Démocratie c. Souveraineté : Constitutionnaliser l'idéal de la liberté comme non-domination avec et contre Philip Pettit

Sylvain Bérubé

Thèse soumise à l'Université d'Ottawa
dans le cadre des exigences du programme de
Doctorat en philosophie Science politique

École d'études politiques
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

© Sylvain Bérubé, Ottawa, Canada, 2025

Résumé

Cette thèse problématise le concept de souveraineté dans la théorie de l'État développée par le philosophe et théoricien politique néorépublicain Philip Pettit dans *The State* (2023). Plus spécifiquement, la thèse avance l'argument que le recours au concept de souveraineté est superflu pour penser les fondements constitutionnels de l'État au sein de la tradition républicaine. À travers l'intervention critique des travaux antérieurs de Pettit et d'autres auteurices (néo)républicain·es, je propose qu'une théorie républicaine de la démocratie permet d'outrepasser le lexique souverainiste. La liberté comme non-domination est envisagée comme étant inhérente à une démocratie ancrée dans la pratique et les relations entre les citoyen·nes, tout comme entre les citoyen·nes et l'État. Articulée autour d'une histoire des idées politiques, la thèse fait état des critiques formulées par les auteurices de la tradition républicaine à la théorie absolutiste et indivisible de la souveraineté de manière à suggérer que ce concept, en dépit des efforts de reconceptualisation menés par Pettit, demeure problématique sur deux fronts. D'abord, j'argumente que la théorie pettitienne de la souveraineté ne permet pas d'échapper à la difficulté que pose l'enjeu de la hiérarchisation des sources propres à la souveraineté. À cet égard, le cas contemporain de la jurisprudence qui a entouré la reconnaissance de la souveraineté autochtone dans la trilogie Haïda montre que le concept de souveraineté mène à reconduire les violences coloniales perpétrées par l'État canadien. En ce sens, j'argumente que le lexique souverainiste, ne s'inscrivant pas dans l'ontologie proprement relationnelle et praxéologique que j'attribue au constitutionnalisme républicain, ne permet pas la mise en œuvre de la liberté comme non-domination. Enfin, j'argumente que les dimensions délibératives et contestataires de la théorie démocratique de Pettit sont suffisantes pour penser à la constitution de l'État à travers l'action citoyenne et l'idéal relationnel de la non-domination. En s'appuyant sur une conception indéterminée du peuple, cette thèse illustre ultimement comment un modèle bidimensionnel de la démocratie fondé sur le contrôle qu'exercent les citoyen·nes sur l'État permet d'établir sa légitimité et d'assurer son autorité sans avoir recours à l'imaginaire du Souverain.

Mots clés: Philip Pettit, néorépublicanisme, souveraineté, démocratie, liberté, non-domination, légitimité, public, action

Abstract

This thesis critically examines the concept of sovereignty as developed by neo-republican philosopher and political theorist Philip Pettit in *The State* (2023). More specifically, it argues that invoking the concept of sovereignty is unnecessary when considering the constitutional foundations of the state within the republican tradition. Through a critical engagement with Pettit's previous work and that of other (neo)republican authors, the thesis proposes that a republican theory of democracy enables us to move beyond sovereigntist imaginaries. Freedom as non-domination is presented as intrinsic to a democracy grounded in practice and in the relationships between citizens, as well as between citizens and the state. Anchored in a history of political ideas, the thesis explores critiques of the absolutist and indivisible theory of sovereignty to suggest that, despite Pettit's efforts at reconceptualization, the concept remains problematic on two fronts. First, I argue that Pettit's theory of sovereignty fails to resolve the issue of hierarchical authority among the sources of sovereignty. In this context, the contemporary jurisprudence surrounding the recognition of Indigenous sovereignty in the *Haida* trilogy illustrates how the concept of sovereignty perpetuates colonial violence by the Canadian state. Accordingly, the thesis contends that the sovereigntist lexicon, being incompatible with the relational and praxeological ontology attributed to republican constitutionalism, undermines the realization of freedom as non-domination. Finally, I argue that the deliberative and contestatory dimensions of Pettit's democratic theory are sufficient to conceptualize the constitution of the state through citizen action and the relational ideal of non-domination. Ultimately, the thesis demonstrates how a two-dimensional model of democracy, based on citizens' control over the state, can establish legitimacy and ensure authority without invoking the figure of the Sovereign, instead favoring an indeterminate conception of the people.

Keywords: Philip Pettit, neo-republicanism, sovereignty, democracy, liberty, non-domination, legitimacy, public, action

Table des matières

Résumé **ii**

Abstract **iii**

Table des matières **iv**

Remerciements **vii**

Introduction **1**

Survol de la cause : Démocratie c. Souveraineté 2

Concernant la liberté comme non-domination 5

Concernant le positionnement de Pettit dans le champ de la pensée politique 11

Qu'est-ce que la souveraineté ? 16

Qui a besoin de la souveraineté ? pas Pettit ! 24

Structure de l'argument 26

Chapitre 1 - Souveraineté : critique et récupération républicaine **33**

La théorie classique de la souveraineté 36

Le pouvoir absolu du souverain : Jean Bodin et l'apparition de l'État moderne *36*

Des figures de la souveraineté : l'incorporation chez Hobbes et Rousseau *42*

Continuité et transposition des débats sur la souveraineté au XX^e siècle *49*

La critique républicaine du pouvoir absolu et la leçon de la « prudence ancienne » 51

La souveraineté pettitienne : critique de l'absolutisme et défense du souverainisme 56

L'État et sa fonction chez Pettit *56*

De la fonction nomothétique de l'État à la nature polycentrique du souverain *59*

L'incorporation du souverain polycentrique *63*

Le peuple incorporé, le peuple s'incorporant et la contestation *69*

Sur les usages antérieurs du concept de la souveraineté chez Pettit 72

Conclusion 79

Chapitre 2 - L'honneur de la Couronne comme paradigme de la souveraineté « divisée » **81**

« *Shared rule plus self-rule* » : deux paradigmes d'interprétation 82

La souveraineté partagée *82*

L'autodétermination comme non-domination *86*

Le souverain « élusif » canadien 90

Des divers sites de la souveraineté : les thèses du pacte confédératif *90*

Le rejet persistant de la souveraineté des peuples autochtones *94*

La Charte : frein ou complément à la souveraineté parlementaire ? *97*

Le paradigme de l'honneur de la Couronne et ses interprétations 103
La Couronne dans la jurisprudence canadienne 103
Vers la reconnaissance de la souveraineté autochtone : l'honneur de la Couronne dans un contexte de réconciliation 106
La consultation et la négociation au cœur des relations Couronne/autochtones 112
La souveraineté de facto contre la souveraineté de jure, le caractère contraignant de l'honneur de la Couronne 114

Sur la critique arendtienne de la souveraineté et des conceptions agonistiques et démocratiques de la politique qui en découle 121

Conclusion 128

Chapitre 3 – La démocratie des intérêts communs : les fondements d'une théorie de la liberté comme non-domination 130

Quelques considérations préliminaires sur l'idéal de la non-domination 133
La liberté comme non-domination comme idéal politique 133
Concernant la frontière entre libéralisme et néorépublicanisme 137

Le modèle de l'intérêt commun de la démocratie contestataire de Pettit 142
Les intérêts communs 142
Limites du modèle électoral de la démocratie 146
La dimension contestataire de la démocratie 148
La contestation est-elle antidémocratique, voire aristocratique ? 151

L'institutionnalisation de l'idéal de la non-domination : le constitutionnalisme et la démocratie 159
Lutter contre la domination 159
Les vertus citoyennes : la civilité, la vigilance et la main intangible 164

Conclusion 169

Chapitre 4 – Le contrôle populaire et la légitimité politique : un second regard sur le modèle démocratique de Pettit 174

La question de la légitimité politique 177
Ce que la légitimité politique n'est pas 177
L'histoire de la légitimité politique dans la tradition républicaine et le tournant libéral de la justice sociale 179
Distinguer la légitimité politique et la justice sociale : la nécessité historique et politique de la légitimité 183
Légitimité politique : une question de procédures et de contrôle 188

The Commonwealth of Oceana contre la prudence moderne : survol de la théorie politique de James Harrington 194
« You cut; I choose » : le modèle bicaméral 194
Légitimité et autorité dans le Commonwealth d'Oceana 199

La légitimité politique et le contrôle comme fondements praxéologiques du modèle démocratique de Pettit 203
Le sens du kratos du demos : le contrôle démocratique 203
Les rôles d'auteurice et d'éditeurice et la démocratie à « deux vitesses » 210
L'action citoyenne au cœur du modèle démocratique 214

Conclusion. Le « peuple », l'action et l'État : la possibilité de la démocratie et du « collectif » sans figure souveraine 216

Chapitre 5 - Repenser les modèles de l'espace public à partir de l'idéal de la non-domination 222

Concernant le sens du public et du privé 224

Sur les conceptions néorépublicaines du public 233
L'idéal de la non-domination, le public et la vigilance 235
Non-domination et l'enjeu de la binarité privé/public 239

La liberté et l'action chez Hannah Arendt : quelques leçons tirées des interprétations féministes du public 244
Critiques et récupération féministes de l'espace public 244

Les barricades, un « refus qui génère plus de vie » 248
Présentation des barricades 249
Vers une conception praxéologique du public pour le modèle néorépublicain 256

Conclusion 260

Bibliographie 270

Remerciements

En terminant la rédaction de ma thèse, je prends pleinement conscience que, bien que le contexte politique mondial des dernières années soit peu mentionné dans les pages qui suivent, il imprègne néanmoins chacune d'entre elles. Si cette thèse ne nomme pas explicitement l'ampleur des défis et des menaces qui pèsent aujourd'hui sur nos institutions démocratiques, elle se veut tout de même une contribution à leur défense puisque j'articule dans la thèse une vision robuste de la démocratie fondée sur l'idéal de la liberté comme non-domination. Si j'ai espoir, voir même la conviction, que l'action citoyenne puisse changer le monde, c'est surement parce que j'ai été entouré de personnes profondément inspirantes tout au cours de mon parcours doctoral.

Je tiens d'abord à remercier mon directeur de thèse, Jean-Pierre Couture, pour ton écoute, ta disponibilité et ton ouverture face aux nombreux remaniements de mon projet. Si je t'ai initialement approché pour un travail sur le populisme de gauche, nous voici aujourd'hui avec une thèse sur Pettit! Malgré ce changement de cap assez important, tu as toujours montré un intérêt rigoureux et soutenu pour mes idées et envers mon travail. Je te suis des plus profondément reconnaissant d'avoir su créer les conditions pour une relation de supervision des plus conviviales, et, dirais-je, non dominante.

Je tiens également à remercier les membres de mon comité d'évaluation. D'abord, le parcours doctoral n'est certainement pas un parcours linéaire, et le fait qu'une pandémie mondiale se soit invitée en cours de route n'a certainement pas facilité la chose. Si cette période a rendu difficile la création de liens entre collègues, je suis particulièrement reconnaissant à la professeure Sophie Bourgault, qui a multiplié de sa propre initiative les occasions d'échange entre les étudiant·es gradué·es, notamment à travers l'organisation de retraites d'écritures. Des milliers de mots de cette thèse ont été écrits lors ces retraites et je t'en remercie sincèrement. J'étends également ces remerciements à la professeur Éléna Choquette, au professeur Robert Sparling et au professeur Darren O'Toole. Un merci particulier au professeur Sparling pour ses lectures attentives, ses commentaires éclairants et des discussions stimulantes tant au moment du projet de thèse que lors de conférences et au professeur Darren O'Toole, dont certaines conférences ont suscité chez moi des réflexions profondes qui traversent cette thèse, même s'il n'en a peut-être pas conscience.

Quelques mots maintenant pour remercier mes collègues, mes ami·es et ma famille, qui m'ont encouragé de près ou de loin dans ce projet.

D'abord, merci à mes collègues de l'École d'études politiques à l'Université d'Ottawa, qui, à différents moments de mon parcours ont lu, commenté et discuté avec moi des idées que j'ai développées dans cette thèse et au-delà. Un merci tout particulier à Miriam, Anastasia, Bertrand, Olivia, Justine, Éléonore, Maude, et Hannah. Merci également aux nombreux autres collègues avec qui j'ai partagé des rires, des soupirs et échanfgé des réflexions sur les hauts et les bas de vie doctorale et sur mes recherches. Vous avez tous contribué à faire de mon parcours doctoral une expérience infiniment plus riche.

