesure de comprendre[23]. Celui-ci n'est alors qu'un réceptacle passif puisque la méthode ainsi que le contenu de l'éducation sont entièrement décidés par l'adulte-enseignant. Ce qui arrive à l'enfant lui-même ne compte pas : seul importe l'adulte qu'il deviendra. Dans l'éducation traditionnelle transmissive, l'enfant est donc un élément à la fois passif, périphérique et sans caractère propre. Il est totalement privé de liberté, soumis à des volontés extérieures sur lesquelles il n'a aucun contrôle, qui lui transmettent des connaissances *et des valeurs*.

Le rapprochement avec le monisme éthique, au sens de Berlin, semblera donc évident. Les défenseurs de cette éducation traditionnelle reconnaissent d'ailleurs explicitement que l'enfant est à considérer comme purement passif, à l'image de Durkheim qui écrit que :

23 C'est par exemple le cas du modèle romain antique qui a persisté longtemps après la chute de l'*Urbs* et que l'on trouve chez Cicéron ou Quintilien : le but de l'éducation y est de produire un homme de bien, maîtrisant les sept arts libéraux et capable de prendre la parole en public avec efficacité.

> Par l'école, […] nous pouvons lui [c'est-à-dire l'enfant] donner des habitudes qui, une fois contractées, survivront à la période scolaire et réclameront la satisfaction qui leur est due. Il y a donc là un instant décisif, unique, irremplaçable, où nous pouvons saisir l'enfant, alors que les lacunes de notre organisation sociale n'ont pas encore pu altérer profondément sa nature et éveiller chez lui des sentiments qui le rendent partiellement réfractaire à la vie commune. C'est un terrain vierge, sur lequel nous pouvons semer des germes qui, une fois qu'ils y auront pris racine, tendront à se développer d'eux mêmes[24].

L'enfant naissant sans connaissances, le but de l'éducation sera de le saisir avant même qu'il ait pu contracter de mauvaises habitudes par lui-même ou par la fréquentation de la société qui l'entoure. Elle s'en emparera lorsqu'il est n'est encore qu'un « terrain vierge ». On reconnaîtra évidemment ici la même thèse que celle qui habitait la métaphore du morceau de cire molle. L'enfant est ici semblable à un champ inanimé où l'agriculteur-enseignant pourra planter les graines qu'il voudra. Or ces graines sont autant d'impositions de valeurs. Dès lors qu'il s'agit de former l'enfant pour qu'il prenne le relais de l'adulte, et lui ressemble, l'adulte-enseignant cherchera à reproduire son propre système de valeurs. L'éducation est alors une forme de conditionnement aux représentations dominantes de la société dans laquelle on se trouve. Ainsi que l'écrit Olivier Reboul :

> Il n'y a pas d'éducation sans valeur. Même si l'on réduit l'éducation à l'enseignement scolaire, on apprend à l'école. Or, qu'est-ce qu'apprendre, sinon passer d'un état à un autre, plus souhaitable ? Apprendre, c'est se délivrer d'une ignorance, d'une incertitude, d'une maladresse, d'une incompétence, d'un

24 Durkheim, *L'éducation morale*, *op. cit.,* p. 217. Cette même idée est également présente dans son ouvrage *L'évolution pédagogique en France* ([1938], Paris, PUF, 2014), et au cœur de son article « Pédagogie », dans le *Nouveau dictionnaire de pédagogie* de Ferdinand Buisson (*op. cit.*) et qui représente une part importante de la *doxa* de la Troisième République française sur l'éducation. La *Lettre aux instituteurs* du 17 novembre 1883 de Jules Ferry disait déjà la même chose ([en ligne], URL : https://ac-paris/portail/upload/docs/application/pdf/2015-06/lettre_ferry_instituteurs.pdf). C'est donc tout naturellement qu'il est aujourd'hui admis que l'institution scolaire républicaine est un « système de contraintes visibles ou invisibles qui constituent l'action pédagogique comme action d'imposition et d'inculcation d'une culture légitime » (Bourdieu et Passeron, *La Reproduction : éléments pour une théorie du système d'enseignement*, *op. cit*., p.134).

> aveuglement : c'est parvenir à mieux faire, à mieux comprendre, à mieux être. Or, qui dit " mieux " dit valeur[25].

Suivant la conception la plus classique de l'éducation, on éduque les enfants afin qu'ils prennent leur place dans la grande chaîne de la connaissance cumulative. Ils sont alors à la fois des reproductions des adultes et la possibilité d'un progrès. C'est ce que l'on retrouve ici : l'éducation vise l'amélioration de l'apprenant. Ce faisant, l'idéal classique de l'éducation porte déjà une conception particulière de la vie bonne, qui pose que l'ignorance ne peut être une façon correcte de bien vivre. Ce type d'éducation transmet donc bien un système de valeurs culturelles. Cet aspect est depuis longtemps explicite, si l'on en croit l'aperçu historique livré par Gauthier et Tardif, selon lequel :

> L'école doit forcément sélectionner, au sein de la culture globale, une culture partielle qu'elle considère exemplaire et porteuse d'avenir. L'école promeut toujours une certaine culture, qu'elle tient pour le modèle culturel par excellence[26].

C'est d'ailleurs ce qui explique à leurs yeux que l'éducation se présente aujourd'hui comme un lieu de crise. Si l'éducation est une transmission de valeurs, la disparition des certitudes transcendantes caractéristiques de la modernité implique que les valeurs communes ne sont plus évidentes. Les pratiques éducatives sont donc remises en question puisque le consensus sur le contenu devient douteux. Nous en vivons un exemple frappant, depuis plus de trente ans[27]. Il découle de ces différents aspects que l'éducation traditionnelle se caractérise bien comme un refus de prendre en compte la volonté de l'enfant dans la définition de la méthode comme dans le contenu de l'éducation. Elle impose des valeurs culturelles prédéfinies de façon autoritaire, ce qui revient à dire qu'elle est réductible à une forme de monisme car elle se fonde sur un

25 O. Reboul, *Les valeurs de l'éducation*, Paris, PUF, 1992, p. 3.

26 Gauthier et Tardif, *La pédagogie. Théories et pratiques de l'Antiquité à nos jours, op. cit.*, p.11. Dans cette citation, les auteurs traitent de l'éducation scolaire, mais le même argument s'applique à l'éducation domestique. Seuls les prescripteurs des valeurs culturelles changent.

27 Ce constat hante littéralement toutes les publications contemporaines sur le sujet. En France, le dernier épisode majeur de cette querelle remonte aux années 1980-1990. Il s'agit du débat entre les « pédagogues » – réclamant l'application de méthodes issues du puérocentrisme – et les « républicains » – défenseurs de la transmission des savoirs. Cf. M.C. Blais, « Pédagogues et républicains. Sources et enjeux d'un débat contemporain », dans Blais, Gauchet et Ottavi, *Pour une philosophie politique de l'éducation*, *op. cit*.

mode de justification *ex post* sans consentement individuel de celui sur qui s'exerce la contrainte, mais également sur une négation de l'individu-enfant, et sur la transmission d'un système de valeurs présenté comme une vérité supérieure. L'éducation comme transmission de connaissances projette bel et bien une conception spécifique de la vie bonne sur un enfant qui n'a absolument pas voix au chapitre.

Dès lors, il est clair que l'opposition entre puérocentrisme et modèle transmissif reproduit l'affrontement entre monisme et pluralisme éthique. Dewey exprime bien ce schisme, puisqu'il estime que son propre puérocentrisme vise à rendre à l'enfant-apprenant une liberté confisquée par l'adulte-enseignant :

> Si l'on essaie de dégager la philosophie impliquée dans les pratiques de l'éducation nouvelle, on peut, me semble-t-il, discerner certains principes communs à toutes les écoles progressives existantes, en dépit de leur diversité. A ce qui s'impose du dehors, on oppose l'expression de la culture de la personnalité ; à la discipline externe, l'activité libre ; à l'enseignement qui procède des manuels et des livres, celui de l'expérience ; à l'acquisition d'aptitudes particulières obtenues par dressage, celles qui permettent l'accomplissement de fins liées aux tendances profondes ; à la préparation d'un avenir plus ou moins éloigné, la saisie intégrale des possibilités qu'offre le présent ; aux buts et à la manière statiques des programmes, le commerce avec le monde en perpétuel changement[28].

A l'imposition venant du dehors répond le libre accomplissement de la personnalité intérieure de l'enfant. Au dressage, à la discipline, au savoir purement livresque et à leur utilisation future aléatoire s'opposent l'expérience, la liberté et finalement la jouissance de la vie présente elle-même. Chez Dewey, le puérocentrisme de l'éducation nouvelle est clairement articulé à un rejet de la théorie de la connaissance platonicienne qu'il qualifie de spectaculaire : l'enfant apprend en regardant l'enseignant lui raconter des expériences. Il est ainsi amené au partage d'une seule et même vérité, qui vaudrait pour l'enseignant comme pour l'apprenant[29]. Au contraire, Dewey considère l'enfant comme

28 J. Dewey, *Expérience et éducation* (1939), trad. M.A. Carroi, Paris, Armand Colin, 1968, p. 60.

29 « Platon part du fait que l'organisation de la société dépend en dernière analyse de la connaissance de la fin de l'existence. Si nous ne connaissons pas sa fin, nous serons à la

un individu porteur de « fins liées aux tendances profondes ». En tant que tel, il est unique et fait ses propres expériences à nulle autre pareilles.

A partir de ce prisme, l'éducation traditionnelle n'apparaît plus que comme une domination injuste et moniste, ne cherchant qu'à reproduire un adulte préexistant dans l'enfant-apprenant sans même songer à lui demander son consentement. L'éducation nouvelle paraît quant à elle être le parallèle pédagogique de ce qu'est la liberté négative par rapport à la liberté politique : la défense des valeurs modernes d'individualisme contre les forces traditionnelles monistes imposant un système arbitraire présenté comme une vérité. Plus précisément encore, l'éducation nouvelle utiliserait les deux mêmes thèses de l'archaïsme – appeler cette éducation « nouvelle » n'étant qu'une autre façon de la baptiser « moderne » – et de l'anti-monisme contre une pratique faussement émancipatrice mais réellement tyrannique de l'éducation comme imposition de valeurs. Cette opposition à la tyrannie de l'éducation traditionnelle pourrait à son tour être rapprochée de la pensée de Berlin, puisqu'elle articule effectivement un argument ontologique – le respect dû à l'individu-enfant – et un argument conséquentialiste – l'efficacité supérieure du respect de la voie naturelle inscrite dans l'enfant. Le débat sur l'éducation serait bien un double du débat sur la liberté politique.

Education et républicanisme

Ce parallèle se fera plus évident encore si l'on considère que la tradition républicaine a depuis longtemps faite sienne la conception transmissive de l'éducation. En effet, dans la mesure où l'idéal républicain repose sur le concept de bien commun, il suppose que les individus seront capables de reconnaître qu'il est plus avantageux de ne pas chercher à satisfaire ses intérêts immédiats, mais son plus grand intérêt possible. Or les auteurs républicains majeurs ne sont pas assez naïfs pour supposer l'homme vertueux par nature : c'est pourquoi ils reconnaissent la nécessité pour l'Etat d'agir sur les

merci du hasard et du caprice. […] Seulement ceux qui auront l'esprit correctement formé seront capabes de reconnaître la fin et le principe ordonnateur des choses » (J. Dewey, *Démocratie et éducation* (1916), trad. G. Deledalle, Paris, Armand Colin, 2013, VII-3, p.170-171).

individus, afin de les aider à combattre leur corruptibilité naturelle. Par principe, l'éducation républicaine n'est donc pas puérocentrée, mais « républicano-centrée », c'est-à-dire centrée sur la valeur du bien commun, que l'on tentera d'inculquer aux individus. Pour comprendre cette articulation, nous nous pencherons brièvement sur trois cas paradigmatiques : Aristote, Machiavel et Condorcet.

Si l'on suit Aristote, la réalisation de l'Etat idéal passe par la création d'un Etat vertueux, c'est-à-dire d'un Etat où les citoyens qui participent au gouvernement sont eux-mêmes vertueux. Si la vertu est nécessaire selon Aristote, c'est parce qu'elle permet d'une part de dégager les fins que nous désirons vraiment, et d'autre part d'articuler ces dernières aux moyens adéquats pour y parvenir. Or il affirme qu' « il existe trois facteurs qui font devenir les hommes bons et pleinement vertueux […] : nature, habitude et raison[30] ». Cela signifie que, si nombre de nos capacités sont innées, la nature ne modèle pourtant pas toute nos décisions et nos comportements. L'habitude peut éloigner, petit-à-petit, des comportements naturels jusqu'à devenir « comme une seconde nature[31] », tandis que la raison est par définition le trait qui distingue l'homme de l'animal. Prise séparément, chacune de ces trois puissances est limitée par les deux autres. La nature fournit l'instinct, que peuvent contredire les exemples de l'habitude. La raison permet quant à elle la réflexion, et peut contrebalancer des enthousiasmes parfois trompeurs. En d'autres termes, la vertu n'est pas naturelle, mais dépend de la conjugaison artificielle de trois puissances. Cette conjugaison est l'éducation, qui répond à l'incertitude et la contingence de notre humaine condition elle-même[32] : il nous faut développer par nous-mêmes une vertu qui nous permettra de rechercher notre souverain Bien. C'est pourquoi Aristote écrit :

> Nous avons déterminé plus haut quels caractères naturels doivent posséder ceux qui sont appelés à s'en remettre docilement aux mains du législateur. Tout le reste est dès lors affaire d'éducation[33].

30 Aristote, *La politique*, *op. cit.,* VII, 13, 1332a35, p.522.
31 Aristote, *Ethique à Nicomaque, op. cit.*, II, 1.
32 C'est pourquoi cette question occupe une bonne partie du livre VII de la *Politique*, et tout le livre VIII, consacrés à la description de l'Etat idéal selon Aristote.
33 Aristote, *La politique*, *op. cit.*, VII, 13, 1332b, p.522-523.