À Gilbert et Darius, qui m'ont d'abord proposé la lecture du livre *Republicanism* de Philip Pettit, merci. J'attends vos impressions sur la thèse !

À mon cercle d'ami·es, merci pour votre support indéfectible et pour votre compréhension tout au long de mon parcours, et ce, particulièrement lors de ces dernières années où j'ai pu être de plus en plus absent.

À mes parents, Monique et Gilbert, vous avez inculqué en moi le goût d'apprendre. C'est donc un peu de votre faute si je suis encore aux études, et sachez que j'en suis profondément reconnaissant. Vous aimez aussi rappeler cette anecdote où, en deuxième année du primaire, mon enseignante vous a appelés pour vous dire que j'avais osé déclarer en classe que la « Reine ne sert à rien ». Elle a vite compris, au moment d'échanger avec vous au téléphone, qui m'avait appris ce genre de chose! Je vous dois donc peut-être aussi ma fibre républicaine.

À mon frère Mathieu, malgré la distance, tu m'as toujours encouragé dans la poursuite de ce projet et tu as toujours tendu l'oreille dans les moments plus difficiles.

À mes beaux-parents, Michel et Claude, et ma belle-sœur, Mireille, merci d'avoir reconnu le travail que représente cette thèse et de m'avoir toujours offert un soutien enthousiaste. Je vous en suis très reconnaissant.

Enfin, à Eugénie Tessier. Tu as été en quelque sorte l'élément déclencheur qui m'a poussé à entreprendre ce projet lorsque tu m'as annoncé vouloir entamer un doctorat. Sans ton initiative, je ne sais pas si j'aurai eu le courage de faire le saut et de mener à bien ce projet qui m'interpellait depuis longtemps. Mais plus que de m'encourager à entamer ce grand projet, ce sont les milliers d'encouragements quotidiens que tu m'as offerts qui m'ont

permis de franchir la ligne d'arrivée. Ce sont nos échanges et discussions qui ont rendu pour moi cette expérience des plus enrichissantes et des plus agréables. Tu as été témoin de chaque jour de mon parcours, comme j'ai aussi été témoin du tien. Ton propre parcours a été pour moi une source constante d'inspiration. Chaque jour, j'ai été rappelé de ta persévérance, ta détermination, la clarté de ta pensée et la générosité de ton esprit. J'ai eu la chance de bénéficier de toutes ces qualités à chaque étape du processus et je ne pourrai jamais suffisamment te remercier pour tout ce que tu auras fait pour moi.

Je tiens également à souligner le soutien financier du Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH), sans lequel les conditions nécessaires à l'achèvement de cette thèse n'auraient pas été réunies.

Introduction

En 2023, Philip Pettit fait paraître *The State* un ouvrage dont la proposition théorique donne suite à des réflexions développées par le philosophe et théoricien politique d'origine irlandaise sur les fondements normatifs des institutions politiques occidentales contemporaines et au projet politique néorépublicain qui a notamment fait sa réputation à la fin des années 1990. Ancrés dans l'idéal de la liberté comme non-domination, *Republicanism* paru en 1997, et *On the People's Terms*, publié en 2012, avaient permis à l'auteur d'aborder la question des principes et des idéaux devant motiver dans un premier temps l'action d'un gouvernement et d'avancer, dans un second, une théorie relationnelle de la démocratie. Alors que l'idéal de la liberté comme non-domination occupe une place centrale au sein de ces ouvrages, la parution de *The State* marque un virage sur le plan lexical chez l'auteur. En effet, Pettit abandonne presque entièrement les concepts de liberté, de domination et de non-domination, et ce, au profit d'une réflexion sur le caractère universalisable de l'État qui permettrait de réfléchir aux façons dont « *something recognizable as a state or polity would reliably materialize*[1] ». Étonnamment, cette « chose » pouvant se matérialiser prend, dans *The State*, les contours de la figure du souverain et de la souveraineté.

S'appuyant sur une méthode généalogique, Pettit associe alors la constitution de l'État à sa fonction nomothétique, c'est-à-dire au rôle que l'État occupe dans la production d'un régime de loi s'exprimant par l'adoption des lois et, subséquemment, par leur mise en application. Si Pettit évoque la notion de souveraineté dans ses travaux antérieurs, un tel concept avait jusque-là servi à désigner la reconnaissance de la légitimité entre États et non pas, comme c'est le cas dans de nombreuses théories souverainistes, à théoriser ou à décrire le principe qui donne aux lois leur autorité. La souveraineté apparaît dans sa théorie comme une nouveauté visant à décrire l'État comme un agent capable d'agir, de promettre et d'être tenu responsable de ses actions. Or, en demeurant attaché à l'image du souverain comme une entité incorporée et autonome qui commande les citoyen·nes et malgré le fait que Pettit veuille se défaire de l'image du souverain absolu, l'auteur tend à reconduire

[1] Philip Pettit, *The State* (Princeton : Princeton University Press, 2023), p. 6.

l'idée que l'État dispose d'une volonté qui lui est propre et qu'il peut l'imposer sur les citoyen·nes.

En fait, la parution de *The State* marque plus qu'un tournant lexical dans l'œuvre de Pettit. Si l'ouvrage s'annonce comme un nouvel incontournable de la théorie pettitenne et des théories contemporaines de l'État, c'est précisément parce qu'en œuvrant à concilier un projet républicain avec le concept de souveraineté (notion qui a historiquement fait l'objet d'une longue et riche critique par la tradition républicaine) Pettit participe à réhabiliter un pouvoir pourtant ontologiquement fondé sur la domination. Cet écart étonnant est le moteur de la présente thèse. En m'appuyant sur les travaux antérieurs de Philip Pettit, je développe dans les chapitres qui suivent l'idée selon laquelle une théorie néorépublicaine conséquente doit rejeter l'idéal de la souveraineté et chercher à penser le constitutionnalisme à partir de l'idéal de la liberté comme non-domination.

Survol de la cause : Démocratie c. Souveraineté

Philip Pettit est un penseur américain d'origine irlandaise né en 1945. Il a complété l'ensemble de sa formation universitaire en Irlande, et il a obtenu son doctorat en 1970 à la Queen's University de Belfast. Ses premiers travaux portent surtout sur la philosophie continentale alors que sa maîtrise et son doctorat sont consacrés aux travaux de Jean-Paul Sartre et de Paul Ricoeur. Son premier livre porte sur la phénoménologie et la pensée d'Husserl[2]. Il affirme d'ailleurs dans une entrevue que : « mon "bagage" en philosophie continentale peut expliquer la façon dont j'essaie de travailler sur un éventail de sujets plus large qu'on ne le fait d'ordinaire dans le monde anglophone[3] ». Cela dit, c'est avec la parution de *Republicanism* en 1997 que Pettit produit son magnum opus et développe le leitmotiv qui traversera ensuite l'ensemble de ses écrits, à savoir l'idée selon laquelle il est possible d'en venir à une définition de la liberté dont le contenu central est la non-domination. Récupéré au sein d'un ensemble d'auteurices[4] romain·es et néo-romain·es, dit républicain·es, comme Cicéron, Polybe, Nicolas Machiavel et James Harrington, l'idéal

[2] Phillip Pettit, *On the Idea of Phenomenology* (Dublin: Scepter Books, 1969).
[3] Alice Le Goff, « Entretien avec Philip Pettit », *Raisons Politiques* 43, nº 3 (2011) : p. 117.
[4] Il est important de noter que la thèse utilise l'écriture inclusive lorsque possible. Elle fait l'emploi de certains néologismes, tel que « auteurices », lorsque ceux-ci permettent d'alléger la lecture de termes tels que « auteur·trices », et du point médian lorsque ceci n'est pas possible comme dans le cas de « citoyen·nes ». Le « iels » est aussi employé de manière à désigner un groupe de gens.

politique de la liberté comme non-domination permet selon Pettit de repenser les fondements éthiques et ontologiques des institutions politiques contemporaines. Ce faisant, Pettit s'est principalement intéressé aux mécanismes constitutionnels qui visent à protéger les individus de la domination de l'État (*imperium*) et de la domination d'autrui (*dominium*) telle que la constitution mixte, la séparation des pouvoirs de l'État ou la contestation (laquelle prend elle-même plusieurs formes). Plus récemment, ce dialogue développé autour des propositions théoriques avancées par les adeptes de la liberté comme non-domination s'est transformé en un intérêt plutôt porté sur les processus par lesquels un État s'établit, sur les fonctions et sur les multiples rôles qu'il occupe, et en particulier, sur celui de produire la loi. Pettit fait à ce titre intervenir le concept de souveraineté dans le but de décrire la capacité de l'État à agir comme un agent collectif, soit afin de penser le rôle de l'État comme pouvant incarner une voix qui commande et qui dicte la loi.

Si la critique et la redéfinition du concept de souveraineté proposées par Pettit offrent des pistes de réflexion intéressantes pour celleux qui souhaiteraient concilier le concept de la souveraineté avec la tradition républicaine de la constitution mixte et de la division des pouvoirs, un tel concept m'apparaît non seulement inadapté, mais profondément problématique pour penser la mise en œuvre d'un idéal de liberté comme non-domination.

La souveraineté est une notion essentiellement liée à la construction de l'État moderne, à la montée du nationalisme et à la justification du colonialisme[5]. L'idée que la souveraineté puisse matérialiser la communauté politique continue aujourd'hui d'informer et de justifier le déploiement de politiques coloniales au sein d'États comme le Canada. La longue histoire de violence qui lui est associée mène certain·es auteurices contemporain·es à remettre en question le concept de souveraineté et à considérer que ce terme est aujourd'hui désuet, voir obsolète sur le plan politique[6]. À la lumière de ces interventions

[5] Voir : Pedro Salgado, « Against Sovereignty: The Colonial Limits of Modern Politics », *Millenium* 52, nº 1 (2023): 85-108.; Audra Simpson, « The Sovereignty of Critique », *The South Atlantic Quarterly* 119, nº 4 (2020): 685-699.

[6] C'est le cas par exemple des auteurices suivants qui seront discuter plus loin dans l'introduction ou dans la thèse : Taiaiake Alfred, « Sovereignty », dans *Sovereignty Matters: Locations of Contestation and Possibility in Indigenous Struggles for Self-Determination*, dir. Joanne Barker (Lincoln: University of Nebraska Press, 2005), pp. 33-50.; Don Herzog, *Sovereignty. R.I.P*. (New Haven: Yale University Press, 2020).; Iris Marion Young, « Two concepts of self-determination », dans *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights,* dir. Stephen May et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 176-195.; Iris Marion Young, « Self-determination as Non-Domination: Ideals applied to Palestine/Israel », *Ethnicities* 5, nº 2 (2005) : 139-159.

récentes, un premier objectif de cette thèse est de problématiser la place qu'occupe la notion de souveraineté dans la théorie de Pettit et plus largement au sein des approches dites néorépublicaines. De ce fait, je souhaite contribuer aux théories contemporaines du républicanisme en m'intéressant aux conditions qui permettent de constitutionnaliser, c'est-à-dire de mettre en œuvre l'idéal de la liberté comme non-domination au cœur de nos institutions politiques. Le second objectif de cette thèse est de démontrer que la théorie démocratique de Pettit développée dans les ouvrages précédents la publication de *The State* constitue un projet politique ambitieux à parfaire parce qu'il offre déjà des clés conceptuelles satisfaisantes et prometteuses afin de décrire la nature des relations non dominantes et conséquemment, d'imaginer le fonctionnement de l'État non dominant.

Je suggérais plus haut que la récupération du concept de souveraineté par Pettit est à certains égards surprenante, étant donné notamment la critique des approches souverainistes développées par Pettit lui-même, mais surtout parce que dans sa propre conceptualisation des concepts de liberté comme non-domination et de démocratie il était déjà parvenu à préciser sa pensée sur ce qui pourrait être décrit comme une théorie constitutionnelle dénuée de toute référence à la souveraineté. Au-delà de la seule remise en question de cette récupération au sein de la théorie pettitenne, mon souhait avec cette étude est d'interpeller les penseur·ses encore convaincu·es de la pertinence du concept de la liberté comme non-domination afin de les convaincre que la mise en œuvre d'un tel idéal implique nécessairement un rejet catégorique de la souveraineté.