Outre sa nécessité, l'éducation se révèle également être un instrument particulièrement efficace. Ce point est développé par Machiavel, dont nous avons déjà souligné le rôle central dans l'historiographie républicaine. S'il n'accorde pas de développement spécifique à la question de l'éducation, il en remarque pourtant l'importance. A ses yeux, l'éducation n'est qu'un instrument aveugle du pouvoir, lui permettant d'asseoir sa domination car elle forme le caractère de ceux sur qui elle s'exerce. La religion chrétienne l'utilisera par exemple pour prôner le désintérêt de ce monde-ci, ce qui fera des hommes des êtres mous et oisifs. Mais elle peut aussi bien répandre les valeurs de gloire terrestre qui firent selon Machiavel la grandeur des anciens Romains[34]. C'est donc un instrument décisif, car il forme les mœurs. Or, « comme les bonnes mœurs pour se maintenir ont besoin des lois, les lois à leur tour, pour être observées, ont besoin de bonnes mœurs[35] ». L'implication réciproque des bonnes lois et des bonnes mœurs constitue le secret fondateur des bons gouvernements. C'est ainsi que l'on peut comprendre que Machiavel ne donne pas une priorité à la loi sur l'éducation, comme pourrait le laisser penser ces lignes :

> Les bons exemples naissent de la bonne éducation, la bonne éducation des bonnes lois, et les bonnes lois de ces tumultes que beaucoup condamnent inconsidérément[36].

Les bonnes lois déterminent certes le contenu de l'éducation, mais la bonne éducation est la condition de possibilité à la fois de la création et de la survie des bonnes lois. Les « bons exemples » en question sont ceux des citoyens vertueux, nécessaires à la fois à la promulgation des bonnes lois et à leur obéissance. En évitant les erreurs du passé et en en reproduisant les mérites, l'éducation forge cette *virtu*[37] machiavélienne que l'homme de bien doit allier à la *fortuna* – l'élément contingent, naturel. Ce n'est donc pas parce que l'éducation n'est qu'un instrument qu'elle en est moins nécessaire. Chez Machiavel comme chez Aristote, la nature ne fait pas tout, et l'acquisition de la vertu passe par

34 Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, *op. cit.*, II, 2, p.264 sq.
35 *Ibid.*, I, 18, p.125-126.
36 *Ibid.*, I, 4, p.70.
37 Machiavel, *Le Prince*, trad. J. Gohory, Gallimard, Paris, 1962, chap. VI et XIV. Pour une définition précise de ce concept de *virtu*, on se reportera à l'article « Virtu » de A. Fontana, dans le *Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles*, dirigé par B. Cassin, Paris, Seuil 2004.

l'éducation. C'est en cela qu'elle est la pierre angulaire de toute bonne organisation politique.

Enfin, le républicanisme français moderne offre un bon exemple de cette liaison entre l'éducation, les mœurs, et l'idéal du bien commun, notamment à travers la pensée de Condorcet. Pris dans les tempêtes de la Révolution française, il reformule la théorie républicaine de l'éducation avant de se trouver lui-même brièvement dans la délicate position du législateur. Il comprend que, comme l'écrivait Machiavel, les bonnes lois ne suffisent pas : il faut « rendre la raison populaire[38] ». La loi doit être comprise, dans son sens étymologique ; les citoyens doivent adhérer aux valeurs qu'elle exprime. Si la Révolution ne devient pas davantage qu'une loi, en s'inscrivant également dans les mœurs, elle risque de n'être qu'un feu de paille. La libération légale doit donc se doubler d'une libération des *idées* de l'Ancien Régime, de son ordre social ; tous doivent savoir que cette société reposait sur le mensonge de l'inégalité entre les hommes. Fidèle aux valeurs des Lumières, Condorcet donne explicitement à l'éducation la tâche d'éclairer les individus. Dans un premier temps, il s'agit d'une amélioration épistémique. Puisque l'ignorance fait le lit de la tyrannie, il est nécessaire de fournir aux sujets les moyens techniques de devenir des citoyens, acteurs de la vie politique[39]. Ils pourront ainsi raisonner, et ne rien tenir pour acquis qui n'ait été rationnellement prouvé. En ce sens, l'école de Condorcet est d'abord un apprentissage de l'esprit critique rationnel.

Mais il remarque aussi que le jugement critique n'entraîne pas nécessairement l'obéissance aux lois. L'amélioration épistémique ne garantit que la connaissance des lois, voire la capacité de les discuter. Elle ne garantit pas qu'elles soient aimées, conformément au projet initial de Condorcet. Il révise donc son projet éducatif, et prolonge l'instruction publique d'une éducation civique. La première se charge de fournir à l'individu les savoirs « élémentaires », qui sont les conditions de l'esprit critique, tandis que la seconde doit développer son sens intérieur de la justice, et lui faire comprendre que les lois protègent ses intérêts. A partir de ce moment, l'éducation civique agit sur les

38 Condorcet, *Premier Mémoire sur l'instruction publique*, dans *Cinq Mémoires sur l'instruction publique* (1791), Paris, GF, 1994, p.104.

39 « Une constitution vraiment libre, où toutes les classes de la société jouissent des mêmes droits, ne peut subsister si l'ignorance d'une partie des citoyens ne leur permet pas d'en connaître la nature et les limites» (*ibid.,* p.80).

valeurs éthiques de chacun, puisqu'elle se prononce sur la légitimité de tel ou tel intérêt[40]. On observe donc un même enchaînement, tant dans la conception aristotélicienne que machiavélienne ou condorcétienne : l'éducation est nécessaire pour développer la vertu qui permet de comprendre et de poursuivre les fins bonnes. Elle est alors la condition de possibilité de la liberté de chacun, et de sa propre recherche du bonheur. Mais ces trois conceptions nous permettent aussi de souligner trois caractéristiques fondamentales de l'éducation républicaine : elle est considérée comme nécessaire ; elle est la pierre angulaire du projet républicain ; et elle agit sur les mœurs. Ces trois aspects soulignent alors bien la dimension « transmissive » de l'éducation selon le républicanisme classique, et son identification à une approche moniste.

On remarquera d'ailleurs que système français actuel est bâti sur cette conception particulièrement repérable dans l'idéologie du « hussard noir ». Cette expression, que l'on doit à Péguy[41], désigne les instituteurs de la Troisième République, formés pour diffuser les valeurs républicaines propres à recouvrir les cendres encore fumantes de l'Empire et de la monarchie. Or l'Education Nationale se réclame, aujourd'hui encore, de ce principe. Le premier article du *Code de l'éducation* en vigueur stipule ainsi que :

> L'éducation est la première priorité nationale. Le service public de l'éducation est conçu et organisé en fonction des élèves et des étudiants. Il contribue à l'égalité des chances. Outre la transmission des connaissances, la Nation fixe comme mission première à l'école de *faire partager aux élèves les valeurs de la République*[42].

40 Voir C. Coutel, *Condorcet*, Paris, Ed. Michalon 1999, p.64-77.

41 C. Péguy, *L'argent* (1913), Paris, Ed. des Equateurs, 2008, p.49-50 : « De tout ce peuple les meilleurs étaient peut-être encore ces bons citoyens qu'étaient nos instituteurs. Il est vrai que ce n'était point pour nous des instituteurs, ou à peine. C'étaient des maîtres d'école. […] C'était le civisme même, le dévouement sans mesure à l'intérêt commun […] Ils étaient comme les jeunes Bara de la République. Ils étaient toujours prêts à crier *Vive la République !* – *Vive la nation*, on sentait qu'ils l'eussent crié jusque sous le sabre prussien. […] Nos jeunes maîtres étaient beaux comme des hussards noirs. Sveltes ; sévères ; sanglés. Sérieux, et un peu tremblants de leur précoce, de leur soudaine omnipotence ».

42 Loi n°2006-396 du 31 mars 2006 - art. 1 JORF 2 avril 2006 (version en vigueur en septembre 2017). Consultable sur http://www.legifrance.gouv.fr/. Nous soulignons.

La question éducative laisse donc bien apparaître le même problème que celui qui opposait républicanisme et libéralisme. Tandis que le puérocentrisme se présente comme le défenseur des droits et des libertés *individuelles*, et affirme invalider la contrainte éthique *au nom de la modernité*, la conception *traditionnelle* de l'éducation comme transmission est identifiée à une priorité donnée aux valeurs *collectives* contraire à la liberté réelle. La première défend alors l'individu et le pluralisme éthique, quand la seconde est une forme de monisme éthique illustré par le paradigme républicain.

Contre le mythe du puérocentrisme radical

Nous avons donc montré qu'il existait, au travers de notre pratique éducative, un « fait du monisme », et qu'il est aujourd'hui contesté au nom de la liberté individuelle des enfants. En opposant transmission et puérocentrisme, le débat sur la question éducative est donc bien fondé dans la dichotomie entre monisme et pluralisme. Mais surtout, il reproduit la schématisation qui suppose que contrainte et liberté s'opposent radicalement. S'il y a transmission, il y a imposition de valeurs et donc négation de la liberté. S'il y a puérocentrisme – c'est-à-dire respect de l'individu –, il y a pluralisme et liberté. Or, en éducation aussi, cette dichotomie est erronée car elle sous-estime la compatibilité de ces deux dimensions, dès lors qu'elles sont appliquées à des niveaux différents. C'est ce que révèlent l'analyse des positions libérales sur l'éducation, mais aussi les modalités précises du puérocentrisme.

Contraindre l'enfant pour libérer l'adulte : la théorie pluraliste de la transmission

La méfiance envers l'éducation est un trait commun du libéralisme contemporain. Shklar écrit ainsi que le libéralisme naît de l'opposition à l'Etat éducateur qui tenterait de modeler les citoyens à partir d'un moule unique[43]. Il est en effet aisé de comprendre qu'à partir du moment où l'on autorise quelqu'un – a fortiori l'Etat – à contraindre autrui, il apparaîtra fort complexe de s'assurer que cette interférence n'intègre aucune domination – y compris sous la forme d'une manipulation, qui pourrait sembler invisible –. En

43 Shklar, « Liberalism of Fear », *op. cit.*, p.33.

d'autres termes, il faudrait pouvoir s'assurer que l'éducation aide l'individu à former ses préférences, sans les former elle-même. Pourtant, on constatera que, dans le même article, Shklar définit la liberté comme exercice d'une volonté personnelle *en la réduisant aux adultes* :

> Tout *adulte* devrait pouvoir prendre autant de décisions effectives indépendantes de la peur ou d'une faveur, à propos d'autant d'aspects de sa vie, qui seront compatibles avec la liberté similaire de tout autre *adulte*. Cette croyance est le sens original du libéralisme, et le seul que l'on puisse défendre[44].

Qu'est-ce que cela signifie, sinon la reconnaissance implicite d'un schisme au sein de l'humanité ? D'une part les adultes devraient être reconnus comme des individus, et de l'autre les enfants n'en seraient pas capables. Par conséquent, mesurer le libéralisme à l'aune de la question des âges de la vie nous permettrait d'y remarquer une tendance fondamentalement perfectionniste : nul n'oserait pousser l'inclusivisme individualiste libéral si loin qu'il considèrerait que l'enfant doive avoir exactement les mêmes droits que l'adulte, alors qu'il se trouve par nature dans une situation de dépendance.

La question éducative constitue alors une pierre de touche de tout premier ordre, qui oblige les défenseurs de la liberté individuelle à créer des zones spéciales dans leurs théories. Si nous considérons par exemple Berlin, l'un de ces défenseurs paradigmatiques que nous avons déjà étudiés, on s'apercevra qu'il *justifie* la contrainte éducative en la *reconnaissant comme un paternalisme*, alors même qu'il rejette par ailleurs ce dernier comme contraire à la liberté. Il écrit ainsi que si les êtres humains recherchent la liberté, c'est précisément pour éviter les gouvernements paternalistes, qui :

> Si bienveillants, avisés, désintéressés et rationnels soient-ils, finissent toujours par traiter la majorité des hommes comme des mineurs, des irresponsables ou des êtres d'une bêtise incurable; ou alors d'une maturation si lente qu'il n'est pas nécessaire de fixer dans un avenir prévisible une date à leur libération (ce qui, en pratique, revient à n'en fixer aucune)[45].

---

44 Shklar, « Liberalism of Fear », *op. cit.*, p.21. Nous soulignons.

45 Berlin, *Eloge de la liberté*, Introduction, *op. cit.*, p.57-58. On retrouvera le même écueil dans *En toutes libertés*, *op. cit.*, p.94-95 : « Les grands libéraux du XVIIIe siècle croyaient que le moyen de faire en sorte que les gens vivent correctement, c'était l'éducation et les lois, cad

Le problème que soulève ici Berlin, c'est que l'Etat paternaliste traite les hommes comme des enfants. Il identifie alors les « mineurs » à des « irresponsables » immatures, pour lesquels la contrainte paternaliste est *justifiée*. Il avait pourtant souligné, quelques pages auparavant, que la liberté des parents et des enseignants devaient être limitées *bien qu'elle constitue une authentique liberté négative*[46]. Bien qu'il ne se soit pas étendu sur ce point, on peut supposer que cette limitation est justifiée par la prise en compte d'une autre liberté négative – celle de l'enfant –. La question de l'éducation semble donc provoquer une hésitation, qui prouve la puissance du fait du monisme, même chez Berlin. Dans ses pages les plus précises sur la question, il conçoit l'éducation comme un esclavage temporaire et un mal nécessaire :

> Si les êtres humains avaient dès la naissance le pouvoir de choisir et les moyens de comprendre le monde, [les éduquer] serait criminel ; puisqu'ils ne les ont pas, nous les asservissons temporairement, par peur qu'autrement ils souffrent de pires infortunes des mains de la nature que de ceux des hommes, et cet asservissement « temporaire » est un mal nécessaire jusqu'à ce qu'ils soient capables de choisir pour eux-mêmes – « l'asservissement » n'ayant pas pour but d'inculquer l'obéissance mais au contraire de développer le pouvoir de juger librement et de choisir ; cela demeure toutefois un mal, même lorsque c'est nécessaire[47].

Berlin reconnaît donc que la liberté de choix est bâtie sur une contrainte, dont il limite ici le contenu à l'apprentissage d'une capacité critique de choix. Or il écrit dans le même article que la perte de cette capacité impliquait la perte du « statut d'être humain libre, *et peut-être même d'être humain tout court*[48] ». Müller avait déjà remarqué une forme de

---

la méthode de la carotte et du bâton. […] Modeler les êtres humains comme des enfants et des animaux mène, en toute logique, à Auguste Comte, Marx et Lénine. » Le cas est peut-être plus clair encore ici, où Berlin associe l'enfance aux animaux, et donc rabat l'éducation sur le *dressage*.

46 Berlin, *Eloge de la liberté*, Introduction, *op. cit.*, p.53. On remarquera également la même hésitation dans « Deux conceptions de la liberté », *op. cit.*, p.215-16, où il reconnaît à la fois que l'éducation est une nécessité mais une infraction à la liberté.

47 Berlin, « A Letter to George Kennan » (1951), dans *Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p.342. Trad. personnelle.

48 *Ibid.*, p.339. Trad. personnelle. Nous soulignons. On se reportera également à son essai « L'apothéose de la volonté romantique : la révolte contre le mythe du monde idéal », *op. cit.*, p.233, où il écrit qu'abdiquer sa liberté, c'est perdre son humanité. Voir aussi « From hope and fear set free », *op. cit.*, p.190.

perfectionnisme sous-jacent chez Berlin, sous les traits de sa confiance envers l'élite intellectuelle bien élevée, incarnée selon lui par le *gentleman* britannique[49]. Mais nous pouvons aller plus loin encore, dans la mesure où il apparaît ici que la liberté négative ne s'étend pas jusqu'au cas de l'enfance et de l'éducation, pourvu que cette dernière forme à la capacité de réflexion autonome que Berlin considère être le trait de l'*intelligentsia* britannique, préférant la tolérance polie à la violence contre les opinions différentes. En reconnaissant que l'éducation est un mal nécessaire, Berlin admet donc également qu'on a besoin de promouvoir certaines valeurs – celles du *gentleman* – si l'on veut garantir la réalisation de la liberté négative. En d'autres termes, la contrainte éducative est une contrainte éthique qui, si elle est regrettable du point de vue de Berlin, n'empêche pas pour autant la réalisation de la liberté négative dans un second temps.

Selon cette démonstration, l'éducation constitue une zone spéciale qui crée une division temporelle : elle peut respecter la liberté individuelle au sens où l'individu n'existe pas encore lorsqu'elle s'applique. A proprement parler, la conception de l'éducation par Berlin n'est donc pas « puérocentriste » mais focalisée sur le point de vue de l'adulte. La contrainte éducative est donc justifiée, ce qui nous oblige à considérer ces défenses de la liberté comme des lectures « compatibilistes », qui prouvent que monisme et pluralisme éthiques ne sont pas incompatibles. Mais ce que nous montrons surtout, c'est que les prémisses individualistes n'imposent pas nécessairement d'adopter la position puérocentriste. En effet, Berlin défend ici une approche « transmissive » et fonde la justification des modalités éducatives sur la situation de l'adulte. Il légitime la contrainte en appliquant monisme et pluralisme à différents niveaux *temporels*, et prouve qu'une théorie de l'éducation peut être individualiste sans pour autant rejeter toute forme de transmission.

Le monisme secret du puérocentrisme : un auto-apprentissage guidé

Nous pouvons aller plus loin encore, et démontrer que le puérocentrisme lui-même n'est pas absolument étranger à toute forme de transmission. C'est la grande

49 Müller, « Fear and Freedom: on "Cold War Liberalism" », *art. cit.*

leçon d'une étude précise de la théorie de l'éducation rousseauiste, qui combine rejet du modèle transmissif, défense des libertés individuelles de l'enfant, et reconnaissance de l'aspect nécessairement contraignant de l'éducation. Avec son *Emile ou de l'éducation*, Rousseau signe un texte fondateur du puérocentrisme moderne. Il y défend explicitement la transformation de notre regard sur l'enfance et le renversement du centre de gravité de la relation pédagogique, ainsi que le prouve cet extrait de la préface :

> On ne connaît point l'enfance : sur les fausses idées qu'on en a, plus on va, plus on s'égare. Les plus sages s'attachent à ce qu'il importe aux hommes de savoir, sans considérer ce que les enfants sont en état d'apprendre. Ils cherchent toujours l'homme dans l'enfant sans penser à ce qu'il est avant que d'être homme. Voilà l'étude à laquelle je me suis le plus appliqué, afin que, quand toute ma méthode serait chimérique et fausse, on pût toujours profiter de mes observations. Je puis avoir très mal vu ce qu'il faut faire; mais je crois avoir bien vu le sujet sur lequel on doit opérer. Commencez donc par mieux étudier vos élèves; car très assurément vous ne les connaissez point […][50].

Articulant ce puérocentrisme à un type particulier d'individualisme, Rousseau considère que le but de l'éducation ne peut être le transfert d'une culture générale, mais la réalisation de l'être humain en chacun de nous : non pas la reproduction du maître dans l'enfant, mais le développement original de chacun selon sa voie naturelle. S'y ajoute l'idée que la liberté fait partie des caractéristiques naturelles, originellement partagées par tous les humains[51]. Si l'être humain est originellement libre, il ne peut être question de le contraindre à retrouver cette liberté qu'il possède *a priori*. En s'appuyant sur cette thèse, Rousseau parvient alors à la conclusion que la liberté doit être à la fois le but et la méthode de l'éducation, c'est-à-dire qu'il refuse que l'éducation soit la contrainte d'un enfant par un adulte lui enseignant des savoirs qu'il n'a pas choisis. Pour comprendre comment il parvient à établir cet argument, il est nécessaire d'évoquer brièvement la conception anthropologique de Rousseau, selon laquelle la société a peu-à-peu corrompu

50 Rousseau, *Emile ou de l'éducation* (1762), Paris, GF Flammarion, 2009, Préface, p.42.

51 Cf. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, où la liberté est qualifiée de don essentiel de la nature que l'on n'a pas le droit d'abandonner de soi-même (p.114).

l'humain[52]. A la suite d'une série de transformations naturelles de son environnement et de ses conditions d'existence, l'être humain a du développer des artifices de plus en plus nombreux pour répondre aux difficultés matérielles qu'il rencontrait. Mais cette nécessité vitale l'a aussi entraîné loin de ses penchants naturels. Nous sommes devenus sourds à la voix de la nature en nous – ce que Rousseau appelle la « dénaturation » – à tel point que nous pouvons même oublier des aspects essentiels de notre condition. Tel est le cas de la liberté, don naturel, que la société tend à remplacer par des chaînes de dépendance. Ainsi, l'objectif de l'éducation classique est explicitement de transmettre des arts et des sciences, et non de nous faciliter le retour vers la voix de la nature en nous. Au contraire, elle contribue à nous rendre plus sourds encore. Rousseau propose donc un modèle d'éducation complètement différent, qui chercherait à renouer avec notre nature[53] avant de développer les techniques humaines artificielles. C'est ce qu'il nomme « l'éducation négative », au sens où elle commence par s'opposer aux mauvaises habitudes prises au cours de notre dénaturation :

> Oserais-je ici exposer la plus grande, la plus importante, la plus utile règle de l'éducation ? Ce n'est point de gagner du temps, c'est d'en perdre. […]
>
> La première éducation doit donc être purement négative. Elle consiste, non point à enseigner la vertu ni la vérité, mais à garantir le cœur du vice et l'esprit de l'erreur. Si vous pouviez ne rien faire ; si vous pouviez amener votre élève sain et robuste à l'âge de douze ans, sans qu'il sût distinguer sa main droite de sa main gauche, dès vos premières leçons les yeux de son entendement s'ouvriraient à la raison ; sans préjugés, sans habitudes, il n'aurait rien en lui qui pût contrarier l'effet de vos soins. Bientôt il deviendrait entre vos mains le plus sage des hommes ; et en commençant par ne rien faire, vous auriez fait un prodige d'éducation[54].

Emile n'apprend pas d'abord des techniques professionnelles ou un patrimoine culturel, mais se livrera d'abord à une écoute attentive de la nature en lui-même. Puisque cette

52 Que l'on trouvera notamment dans Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*

53 Certains ont remarqué l'existence de deux concepts distincts d'éducation chez Rousseau. On ne confondra pas cette éducation « naturelle » avec l'éducation politique dont il traite dans le *Discours d'économie politique* ([1755], dans le volume Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*), et qui vise à créer l'amour de la patrie.

54 Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, *op. cit.*, livre II, pp.127-128.

dernière parle en nous, il n'est pas besoin d'un programme défini extérieurement : il est possible de suivre un plan interne. Rousseau refusera donc qu'Emile soit soumis à des cours magistraux. Au contraire, il aura à faire l'expérience du monde qui l'entoure pour retrouver la voix de la nature. Ce faisant, il apprendra par lui-même à redevenir lui-même, c'est-à-dire à redécouvrir l'essence de l'humain naturel en suivant la route tracée par les besoins que la nature lui fera ressentir. Ce rapide aperçu laisse apercevoir que Rousseau partage bel et bien les trois critères caractéristiques de l'éducation nouvelle : puérocentrisme, auto-apprentissage et refus de la figure magistrale de l'enseignant qui n'apparaît plus que comme l'âme damnée de la dénaturation qu'une bonne éducation doit combattre. Il y défend un respect de l'enfant comme individu à part entière ce qui, articulé à sa conception particulière de la nature humaine, fait de l'éducation transmissive une corruption de notre être authentique. Puisque ce modèle traditionnel est défini en fonction de l'assouvissement des besoins des adultes corrompus par la société, il ne peut être un instrument d'émancipation – que Rousseau entend comme façon de renouer avec notre liberté naturelle. Au contraire, cette éducation sera un obstacle à la réalisation de la liberté alors même que les besoins de l'enfant en sont bien plus proches, car il a moins subi l'influence corruptrice de la société. L'éducation que l'enfant s'appliquera naturellement à lui-même sera bien plus émancipatrice que celle définie par le plus grand des savants – c'est-à-dire de l'être humain ayant poussé le plus loin l'artifice. L'éducation doit d'abord être activité libre de l'enfant et non contrainte exercée par l'enseignant[55].

Toutefois, la théorie éducative de Rousseau ne s'arrête pas là. S'il prévoit effectivement de commencer par une « éducation négative » d'Emile, et qu'il refuse de le soumettre à un enseignement magistral avant ses douze ans – c'est-à-dire seulement à partir du moment où la voix de la nature sera suffisamment ferme en lui pour pouvoir

55 On pourrait être tenté d'opposer à cette présentation des idées rousseauistes la citation classique selon laquelle « on le forcera d'être libre » (Rousseau, *Le contrat social*, *op. cit.*, livre I, chap. 7, p.186). Ces deux thèses paraissent contradictoires puisque nous venons d'affirmer qu'il était impossible de rendre quelqu'un libre en l'assujettissant. Néanmoins, on verra plus loin que Rousseau pense ici cette liberté comme absence de dépendance d'autrui. Une dépendance envers une chose n'est pas, en ce sens, une perte de liberté. Or, si l'on comprend bien ses concepts de contrat social et de volonté générale, on s'apercevra qu'il ne s'agit pas alors de la contrainte exercée sur quelqu'un par autrui, mais par la volonté générale. Par conséquent, si c'est le peuple qui force quelqu'un à être libre, il ne subira pas de perte de liberté. Il ne sera pas, à proprement parler, assujetti à quelqu'un.

remettre en cause le savoir livresque – il ne le laisse pas seul pour autant. Au maître classique, Rousseau substitue une figure de guide accompagnateur chargé d'encadrer l'auto-apprentissage d'Emile. Il nous faut ici prêter autant d'attention au refus du rôle traditionnel du maître qu'à la nécessité pour Emile de recevoir de l'aide. C'est là une concession fondamentale faite par Rousseau car elle représente aussi une reconnaissance implicite de la nécessité de contraindre l'apprenant. Emile aura *besoin* d'être guidé sur la bonne direction, avant de faire une expérience par lui-même. Cela signifie que l'auto-apprentissage n'est pas radicalement autonome. Selon la théorie anthropologique de Rousseau, cet accompagnement est rendu nécessaire par la faiblesse de la voix de la nature en chacun de nous. Du fait de notre position dans l'histoire de la dénaturation, il est difficile pour tous d'entendre ce qui n'est plus qu'un murmure. En termes moins rousseauistes, cet éloignement de la voix de la nature signifie aussi que l'enfant est par essence un être faible, même si cette faiblesse n'est plus conçue comme une infériorité d'essence. Pour que l'enfant puisse survivre, son auto-apprentissage doit ne pas être solitaire. Nous retrouvons ici donc la première idée qui présidait à la conception de l'éducation comme contrainte nécessaire.

Plus encore, la présence nécessaire d'un adulte aux côtés d'Emile équivaut également à une reconnaissance de l'asymétrie épistémique entre eux. Le guide sait déjà le contenu de ce qu'Emile va apprendre par lui-même et il l'aide à le faire en organisant cette expérience. La méthode naturelle inscrite en Emile n'est donc pas radicalement individuelle, mais elle recoupe une expérience plus générale, reproductible dans ses grandes lignes.