Si Pettit tombe dans le piège du lexique de la souveraineté, comme l'a remarquablement bien soulevé Marie Garrau au sujet de l'absence de la prise en compte de la vulnérabilité au sein de son modèle, c'est parce qu'il « ne rompt pas suffisamment avec la conception rationaliste et abstraite de l'agent qui sous-tend le libéralisme standard[7] ». En effet, la souveraineté émane du besoin chez Pettit de pouvoir représenter l'État comme un agent capable d'agir rationnellement. Pourtant, il est possible de déceler dans la théorie de la démocratie formulée par Pettit une conception plus relationnelle et praxéologique de l'ontologie de la politique à travers laquelle l'État peut être compris comme résultant directement de la pratique d'un corps citoyen indéterminé en constante évolution. En ce sens, cette thèse s'inscrit dans une littérature grandissante où juristes,

[7] Marie Garrau, *Politiques de la vulnérabilité*, éd. rev. (Paris : CNRS Éditions, 2023 [2018]), p. 53.

philosophes et théoricien·nes politiques plaident pour le renouvellement du lexique entourant la pensée constitutionnelle dans le but d'en finir une fois pour toutes avec le *langage de la souveraineté*. En dialogue avec ces approches diverses à la question du constitutionnalisme, cette thèse avance l'idée que la démocratie, tel que permet de l'imaginer la tradition néorépublicaine, représente un concept suffisant pour expliquer le fondement et le renouvellement des communautés politiques.

Concernant la liberté comme non-domination

Pettit positionne son projet politique comme une forme de plaidoyer en faveur de la « républicanisation » des institutions démocratiques des États occidentaux[8]. Alors que d'autres chercheur·ses comme Quentin Skinner[9] et J.G.A. Pocock[10] s'étaient jusque-là surtout penchés sur l'histoire politique de la théorie républicaine du gouvernement, *Republicanism* de Pettit propose non seulement de considérer l'importance des idées républicaines pour la pensée politique, mais de s'intéresser aux possibilités qu'offre le républicanisme, et en particulier la notion de *la liberté comme non-domination*, en vue d'œuvrer à la reconceptualisation des fondements sur lesquels reposent nos institutions démocratiques contemporaines.

Le concept de la liberté comme non-domination articulé par Pettit est largement inspiré des travaux de Skinner sur l'histoire des idées politiques et de ce qu'il qualifie de conception néo-romaine de la liberté. Avec la réactualisation de ce concept, Pettit entend non seulement répondre, mais aussi offrir une solution de rechange viable à la question que pose la dichotomie des formes positives et négatives de la liberté présentées dans le célèbre texte d'Isaiah Berlin, *Two concepts of liberty*[11].

[8] Yiftah Elazar et Geneviève Rousselière (dir.) notent dans l'introduction du recueil *Republicanism and the Futur of Democracy* (Cambridge : Cambridge University Press, 2019) que « *the recent republican revival* », qu'iels associent largement à l'oeuvre de Pettit, « *can be read, in retrospect, as aiming to* republicanize democracy ». Je souligne, p. 5.
[9] Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).; Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty* (Cambridge : Cambridge University Press, 2008).
[10] J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine political Thought and the Atlantic Republican Tradition, éd. rev.* (Princeton : Princeton University Press, 2016).
[11] Isaiah Berlin, « Two Concepts of Liberty » dans *Liberty: Four Essays on Liberty*, dir. Henry Hardy (Oxford: Oxford University Press, 2002).

De manière analogue à Benjamin Constant qui avait opéré, au 19e siècle, la distinction entre la liberté des Anciens et la liberté des Modernes[12], Berlin suggère qu'il existerait au sein de l'histoire des idées politiques deux grandes théories de la liberté : la liberté positive et la liberté négative. D'abord, la liberté positive « *derives from the wish on the part of the individual to be his own master*[13] ». Cette maîtrise de soi nécessite non seulement que l'individu soit doté d'un statut ou d'une capacité d'agir comme bon lui semble, c'est-à-dire d'être autonome, mais qu'il soit plus encore en mesure d'identifier son « moi » authentique pour arriver à contrôler ou à être maître de ses pulsions et ses désirs. Lorsque transposé dans le monde des idées politiques, ce second aspect de la liberté positive, à savoir le contrôle de soi, est pour Berlin profondément dangereux. Ce dernier associe une telle conception de la liberté aux écrits de Jean-Jacques Rousseau, selon lequel l'individu devient libre lorsqu'il se place sous le règne de la *volonté générale,* soit de la volonté du Souverain. Pour Rousseau, l'individu qui entre dans une société civile devient une partie du Souverain. Ainsi, lorsqu'il est assujetti à la volonté générale, c'est comme s'il était assujetti à sa propre volonté. C'est sur cette base que l'individu pourrait donc être libre au sein d'une société politique. Cela dit, ce même individu ne peut chez Rousseau s'opposer à la volonté générale, car il lui incombe de réguler et de maîtriser ses désirs personnels en fonction de la volonté générale. Le sujet de Rousseau est donc toujours à la merci d'une volonté qui lui est extérieure. Pour Berlin, c'est ce devoir d'obéissance absolue qui le mène décrire la pensée de Rousseau comme « *the blood-stained weapon* » qui aurait dans les mains de Robespierre légitimé la Terreur[14].

Ensuite, la liberté négative, que Berlin associe cette fois-ci à la tradition de la pensée libérale et à des auteurices comme John Locke, John Stuart Mill, Alexis de Tocqueville et Benjamin Constant, renvoie pour sa part à une conception de la liberté où nous sommes considérés comme étant libres « [*in*] *the area within which a man can act unobstructed by others*[15] ». La liberté se caractérise cette fois par l'absence d'interférence ou, autrement dit, par la non-interférence. La liberté négative concerne alors les possibilités et le champ

[12] Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (Paris : Mille et une nuits, 2010).
[13] Berlin, « Two concepts of liberty », p. 178.
[14] Berlin, « Two concepts of liberty », p. 167.
[15] Berlin, « Two concepts of liberty », p. 169.

d'action qui s'offrent aux individus : plus ce champ est étendu, plus l'individu est libre. Toute forme d'interférence dans ce champ d'action est donc vue et comprise comme une entrave à la liberté.

Cette opposition entre liberté positive et liberté négative est caractéristique du débat opposant la pensée populiste et la tradition libérale, selon Pettit. C'est pourquoi la liberté comme non-domination représente pour lui une troisième voie permettant de puiser des éléments parmi ces deux conceptions de la liberté : « *Berlin's taxonomy of positive and negative liberty forecloses a more or less salient third possibility* [that consists] *in an absence, as the negative conception has it, but in an absence of mastery by others, not in an absence of interference*[16] ». En ce sens, la liberté comme non-domination est conçue négativement non pas comme une absence d'interférence, mais comme une absence d'assujettissement ou de soumission, soit comme l'absence de la maîtrise de notre personne par autrui, une idée qui est centrale à la conception positive de la liberté.

Cette troisième conception de la liberté comme non-domination est au cœur du projet néorépublicain. Pour les auteurices de cette école de pensée, une telle conception de la liberté est plus exigeante que la liberté négative de la tradition libérale et serait, plus encore, la mieux à même de protéger la liberté des individus. Cette troisième voie, telle que le soutient Skinner dans *Liberty Before Liberalism*, existait déjà chez les théoriciens néo-romains du 17e siècle en Angleterre qui s'étaient inspirés des travaux de Machiavel. Ces auteurices, ignoré·es dans l'histoire des idées présentée par Berlin, avançaient l'idée que tout usage arbitraire du pouvoir par l'État rend les citoyen·nes non libres :

> *The thesis on which the neo-roman writers chiefly insist, however, is that it is never necessary to suffer this kind of overt coercion in order to forfeit your civil liberty. You will also be rendered unfree if you merely fall into a condition of political subjection or dependence, thereby leaving yourself open to the danger of being forcibly or coercively deprived by your government of your life, liberty or estates. This is to say that, if you live under any form of government that allows for the exercise of prerogative or discretionary powers outside the law, you will already be living as a slave*[17].

Une telle conception de la liberté est fidèle au concept romain du *liber*, de l'« homme » libre, c'est-à-dire de l'« homme » qui n'a pas le statut d'esclave. Afin de distinguer la non-interférence de la non-domination, Pettit reprend l'exemple romain du maître et de

[16] Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Oxford University Press, 1997), p. 21.
[17] Skinner, *Liberty Before Liberalism*, pp. 69-70.

l'esclave. Face à un maître clément et généreux qui n'exige rien de son esclave, ce dernier pourrait être considéré comme étant « libre » selon la conception de la non-interférence, car le maître n'intervient pas dans ses affaires. Cela dit, la conception de la non-domination ne permet pas d'imaginer l'esclave comme étant libre, car le maître, du fait de son statut de maître, détient toujours sur lui le pouvoir arbitraire d'intervenir à tout moment dans ses affaires. Bien qu'il n'entende jamais le faire, la simple possibilité que puisse s'exercer une telle intervention arbitraire soutire à l'esclave sa liberté et le soumet à la domination du maître. C'est pour cette raison que le libéralisme classique ne parvient pas, à travers l'idée de la non-interférence, à saisir les dynamiques d'exploitation des travailleurs et des femmes par exemple :

> *The liberal ideal of being let alone, in particular of being let alone by the state, took wing in the early days of industrial capitalism, as an ideal for the new class of profit-seeking entrepreneurs and professionals. For these individuals and their champions, the notion of freedom as non-interference articulated an indispensable precondition for competitive success, and it was easy for them to think – certainly it was convenient for them to think – that the notion represented a universally attractive ideal. They could ignore the fact that liberty as non-interference is consistent with insecurity, with lack of status, and with a need to tread a careful path in the neighbourhood of the strong; they were not themselves beset, after all, with such difficulties*[18].

Pour Pettit, l'ensemble des traditions libérales converge autour de cette conception commune de la liberté :

> *Liberals are a broad church, as emphasized in the introduction, but most of them unite in endorsing the modernist conception of liberty. Right-of-center liberals who worry only about the formal realization of liberty focus fairly explicitly on non-interference; certainly the majority of them do so. And those on the left – those who embrace a concern for effective equality or welfare as well as liberty – generally seem to have their eyes on non-interference too*[19].

La non-interférence n'exige pas le même niveau de protection que la non-domination. S'il est relativement facile d'éviter l'interférence d'autrui, il est en revanche plus difficile de se défaire des conditions qui rendent possible la domination. S'il suffit, pour les approches concevant la liberté comme non-interférence, de réduire la sphère d'intervention de l'État, celles qui sont ancrées dans le principe de la non-domination nécessitent le recours à des mécanismes institutionnels sophistiqués, tels que la séparation des pouvoirs, des protections constitutionnelles, des mécanismes de contestation judiciaire et bien d'autres.

[18] Pettit, *Republicanism*, p. 132.
[19] Pettit, *Republicanism*, p. 50.

Cette distinction entre liberté comme non-interférence et liberté comme non-domination devient plus évidente si l'on s'intéresse plus particulièrement à ce qui est entendu par domination. Ainsi, j'ai déjà dit que la domination relève de ce qui peut être compris comme une forme d'interférence arbitraire. Pour Pettit, l'arbitraire relève du fait qu'un·e agent·e détient la capacité d'intervenir dans la vie d'autrui, et ce, sans considération pour les intérêts de la personne ou du groupe qui subit l'intervention. Pour comprendre ce à quoi réfère l'interférence, il est nécessaire, suggère Pettit, de resituer et de contextualiser celle-ci à partir de la relation au sein de laquelle elle prend forme. C'est seulement à partir du contexte qu'il devient possible de comprendre l'impact que peut avoir une interférence. Ainsi, une interférence n'existe pas seulement à partir du moment où un·e agent·e agit intentionnellement dans le but de restreindre une personne, car de simples manipulations[20], voire même l'absence d'actions[21] peuvent aussi contribuer à dominer une personne ou un groupe. Plus encore, Pettit précisera que la domination, soit l'interférence arbitraire, peut également cibler *« a group or on a corporate agent: it will constitute domination of individual people but in a collective identity or capacity or aspiration*[22] ». Un tel élargissement de la catégorie d'interférence mène des commentateurices de Pettit, comme la philosophe Maria Victoria Costa à suggérer que l'idéal de la liberté comme non-domination « *fits well with a structural understanding of domination*[23] ».