Enfin, on s'apercevra que le guide rousseauiste connaît non seulement le contenu de l'auto-apprentissage d'Emile mais également l'ordre dans lequel il serait souhaitable qu'il les découvre, puisque Rousseau lui confie l'organisation de mises en scène pour provoquer certains auto-apprentissages[56]. Ce sont là des ruses pédagogiques qui ne sont rien d'autre que des manipulations. Le respect du programme « naturel » de l'enfant n'est pas radicalement individualiste chez Rousseau, puisque c'est la représentation

56 C'est notamment le cas de deux exemples donnés par Rousseau. Celui où le guide demandera au jardinier Robert de saccager le potager d'Emile afin qu'il découvre « seul », à la vue des dégâts, le sentiment de propriété (*Emile ou de l'éducation*, *op. cit.*, livre II, p.135sq.). Au livre III (p.258 sq.), Rousseau imagine également de perdre Emile dans la forêt de Montmorency pour justifier une leçon d'astronomie.

qu'Emile aura de sa découverte qui compte, et non la façon dont cette expérience a été provoquée. Le puérocentrisme individualiste de Rousseau implique qu'Emile ait *l'impression* qu'il découvre seul. Pourvu que cette exigence soit respectée, il peut subir en même temps une contrainte. Le rôle du guide n'est donc pas tout à fait celui d'un « simple » surveillant, puisqu'il agit aussi sur le contenu, et nous pouvons dire que le guide rousseauiste procède également à une forme de transmission de valeurs[57]. Cet aspect pourrait sembler paradoxal, si l'on ne remarquait que Rousseau distingue deux types de contraintes ou, dans ses termes, de dépendances :

> Celle des choses, qui est de la nature ; celle des hommes, qui est de la société. La dépendance des choses, n'ayant aucune moralité, ne nuit point à la liberté, et n'engendre point de vices ; la dépendance des hommes étant désordonnée les engendre tous, et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement[58].

Tant que la contrainte n'est pas une dépendance envers autrui, c'est-à-dire tant que celui qui la subit ne se la représente pas comme soumission à une domination exercée par un autre être humain, il ne subit pas de perte de liberté. Il s'agit là d'une distinction aujourd'hui classique, que nous avions déjà observée chez Berlin et chez Pettit, selon laquelle je ne me sens pas moins libre parce que les lois naturelles m'empêchent de voler dans les airs. Mais lorsque Rousseau applique cette distinction à l'éducation, il lui fait subir une légère modification puisqu'il nous invite à agir de la manière suivante :

> Maintenez l'enfant dans la seule dépendance des choses, vous aurez suivi l'ordre de la nature dans le progrès de son éducation. N'offrez jamais à ses volontés indiscrètes que des obstacles physiques ou des punitions qui naissent des actions mêmes, et qu'il se rappelle dans l'occasion ; sans lui défendre de mal faire, il suffit de l'en empêcher. L'expérience ou l'impuissance doivent seules lui tenir lieu de loi. N'accordez rien à ses désirs parce qu'il le demande, mais parce qu'il en a besoin. *Qu'il ne sache ce que c'est qu'obéissance quand il agit, ni ce que c'est qu'empire quand on agit pour lui*[59].

57 Cet aspect est particulièrement sensible lorsque Rousseau traite de l'éducation qu'il réserve à Sophie, destinée à être l'âme-sœur d'Emile et qu'il entend former selon une vision assez rétrograde du rôle des femmes (*Emile ou de l'éducation*, *op. cit.*, livre V).

58 *Ibid.*, p.115.

59 *Ibid.*, p.116. Nous soulignons.

Il y a ici un glissement de l'idée selon laquelle il ne doit y avoir de dépendance qu'aux choses, à celle de savoir quel type de dépendance on subit. En toute logique, si vous maintenez l'enfant dans la dépendance aux choses, il subit en même temps votre contrainte. Cependant, cette contrainte par les adultes est masquée par la contrainte naturelle : l'enfant ne se rend pas compte qu'il a été manipulé. Il n'expérimente pas consciemment le premier type de dépendance – le pouvoir direct et évident du maître – même s'il la subit effectivement. Grâce à ce subtil tour de passe-passe, Rousseau parvient à concilier l'orientation de l'éducation par les adultes et l'apprentissage actif d'Emile, qui a l'impression d'auto-apprendre en suivant l'ordre interne de ses propres besoins. Emile n'est alors assujetti ni à la corruption sociale – puisqu'il suit les apprentissages naturels et non pas artificiels – ni à la tyrannie des adultes sur les enfants – puisqu'il n'apprend que ce que sa propre nature lui aurait dicté. Rousseau défend à la fois l'idée que la contrainte peut être non-liberticide tout en présentant une version spécifique de sa justification. Faisant l'expérience de la dépendance envers les choses, l'enfant ne fait que re-découvrir la nature et, au travers de cela, sa liberté originelle. Mais cela signifie aussi que tous les désirs d'Emile ne sont pas des besoins naturels. Puisque la voix de la nature ne domine pas toujours en lui, il exprime parfois des désirs inauthentiques, que l'on se représentera comme autant de caprices. Les manipulations pédagogiques sont alors justifiées parce qu'elles servent son intérêt, et l'amènent à faire ce qu'il ferait s'il était capable d'entendre toujours et parfaitement la voix de la nature. La falsification de la découverte autonome cache, au sein d'un argument régi par un puérocentrisme individualiste, une forme de justification *ex post* au nom de son « moi » authentique. Du point de vue de l'enfant, la justification est *ex ante* : il consent à faire une expérience dont il ignore qu'elle a été truquée. Du point de vue du guide, elle est *ex post* : elle a été préparée de telle sorte qu'elle reproduise ce que l'enfant aurait fait de façon radicalement autonome, s'il pouvait savoir ce qu'il ignore. C'est la preuve de l'existence de ce que nous avons appelé le « fait du monisme », c'est-à-dire de l'adhésion réelle à des représentations monistes, y compris à partir des positions individualistes qui fondent la conception négative de la liberté politique et le concept de pluralisme des valeurs.

Rousseau rejette donc le modèle transmissif, mais pas l'idée que toute pratique éducative implique une contrainte nécessaire. Sa théorie est à la fois puérocentriste – et donc individualiste – et moniste puisqu'il en reconduit les trois arguments caractéristiques : l'existence d'un besoin de contrainte de l'enfant, d'une asymétrie épistémique et d'un mode de justification *ex post*, ici retouché. Grâce à la distinction qu'il effectue entre les deux types de dépendance, il identifie deux contraintes monistes différentes : dans le premier cas, l'enfant subit une imposition moniste et s'en rend compte, tandis que dans le second il croit apprendre seul car la contrainte moniste est dissimulée. Rousseau articule alors un moment initial moniste – la manipulation de l'enfant – avec un second temps compatible avec les principes individualistes et l'idée que l'éducation doit être un processus d'émancipation enfantine. L'opposition ne porte donc pas sur l'existence et la légitimité de la contrainte en général, mais sur son extension et sur sa perception.

Dans le premier cas, l'enfant perçoit qu'il adopte un contenu *parce qu'il est obligé de le faire*. La contrainte est donc perçue comme un monisme ontologique – la nécessité d'apprendre – et un monisme épistémologique – tout le contenu de ce qui est à apprendre est défini par une puissance extérieure à l'apprenant –. Dans le second cas, son adhésion est volontaire et autonome, si l'on se concentre sur la façon dont il se représente lui-même les choses. Le guide n'impose pas une connaissance particulière *parce qu'*elle possèderait une valeur intrinsèque, indépendamment de l'opinion que l'apprenant s'en fait. La *manipulation* à laquelle il se livre a pour effet de pousser l'apprenant à se représenter, de lui-même, cet élément comme digne d'être appris. Si on traduit ce processus en termes éthiques, le guide ne substitue pas l'idée qu'il se fait de la représentation du bien par l'enfant à la représentation véritable de ce dernier. C'est pourquoi le puérocentrisme rousseauiste nous apparaît, en dernière instance, comme un monisme pluraliste. Le guide impose à l'enfant la nécessité de se développer – en le plaçant dans des situations où il est obligé d'apprendre –, sans présenter le contenu de l'apprentissage comme une vérité extérieure imposée. Cette absence de monisme épistémologique n'est alors compréhensible qu'à travers une légère complexification du modèle. Du point de vue du guide, on pourrait considérer qu'il s'agit d'un monisme complet, mais pas de celui de l'apprenant. A la différence de ce que nous avons vu chez

Constant et Berlin, transmission et puérocentrisme sont ici articulés de façon *synchronique* : ils existent en même temps, selon des points de vue différents. Or nous avons vu avec Pettit que c'était la représentation que se fait celui qui subit la contrainte qui est le critère de la liberté individuelle. Dans ce cas, la théorie de Rousseau applique en même temps une conception puérocentriste et une conception transmissive, qui se limitent réciproquement.

Cet exemple est particulièrement éclairant parce qu'il ne concerne pas seulement notre lecture du Genevois. L'*Emile* représente le premier pilier du puérocentrisme moderne et en constitue une sorte de parangon. La majeure partie des théoriciens de l'éducation nouvelle reconnaît explicitement son influence, et reprend ses thèses puérocentristes. Or Rousseau montre que, dès l'instant où l'on admet la nécessité de l'encadrement des enfants-apprenants par un adulte, on recourt à la distinction entre les deux types de dépendances pour redéfinir les critères d'une contrainte légitime, qui reste pourant de type moniste, mais dont on reconnaît alors la validité. Ce que nous mettons au jour ici, c'est la différence entre deux types de contraintes que l'on peut également décrire comme monistes. Les tenants de l'éducation nouvelle acceptent que l'éducation passe par une contrainte tant que l'enfant ne se sent pas brimé, et que l'adulte n'érige pas sa propre volonté comme expression d'une vérité transcendante. En d'autres termes, ils adhèrent eux aussi à des principes monistes, mais qu'ils tempèrent d'un quatrième critère : l'individu ne doit jamais faire l'expérience *directe* de cette contrainte moniste pourtant réelle. Elle est indirecte au sens où elle est dissimulée. Tandis que dans l'éducation traditionnelle, l'adulte et l'enfant expérimentent l'éducation comme une relation de contrainte moniste, dans l'éducation nouvelle, l'adulte expérimente son rôle d'enseignant comme l'application d'une contrainte moniste et l'enfant fait l'expérience d'un apprentissage apparemment libre et ne découlant que de sa propre individualité. Dans les deux cas, on retrouve notre définition liminaire de la pratique éducative comme contrainte moniste nécessaire, du fait de notre condition biologique.

S'il restait des sceptiques, nous les inviterions à considérer les termes mêmes de l'article consacré au « droit à l'éducation » dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme*. Ce texte est une expression paradigmatique de la révolution individualiste

moderne, en ce qu'il donne à l'éducation la mission de « viser au plein épanouissement de la personnalité humaine et au renforcement des droits de l'homme et des libertés fondamentales[60] ». Pourtant, l'article se termine par la restriction selon laquelle « « les parents ont, par priorité, le droit de choisir le genre d'éducation à donner à leurs enfants ». Ce texte à portée universelle articule lui aussi défense des droits individuels d'une part, acceptation de la contrainte et justification *ex post* de l'autre.

Conclusion

Le cas de l'éducation démontre donc l'étendue du consensus quant à l'existence d'un pré-requis moniste lorsque l'on considère les conditions pratiques de notre venue au monde et nos impératifs vitaux. Mais il se révèle surtout être un *miroir* du cas du néorépublicanisme : il renvoie l'image inversée d'une dichotomie entre contrainte éthique et liberté, où c'est cette fois la contrainte qui bénéfice d'un avantage ontologique. Toutefois, nous aboutissons aux mêmes conclusions que dans le corps de notre thèse, puisque l'analyse de l'objection puérocentriste nous a mené à remettre en cause l'opposition entre défense des libertés individuelles et reconnaissance d'une nécessité pratique de la contrainte. Il est possible de contraindre sans empêcher la liberté, dans la mesure où il existe une contrainte éthique qui interfère avec nos valeurs sans pourtant en définir le *contenu*. Habité par la même tension que celle qui mine la réflexion contemporaine sur la liberté politique, le débat sur l'éducation bénéficierait donc également d'une réouverture du champ conceptuel. En dépassant la dichotomie qui limite nos perspectives et réduit notre capacité à comprendre le réel, on pourrait rendre

60 Il s'agit de l'article 26, dont nous reproduisons ici le texte complet :
« 1. Toute personne a droit à l'éducation. L'éducation doit être gratuite, au moins en ce qui concerne l'enseignement élémentaire et fondamental. L'enseignement élémentaire est obligatoire. L'enseignement technique et professionnel doit être généralisé ; l'accès aux études supérieures doit être ouvert en pleine égalité à tous en fonction de leur mérite.
2. L'éducation doit viser au plein épanouissement de la personnalité humaine et au renforcement du respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Elle doit favoriser la compréhension, la tolérance et l'amitié entre toutes les nations et tous les groupes raciaux ou religieux, ainsi que le développement des activités des Nations Unies pour le maintien de la paix.
3. Les parents ont, par priorité, le droit de choisir le genre d'éducation à donner à leurs enfants. »

audible une troisième position qui ne se limiterait ni au puérocentrisme radical qui ne prend pas assez au sérieux la nécessité de la contrainte, ni à la conception transmissive classique dont l'application dogmatique contribue à faire aujourd'hui de l'école de la république un outil de guerre sociale[61].

61 R. Ogien dénonce cet écueil dans *La guerre aux pauvres commence à l'école : sur la morale laïque*, Paris, Grasset, 2013.

Index nominum

A

Archiloque, 130
Arendt H., 391, 398, 407
Ariès P., 557
Aristote, 19, 35, 46, 47, 95, 104, 116, 118, 141, 157, 257, 258, 276, 303, 320, 332, 335, 387, 395, 397-407, 409-411, 416, 419, 420-426, 428-436, 444, 446, 450, 460, 461, 474, 477, 482, 531, 556, 566, 567, 569
Aristoxène, 422
Arneson R., 280, 282
Audard C., 12, 169, 265, 266
Audidière S., 491, 492
Audier S., 92, 130, 321, 396-398
Austin J.A., 168

B

Bader V., 366
Baggioni L., 393, 396
Barni J., 295, 397
Baron H., 393, 400
Barry B., 280, 388, 440
Baudelaire C., 36
Baudrillard J., 37
Baylin B., 393
Bellamy R., 313, 398, 514, 515-517, 520
Benveniste E., 93
Bergson H., 225
Berlin I., 10, 11, 13, 15, 16, 18, 19, 21, 24-26, 28, 88-171, 173-245, 247, 249, 252, 253, 265, 267-269, 276, 277, 280, 294, 298, 301, 306-308, 312, 314, 316, 318, 319, 322-326, 328, 330, 333, 334, 336-343, 345-348, 354, 355, 359-362, 364, 365, 369, 380-388, 390-392, 400, 417, 419, 432, 434, 441, 457, 458, 465, 492, 499, 507, 520, 527, 535, 536, 539, 540, 543, 547, 553-556, 561, 565, 571-573, 578, 581
Billier J.C., 13, 283-288
Binoche B., 65, 67-70, 82, 302
Blais M.C., 554, 563
Blumenberg H., 246, 248
Bobbio N., 92
Bock G., 398, 400
Bodin J., 404
Bohman J., 513
Boudon R., 48
Bouglé C., 397
Bourdieu P., 38, 550, 562
Bourgeois L., 397
Bourricaud F., 48
Bradley F.H., 219, 224
Brennan G., 313, 363, 451, 452
Bruni L., 395
Brunn A., 37
Burtt S., 450, 451, 470

C

Callan E., 489
Carter I., 16, 25, 89, 92, 175, 326
Cassin B., 265, 302, 567
Chamberlain N., 350
Chan J., 289
Charles S., 86
Cherniss H., 206
Cicéron, 320, 395, 399, 400, 402-406, 408, 412, 421, 422, 426-436, 439, 440, 445, 456, 561
Claparède E., 557, 558
Clastres P., 498
Collingwood R.G., 92
Comte A., 60, 222, 572
Condorcet (de) N., 60, 65, 68, 69, 76, 108-110, 566, 568, 569

Constant B., 13, 18, 21, 24-26, 28, 29-34, 44-86, 88, 90-93, 95-97, 102, 103, 105-112, 123, 129, 143, 149, 152, 164, 170, 171, 215, 303, 307, 308, 316, 318, 340, 344, 362, 382, 387, 434, 540, 542, 547, 581
Contarini G., 395
Cordey P., 32
Cousinet R., 557, 558
Coutel C., 569
Crowder G., 89
Crubellier M., 425

D

d'Alembert J., 60
Dagger R., 313
Daladier E., 350
Dardot P., 437
Dauriach S., 221
Davidson D., 224
de Marneffe P., 290
Debaise D., 225
Deguise P., 32
Delaisi de Parseval G., 297
Desaldeleer N., 524
Dewey J., 557, 564-565
Diogène Laërce, 422
Disraëli B., 130
Dougherty F.W.P., 221
Drolet M., 434
Droz L., 34
Duguit L., 130, 225
Duhamel J., 319, 453, 505
Durkheim E., 37, 38, 40, 550-552, 561, 562
Dworkin R., 130, 195, 269, 279, 282
Dworkin G., 289, 293-94

E

Eabrasu M., 252, 253
Engel P., 224, 227, 231, 306
Epictète, 112
Epicure, 113, 131, 246
Erasme, 554, 560
Escudier A., 273, 274, 282, 288, 292

F

Feinberg J., 294-295
Ferrière A., 557
Ferry J., 33, 562
Fink Z., 400-401
Flathman R.E., 88
Fontana A., 350, 400, 567
Fourier C., 222
Freeden M., 294, 523
Freinet C., 557
Freud S., 223

G

Galston W.A., 267-269, 286, 288
Garlan Y., 539
Garrau M., 313
Gauchet M., 24, 45, 58, 60, 171
Gaus G., 89, 257, 265-267, 279, 293
Gauthier C., 549, 560, 563
Gnassounou B., 224
Goblot E., 216, 226-227
Godelier M., 42, 297
Goodin R.E., 312-313, 383, 388
Gossman L., 90
Gray J., 24, 200, 202, 210, 213
Green T.H., 92, 125, 257, 258, 266, 273
Grémion P., 165
Guérard de Latour S., 313, 514
Guizot F., 33

H

Haber S., 37
Habermas J., 38, 42
Haeckel E., 220-222, 225-226, 228
Haksar V., 269, 289
Hardy H., 10, 88, 130, 140, 206
Harrington J., 395, 400-401, 410
Harris I., 88-90, 140

Hegel G.W.F., 42, 98, 113, 218-220, 226, 231, 257
Hegeler E.C., 227, 231-232
Henry M., 397
Herder (von) J.G., 113, 131, 143, 196, 202
Hobbes T., 94, 97, 99, 100, 131, 323, 329, 330, 332-334, 337-341, 404, 412
Hobhouse L.T., 266
Hofmann E., 24, 32, 33, 51, 83
Holmes S., 12, 15, 24, 28-33, 58, 63, 70, 72-80, 83, 84
Honohan I., 478
Houssaye J., 560
Humboldt (von) A., 257
Hurka T., 257, 276, 289
Huxley A., 120

I

Itard J., 554

J

James W., 219
Jaume L., 13, 28, 30-34, 49, 78, 80, 86
Jaunait A., 298
Jauss H.R., 35, 36
Jones R., 500

K

Kant E., 92, 94-96, 128, 139, 168, 274, 295, 296, 300, 548, 550
Klosko G., 269, 274, 279, 304
Kramer M., 16, 89, 175, 326
Kramnick I., 394
Kuhn T., 142
Kukathas C., 200, 201, 210, 213, 252, 266

L

La Boétie (de) E., 497-501, 504
Laborde C., 313, 434, 513, 514, 522-534, 544
Lacan J., 549
Lageira J., 37
Lalande A., 216, 218-220, 226-228, 231, 232
Landemore H., 46
Larmore C., 258, 279, 280, 287, 312, 319
Latini B., 395
Laugier S., 257
Laurent A., 11, 393
Laval C., 437
Lazzeri C., 313
Le Goff A., 313, 322, 326, 356, 386, 408, 409, 524, 525
Lefort C., 142, 499
Leibniz G.W., 131, 216, 220, 224-225
Lénine V.I., 225
Leroux P., 222
Lifschitz A., 409
Lilla M., 130, 195
Lincoln A., 104
Lipovetsky G., 86
Locke J., 12, 35, 94, 97, 98, 100, 131, 266, 329, 330, 341, 362, 393, 394, 410, 411, 501, 502
Lomasky L.E., 313
Lovett F., 320, 327, 333, 334, 344-347, 349, 371, 374, 381, 382, 392, 402, 449, 459, 494, 503, 504, 525
Lucrèce, 246
Lukes S., 91, 132, 140-142, 166, 195, 196, 200, 204, 208
Lyotard J.F., 86

M

MacCallum G., 16, 89, 140, 152, 175, 176
Macedo S., 489
Machiavel N., 35, 350, 394-396, 398-401, 467, 469, 480, 519, 566-569
Macpherson C.B., 177-182, 184, 186, 187, 190, 191
Mallebrancq P., 216, 222, 223
Manin B., 45-47
Marsile de Padoue, 395
Marti J.L., 449
Marx K., 113, 162, 177, 223, 225, 252, 253, 257, 539
Maynor J., 28, 313, 471, 477-487, 513, 514, 534
McMahon C., 326, 327, 353, 354, 364, 376, 377, 388
Ménissier T., 90
Merrill R., 280-282, 289-291, 293, 297, 316

Mesure S., 37, 227, 297, 412, 413
Milgram S., 500
Mill J., 142
Mill J.S., 53, 90, 91, 97, 99, 123, 209, 257, 266, 273, 296, 297, 301
Miller D., 16, 25, 89
Miqueu C., 404, 509
Montaigne (de) M., 497, 554, 560
Montesquieu (de Secondat) C.L., 131, 400, 448
Montessori M., 557, 558
Müller J.W., 164-166, 572, 573

N

Nadeau C., 509, 516
Nagel T., 258
Napoléon, 33, 72
Nelson E., 403
Nicolet C., 15
Nietzsche F., 194, 245, 257, 258
Nussbaum M., 258
Nys D., 223

O

Ogien R., 123, 583
Oldfield A., 400
Ostrom E., 437

P

Padgen A., 400
Paine T., 58, 97
Paoletti G., 28
Pascal B., 65, 133, 302, 380, 550, 552
Passeron J.C., 550, 562
Patten A., 313, 398
Péguy C., 569
Pélabay J., 273, 274, 282, 288, 292
Pellegrin P., 425
Pestalozzi J.H., 557-559
Pétrarque, 395
Pétré-Grenouilleau O., 539
Pettit P., 15, 16, 18, 21, 24, 25, 28, 89, 190, 312, 313, 314, 316-392, 396-398, 400-404, 406-420, 434-472, 477-479, 481, 482, 484, 488-499, 501-519, 521-525, 527, 528, 530, 533-536, 542-544, 547, 581
Phillips D.C., 548
Piaget J., 557, 559
Pic de la Mirandole J., 395
Platon, 17, 19, 94, 116, 131, 133, 141, 143, 246, 257, 302, 395, 422, 423, 424, 430, 447, 461, 504, 505, 549, 564
Pocock J.G.A., 316, 320, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 412
Polybe, 19, 423
Protagoras, 302, 422, 549
Proudhon P.J., 222

Q

Quong J., 279, 290

R

Raab F., 400
Rawls J., 12, 89, 132, 140, 257-275, 278-287, 289, 344, 367, 368, 394, 472, 475, 478, 482-484, 504, 525
Raynaud P., 68, 83, 559, 560
Raz J., 257, 266-270, 272-275, 286, 289, 296, 299-302, 473, 480, 485, 486, 506
Reboul O., 562, 563
Renaut A., 13, 42, 317, 412, 413
Renouvier C., 397
Rieu A.M., 35
Romilly (de) J., 423
Rousseau J.J., 33, 53, 58, 94-96, 131, 168, 176, 300, 302, 303, 330, 341, 364, 365, 377, 390, 391, 396, 409, 410, 416, 498, 501, 502, 557, 574-581
Roussin J., 140
Russell B., 224, 350

S

Saint-Simon (de) C.H., 222, 253
Saunders F.S., 165

Sher G., 269, 275, 276, 281, 289
Shklar J., 147, 165, 571
Siegel S., 548
Silvers R., 130, 195
Simmel G., 37, 39, 40
Skinner Q., 15, 16, 25, 28, 89, 190, 313, 316, 320-323, 325, 330, 331, 345, 365, 384, 386, 394, 396-403, 405-416, 420, 421, 430, 436, 502, 503
Smith A., 97, 452
Smith P., 313
Spinoza B., 113, 131, 217, 224, 225, 227, 230, 258
Spitz J.F., 13, 15, 16, 18, 24, 28, 169, 175-177, 182-184, 188-191, 303, 316, 317, 322, 323, 334, 337, 339, 344, 346, 355, 364, 365, 368, 373, 387, 391, 396, 399, 406, 418, 419, 420, 502, 503
Starobinski J., 62, 83
Steiner H., 16, 89, 175,
Steiner R., 557
Sunstein C., 290, 292, 293, 313, 383, 398, 404, 472

T

Tarde G., 225
Tardif M., 549, 560, 563
Taylor C., 40, 41, 89, 183-188, 190-193, 207, 213, 313, 524
Texier R., 547
Thaler R., 290, 292, 293
Thibaud P., 559, 560
Thomas d'Aquin, 257, 433
Thrasymaque, 422
Thucydide, 538
Tocqueville (de) A., 33, 97, 140, 400
Todorov T., 24, 26, 34
Tolstoï L., 131
Touraine A., 38, 42
Travers E., 80
Tricot J., 46, 116, 422, 424
Truffaut F., 554

V

Vacherot E., 222
Valcke L., 223
Vico G., 91, 131, 143, 202
Vincent J., 396
Viroli M., 398, 413, 416

W

Waldron J., 313, 383
Wall S., 257, 258, 268, 269, 274, 276-279, 281, 289, 292, 304
Weber M., 37, 38, 40, 93, 142
Weinstein D., 265, 266
Weinstock D., 282, 289
Weithman P., 313, 319, 404, 434, 471-487
Weizmann C., 130, 195, 196
White M.D., 293
Whitehead A.N., 224
Whitfield G., 459, 504
Wolff C., 216-218, 220, 226, 230
Wood G., 393

X

Xénophon, 422

Z

Zénon, 131

Bibliographie

ARENDT Hannah, *La condition de l'homme moderne* (1958), trad. G. Fradier, Calmann-Lévy coll. Pocket Agora, 2009.

ARIÈS Philippe, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime* (1960), Paris, Points, 2014.

ARISTOTE, *Ethique à Eudème,* trad. V. Décarie, Paris, Vrin, 1997.

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997.

ARISTOTE, *La Politique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2005.

ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. M.P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion GF, 2008.

ARISTOTE, *Politique*, traduction P. Pellerin, Paris, GF Flammarion, 1990.

ARISTOTE, *Rhétorique,* trad. M. Dufour et A. Wartelle, Paris, Gallimard coll. TEL, 1991.

ARNESON Richard, « Neutrality and Political Liberalism », dans R. Merrill et D. Weinstock, (éd.), *Political Neutrality. A Re-evaluation*, New York, Palgrave MacMillan, 2014.

ARNESON Richard, « Neutrality and Utility », *Canadian Journal of Philosophy*, 20, 2, 1990.

AUDARD Catherine et RIALS Stéphane, art. « Libéral », dans B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des intraduisibles*, Paris, Seuil, 2004.

AUDARD Catherine, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société*, Paris, Gallimard Coll. Folio, 2009.

AUDIDIÈRE Sophie, « L'école républicaine à l'épreuve d'une révision néo-républicaine», dans *La république et ses démons. Essais de républicanisme appliqué*, éd. par R. Merrill et V. Bourdeau, Maisons-Alfort, Ere coll. Chercheurs d'Ere, 2007.

AUDIER Serge, « Liberté positive et liberté négative avant Berlin dans la pensée politique italienne », intervention au colloque « La liberté négative et ses critiques », 6-7 mars 2014, Université Paris-Ouest, non publié.

AUDIER Serge, *Les théories de la république*, Paris, La Découverte coll. Repères, 2004.

BADER Veit, « Against Monism: Pluralist Critical Comments on Danielle Allen and Philip Pettit », *Nomos*, vol.46, 2005.

BAGGIONI Laurent, « Humanisme civique » dans O. Christin (dir.), *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*, Paris, Ed. Métailié, 2010.

BARON Hans, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, University Press, 1955.

BAUDELAIRE Charles, *Le peintre de la vie moderne* (1863), Paris, Mille et une nuits, 2010.