Si, comme l'affirme Pettit, la domination relève toujours de l'action d'un·e agent·e individuel·le ou collectif·ve, cette action ne doit pas être évaluée, dit Costa, comme un acte isolé. Elle donne deux exemples pour réfléchir à la manière dont la non-domination permet de prendre en compte le caractère structurel de la domination. D'abord, elle offre l'exemple d'une femme qui se voit refuser un poste par un employeur dans une société patriarcale, et

[20] « But interference, as I understand it, still encompasses a wide range of possible behaviours. It includes coercion of the body, as in restraint or obstruction; coercion of the will, as in punishment or the threat of punishment; and, to add a category that was not salient in earlier centuries, manipulation: this is usually covert and may take the form of agenda-fixing, the deceptive or non-rational shaping of people's beliefs or desires, or the rigging of the consequences of people's actions. » Pettit, *Republicanism*, p. 53.

[21] « Context is always relevant to determining whether a given act worsens someone's choice situation, since context fixes the baseline by reference to which we decide if the effect is indeed a worsening. This contextual sensitivity has important implications for the extent to which interference occurs. It means that acts of omission, for example, may count in some circumstances as forms of interference. » Pettit, *Republicanism*, p. 53.

[22] Pettit, *Republicanism*, p. 52.

[23] M. Victoria Costa, « Freedom as non-domination and widespread prejudice », *Metaphilosophy* 50, nº 4 (2019): p. 456.

celle d'un avocat noir qui, au sein d'une société raciste, se fait arrêter par un policier qui trouve suspect de voir un homme racisé au volant d'une voiture de luxe (les exemples étant intentionnellement genrés dans ce cas). Compris isolément, il serait possible de disqualifier chacun de ces scénarios comme ne représentant pas des exemples de domination, car l'employeur n'aurait pas intentionnellement cherché à interférer dans la vie de la candidate et parce que le policier « ne faisait que faire son travail ». Cependant, leurs actions respectives sont alimentées par un système de préjugés qui informe l'action, et ce, que l'auteurice en soit consciente ou non. Qui plus est, cela contribue à constituer un ensemble plus grand d'actions qui tendent à réduire arbitrairement le champ des possibilités de la candidate et de l'homme racisé. Ainsi, comme le suggère Costa : « *once the importance of unintentional interference is acknowledged, a host of other unintentional behaviors can also be seen to be relevant to domination*[24] ». Pour être mise en œuvre, la liberté comme non-domination doit donc considérer les impacts négatifs que peuvent avoir les préjugés associés à des systèmes de normes ou de croyances discriminatoires, car le standard mis de l'avant par Pettit pour évaluer la non-domination n'est rien de moins que la « *capacity to stand eye to eye with your fellow citizens, in a shared awareness that none of you has a power of arbitrary interference over another*[25] ». En d'autres mots, lorsque des concitoyen·nes se rencontrent, la simple existence de préjugés empêche l'établissement de la relation d'égal à égal que nécessite la liberté comme non-domination. C'est pourquoi j'argumente dans cette thèse que la domination et son état contraire, à savoir la non-domination, sont des concepts profondément intersubjectifs qui impliquent d'importantes dimensions structurelles tout en étant vécus au niveau personnel. Cette réflexion, que je développe tout au long de la thèse, culmine dans le chapitre 5 par la présentation de ce que je nomme le caractère mésosocial de la domination. Malgré les quelques similitudes que j'ai soulignées dans cette section avec le concept de liberté comme non-interférence, la liberté comme non-domination représente un concept plus exigeant et plus soucieux de la pluralité et de la complexité des barrières à surmonter afin de s'assurer que toustes puissent bénéficier du statut de personne libre.

[24] Costa, « Freedom as non-domination and widespread prejudice », p. 451.
[25] Pettit, *Republicanism*, p. 5.

Le projet du néorépublicanisme de Pettit se positionne explicitement comme présentant une telle alternative au libéralisme, car cette tradition philosophique n'a pas ni réussi à justifier de manière adéquate ce qui peut être perçu comme une intervention légitime de l'État avec le concept de non-interférence, ni assuré une pleine protection de la liberté des individus. Cela dit, les chapitres 3 et 4 de la thèse permettront de mettre en lumière, comme plusieurs auteurices l'ont adroitement soulevé, l'idée que le néorépublicanisme et le libéralisme expriment somme toute certaines similitudes. Tout comme les approches libérales, Pettit s'oppose aux conceptions positives de la liberté qu'il attribue à la fois aux approches communautariennes, populistes ou souverainistes, telles que chez des auteurices comme Jean-Jacques Rousseau. Cette opposition, qui se trouve pourtant à la base des écrits fondamentaux de Pettit, rend d'autant plus surprenante sa nouvelle prise de position par rapport à la souveraineté depuis la parution de *The State* .

Concernant le positionnement de Pettit dans le champ de la pensée politique

Republicanism vise à contribuer, dira Pettit, à une multiplicité de dialogues entre les « *rival languages or discourses of legitimation* » qui traversent non seulement le champ de la philosophie et de la pensée politique, mais qui animent plus largement les débats politiques qui lui sont contemporains[26]. Parmi ces nombreux lexiques en compétition dans le dialogue de la politique contemporaine, Pettit définit ceux :

> 1- à prédominance économique qui visent à maximiser l'efficacité du marché pour satisfaire aux besoins des individus, comme les processus de néolibéralisation des États (et leur critique) aux cours des années 1980 et 1990[27];
>
> 2- dits « légers » (*thin*) ou « denses » (*thick*) et qui touchent à la distribution des biens et des droits au sein d'une société ou des approches minimaliste (libérale) et maximaliste (communautarisme)[28];

[26] Pettit, *Republicanism*, p. 2.
[27] La littérature sur le néolibéralisme abonde, tant à cette époque qu'aujourd'hui encore. Voir par exemple : Wendy Brown, *Undoing the Demos : Neoliberalism's stealth* Revolution (Princeton : Princeton University Press, 2015).; Pierre Bourdieu, dir., *La misère du monde* (Paris : Seuil, 1993).; Pierre Dardot et Christian Laval, *La Nouvelle raison du monde* (Paris : La Découverte, 2010).; Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique : Cours au collège de France (1978-1979)* (Paris : Seuil/Gallimard, 2004).; Stuart Hall, « The Toad in the Garden : Thatcherism among the Theorists », dans *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson et Lawrence Grossberg, dir. (Urbana-Champaign :University of Illinois Press, 1988).; Stuart Hall, « New Labour's Double-Shuffle », *Soundings* 24, (2003): 10-24. David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford: Oxford University Press, 2005).
[28] Voir : Michael Walzer, *Thick and Thin : moral argument at home and abroad* (Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1994).

3- de l'équité, de la justice et du bien-être (*welfare*) « *which delivers this or that set of valued outcomes*[29] *», lesquels* se rapprochent du débat s'articulant entre les théories de la reconnaissance et les théories de la redistribution[30];

4- de la démocratie qui est parfois adoptée pour soutenir que seule les « *policies and patterns* [*that*] *derive from the will of the people*[31] » peut être légitime, ce qui lui permet d'évoquer la montée des discours populistes et leur recours à certaines thèses démocrates ou souverainistes[32].

Face à tous ces débats, et en particulier en réaction aux débats entre les approches libérales et celles dites communautariennes (parfois caractérisées comme une forme de républicanisme civique[33]) qui dominaient dans la pensée politique occidentale des années 1970 à 1990, Pettit cherche à articuler un lexique républicain, à savoir celui de la liberté comme non-domination, qui permettrait d'intervenir dans chacun de ces débats :

> *I want to remind my colleagues in political philosophy—and, ideally, in the more general audience that the discipline sometimes attracts—of a sort of grievance, and a sort of ideal, that has not been given enough attention in contemporary debates. I want to articulate the grievance in question as a complaint about being dominated and the ideal in question as a vision of being free. I want to show that this language of domination and freedom*—this language of freedom as non-domination—*connects with the long, republican tradition of thought that shaped many of the most important institutions and constitutions that we associate with democracy. And I want to argue that there is very good reason to find a place again for this language in contemporary political discussion. Thinking about politics in terms of the demands of freedom as non-domination gives us a very full and persuasive picture of what it is reasonable to expect of a decent state and a decent civil society*[34].

Si le projet de Pettit se distingue des approches libérales, il se distingue aussi d'une certaine tradition du républicanisme que celui-ci associe au communautarisme, voire même au

---

[29] Pettit, *Republicanism*, p. 1.
[30] Voir : Nancy Fraser et Axel Honneth, *Redistribution or recognition?: A political-philosophical exchange* (London New York: Verso, 2003).; Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts* (Cambridge: Polity Press, 1995 [1992]).; Charles Taylor, *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, trad. Denis-Armand Canal et présenté par Michel Wieviorka (Paris : Flammarion, 2019 [1992]).
[31] Pettit, *Republicanism*, p. 2.
[32] Voir : Margaret Canovan, *Populism,* éd. rev. (London : Junction Books, 1981).; Margaret Canovan, *The People* (Cambridge : Polity press, 2005).; Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (London: Verso, 2000).; Pierre-André Taguieff, « Le populisme et la science politique du mirage conceptuel aux vrais problèmes », *Vingtième Siècle* 56, (1997), 4-33.; Pierre-André Taguieff, « Populismes et antipopulismes : le choc des argumentations », *Mots* 55, (1998), 5-26.
[33] Peut-être y a-t'il donc quelque chose de juste dans l'affirmation de Ronald Beiner que le débat entre libéraux·les et communautarien·nes seraient mieux décrit comme un débat entre libéralisme et républicanisme civiques ? Voir : Ronald Beiner, « À la recherche d'une philosophie publique postlibérale : Le républicanisme civique de Michael J. Sandel »., *Politique et Sociétés* 20, 1 (2001) : 45-67.
[34] Pettit, *Republicanism*, p. 4. Je souligne.

populisme[35]. Ce courant républicain aurait connu une certaine popularité au cours du XX^e^ siècle avec les travaux d'auteurices comme Hannah Arendt et plus récemment ceux de Michael Sandel[36]. Ainsi, Pettit souhaite établir une distinction entre au moins deux traditions du républicanisme. Il y aurait, d'un côté, cette première tradition républicaine largement associée aux idéaux de la participation publique (par exemple la tradition républicaine franco-allemande ou l'éthique du communautarisme). De l'autre, la tradition que Pettit associe à l'idéal de la liberté comme non-domination et qu'il désigne comme la tradition Italo-Atlantique, c'est-à-dire la tradition qui aurait vu dans l'Italie de la renaissance des auteurices récupérer cet idéal des auteurices de la Rome antique pour ensuite être reprise dans l'Angleterre du XVII^e^ siècle et ensuite par les révolutionnaires américains au XVIII^e^ siècle.