BAUDRILLARD Raymond, LAGEIRA Jacinto et BRUNN Alain, « Modernité », *Encyclopedia universalis* [en ligne], URL : http://universalis.fr/encyclopedie/modernite/.

BAYLIN Bernard, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 1967.

BELLAMY Richard, « Being Liberal with Republicanism's Radical Heritage: A Comment on Pettit », *Res Publica*, 8 (3), 2002.

BELLAMY Richard, « Republicanism, Democracy and Constitutionalism », dans Laborde et Maynor (éd.), *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell, 2008.

BENVENISTE Emile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Editions de Minuit, 1969.

BERGSON Henri, *L'évolution créatrice* (1907), Paris, PUF, 2007.

BERLIN Isaiah, « Chaim Weizmann's Leadership » (1954), dans *The Power of Ideas*, Londres, Chatto & Windus, 2000.

BERLIN Isaiah, « Deux conceptions de la liberté » (1958), dans *Eloge de la liberté*, trad. J. Carnaud et J. Lahana, Paris, Calmann-Lévy coll. Liberté de l'esprit, 1988.

BERLIN Isaiah, « From Hope and Fear Set Free » (1964), dans *Selected Writings II - Concepts and Categories*, H. Hardy (éd.), Londres, Hogarth Press, 1978.

BERLIN Isaiah, « General Education » (1969), dans *The power of ideas*, Londres, Chatto & Windus, 2000.

BERLIN Isaiah, « Jewish Slavery and Emancipation » (1951), dans *The power of ideas*, Londres, Chatto & Windus, 2000.

BERLIN Isaiah, « John Stuart Mill et la question des fins de l'existence » (1959), dans *Eloge de la liberté*, trad. J. Carnaud et J. Lahana, Paris, Calmann-Levy coll. Liberté de l'esprit, 1988.

BERLIN Isaiah, « L'apothéose de la volonté romantique : la révolte contre le mythe du monde idéal » (1975), dans *Le bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, trad. M. Thymbres, Paris, Albin Michel, 1992.

BERLIN Isaiah, « La branche ployée : sur la montée du nationalisme » (1972), dans *Le bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, trad. M. Thymbres, Paris, Albin Michel, 1992.

BERLIN Isaiah, « La recherche de l'idéal » (1988), dans *Le bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, trad. M. Thymbres, Paris, Albin Michel, 1992.

BERLIN Isaiah, « Liberty » (1995), dans *The power of ideas*, Londres, Chatto & Windus, 2000.

BERLIN Isaiah, « My Intellectual Path » (1998), dans *The power of ideas*, Londres, Chatto & Windus, 2000.

BERLIN Isaiah, « The Hedgedog and the Fox » (1953), dans *Selected Writings I - Russian Thinkers*, H. Hardy et A. Kelly (éd.), Londres, Hogarth Press, 1978.

BERLIN Isaiah, « The Origins of Israel » (1953), dans *The power of ideas*, Londres, Chatto & Windus, 2000.

BERLIN Isaiah, « The Search for Status », dans *The power of ideas*, Londres, Chatto & Windus, 2000.

BERLIN Isaiah, « A Letter to George Kennan » (1951), dans *Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

BERLIN Isaiah*, A contre-courant* (1979), trad. A. Berelowitch, Paris, Albin Michel, 1992.

BERLIN Isaiah, *En toutes libertés. Entretiens Avec Ramin Jahanbegloo* (1991), trad. G. Lorimy, Paris, Le Félin Poche, 2006.

BERLIN Isaiah, *La liberté et ses traîtres. Six ennemis de la liberté* (2002), trad. L. Folliot, Paris, Ed. Payot & Rivages, 2009.

BILLIER Jean-Cassien, « Libéralisme téléologique et neutralité axiologique : le politique peut-il se passer d'une conception du bien ? », *Raison Publique*, n°6, 2007.

BINOCHE Bertrand, « Perfectibilité », dans B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des intraduisibles*, Paris, Ed. du Seuil 2004.

BINOCHE Bertrand, *Critiques des droits de l'homme,* Paris, PUF, 1989.

BLAIS Marie-Claude, « Civilité, socialisation, citoyenneté. Que peut l'éducation civique ? » dans M.C. Blais, M. Gauchet et D. Ottavi, *Pour une philosophie politique de l'éducation*, Paris, Ed. Bayard coll. Pluriel, 2013.

BLAIS Marie-Claude, « Pédagogues et républicains. Sources et enjeux d'un débat contemporain », M.C. Blais, M. Gauchet et D. Ottavi, dans *Pour une philosophie politique de l'éducation*, Paris, Ed. Bayard coll. Pluriel, 2013.

BLUMENBERG Hans, *La légitimité des temps modernes* (1966), trad. M. Sagnol, J.L. Schlegel et D. Trierweiler, Paris, Gallimard coll. NRF, 1999.

BODIN Jean, *Les six livres de la République* (1577), Paris, Librairie générale française, 1993.

BOHMAN James, « Nondomination and Transnational Democracy », dans Laborde et Maynor (éd.), *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell, 2008.

BOUDON Raymond et BOURRICAUD François (dir.), *Dictionnaire critique de la sociologie* (1982), Paris, PUF, 1994.

BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude, *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement* (1970), Paris, Ed. de Minuit, 1987.

BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude, *Les héritiers, les étudiants et la culture* (1964), Paris, Ed. de Minuit, 1990.

BRENNAN Geoffrey et LOMASKY Loren, « Against reviving republicanism », *Politics, Philosophy and Economy* 5, 2006.

BRENNAN Geoffrey et PETTIT Philip, *The Economy of Esteem*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

BURTT Shelley, « The politics of virtue today », *American Political Science Review* vol.87, n°2, juin 1993.

CALLAN Eamonn, *Creating Citizens: A Political Education and Liberal Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1997

CARTER Ian, « Positive and Negative Liberty », *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* édition automne 2016, E.N. Zalta (éd.), [en ligne] URL : https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/liberty-positive-negative/

CARTER Ian, *A Measure of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

CASSIN Barbara (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Ed. du Seuil 2004.

CHERNISS Joshua et HARDY Henry, « Isaiah Berlin », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, printemps 2017, E. N. Zalta (éd.) [en ligne], URL : https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/berlin/.

CICERON, *De la République ; Des lois,* trad. C. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1954.

CICERON, *De officiis,* trad. Mercier, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

CICERON, *La République*, trad. Esther Bréguet, Paris, Gallimard coll. TEL, 2009.

CLAPARÈDE Édouard, « Un institut de sciences de l'éducation et les besoins auxquels il répond », *Archives de psychologie*, Librairie Kündig, février 1912.

CLASTRES Pierre, « Liberté, malencontre, innommable » (1976), dans La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Ed. Payot et Rivages, coll. Petite Bibliothèque Payot, 2002.

CONDORCET J.A.N. de Caritat, *Œuvres Complètes*, Paris, Firmin Didot, 1847.

CONDORCET J.A.N. de Caritat, *Premier Mémoire sur l'instruction publique*, dans *Cinq Mémoires sur l'instruction publique* (1791), Paris, GF, 1994.

CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794), Paris, Vrin, 1970.

CONSTANT Benjamin, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne* (1814), dans *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard coll. Folio Essais, 1997.

CONSTANT Benjamin, *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier* (1796) *; Des réactions politiques* (1797) *; Des effets de la Terreur* (1797), Paris, Flammarion, 2013.

CONSTANT Benjamin, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (1819), dans *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard coll. Folio Essais, 1997.

CONSTANT Benjamin, *De la perfectibilité de l'espèce humaine* (1829), dans *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard coll. Folio Essais, 1997.

CONSTANT Benjamin, *Des effets de la terreur*, dans *Cours de politique constitutionnelle* (1817), vol. 2, Genève, Slatkine, 1982.

CONSTANT Benjamin, *Du développement progressif des idées religieuses* (1826), dans *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard coll. Folio Essais, 1997.

CONSTANT Benjamin, *Mémoires sur les Cent-Jours* (1818-19), Paris, Pichon et Didier, 1829.

CONSTANT Benjamin, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la constitution actuelle de la France* (1815), dans *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard coll. Folio Essais, 1997.

CONSTANT Benjamin, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements* (1806), texte établi par E. Hofmann, Genève, Droz, 1980.

CORDEY Pierre, « Editorial », *Cahiers Vilfredo Pareto, Revue européenne des sciences sociales, Annales Benjamin Constant*, n°1, 1980, Genève, Droz.

COUSINET Roger, *L'éducation nouvelle* (1950), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968.

COUTEL Charles, *Condorcet*, Paris, Ed. Michalon, 1999.

CROWDER George, « Pluralism », dans G. Gaus et F. d'Agostino (dir.), *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, New York, Routledge, 2013.

CRUBELLIER Michel et PELLEGRIN Pierre, *Aristote, le philosophe et les savoirs*, Paris, Ed. du Seuil coll. Points, 2002.

D'ALEMBERT Jean, « Discours préliminaire de l'Encyclopédie » dans J. d'Alembert et D. Diderot, *L'Encyclopédie* (1751-1772), Paris, Armand Colin et Cie, 1894 [en ligne], URL : gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75526p.

DAGGER Richard, « Neo-republicanism and the civic economy », *Politics, Philosophy and Economy* 5, 2006.

DARDOT Pierre et LAVAL Christian, *Commun. Essai sur la révolution au XXIe siècle,* Paris, La Découverte, 2014.

DAURIACH Sylvie, *Les premiers éléments du monisme de Ernst Haeckel ou la genèse d'une philosophie opportune*, mémoire de thèse dir. par A. M. Dées de Sterio et M. Grunewald, Université-Metz Paul Verlaine, 2005-06.

DAVIDSON Donald, « Mental Events », dans *Actions et événements*, trad. P. Engel, Paris, PUF coll. Léviathan, 1993.

DE RUGGIERO Guido, *Storia del liberalismo europeo,* Rome, Laterza, 1995.

DE STAËL, *Circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution* (1798), Genève, Droz, 1979.

DEBAISE Didier, « Une métaphysique des possessions. Puissances et sociétés chez Gabriel Tarde », *Revue de métaphysique et de morale*, 2008/4, n°60.

DEGUISE Pierre, « Etat présent des travaux sur Benjamin Constant », *L'information littéraire*, sept-oct 1958.

DEGUISE Pierre, « Nouvel état présent des études sur Benjamin Constant », *Cahiers Vilfredo Pareto, Revue européenne des sciences sociales, Annales Benjamin Constant*, n°1, 1980, Genève, Droz.

DELAISI DE PARSEVAL Geneviève, art. « Parentalité » dans S. Mesure et P. Savidan (dir.), *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 2006.

DESALDELEER Naël, « La République n'a pas dit son dernier mot », *Raison Publique* n°14, 2011.

DEWEY John, *Démocratie et éducation* (1916), trad. G. Deledalle, Paris, Armand Colin, 2013.

DEWEY John, *Expérience et éducation* (1939), trad. M. A. Carroi, Paris, Armand Colin, 1968.

DOUGHERTY Frank William Peter, « Les fondements scientifiques et métaphysiques du monisme haeckelien », dans *Revue de synthèse*, vol. 100, 1979.

DROLET Michael, « La liberté des Modernes. Isaiah Berlin et les néo-républicains », *Politique et sociétés*, vol. 20, n°1, 2001.

DROZ Laurent, « "Benjamin Constant toujours à portée de main" ou le succès de Benjamin Constant en livre de poche », *Annales Benjamin Constant*, n°23-24, Genève, Slatkine, 2000.

DUHAMEL Jérémy, « Usages et mésusages de la vertu dans le républicanisme contemporain. Pettit et la tentation perfectionniste », *Revue française de science politique*, vol.65 n°1, 2015.

DURKHEIM Emile, « Education », dans Ferdinand Buisson (dir.), *Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* (1887), Paris, Hachette, 1911.

DURKHEIM Emile, « L'éducation, sa nature, son rôle » dans *Education et sociologie* (1922), Paris, PUF, 2013.

DURKHEIM Emile, « Pédagogie », dans Ferdinand Buisson (dir.), *Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* (1887), Paris, Hachette, 1911.

DURKHEIM Emile, *De la division du travail social* (1893), Paris, PUF, 2013.

DURKHEIM Emile, *L'éducation morale* (1925), Paris, PUF, 2012.

DURKHEIM Emile, *L'évolution pédagogique en France* (1938), Paris, PUF, 2014.

DWORKIN Gerald, « Paternalism », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, printemps 2017, E. N. Zalta (éd.) [en ligne], URL : https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/paternalism/

DWORKIN Gerald, « Paternalism », *The Monist*, vol. 56, n°1, 1972.

DWORKIN Gerald, *The theory and practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988

DWORKIN Ronald, « Do Liberal Values Conflict? », dans M. Lilla, R. Dworkin et R. Silvers (éd.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York Review of Books, New York, 2001.

DWORKIN Ronald, *Sovereign Virtue*, *The Theory and Practice of Equality*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2000.

EABRASU Marian, « Deux lectures monistes d'Isaiah Berlin», *Revue française de science politique*, 59, 2009/5.

ENGEL Pascal, « Monisme », dans P. Savidan et S. Mesure (dir.), *Dictionnaire des sciences humaines et sociales*, Paris, PUF, 2006.

ÉPICTÈTE, *Manuel*, trad. Emmanuel Cattin, Paris, GF Flammarion, 2015.

ESCUDIER Alexandre et PELABAY Janie (dir.), *Le perfectionnisme libéral. Anthologie de textes fondamentaux*, Hermann, coll. l'avocat du diable, 2016.

FEINBERG Joel, *Harm to Self,* Oxford, Oxford University Press, 1986.

FERRY Jules, *Lettre aux instituteurs* du 17 novembre 1883, [en ligne], URL : https://ac-paris/portail/upload/docs/application/pdf/2015-06/lettre_ferry_instituteurs.pdf.

FINK Zera, *The Classical Republicans: An Essay on the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth-Century England*, Wipf & Stock Publishers, 1945.

FLATHMAN Richard, *Freedom and its conditions: discipline, autonomy and resistance*, New York, Routledge, 2003.

FONTANA Alessandro, « Virtu », B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil 2004.

FREEDEN Michael, *Ideologies and Political Theory*, Oxford University Press, 1996.

GALSTON William, *A Practice of Liberal Pluralism,* Cambridge Mass., Cambridge University Press, 2009.

GALSTON William, *Liberal Purposes. Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge University Press, 1991.

GARLAN Yvon, « De l'esclavage en Grèce antique », *Journal des savants*, 1999, n°2.

GAUCHET Marcel, « Benjamin Constant, L'illusion lucide du libéralisme », dans *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard coll. Folio Essais, 1997.

GAUS Gerald F., *Political Concepts and Political Theories*, Boulder, Westview Press, 2000.

GAUTHIER Clermont et Tardif Maurice (dir.), *La pédagogie : théories et pratiques de l'Antiquité à nos jours* (1996), Montréal, G. Morin, 2005.

GNASSOUNOU Bruno, « Note sur l'anomalisme du mental et de l'épiphénoménisme » [en ligne], URL : www.ifac.univ-nantes.fr/IMG/pdf/Anomalisme_du_mental_et_epiphenomenisme.pdf.

GOBLOT Edmond, *Le vocabulaire philosophique*, Paris, Armand Colin, 1901.

GODELIER Maurice, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard 2004.

GOODIN Robert E., « Folie républicaine », *Annual Review of Political Science*, vol. 6, 2003.

GOSSMAN Lionel, « Benjamin Constant on Liberty and Love », dans J. Mali et R. Wokler (éd.), *Isaiah Berlin's counter-enlightenment*, Philadelphia, American Philosophical Society, 2003.

GRAY John, *Isaiah Berlin* (1995), Princeton, Princeton University Press, 1997.

GRÉMION Pierre, *Intelligence de l'anticommunisme : le Congrès pour la liberté de la culture à Paris (1950-1975)*, Paris, Fayard, 1995.

GUERARD DE LATOUR, Sophie, « Reworking the neo-republican sense of belonging », *Diacritica*, 24/2, 2010.

HABER Stéphane, « Modernité, postmodernité et surmodernité », dans P. Savidan et S. Mesure (dir.), *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 2006.

HABERMAS Jürgen, *Discours philosophique de la modernité* (1985), trad. Bouchindhomme et Rochlitz, Gallimard coll. NRF, 1990.

HABERMAS Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), Paris, Fayard, 1987.

HAECKEL Ernst, *Le monisme, lien entre la religion et la science. Profession de foi d'un naturaliste* (1893), trad. par Vacher de Lapouge, Paris, Schleicher Frères et Cie, 1897.

HAECKEL Ernst, *Les énigmes de l'univers* (1899), trad. par Camille Bos, Paris, Schleicher Frères et Cie, 1902.

HAKSAR Vinit, *Equality, Liberty and Perfectionism*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

HARRIS Ian, « Berlin and its Critics », dans *Liberty*, Henry Hardy (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2002.

HOBBES Thomas, *Léviathan* (1651), trad. G. Mairet, Paris, Gallimard coll. Folio Essais, 2000.

HOFMANN Étienne, « Introduction » dans Constant, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements* (1806), Paris, Hachette coll. Pluriel, 2006.

HOFMANN Étienne, *Bibliographie analytique des écrits sur Benjamin Constant (1796-1980)*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1980.

HOFMANN Étienne, *Les « Principes de politique » de Benjamin Constant*. *La genèse d'une œuvre et l'évolution de la pensée de leur auteur (1789-1806)*, Genève, Droz, 1980.

HOLMES Stephen, « The Permanent Structure of Antiliberal Thought », dans N. Rosenblum (éd.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1989.

HOLMES Stephen, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne* (1984), Paris, PUF, 1994.

HOLMES Stephen, *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1993.

HONOHAN Iseult, « Republicanism in the Modern World », *Contemporary Political Theory*, 4, 2005.

HOUSSAYE Jean (dir.), *Premiers pédagogues*, t.I et II, Issy-les-Moulineaux, ESF, 2002.

HURKA Thomas, *Perfectionism*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION (ILO), « Global Estimates of Modern Slavery: Forced Labour and Forced Marriage », Geneva, 2017 [en ligne], URL : www.alliance87.org/global_estimates_of_modern_slavery-forced_labour_and_forced_marriage.pdf).

JAMES William, *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste* (1909), trad. S. Galetic, Paris, Le Seuil, 2007.

JAUME Lucien, « Aux origines du libéralisme politique français », *Esprit*, juin 1998.

JAUME Lucien, « Benjamin Constant au centre de nos préoccupations », *Annales Benjamin Constant*, n°23-24, 2000, Genève, Slatkine.

JAUME Lucien, *L'individu effacé, ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997.

JAUNAIT Alexandre, « Comment peut-on être paternaliste ? Confiance et consentement dans la relation médecin-patient », *Raisons politiques*, n°11, 2003/3.

JAUSS H. R., *Pour une esthétique de la réception* (1978), trad. C. Maillard, Paris, Gallimard coll. Tel, 1990.

KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs* (1796-97), trad. J. Barni, Paris, Auguste Durand, 1853.

KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, *Doctrine de la vertu* (1797), trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1985.

KANT Emmanuel, *Réflexions sur l'éducation* (1803), trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1992.

KANT Emmanuel, *Théorie et pratique, Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien* (1793), trad. Guillermit, Paris, Vrin, 1967.

KRAMER Matthew, *The Quality of Freedom,* Oxford, Oxford University Press, 2008.

KRAMNICK Isaac, « Republican Revisionism Revisited », *The American Historical Review*, vol. 87, n°3, juin 1982.

KUHN Thomas, *La structure des révolutions scientifiques* (1962), trad. L. Meyer, Paris, Flammarion, 2008.

KUKATHAS Chandran, « What's the big idea ? », *Reason*, nov. 1996.

LA BOÉTIE Étienne, *Discours de la servitude volontaire* (1576), Paris, Ed. Payot et Rivages, coll. Petite Bibliothèque Payot, 2002.

LABORDE Cécile et MAYNOR John, « The Republican Contribution to Contemporary Political Theory », dans Laborde et Maynor (éd.), *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell, 2008.

LABORDE Cécile, « Female Autonomy, Education, and The *Hijab* », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 9, n°3, sept. 2006.

LABORDE Cécile, « Republicanism », dans M. Freeden, L.T.Sargent et M. Stears (éd.), *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

LABORDE Cécile, « Virginité et burqa : des accommodements déraisonnables ? Autour des rapports Stasi et Bouchard-Taylor », *La vie* des idées, 2008 [en ligne], URL : www.laviedesidees.fr/Virginite-et-burqa-des-accommodements-deraisonnables.html.

LABORDE Cécile, *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

LABORDE Cécile, *Français, encore un effort pour être républicains !*, Paris, Ed. du Seuil, 2010.

LACAN Jacques, « La troisième », *Lettres de l'Ecole freudienne*, n°16, 1975.

LAERCE Diogène, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. M.O. Goulet-Cazé (dir.), Paris, Le livre poche coll. La Pochothèque, 1999.

LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 5e éd. augmentée, Paris, PUF, 1999.

LANDEMORE Hélène, « La démocratie représentative est-elle réellement démocratique ? », *La vie des idées*, 7 mars 2008 [en ligne]. URL : http://laviedesidees.fr/La-democratie-representative-est.html.

LARMORE Charles, « Liberal and Republican Conceptions of Freedom », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 2003.

LARMORE Charles, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

LAUGIER Sandra (dir.), *La voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, Paris, PUF, 2010.

LAURENT Alain, *Histoire de l'individualisme*, Paris, PUF coll. Que sais-je ?, 1993.

LAZZERI Christian, « Repenser le concept républicain de domination », *Diacritica*, 24/2, 2010.

LE GOFF Alice et GARRAU Marie, « Vulnérabilité, non-domination et autonomie : l'apport du néorépublicanisme », et « Vulnérabilité, non-domination et autonomie : vers une critique du néorépublicanisme », *Astérion*, n°6, 2009 [en ligne], URL : https://asterion.revues.org/1452

LE GOFF Alice et GARRAU Marie, « Vulnérabilité, non-domination et autonomie : vers une critique du néorépublicanisme », *Astérion*, n°6, 2009 [en ligne], URL : https://asterion.revues.org/1452

LE GOFF Alice, « Entretien avec Philip Pettit », *Raisons politiques,* n°43, 2011/3.

LE GOFF Alice, « Introduction au parcours de Philip Pettit », *Raisons politiques*, n°43, 2011/3.

LEFORT Claude « La question de la démocratie », dans *Essais sur le politique*, *XIXe-XXe siècle,* Paris, Ed. du Seuil, 1986.

LEFORT Claude, « Le nom d'Un » (1976), dans La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Ed. Payot et Rivages, coll. Petite Bibliothèque Payot, 2002

LENINE Vladimir, *Sur une caricature du marxisme et sur l'« économisme impérialiste »* (1924), Paris, Editions sociales, 1979.

LILLA Mark, DWORKIN Ronald, SILVERS Robert B. (dir.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York, New York Review of Books, 2001.

LINCOLN Abraham, *The collected works of Abraham Lincoln*, vol. VII (éd.) R. P. Basler, New Brunswick, Rutgers University Press, 1953.

LIPOVETSKY Gilles et CHARLES Sébastien, *Les temps hypermodernes*, Paris, Grasset, 2004.

LIPOVETSKY Gilles, *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.

LOCKE John, *Traité du gouvernement civil* (1690), trad. D. Mazel, Paris, G.F. Flammarion, 1992.

LOVETT Frank & PETTIT Philip, « Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program », *Annual Review of Political Science*, vol.12, 2009.

LOVETT Frank et WHITFIELD Gregory, « Republicanism, Perfectionism and Neutrality », *The Journal of Political* Philosophy, vol.24, n°1, 2016.

LOVETT Frank, « Republican Global Distributive Justice », *Diacratica* 24/2, 2010.

LOVETT Frank, *A General Theory of Domination and* Justice, Oxford, Oxford University Press, 2010.

LUCRECE, *De rerum natura*, trad. J. Kany-Turpin, Paris, GF Flammarion, 1998.

LUKES Steven, « Isaiah Berlin, in Conversation with Steven Lukes », *Salmigundi*, n°120, printemps 1998.

LYOTARD Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris, Ed. de Minuit, 1988.

MACCALLUM Gerald Jr., « Negative and Positive Freedom », dans D. Miller (éd.), *The Liberty Reader*, Edinburgh, Paradigm Publishers, 2006.

MACEDO Stephen, *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2000.

MACHIAVEL Nicolas, *Discours sur la première décade de Tite-Live* (1531), trad. A.Fontana et X. Tabet, Paris, Gallimard coll. NRF, 2004.

MACHIAVEL Nicolas, *Le Prince*, trad. J. Gohory, Gallimard, Paris, 1962.

MALLEBRANCQ Paul, art. « Monisme » dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique : contenant les preuves de la vérité de la religion et les réponses aux objections tirées des sciences humaines* (1909), 4e éd. augmentée, A. d'Alès (dir.), Paris, éd. Gabriel Beauchesne, 1926.

MANIN Bernard, *Principes du gouvernement représentatif* (1995), Paris, Champs Flammarion, 2002.

MARTI Jose Luis et PETTIT Philip, *A Political Philosophy in Public Life*. *Civic Republicanism in Zapatero's Spain*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

MARTUCELLI Danilo, « Qu'est-ce qu'une sociologie de l'individu moderne ? Pour quoi, pour qui, comment ? », *Sociologies et société des individus*, vol. 41, n°1, printemps 2009.

MARTUCELLI Danilo, *Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard coll. Folio essais, 1999.

MAYNOR John, « Without Regret: The Comprehensive Nature of Non-Domination », *Politics*, vol.22, 2002.

MAYNOR John, « The Scope and Robustness of Modern Republicanism: A Reply to Langlois », *Politics*, 28-2, 2008.

MAYNOR John, *Republicanism and the Modern World*, Cambridge, Polity Press, 2003.

McMAHON Christopher, « The Indeterminacy of Republican Policy », *Philosophy & Public Affairs* 33, 2005.

MÉNISSIER Thierry, « Réinventer la liberté ? Benjamin Constant et la « liberté des modernes », dans G. Kévorkian (dir.), *Histoire critique du libéralisme*, Paris, Ellipses, 2009.

MERRILL Roberto, « Les conceptions républicaines de la neutralité et la loi sur le voile », dans R. Merrill et V. Bourdeau (dir.), *La république et ses démons. Essais de républicanisme appliqué*, Maisons-Alfort, Ere coll. Chercheurs d'ère, 2007.

MERRILL Roberto, « Comment un Etat libéral peut-il être à la fois neutre et paternaliste ? », *Raisons politiques*, n°44, 2011/4.

MESURE Sylvie et RENAUT Alain, *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique* (1999), Paris, Champs-Flammarion, 2002.

MILGRAM Stanley, *Soumission à l'autorité : un point de vue expérimental* (1974), trad. E. Molinié, Paris, Calmann-Lévy, 2004

MILL John Stuart, *De la liberté* (1859), trad. Lenglet, Paris, Gallimard coll. Folio Essais, 1990.

MILLER David (éd.), *The Liberty Reader*, Edinburgh, Edinburg University Press, 2006.

MIQUEU Christophe, « Le républicanisme. Présentation d'un champ de recherche en philosophie politique », *Klesis* n°2-2, sept. 2006.

MÜLLER Jan-Werner, « Fear and Freedom: on "Cold War Liberalism" », dans *European Journal of Political Theory*, vol. 7, n°1, janvier 2008.

NADEAU Christian, « Démocratie de contestation et perfectionnisme institutionnel », dans H. Bentouhami et C. Miqueu (dir.), *Conflits et démocratie. Quel nouvel espace public ?*, Paris, L'Harmattan, 2010.

NAGEL Thomas, *Equality and Partiality*, New York, Oxford University Press, 1991.

NELSON Eric*, The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

NICOLET Claude, *L'idée républicaine en France*, Paris, Gallimard, 1982.