D'ailleurs, d'autres auteurices ont décrit en d'autres termes la distinction qui peut être faite entre les différentes traditions républicaines auxquelles Pettit fait référence. Éric Nelson suggère par exemple qu'une telle distinction est caractérisée d'un côté par un courant du républicanisme d'inspiration grecque qui tirerait ses fondements de la pensée d'Aristote et, de l'autre, du courant républicain d'inspiration romaine pour qui le républicanisme aurait débuté avec l'expérience romaine de la *res publica*[37]. Si cette distinction permet de souligner la relation complexe qui existe entre le républicanisme et la pensée antique/classique, elle me semble ultimement réductrice en ce qu'elle ne permet pas toujours de saisir de façon satisfaisante la place que peut occuper chacune de ces traditions au sein de l'œuvre d'un·e auteurice. Je réfère par exemple ici à la pensée d'Arendt qui est, à n'en pas douter, profondément marquée par les textes d'Aristote et de Platon, mais dont les références aux auteurices néo-romain·es comme Machiavel permettent d'approfondir considérablement la compréhension et la portée de sa théorie politique[38]. Frank Lovett propose pour sa part de distinguer l'approche néorépublicaine de

[35] « This point is important to stress because the term 'republican' has come to be associated in many circles, probably under the influence of Hannah Arendt (1958, 1973), with a communitarian and populist approach (Viroli 1992: 286-7) ». Pettit, *Republicanism*, p. 8.
[36] D'ailleurs, Pettit offrira une « correction » aux travaux de Sandel, dans un essai critique publier en 1998. Voir : Philip Pettit, « Review : Reworking Sandel's Republicanism », *The Journal of Philosophy* 95, n^o^ 2 (1998): 73-96.
[37] Eric Nelson, *The Greek Tradition in Republican Thought* (Cambridge : Cambridge University Press, 2006).
[38] Contre la critique du caractère aristotélicien de la pensée d'Arendt, j'adhère à la lecture machiavélienne de son œuvre qui est ancrée dans le caractère théâtral et performatif de sa théorie de l'action et de la liberté politique. Dans ma thèse de maîtrise, je défends cette lecture d'Arendt contre les critiques formulées par

ce qu'il nomme l'humanisme civique (ou le républicanisme civique)[39]. Cette distinction met l'accent sur la centralité du concept de liberté comme non-domination au sein du néorépublicanisme, un concept qui aurait été récupéré de la théorie néo-romaine de la liberté du XVII[e] siècle anglais[40]. Cette démarcation opérée par Lovett s'aligne mieux avec celle articulée par Pettit. Ce que Lovett désigne sous le nom d'humanisme civique prend chez Pettit la forme du communautarisme. En positionnant *Rebublicanism* comme présentant une voie alternative aux approches libérales et communautariennes, Pettit prend ses distances avec certains courants républicains d'inspiration franco-allemande et qui avaient jusque-là prédominé dans la pensée politique occidentale. Il affirme d'ailleurs que sa conceptualisation de la liberté comme non-domination devrait satisfaire et répondre aux exigences de chacun de ces camps alors que le premier est attaché à une conception négative de la liberté et que le second se défini par son attachement à une conception positive de la liberté :

> *The republican conception of liberty should appeal to liberals, in so far as it focuses on people's individual power of choice and thus has much in common with the negative notion of freedom as non-interference. And it should appeal to populists in so far as it requires, as I argue, that non-dominating government has to track the interest and ideas of ordinary people; this is the idea that lies behind the positive, populist notion of freedom as democratic self-mastery*.[41]

Le projet de Pettit se présente donc comme une riche source d'inspiration pour les penseur·ses qui s'intéressent à la démocratie, à l'organisation de l'État et ne trouvent peut-être pas tous les outils dont il recherche au sein des approches libérales et communautariennes. Pettit souhaite que le concept de liberté comme non-domination puisse répondre à certains des plus importants enjeux de notre époque, dont ceux soulevés par les mouvements environnementalistes, féministes, socialistes (compris comme lutte pour le droit des travailleurs) et même par les revendications issues du multiculturalisme[42].

Jacques Rancière à l'égard de son œuvre. Sylvain Bérubé, *Au-delà de la mésentente : La politique chez Jacques Rancière et Hannah Arendt*. [Thèse de maîtrise, Université d'Ottawa, sous la direction de Sophie Bourgault, 2015].

[39] Frank Lovett, « Republicanism », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), dir. Edward N. Zalta. Disponible au lien suivant : https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/republicanism [consulté le 6 novembre 2020].

[40] Théorie que Quentin Skinner développe et présente dans son essai *Liberty Before Liberalism*, qui paraît un an après l'ouvrage *Republicanism* de Pettit, soit en 1998.

[41] Pettit, *Republicanism*, p. 11.

[42] « *I will try to show that environmentalism, feminism, socialism, and multiculturalism can be cast as republican causes* ». Pettit, *Republicanism*, p. 134.

En d'autres mots, le néorépublicanisme se présente comme une solution alternative attrayante aux approches libérales, y compris le libéralisme multiculturel de Will Kymlicka[43] ou d'Alan Patten[44] qui se veut plus inclusif et réceptif face aux enjeux de reconnaissance de la diversité culturelle au sein de nos sociétés contemporaines. Afin d'atteindre cet objectif, Pettit croit qu'il est possible, à travers le principe républicain de la liberté comme non-domination, de renouveler les relations qui existent entre les individus, entre l'État et ses citoyen·nes en refondant les institutions de l'État libéral[45].

Mais ce n'est pas uniquement au milieu universitaire qu'il adresse ses idées. Inspiré par la lecture de *Republicanism*, l'ancien président de l'Espagne José Luis Rodriquez Zapatero qui était à la tête du gouvernement formé par le Parti socialiste ouvrier et le Parti des socialistes de Catalogne entre 2004 et 2008 avait annoncé vouloir mettre en œuvre les idéaux républicains de la non-domination au courant de son mandat. Le président Zapatero ira même jusqu'à inviter Pettit à évaluer le succès du gouvernement dans la mise en œuvre d'un programme néorépublicain à la fin de son mandat, une invitation à laquelle Pettit répondra et qui mènera à une évaluation somme toute positive[46].

Pour Pettit, la liberté devient la principale clé de lecture par laquelle il devient possible de comprendre les divers lexiques qui circulent dans le champ de la pensée politique. Plus encore, Pettit argumente que la liberté comme non-domination, tel qu'elle est conçue par l'approche républicaine, détient l'avantage d'être en soi suffisante pour penser à la refondation de nos institutions politiques sans que celle-ci ait à évoquer ou à être concilié avec d'autres principes politiques et moraux :

> *But the republican tradition did not just offer a distinctive interpretation of what freedom involves. It cast freedom as non-domination in the role of supreme political value,* […]. *It*

[43] Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités,* trad. Patrick Savidan (Montréal : Boréal, 2017 [1995]).
[44] Alan Patten, *Equal Recognition: The Moral Foundations of Minority Rights* (Princeton : Princeton University Press, 2014).
[45] « My interest in the republican conception of liberty comes of the hope that it can persuasively articulate what a state ought to try to achieve, and what form it ought to assume, in the modern world ». Pettit, *Republicanism*, p. 129.
[46] L'invitation aurait été lancée avant même l'élection du gouvernement lorsque Pettit avait été invité à s'adresser au Parti socialiste ouvrier en 2003. Il retournera en Espagne évaluer le programme du gouvernement dans les mois précédents l'élection de 2008. Son allocution fut éventuellement publiée. Voir : José Luis Martí et Philip Pettit, *A Political Philosophy in Public Life: Civic Republicanism in Zapatero's Spain* (Princeton, NJ : Princeton University Press, 2010).

> *depicted the ideal of non-domination as the one and only yardstick by which to judge the social and political constitution of a community*[47].

En faisant de la liberté comme non-domination un idéal étant à la fois capable d'évaluer et d'orienter la transformation de nos institutions et de nos régimes politiques, Pettit développe à travers ses écrits de nombreuses pistes l'amenant plus concrètement à réfléchir aux façons dont peut être mis en œuvre un tel idéal. C'est ce projet qui anime une bonne partie de sa carrière et qui le poussera notamment à proposer une approche républicaine de la démocratie. Comme il en sera question dans cette thèse, sa conception de la démocratie repose sur la promotion des mécanismes constitutionnels qui contribuent à l'empouvoirement des voix marginalisées de manière que toutes les voix puissent être entendues et puissent contribuer à orienter les actions et les interventions de l'État.

Étant donné l'engagement de Pettit envers la non-domination, cet idéal pensé comme représentant la valeur politique suprême, je suis à mon tour mené à me questionner sur la place qu'occupe le concept de souveraineté dans sa théorisation récente de l'État. En effet, la démocratie pettitienne invite à penser les pratiques citoyennes qui soutiennent les institutions de l'État en le guidant ou le contrôlant. En ce sens, l'action de l'État peut être comprise comme résultant des nombreuses pressions qu'exercent les citoyen·nes sur ces institutions. En d'autres mots, l'État démocratique est une entité indéterminée capable de se renouveler par la pratique citoyenne. C'est donc dire qu'il n'est pas nécessaire de penser l'État incorporé (la figure souveraine) comme une figure autonome capable d'action rationnelle parce que la communauté politique ne nécessite aucune puissance extérieure à elle-même pour « l'ordonner ». Les citoyen·nes sont bien capables d'établir l'État et d'en assurer la continuité. C'est ce qui, selon moi, rend tout aussi surprenant sa mobilisation et sa description de la souveraineté comme un idéal « attrayant ».

Qu'est-ce que la souveraineté ?

Je me permets ici de rappeler que le concept de souveraineté renvoie généralement à la nature décisive et finale du pouvoir de l'État, c'est-à-dire au caractère incontestable et illimité de la raison d'État. Étymologiquement, la notion de souveraineté viendrait du vieux français *soverain*, devenu souverain, et serait elle-même dérivée du mot latin *supera* qui

[47] Pettit, *Republicanism*, p. 80.

réfère au caractère d'une chose qui serait « supérieur » aux autres ou la situant au-delà ou par-dessus tout autre chose. Le mot souverain partage le même sens que le mot *supera* et il désignait à l'origine le pouvoir qu'exerce le Dieu chrétien en tant que créateur de la Terre sur ses « créatures ». Ce terme avait d'abord un sens théologique, renvoyant ultimement au pouvoir absolu et indivisible de ce Dieu sur ses créatures terrestres. Si le sens du mot connaît une longue et lente évolution avant de prendre le sens qu'on lui reconnaît davantage aujourd'hui, soit comme désignant une forme de pouvoir légitime suprême que détient l'État ou une institution au sein de l'État, il n'en demeure que tout au cours de son histoire, la souveraineté est un concept revendiqué par une variété de pouvoir et de personnes. Comme le suggère F.H. Hinsley, « *sovereignty is not a fact. It is a concept which men in certain circumstances have applied*[48] ».

Si le chapitre 1 de cette thèse se consacre aux écrits des principaux·les auteurices qui ont popularisé le concept de souveraineté, à savoir Jean Bodin, Thomas Hobbes et Jean-Jacques Rousseau, je noterai pour l'instant que l'idée de la souveraineté avancée par ces auteurices vise d'abord et avant tout à répondre aux crises politiques et sociales qui ont marqué leurs époques respectives. La souveraineté était en ce sens perçue comme une solution devant servir à mettre fin aux guerres de religion qui avaient cours en Europe. En reconnaissant l'autorité souveraine d'un Monarque ou d'une Assemblée sur un territoire, rendait illégitime l'intervention d'autres souverains sur ce territoire au nom d'une cause religieuse. C'est plus ou moins cette entente qui est décrite dans les Traités de Westphalie signés en 1648. Mais comme Michel Foucault le rappelle dans ses cours offerts au Collège de France, la souveraineté déclarée et exercée par le Roi sur son territoire nécessitait, pour avoir du sens, la mise en place de mécanismes qui visaient à légitimer l'exercice de son pouvoir. Plus précisément, Foucault suggère que les mécanismes qui soutiennent la souveraineté, comme ceux du droit, connaissent à cette époque d'importantes réformes, lesquelles allaient simultanément correspondre à la formation des États modernes :

> Dire que le problème de la souveraineté est le problème central du droit dans les sociétés occidentales, cela veut dire que le discours et la technique du droit ont eu essentiellement pour fonction de dissoudre à l'intérieur du pouvoir le fait de la domination, pour faire apparaître, à la place de cette domination que l'on voulait réduire ou masquer, deux choses : d'une part, les droits légitimes de la souveraineté et, deuxièmement, l'obligation légale de

[48] F.H. Hinsley, *Sovereignty, second edition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986 [1966]), p. 1.

> l'obéissance. Le système de droit est finalement l'éviction du fait de la domination et de ses conséquences[49].

La souveraineté représente ainsi pour Foucault un outil dans la construction de l'État et de sa légitimation, mais également dans le déploiement de son pouvoir. Dans cette même leçon, Foucault renchérit : « [l]a théorie de la souveraineté, c'est, si vous voulez, ce qui permet de fonder le pouvoir absolu dans la dépense absolue de pouvoir[50] ». Pour Foucault, la souveraineté est donc comprise comme une technologie de l'État qui justifie, à travers un cadre légal, le pouvoir que peut exercer l'État sur le « peuple ». Mais plus encore, celui-ci exprime la manière dont ce pouvoir est imposé. Le cadre de la souveraineté implique la démonstration du pouvoir, il s'agit de montrer en grande pompe le Monarque et ses armées, et d'assurer une performance maximale de la force de l'État. En d'autres mots, la souveraineté vise à assurer l'obéissance par la démonstration du pouvoir de l'État. Selon Foucault, cette technologie à l'ère moderne est devenue désuète, non pas parce que l'État ne cherche plus à imposer son contrôle, mais précisément parce qu'il a développé de meilleurs outils pour faire valoir son pouvoir. Ainsi, selon le philosophe français, la biopolitique et les dispositifs de sécurité se présentent aujourd'hui comme des formes bien plus sophistiquées du contrôle que peut exercer l'État sur ses sujets en ce que la biopolitique est plutôt employée « avec le minimum de dépense et le maximum d'efficacité[51] ».

Présenter le concept de la souveraineté comme un outil de l'État qui est historiquement situé permet ainsi d'en illustrer le caractère discursif. Comme l'affirme le politicologue canadien Peter H. Russell : « *[i]t is crucial to understand that those who assert sovereignty[…] are making a claim, not describing reality*[52] ». C'est en ce sens qu'on peut comprendre la souveraineté comme un langage de la légitimité de l'État qui se définit, comme le veut Foucault, par l'exercice de la domination de l'État sur ses sujets. En revendiquant la souveraineté, un groupe revendique non seulement sa capacité, mais son droit à faire ce qu'il souhaite sur son territoire et sur ses sujets. Comme le soulignent Pierre Dardot et Christian Laval, la souveraineté désigne « une forme spécifique de domination,

---

[49] Michel Foucault, « Cours du 14 janvier 1976 », dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, dirs. Daniel Defert et François Ewald, avec col. Jacques Lagrange (Paris : Gallimard, 2001), p. 177.
[50] Foucault, *Dits et écrits II*, p. 186.
[51] Foucault, *Dits et écrits II*, p. 186.
[52] Peter H. Russell, *Sovereignty : biography of a claim* (Toronto: Toronto University Press, 2021), p. 33.

celle de l'État moderne[53] ». Dardot et Laval soutiennent par exemple que l'emploi que Hobbes et Locke font de la notion de *dominion* – terme qui serait tiré du latin *dominium* – dans leur description du droit de la souveraineté fait explicitement référence à la domination. En effet, le concept de *dominium* relève du droit romain et de la notion du « domaine » sur lequel s'exerce la volonté du maître (*dominus*), c'est la volonté du maître sur sa propriété. C'est le concept qui s'appliquait comme le rappellent Dardot et Laval au droit de propriété des maîtres sur leur esclave. Cela dit, si la liberté comme non-domination vise à nous protéger des formes de domination privé (*dominium*) et public (*imperium*), la souveraineté fait de la domination, c'est-à-dire du contrôle total sur ses possessions, une caractéristique centrale de l'État. C'est précisément, comme le rappellent Dardot et Laval, ce que suggérait Max Weber lorsqu'il décrivait l'État comme disposant du « monopole du pouvoir coercitif » et du « monopole de faire les lois[54] » :

> L'État souverain n'est pas seulement législateur, il est nécessairement administrateur, inévitablement bureaucratique. Si la domination signifie l'imposition de volonté à d'autres personnes au sein d'une relation sociale asymétrique, elle implique en outre que cette imposition s'opère par le moyen d'un commandement qui rencontre l'obéissance, ou encore elle est un 'pouvoir de commandement autoritaire' (*autoritäre Befehlsgewalt*)[55].

Le lexique de la souveraineté est donc indissociable de l'exercice des différentes fonctions de l'État. La mobilisation de ce langage contribue ainsi à informer la manière dont l'État moderne est structuré. Ainsi, si celleux qui se revendiquent de la souveraineté ne décrivent pas une réalité « objective », comme le soutient Russell et tel que l'affirme également le philosophe Mohawk Taiaiake Alfred, il n'en demeure pas moins que la souveraineté a des incidences matérielles bien réelles sur notre monde social :

> *Sovereignty, then, is a social creation. It is not an objective or natural phenomenon but the result of choices made by men and women, indicative of a mindset located in, rather than a natural force creative of, a social and political order. The reification of sovereignty in politics today is the result of a triumph of a particular set of ideas over others—no more natural to the world than any other man-made object*[56].

---

[53] Pierre Dardot et Christian Laval, *Dominer : Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident* (Paris : La Découverte, 2020), p. 17.
[54] Dardot et Laval, *Dominer*, p. 20.
[55] Dardot et Laval, *Dominer*, p. 20.
[56] Taiaiake Alfred, « Sovereignty », dans *Sovereignty Matters : Locations of Contestation and Possibility in Indigenous Struggles for Self-Determination*, éd. par Joanne Barker, 33-50 (Lincoln : University of Nebraska Press, 2005), p. 46.

La souveraineté continue d'apparaître dans nos imaginaires politiques, prenant notamment la forme de concept-cadre à partir duquel de nombreux·ses acteurices justifient l'exercice du pouvoir au sein de l'État. Autrement dit, l'idéal de la souveraineté persiste, car la souveraineté est continuellement remise en scène par celleux qui bénéficient de son aura et qui n'ont par conséquent pas intérêt à la contester. Je soutiens dans cette thèse que bien que la nature discursive de la souveraineté ne la rende pas moins réelle ou matérielle, sa réalité ne la rend pas pour autant nécessaire pour penser au fonctionnement ou à l'établissement de nos ordres constitutionnels contemporains.

De nos jours, la souveraineté est souvent associée à certaines formes de discours populistes qui font primer l'idée de « la volonté du peuple » ou, pour paraphraser la formule des souverainistes du Québec, l'idée qu'il faut être « maître chez soi ». À ce sujet, Achille Mbembé souligne que la souveraineté n'a plus aujourd'hui à s'articuler autour d'une figure unique comme le Monarque, car le discours de la souveraineté du peuple ou de la nation permet tout autant de légitimer le pouvoir absolu de l'État sur ses citoyen·nes. Toujours selon Mbembé, le paradigme de la souveraineté de l'État-nation aurait permis de reproduire le « pouvoir *sur* » qui existait au sein des régimes monarchiques notamment décrits par Foucault. En d'autres mots, rapporter la souveraineté à la notion de la souveraineté du peuple permettrait d'imaginer le pouvoir exercé *par* la société comme un pouvoir qui s'exercerait *sur* la société elle-même. En ce sens, tel qu'il en sera plus longuement question dans cette thèse, la souveraineté relèverait du même registre que la liberté positive associée à l'idée de la volonté générale décrite par Rousseau :

> *The romance of sovereignty, in this case, rests on the belief that the subject is the master and the controlling author of his or her own meaning. Sovereignty is therefore defined as a twofold process of self-institution and self-limitation (fixing one's own limits for oneself). The exercise of sovereignty, in turn, consists in society's capacity for self-creation through recourse to institutions inspired by specific social and imaginary significations*[57].

Ainsi, peu importe qu'il soit question de la souveraineté de l'État, de la souveraineté du peuple ou de la souveraineté nationale, l'ensemble des logiques axées sur la notion de souveraineté sont ancrées sur l'idéal de la maîtrise et reproduisent l'idée du *dominium*, soit de la domination qu'une entité doit exercer sur son domaine (il n'est par ailleurs peut-être

[57] J. Achille Mbembé, « Necropolitics », *Public culture* 15, nº 1 (2003) : pp. 13.

pas anodin de constater que le nom formel du Canada est le *Dominion* du Canada). Un tel pouvoir conçu comme étant autonome, final et permanent, ne peut donc pas être contesté.

Vu ce caractère dominant de la souveraineté et la violente histoire de la mise en application du concept, le nombre d'interventions ayant remis en cause sa pertinence ne cesse de se multiplier. Plusieurs recherches, inspirées des travaux de Foucault, comme celles de Wendy Brown, ont surtout orienté leurs réflexions sur l'idée que le monde serait entré dans un paradigme « post-souveraineté », c'est-à-dire dans un monde où les États opéreraient indépendamment des logiques souveraines sur lesquelles elles étaient anciennement construites, et ce, malgré le fait que les États continuent d'affirmer leur souveraineté dans l'exercice de leur pouvoir en construisant des murs le long de leurs frontières[58]. D'autres, comme l'ouvrage de Dardot et Laval, s'intéressent plutôt à l'histoire du concept et à son imbrication contemporaine au sein de l'État afin de s'interroger sur l'avenir qui lui est réservé[59]. Ailleurs, un nombre croissant d'interventions proposent de considérer la souveraineté comme constituant un concept désuet qui aurait, pour reprendre une expression familière, « fait son temps ». C'est par exemple le cas du juriste Don Herzog qui nous invite, dans un ouvrage intitulé *Sovereignty. R.I.P,* publié en 2020, à considérer « *the concept's role in our politics and law as obsolete, confused, and pernicious* » et qui de ce fait suggère « *that we retire the concept, that we learn to think and talk and act without relying on it*[60] ».

C'est précisément ce que revendiquait Alfred dans le texte cité ci-dessus et qui propose notamment de répondre à l'appel lancé par James Tully, soutenant fortement que « *"sovereignty" is inappropriate as a political objective for indigenous peoples*[61] ». Tels que le soutient Alfred, les groupes qui cherchent à fonder de nouvelles relations dans un contexte postcolonial ne doivent plus chercher à les ancrer dans un concept qui repose sur des conceptions occidentales du pouvoir et de la propriété, car ceux-ci seraient destinés à

[58] Voir par exemple : Charles Barbour et George Pavlich, dir., *After Sovereignty: On the Question of Political Beginnings* (London: Routledge, 2010).; Wendy Brown, *Walled States, Waning Sovereignty*, éd. rev. (Brooklyn, NY : Zone Books, 2017).

[59] Voir entre autres : Joseph Chan et Franz Mang, « Is Popular Sovereignty a Useful Myth? », dans *Deparochializing Political Theory*, Melissa S. Williams, dir. (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 149-173.; Hent Kalmo et Quentin Skinner, dir., *Sovereignty in Fragments: The Past, Present, and Future of a Contested Concept* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

[60] Don Herzog, *Sovereignty. R.I.P*. (New Haven: Yale University Press, 2020). Citation à la page IX.

[61] Taiaiake Alfred, « Sovereignty », p. 38.

reproduire les dynamiques coloniales existantes. En effet, dans *Strange Multiplicity: constitutionalism in an age of diversity* Tully faisait état des enjeux auxquels font face nos ordres constitutionnels contemporains, à savoir les enjeux touchant à la reconnaissance et à l'accommodement de la diversité qui caractérise nos sociétés[62]. Une problématique particulière émerge selon Tully du fait que les constitutions modernes, celles associées aux États modernes, sont construites sur des idéaux et des principes dits « universels » dont la propension est d'effacer la diversité caractéristique de toutes sociétés au nom d'un projet impérial. C'est ce qu'il qualifie d'« empire de l'uniformité[63] » et qui caractériserait la structure de rationalisation de ces entreprises coloniales. Tel que Tully le suggère, la souveraineté en tant que principe représentait l'un des mécanismes à partir desquels s'est établie cette « unicité » mythologique nécessaire à l'expansion de ces idéaux universels. Ainsi, selon Tully : « *In the modern theories of the sovereignty of the people, the plurality of existing ancient authorities is eliminated by construing the people as the single locus of authority and their aim as the constitution of a uniform system of government*[64] ».

Si ces approches du constitutionnalisme moderne dominent dans le lexique des politiques contemporaines, Tully montre que d'autres registres du constitutionnalisme ont toujours existé et que certains d'entre eux rendent possible l'exercice de penser autrement à nos arrangements constitutionnels contemporains. C'est ce que permet selon lui de faire la sculpture de Bill Reid intitulée *The Spirit of Haida Gwaii* et qui représente un canoë au sein duquel se trouve une variété de créatures, parmi lesquels un ours, une corneille et un·e capitaine. Malgré leurs différences, l'ensemble des créatures partagent le même espace restreint que représente le canoë, ses habitant·es devant ainsi apprendre à se coordonner afin d'assurer la sécurité de l'embarcation. Cette image traverse l'ensemble de sa réflexion

---

[62] James Tully, *Strange Multiplicity : Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge : Cambridge University Press, 1995).

[63] « *The first way the empire of uniformity is established in theory is the premise that the sovereign people who establish the constitution are already culturally indifferent members of one society who aim to set up a regular constitutional association with a single locus of sovereignty. This was a fiction of the early modern theorists, as Hugo Grotius exposed in his survey of the diversity of existing constitutions, designed to ensure in theory the consolidation of early modern states that they wished to promote in practice. Leibniz replied to Hobbes and Pufendorf in 1677 that no known political society exhibited the cultural and institutional uniformity that they took for granted. Matthew Hale in England and Montesquieu in France upheld the authority of the diverse customs of their irregular realms. But these voices, barely heard today, were drowned out by the ascendancy of uniformity* ». Tully, *Strange Multiplicity*, p. 83.