NIETZSCHE Friedrich, *Le cas Wagner* (1888), suivi du *Crépuscule des idoles* (1889), trad. E. Blondel et P. Wotling, GF Flammarion, Paris, 2005.

NUSSBAUM Martha, « Perfectionist Liberalism and Political Liberalism », *Philosophy and Public Affairs*, 39, 2011.

NYS Désiré, « Le Monisme », *Revue néo-scolastique de philosophie*, 19^{e} année, n°76, 1912, pp. 515–536.

OGIEN Ruwen, *La guerre aux pauvres commence à l'école : sur la morale laïque*, Paris, Grasset, 2013.

OSTROM Elinor, *Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles* (1990), Bruxelles, De Boeck, 2010.

PAINE Thomas, *Rights of Man* (1791), dans *The Complete Writings of Thomas Paine*, (éd.) P.S Foner, New York, Citadel Press, 1945, vol. I.

PAOLETTI Giovanni, « Relire Constant : la question des anciens », dans *Annales Benjamin Constant*, n°23-24, Genève, Slatkine, 2000.

PASCAL Blaise, *Préface sur le traité du vide* (1651), dans *Œuvres complètes*, Paris, Ed. du Seuil, 2002.

PATTEN Alan, « The Republican Critique of Liberalism », *British Journal of Political Science* 26, 1996.

PEGUY Charles, *L'argent* (1913), Paris, Ed. des Equateurs, 2008.

PÉTRÉ-GRENOUILLEAU Olivier, *les Traites négrières, essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2004.

PETTIT Philip, « Depoliticizing Democracy », *Ratio Juris*, vol.17, 2004.

PETTIT Philip, « Remanier le républicanisme », dans R. Merrill et V. Bourdeau (dir.), *La république et ses démons. Essais de républicanisme appliqué*, Maisons-Alfort, Ere coll. Chercheurs d'Ere, 2007.

PETTIT Philip, « Defining and Defending Social Holism », *Philosophical Explorations*, n°3, septembre 1998.

PETTIT Philip, « Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma and Republican Theory », *Philosophy, Politics and Society*, (éd.) J. Fishkin et Peter Laslett, vol. 7, 2003.

PETTIT Philip, « Democracy, Electoral and Contestatory », *Nomos*, 42, 2000.

PETTIT Philip, « Keeping Republican Freedom Simple. On a Difference with Quentin Skinner », *Political Theory*, vol.30, n°3, juin 2002.

PETTIT Philip, « L'instabilité de la liberté comme non-interférence : le cas d'Isaiah Berlin », *Raisons politiques*, n°43, 2011/3.

PETTIT Philip, « Réflexions d'un républicain sur le 15M », trad. J.P. Ricard, *La vie des idées*, 20 septembre 2011 [en ligne], URL : http://www.laviedesidees.fr/Reflexions-d-un-republicain-sur-le.html.

PETTIT Philip, « Reworking Sandel's Republicanism », *The Journal of Philosophy*, 95 (2), 1998.

PETTIT Philip, « Rousseau's Dilemma », dans A. Lifschitz (éd.), *Engaging with Rousseau*: *Reception and Interpretation from the Eighteenth Century to the Present*, Cambridge, Cambrigde University Press, 2016

PETTIT Philip, « The Common Good », dans Dowding, Goodin, Pateman et Barry (éd.), *Justice and Democracy: Essays for Brian Barry*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

PETTIT Philip, « The Determinacy of Republican Policy: A Reply to McMahon », *Philosophy and Public Affairs*, 34, n°3, 2006.

PETTIT Philip, « The Republican Ideal of Freedom », dans *The Liberty Reader*, (éd.) D. Miller, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006.

PETTIT Philip, *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

PETTIT Philip, *Common Minds. An Essay on Psychology, Society, and Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

PETTIT Philip, *On the People's Terms*. *A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

PETTIT Philip, *Républicanisme, Une théorie de la liberté et du gouvernement* (1997), trad. J.F. Spitz et P. Savidan, Paris, Gallimard coll. NRF Essais, 2004.

PHILLIPS D.C. et SIEGEL Harvey, « Philosophy of Education » *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (hiver 215), E. N. Zalta (éd.) [en ligne], URL : https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/education-philosophy/.

PLATON, *La République*, dans *Œuvres Complètes* vol.1, trad. L. Robin, Paris, Gallimard La Pléiade, 2003.

PLATON, *Le politique*, dans *Œuvres Complètes* vol.2, trad. L. Robin, Paris, Gallimard La Pléiade, 2002.

PLATON, *Les lois*, dans *Œuvres Complètes* vol.2, trad. L. Robin, Paris, Gallimard La Pléiade, 2002.

PLATON, *Protagoras*, trad. E. Chambry, Paris, GF-Flammarion, 2003.

POCOCK John Greville Agard, *Le moment machiavélien* (1975), trad. L. Borot, Paris, PUF coll. Léviathan, 1997.

POCOCK John Greville Agard, *Vertu, commerce et histoire. Essais sur la pensée et l'histoire politique au XVIIIe siècle* (1976), trad. H. Aji, Paris, PUF coll. Léviathan, 1998

QUONG Jonathan, *Liberalism without perfection,* Oxford, Oxford University Press, 2010.

RAWLS John, *La justice comme équité* (1985), trad. B. Guillarme, Paris, Ed. la Découverte, 2008.

RAWLS John, *Libéralisme politique* (1993), trad. C. Audard, Paris, PUF, 1995.

RAWLS John, *Théorie de La Justice* (1971), trad. C. Audard, Paris, Ed. du Seuil coll. Points Essais, 1997.

RAYNAUD Philippe et THIBAUD Paul, *La fin de l'école républicaine*, Paris, Calmann-Levy, 1990.

RAYNAUD Philippe, « Préface » dans Constant, *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier*, Champs Flammarion, Paris, 2013.

RAZ Joseph, « Le souci politique de la neutralité », dans A. Escudier et J. Pélabay (dir.) *Le perfectionnisme libéral*. *Anthologie de textes fondamentaux*, Hermann, coll. l'avocat du diable, 2016.

RAZ Joseph, *Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

REBOUL Olivier, *Les valeurs de l'éducation*, Paris, PUF, 1992.

RENAUT Alain, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

RENAUT Alain, *Qu'est-ce qu'un peuple libre ?*, Paris, Grasset, 2005.

RIEU A.M, « Théorie du moderne », *Ebisu*, 2010, vol.44, n°1.

ROMILLY (de), Jacqueline, « Le classement des constitutions de Hérodote à Aristote », *Revue des Etudes Grecques*, tome 72, fasc. 339-343, janv.-déc. 1959.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du Contrat Social* (1762), Paris, Gallimard coll. Folio Essais, 2002.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours d'économie politique* (1755), dans Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Gallimard coll. Folio Essais, 2002.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Paris, Gallimard coll. Folio Essais, 2003.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Emile ou de l'éducation* (1762), Paris, GF Flammarion, 2009.

ROUSSIN Juliette, « De Berlin à Rawls : la critique dworkienne du pluralisme », intervention au colloque « Face au conflit des valeurs, quelle démocratie ? Le pluralisme libéral et ses critiques », 20-21 sept. 2012, CEVIPOF, non publié.

RUSSELL Bertrand, *Principles of mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903.

SAUNDERS Frances Stonor, *Who paid the Piper? The CIA and the Cultural Cold War*, Londres, Granta, 1999.

SHER George, *Beyond Neutrality. Perfectionnism and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

SHKLAR Judith, « Liberalism of Fear », dans N. Rosenblum (dir.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1989.

SIMMEL Georg, *Philosophie de la modernité*, trad. J.L. Vieillard-Baron, Paris, Payot, 1989.

SKINNER Quentin, « Mastery and Liberty », entretien avec Sami Syrjämäki, *Niin & näin* 3/2008, [en ligne], URL : https://www.academia.edu/886298/Mastery_and_Liberty.A_Discussion_with_Quentin_Skinner

SKINNER Quentin, « Sur la justice, le bien commun et la priorité de la liberté », dans A. Berten, P. Da Silveira et H. Pourtois (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997.

SKINNER Quentin, « The republican Ideal of Political Liberty », dans G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (éd.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

SKINNER Quentin, *La liberté avant le libéralisme* (1998), trad. M. Zagha, Paris, Ed. du Seuil, 2000.

SKINNER Quentin, *Les fondements de la politique moderne* (1978), trad. J. Grossman et J.Y. Pouilloux, Paris, Albin Michel, 2001.

SKINNER Quentin, *Visions of Politics*, vol. 1, *Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

SMITH Peter J., « Le désaveu postmoderne du républicanisme » (*Politique et sociétés*, vol.20, n°1, 2001

SPITZ Jean-Fabien, « Le républicanisme, une troisième voie entre le libéralisme et le communautarisme ? », *Le Banquet*, 1995.

SPITZ Jean-Fabien, « Moins de domination, plus de liberté. Réponse à Philip Pettit », *Raisons politiques*, n°43, 2011.

SPITZ Jean-Fabien, *La liberté politique*, Paris, PUF coll. Léviathan, 1995.

SPITZ Jean-Fabien, *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 2005.

SPITZ Jean-Fabien, *Philip Pettit. Le républicanisme*, Paris, Michalon, 2010.

STAROBINSKI Jean, « Benjamin Constant : la pensée du progrès et l'analyse des réactions», *Annales Benjamin Constant*, n°23-24, 2000, Genève, Droz.

STEINER Hillel, *An Essay on Rights*, Oxford, Blackwell, 1994.

STUBENBERG Leopold, « Neutral Monism », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016, E. N. Zalta (éd.) [en ligne], URL : https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/neutral-monism/.

SUNSTEIN Cass, « Beyond the Republican Revival », *Yale Law Journal*, vol. 97, 1988.

TAGUIEFF P.A., « Progrès », dans P. Savidan et S. Mesure (dir.), *Dictionnaire des sciences humaines et sociales*, Paris, PUF, 2006.

TARDE Gabriel, *La logique sociale* (1895), dans *Œuvres de Gabriel Tarde* vol. II, Paris, Institut Synthélabo coll. Les empêcheurs de penser en rond, 1999.

TARDE Gabriel, *Monadologie et sociologie* (1893), dans *Œuvres de Gabriel Tarde* vol. I, Paris, Institut Synthélabo coll. Les empêcheurs de penser en rond, 1999.

TAYLOR Charles, « What's Wrong with Negative Liberty », dans D. Miller (éd.), *The Liberty Reader*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

TAYLOR Charles, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne* (1989), Paris, Ed. du Seuil, 1998.

TAYLOR Charles, *The Ethics of Authencity*, Cambrige Mass., Harvard University Press, 1992.

TEXIER Roger, « L'idée de perfectibilité en éducation au XVIIIe siècle », dans *Education et pédagogies au siècle des Lumières*, Angers, Presses de l'Université Catholique de l'Ouest, 1985.

THALER Richard et SUNSTEIN Cass, *Nudge. La méthode douce pour inspirer la bonne décision* (2008), trad. M.F. Pavillet, Paris, Vuibert, 2010.

THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Paris, Flammarion, 1991.

TOCQUEVILLE Alexis de, *De la démocratie en Amérique* (1835), Paris, GF Flammarion, 1981, 2 tomes.

TODOROV Tzvetan, *Benjamin Constant. La passion démocratique* (1997), Paris, Hachette, 2004.

TOURAINE Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Éd. Fayard, 1992.

TRAVERS Emeric, « Un libéralisme enraciné. Civisme et subjectivité chez Benjamin Constant », dans *Raison publique* n°5, PUPS, janvier 2006.

VALCKE Louis, « Le monisme épistémologique de la science contemporaine », *Philosophiques*, vol. 1, 1974.

VINCENT Julien, « Concepts et contextes de l'histoire intellectuelle britannique : l' "Ecole de Cambridge" à l'épreuve », dans la *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2003/2, n°50-2.

VIROLI Maurizio, « Républicanisme, libéralisme et communautarisme », trad. A. Pinset dans *Klesis*, 18, 2011, p.8 [en ligne]. URL : http://www.revue-klesis.org/pdf/Varia01ViroliRepublicanisme.pdf.

VIROLI Maurizio, *Républicanisme* (2002), trad. C. Hamel, Lormont, Le Bord de l'eau, 2011.

WALDRON Jeremy, « Pettit's molecule », dans Brennan, Goodin, Jackson et Smith (dir.), *Common minds : Themes from the Philosophy of Philip Pettit*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

WALL Steven et KLOSKO George (éd.), *Perfectionism and Neutrality*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

WALL Steven, « Neutrality and Responsibility », *Journal of Philosophy*, vol. 98, n°8, 2001.

WALL Steven, « Perfectionism in Moral and Political Philosophy », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hiver 2011, E.N. Zalta (éd.) [en ligne], URL : https://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/perfectionism-moral/.

WALL Steven, « Perfectionism », dans G. Gaus et F. d'Agostino (éd.), *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, New York, Routledge, 2013.

WEBER Max, *Le savant et le politique* (1919), trad. J. Freund, Paris, Plon coll 10/18, 1998.

WEINSTEIN David, « English Political Theory in the Nineteenth and Twentieth Centuries », dans Gaus et Kukathas (éd.), *The Handbook of Political Theory*, Londres, Sage Publication, 2004

WEITHMAN Paul, « Political Republicanism and Perfectionist Republicanism », *The Review of Politics*, vol. 66, n°2, printemps 2004.

WHITE Mark D., « Paternalism, Moralism, and Markets », dans G. Gaus et F. d'Agostino (éd.), *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, New York, Routledge, 2013.

WOOD Gordon, *The Creation of the American republic 1776-1787*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1969.

Sites internet

Bureau International du Travail : www.ilo.org

Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL) : www.cnrtl.fr

Fondation Walk Free : www.walkfree.org et www.globalslaveryindex.org

Legifrance : http://www.legifrance.gouv.fr/

Revue *The Monist. An International Journal of General Philosophical Inquiry* : http://www.themonist.com/

Stanford Encyclopedia of Philosophy : https://plato.stanford.edu