[64] Tully, *Strange Multiplicity*, p. 67.

et lui permet d'illustrer les diverses pratiques constitutionnelles qu'il retracera dans l'histoire des idées politiques. À travers le dialogue rendu possible par ces nombreuses traditions, Tully propose que « *a contemporary constitution can recognise cultural diversity* » seulement si elle arrive à mettre en œuvre dans leur pratique « *the three conventions of mutual recognition, consent and cultural continuity*[65] ». Une telle pratique doit donc nous inviter à penser aux constitutions non pas comme des objets immuables, mais comme des processus de dialogue à travers desquels il devient possible de négocier nos différences et de transformer nos pratiques :

> *Perhaps the great constitutional struggles and failures around the world today are groping towards a third way of constitutional change, symbolized in the ability of the members of the canoe to discuss and reform their constitutional arrangements in response to the demands for recognition as they paddle. On this* Haida Gwaiian *view, a constitution can be both the foundation of democracy and, at the same time, subject to democracies discussion and change in practice*[66].

C'est donc en transformant nos pratiques que nous pourrons, ensemble, transformer positivement les relations qui nous lient tous ensemble au sein d'une société. Ce projet, axé sur la reconnaissance mutuelle, le consentement et la continuité culturelle, me semble ainsi compatible avec les idéaux de la liberté comme non-domination mise de l'avant par Pettit. Je propose que ce concept mène non seulement à articuler une critique importante des rapports de dominations, tel que celui qui est attribuable aux différentes notions de souverainetés (de l'État, du peuple, des citoyen·nes, etc.), mais qu'il permette également d'imaginer de nouvelles formes d'arrangements constitutionnels. C'est sur cette base que je propose que Pettit, s'il n'adopte pas le lexique de Tully, contribue tout de même à sa façon de répondre à son appel pour penser de nouvelles pratiques constitutionnelles.

Étant donné les retombées matérielles et historiques violentes des discours de la souveraineté, je soutiens dans cette thèse qu'une théorie républicaine se doit de rejeter entièrement la notion de souveraineté et d'embrasser pleinement l'idéal relationnel de la liberté comme non-domination. En contrepartie, je propose que la démocratie permette tout autant de prendre acte des manières dont un État en vient à agir de manière cohérente et à assurer sa reproduction, et ce, sans dominer les citoyen·nes qui le constituent. Les réflexions entamées par la théorie pettitienne de la démocratie, en particulier celles

[65] Tully, *Strange Multiplicity*, p. 30.
[66] Tully, *Strange Multiplicity*, p. 29.

touchant aux relations qui s'établissent entre les citoyen·nes et l'État, me mènent ici à esquisser différentes voies par lesquelles approfondir notre conception des engagements ontologiques de l'idéal de la liberté comme non-domination. Ainsi, mon propos dans cette thèse est principalement articulé autour de l'argument selon lequel la tradition républicaine de la démocratie peut et doit continuer de résister aux théories de la souveraineté.

Qui a besoin de la souveraineté ? pas Pettit !

« Qui a besoin de l'identité? » c'est la question d'ordre rhétorique que formulait Stuart Hall à l'égard des efforts croissants visant la déconstruction du concept d'identité au cours des années 1990. Cette question, dans laquelle on peut aisément substituer le concept d'identité à celui de souveraineté, menait Hall à postuler qu'en l'absence d'une solution théorique alternative qui est radicalement différente, la critique d'un concept ne peut en venir qu'à le réinscrire au sein d'un nouveau paradigme :

> Cela signifie que ces concepts cessent d'être pertinents, et qu'il n'est plus utile de penser à partir d'eux sous leur forme originale. Comme ils n'ont pas été dialectiquement dépassés, et qu'il n'existe pas de concepts radicalement différents à même les remplacer, nous sommes toutefois obligés de continuer à penser à partir d'eux – mais sous une forme détotalisée et déconstruite, sans plus opérer dans le cadre du paradigme qui les a vus naître. Le courant qui les abolit leur permet ainsi paradoxalement d'être encore lus. […] L'identité est un concept de ce type – il opère « sous rature », dans l'intervalle entre émergence et renversement ; c'est une idée qui ne peut être pensée comme autrefois, mais sans laquelle certaines questions clés ne peuvent pas être posées[67].

J'évoque ici cette idée de Hall, car les réflexions qu'a suscitées chez lui une telle question permettent de résumer de façon particulièrement limpide le problème que pose la notion de souveraineté chez Pettit. En effet, la critique de la souveraineté fait face au même problème que la critique de l'identité : le concept semble survivre à travers son abolition. Malgré des efforts visant sa déconstruction, la critique continue à dépendre du concept de souveraineté. Dans *The State*, Pettit ne propose pas de supprimer le concept, mais plutôt d'en extirper le caractère absolutiste, soit ce que j'ai décrit plus haut comme relevant de la nature finale du pouvoir souverain. Si Pettit s'accroche à la catégorie de la souveraineté, c'est parce qu'il considère qu'elle permet d'incorporer, c'est-à-dire de donner corps à l'idée d'un agent collectif. Son objection face au caractère absolutiste de la souveraineté relève du fait que celle-ci est comprise comme rejetant nécessairement la contestation et la

[67] Stuart Hall, « Qui a besoins de l'identité », dans *Identités et cultures : Politiques des* cultural studies, Maxime Cervulle, dir. (Paris : Éditions Amsterdam, 2017), pp. 375-398. Citation à la page 376.

proposition républicaine de la constitution mixte. Le projet de Pettit vise donc à concilier le projet de la constitution mixte et celui de la souveraineté en suggérant qu'il demeure possible pour un souverain (l'État) de prendre des décisions et donc d'émettre des commandements (des lois), et ce même si le pouvoir de l'État et le pouvoir décisionnel sont fragmentés, tel que l'implique l'idéal de la constitution mixte, afin d'éviter la concentration des pouvoirs. Le rôle de la souveraineté est donc lié à la fonction nomothétique de l'État, un rôle que Pettit associait auparavant à la pratique démocratique des citoyen·nes, soit au contrôle (*kratos*) que le peuple (*demos*) exerçait sur les institutions de l'État. On pourrait alors considérer que l'intégration du concept de souveraineté dans sa pensée sert à combler un vide au sein de sa théorisation de l'action démocratique, ce qui laisse en quelque sorte sous-entendre que sa conception de l'État demeurait, à ses yeux, insuffisante pour expliquer l'agentivité dont dispose l'État vu sa nature polycentrique.

Tel que je l'ai déjà annoncé plus haut, je soutiens ici que les réflexions de Pettit sur la légitimité politique, en particulier celles développées dans *On the People's Terms*, et la théorie de la démocratie qui en découle offrent des outils particulièrement utiles pour penser non seulement la production d'un État non dominant, stable, légitime et ouvert à la contestation, mais également pour comprendre la capacité d'agir de l'État sans aucune référence à la notion de souveraineté. En d'autres mots, une théorie de la démocratie néorépublicaine axée sur les dimensions relationnelles qui la fondent permet de répondre à la question de savoir comment un État prend forme et ce qui l'anime, à savoir la pratique citoyenne. Si cette réponse apparaîtra pour certain·es comme étant insatisfaisante, il n'en demeure pas moins qu'elle représente la seule qui soit théoriquement compatible avec les engagements ontologiques de la liberté comme non-domination que je comprends comme étant radicalement relationnelle et praxéologique.

Ainsi, le problème qui m'intéresse relève ultimement de l'imaginaire politique, c'est-à-dire d'un problème qui se situe d'abord et avant tout sur le plan de notre expérience, de notre familiarité et de nos pratiques de mises en œuvre de certains concepts-cadres par lesquels nous faisons sens du monde. En ce sens, je considère que la souveraineté représente un concept à partir duquel il nous est donné de faire l'expérience de l'État contemporain. Son histoire, sa mise en pratique et sa théorisation représentent un cadre à partir duquel les politologues, philosophes, théocien·nes et citoyen·nes se saisissent et

comprennent la réalité de l'État. La difficulté que nous rencontrons, en tant que philosophes et théoricien·nes politiques, à contester l'utilisation de ce concept relève en partie de la difficulté que nous éprouvons à l'idée de penser le monde au-delà des structures de pouvoir qui lui donnent aujourd'hui sa forme. Cette limite épistémologique, mais peut-être aussi méthodologique permet difficilement de participer à imaginer autrement les futures formes d'organisation possibles de l'État.

Le cas de Philip Pettit me semble donc tout indiqué pour réfléchir non seulement au caractère problématique du concept de souveraineté. Malgré l'originalité de sa récupération du terme, je suggère qu'en mobilisant le concept de souveraineté, Pettit en vient à reconfirmer la centralité de la référence à la souveraineté pour penser toute théorie de l'État. En maintenant la catégorie de la souveraineté, le lexique associé aux concepts, même ceux dont il est critique, participe à faire de la souveraineté « permanente » et « commandant » un outil et une approche légitime pour penser l'État. Contre cette vision problématique d'une souveraineté dont Pettit aurait soutiré le caractère absolu, je propose dans cette thèse de récupérer chez Pettit lui-même une théorie de la légitimité politique fondée sur le contrôle démocratique de l'État. Cette théorie, axée sur la reconnaissance du caractère relationnel du politique, s'exprime par un engagement profond avec l'idée de démocratie comme une pratique de délibération et de contestation entre l'ensemble des citoyen·nes d'un État.

Structure de l'argument

Afin de s'intéresser plus en profondeur aux enjeux et aux limites associées à la souveraineté tout comme aux concepts qui permettent d'y apporter des solutions alternatives, cette thèse sera structurée autour de deux grandes parties. Si la première partie de la thèse touche principalement à la question de la souveraineté, la seconde offrira des pistes de réponse aux écueils qui auront été soulevés dans la première. En particulier, la seconde partie de la thèse se détourne du langage de la souveraineté afin de se tourner vers ce qui m'apparaît représenter une solution au problème de la souveraineté posé par les travaux plus récents de Pettit sur l'État, à savoir son propre modèle démocratique. C'est précisément à partir de ce va-et-vient autour de la pensée de Pettit que le titre de cette thèse prend son sens et qui appelle à penser la constitutionnalisation de l'idéal de la non-domination *avec* et *contre* Pettit.

Si on peut attribuer un certain caractère herméneutique à la critique qui sera déployée dans les chapitres qui suivent, il serait réducteur de suggérer que la thèse relève purement d'un tel exercice. En effet, dans chacune des sections de la thèse, ma critique dépassera les textes de Pettit pour s'intéresser aux principaux débats dans lesquels s'inscrivent ses interventions. Je propose ici de reconstruire certaines des trames narratives qui permettent plus largement de faire sens des réflexions et des débats contemporains qui touchent à l'avenir de nos institutions politiques et auxquels Pettit contribue. Je suggère donc qu'en confrontant les écrits de Pettit à ces approches et à ses critiques, il est possible de voir la réelle force de l'idéal de la liberté comme non-domination pour répondre aux enjeux constitutionnels auxquels sont appelées à faire face nos institutions politiques contemporaines.

La première partie de la thèse est composée des deux premiers chapitres. Le premier chapitre offre une analyse de la notion de souveraineté tel qu'elle est conceptualisée par Pettit dans *The State*. En se penchant sur les principaux·les auteurices mobilisé·es par Pettit tant dans sa critique que dans sa reconceptualisation de la souveraineté, ce chapitre propose de porter un regard historique sur les formes théoriques du concept. En particulier, le chapitre permettra de distinguer, pour reprendre l'expression de Pettit, l'argument souverainiste de l'argument absolutiste et de s'intéresser à la proposition de Pettit d'exclure de sa conception de la souveraineté son caractère absolutiste. En faisant dialoguer la pensée de Pettit avec la littérature souverainiste sur laquelle il s'appuie, mon objectif est en partie d'évaluer sa capacité à concilier la souveraineté avec les idéaux républicains issus de la tradition italo-atlantique de la contestation et de la constitution mixte. Je montre en outre que sa théorisation de la souveraineté se distingue considérablement de ses propres usages antérieurs du terme.

Le second chapitre permettra d'illustrer, à partir du cas de la souveraineté canadienne, la difficulté que pose chez Pettit l'idée d'une souveraineté divisée ou divisible. En effet, bien que Pettit conçoive l'État comme étant fondamentalement partagé entre de nombreux centres décisionnels, celui-ci considère tout de même que l'État peut en venir à former une entité incorporée qui agit de manière cohérente et qui peut donc imposer sa loi. À partir de ce constat, je montre qu'en dépit des efforts conceptuels déployés par Pettit afin d'imaginer une souveraineté qui pourrait être décrite comme étant « partagée » ou

« divisée », celle-ci conserve son caractère dominant. Cela est notamment rendu visible à travers l'évolution récente de la jurisprudence canadienne où une série de décisions de la Cour suprême du Canada (CSC) livrée en 2004 reconnaissait pour la première fois la souveraineté des peuples autochtones au Canada[68]. Ces décisions, regroupées sous le nom de la trilogie Haïda, s'appuient et développent le concept de l'honneur de la Couronne, présenté comme un nouveau fondement à partir duquel justifier et orienter la mise en œuvre du devoir des gouvernements provinciaux et fédéral de consulter les peuples autochtones. La particularité de ce cas, et qui en fait un exemple tout à fait pertinent pour réfléchir aux enjeux que soulèvent la notion de souveraineté, repose dans le fait que la CSC affirme que la souveraineté des peuples autochtones découle du fait qu'elles prédatent l'arrivée des premiers colons. Il incomberait donc à la Couronne d'établir des ententes avec ces peuples afin de pouvoir confirmer l'exercice de sa souveraineté. Comme il en sera question dans le chapitre, alors que la CSC n'offre aucun qualificatif pour définir la souveraineté des peuples autochtones, ses propres obligations n'en viennent en fait qu'à confirmer que la souveraineté de la Couronne sur le territoire canadien est *de facto*, soit qu'elle est inscrite dans les faits. Autrement dit, malgré la reconnaissance des souverainetés autochtones, seule la souveraineté de la Couronne, dont l'autorité relève du régime étatique soutenu au nom de cette même Couronne, compte pour la CSC.

Le cas de la souveraineté canadienne et du renouvellement plus récent des réflexions entourant la question de la souveraineté dans la jurisprudence de l'honneur de la Couronne permet ainsi d'approfondir certaines réflexions sur la portée matérielle et discursive d'une proposition comme celle de Pettit. À cet égard, je propose dans ce même chapitre de palier à certains de ses écueils conceptuels en entrant en dialogue avec des auteurices qui offrent des solutions divergentes à la question de la souveraineté dont Peter H. Russell, pour qui le cas des peuples autochtones et de l'histoire canadienne nous invite, similairement à Pettit, à penser à une souveraineté partagée dépourvue de son caractère absolu, et Iris Marion Young, qui s'inspire des revendications autochtones à l'égard de la reconnaissance de leur droit à l'autodétermination afin d'envisager, à travers leur modèle,

[68] J'emploie dans la thèse le terme autochtone comme un terme parapluie pour désigner à la fois les Premières Nations, les Inuit et les Métis. Lorsque je parle en générale de l'un de ces trois groupes j'utilise les termes plus spécifiques de Premières nations, Inuit ou Métis, et finalement, lorsque je parle d'une nation en particulier j'emploi le nom de la nation en question.

le rejet du langage souverainiste. En opposant les conceptions souverainistes de l'autonomie politique et une ontologie relationnelle du politique inspirée du modèle de la liberté comme non-domination développé par Pettit, cette intervention de Young me permet une fois de plus dans la thèse de mobiliser la pensée de Pettit contre lui-même. Je suggère finalement qu'il se dessine, dans les écrits des penseur·ses et de juristes ayant commenté le principe juridique de l'honneur de la Couronne, la vision d'une pratique démocratique dialogique dont la mise en œuvre à travers des processus de négociation et de délibération permet d'entrevoir comment différents groupes dont les perspectives politiques divergent peuvent en arriver à des ententes. Ainsi, le chapitre se conclut par la critique d'Hannah Arendt de la souveraineté, laquelle rejoint sur plusieurs fronts les préoccupations formulées par les juristes autochtones évoqués dans le même chapitre. L'intervention d'Arendt ouvre ainsi la porte à réfléchir la démocratie comme une pratique à partir de laquelle préserver la liberté, mais aussi par laquelle établir les relations sociales nécessaires pour fonder un ordre politique réellement pluriel et non dominant.

La deuxième partie de la thèse, composée des trois derniers chapitres, vise à réfléchir aux fondements alternatifs à partir desquels il est possible de penser l'État comme ne formant qu'un. Ma proposition est que la réponse se trouve dans les nombreux écrits de Pettit sur la notion de la démocratie. La démocratie, comprise à partir de l'idéal de la liberté comme non-domination, permet ainsi de penser l'État comme résultant de la pratique même des citoyen·nes. Plus spécifiquement, je propose que la théorie de la démocratie chez Pettit ne doive pas simplement être comprise de manière instrumentale comme permettant la mise en œuvre de la liberté comme non-domination, mais que la démocratie est inhérente à la liberté comme non-domination. Il n'existe ainsi, selon moi, aucune forme de liberté comme non-domination possible sans pratique démocratique et vice-versa. Plus fondamentalement, une telle conception de la démocratie exige que le « peuple » et les relations qu'entretiennent entre eux les individus soient réfléchis comme étant ontologiquement indéterminés et comme résultant de leurs pratiques. Je soutiens en ce sens que le modèle démocratique de Pettit est foncièrement praxéologique et relationnel.

Cela dit, plusieurs critiques ont soulevé une forme d'élitisme derrière la théorie pettitienne de la démocratie, et plus encore, que celle-ci exprime à certains moments une certaine peur de la démocratie. Ces critiques découlent selon moi des ambiguïtés

provoquées par l'adoption de différents langages pour parler de la démocratie. Afin de démêler ces ambiguïtés, je me penche dans le chapitre 3 sur ce que je qualifie de langage des intérêts communs chez Pettit et qui tend à présenter la démocratie de la perspective de l'État, faisant de la démocratie une organisation permettant d'identifier les intérêts communs et pouvant dès lors être pensée comme représentant un instrument de l'État. Malgré la critique qui en est faite, et qui est abordée dans le chapitre, Pettit articule à travers cette idée une critique pertinente des modèles démocratiques électoralistes, suggérant que la délibération et l'élection à elles seules sont insuffisantes afin d'identifier les intérêts communs de la communauté politique. La contestation devient ainsi un aspect important de son modèle et à travers lequel il propose de penser aux façons donc les voix marginalisées dans le processus de prises de décisions de l'État peuvent être prises en compte. Cette théorisation de la contestation comme faisant partie intégrante de la démocratie est ce qui rend son modèle si intéressant. Cela dit, je soutiens que le langage des intérêts communs tend tout de même à privilégier les mécanismes institutionnels qui permettent à l'État d'orienter ses actions sur les intérêts communs du peuple, comme la consultation ou la contestation judiciaire, soit à faire poser notre regard sur ce que l'État doit opérer, plutôt que sur ce qui me semble être la conception la plus riche de son modèle démocratique, à savoir sa nature relationnelle et praxéologique.

Le chapitre 4 se penche ainsi sur la question de la légitimé politique, notion introduite dans l'ouvrage *On The People's Terms* et qui permet de rendre plus clair le sens que donne Pettit à la démocratie alors que la légitimité est présentée comme relevant de la relation qui s'établit entre les citoyen·nes et l'État. Simplement dit, un État est légitime selon Pettit lorsque les relations qu'il entretient avec les citoyen·nes sont comprises comme étant non-dominantes. Une telle relation est établie du moment où les citoyen·nes exercent un contrôle égal et effectif sur les institutions de l'État. Je suggère que cette manière de réfléchir à la démocratie permet de mieux saisir les conceptions ontologiques de sa théorie démocratique et ultimement de sa conception de la politique telle qu'elle se rattache au projet de la liberté comme non-domination. Pettit comprend la démocratie non seulement comme un assemblage d'institutions, mais comme une relation qui doit être mise en pratique. Plusieurs pratiques, comme la contestation, permettent aux citoyen·nes d'exercer ce contrôle sur les institutions de l'État. Mais plus encore, c'est à travers ces pratiques que

ces institutions prennent forme. Ainsi, en cherchant à distinguer sa proposition des théories de la souveraineté absolue, Pettit en vient à suggérer que le peuple constituant (les citoyen·nes engagé·es dans la vie politique) peut produire, par ses actions, le peuple constitué (soit l'État). Ainsi, le peuple constitué est pensé comme ne pouvant agir sans l'engagement continu du peuple constituant, ce qui signifie en d'autres mots que le peuple constitué ne peut pas être un agent autonome pouvant imposer sa loi sur le peuple puisqu'il dépend de ce dernier pour agir. Sous toute autre condition, l'État doit être considéré comme étant illégitime et le peuple comme étant dominé. C'est pourquoi j'avance, à partir du modèle démocratique de Pettit, que toute conception de la souveraineté se doit d'être rejetée.

À la lumière des conclusions du chapitre 4, l'ultime chapitre de la thèse visera à approfondir notre conception des fondements relationnels et praxéologiques de la liberté comme non-domination et de la politique développés par Pettit dans le but de voir comment une telle conception, lorsqu'elle est prise au sérieux, nous permet de repenser à la notion du public. En m'appuyant sur la littérature féministe et décoloniale, je m'intéresse à la fois aux théories, mais aussi aux enjeux relatifs à la notion du public et notamment aux critiques qui en ont été faites, en particulier à l'égard des représentations misogynes et sexistes souvent reproduites par les théories républicaines et libérales à travers l'idée du public. À partir d'une lecture relationnelle et praxéologique de la liberté comme non-domination, je propose qu'il soit possible de concevoir le public en évitant de tels écueils. À partir des théories féministes et des théories de la résurgence autochtone, je suggère également qu'il soit possible d'en venir à concevoir l'existence d'une multiplicité de publics et concurremment, de reconnaître leur rôle dans les processus de subjectivation individuel et collectif. L'image des barricades autochtones, érigées dans le cadre de luttes politiques, offre un exemple parlant du caractère praxéologique du public et du caractère phénoménologique de l'action par lequel le public se constitue et, comme le montre Leanne Betasamosake Simpson, par lequel il devient un espace de vie. En ce sens, c'est le peuple constituant, ces gens en action, qui créent les espaces de vie. Je soutiens ainsi que seul un modèle démocratique permet ultimement de saisir la nature de ces publics indéterminés.

En somme, en s'attaquant à la relation entre les concepts de liberté comme non-domination, de souveraineté et de démocratie, la thèse intervient non seulement dans le

champ de la pensée néorépublicaine afin d'offrir une interprétation plus cohérente de l'idéal de la non-domination, mais elle vise ultimement à rejeter l'idée de la souveraineté au profit d'une conception radicalement dialogique et praxéologique des processus qui alimentent et qui soutiennent nos institutions politiques. La thèse offre ainsi deux contributions importantes à la littérature s'intéressant au républicanisme, à la démocratie, ou au constitutionnalisme. D'abord, elle offre une interprétation rigoureuse de la théorie de Pettit, offrant des clés de compréhension permettant de mieux saisir la pleine portée ontologique du concept de liberté comme non-domination en tant qu'outil critique pertinent pour repenser les fondements constitutionnels de l'État. Enfin, elle contribue à une réflexion sur la nature de la relation qui s'établit entre les citoyen·nes d'un État, plaidant pour une conception robuste d'un constitutionnalisme démocratique ancré dans un idéal profondément relationnel et praxéologique du politique.

Chapitre 1 - Souveraineté : critique et récupération républicaine

La philosophie et la pensée politique seraient, selon Philip Pettit, depuis longtemps à la recherche d'un « *elusive souverain* », soit d'un souverain fuyant, difficile à cerner, à situer ou à identifier[1]. Le souverain serait pour ainsi dire élusif, car bien qu'il soit présenté comme étant saisissable par la théorie, celui-ci ne se trouve jamais exactement là où l'on croyait le retrouver. Dans l'histoire des idées politiques occidentales, la figure du souverain demeure effectivement élusive tant il a été dit et écrit sur sa forme et sa nature. La figure du souverain aurait d'abord été associée à Dieu, relevant un peu plus tard de l'État en étant plus précisément incarnée par la figure du ou de la Monarque ou par une Assemblée délibérante suprême. Enfin, la même figure reposera éventuellement au sein même des mains du peuple ou de la « nation ». Bien que les théories de la souveraineté soient nombreuses et qu'elles lient la souveraineté à de multiples sources, ces théories s'entendent généralement sur une chose, soit que le pouvoir souverain doit être absolu, indivisible et permanent.

Imaginée comme le pouvoir suprême de décider, la souveraineté est donc pensée comme étant finale et définitive, c'est-à-dire comme étant incontestable. En ce sens, la décision du souverain prime sur toute autre décision, seul le souverain n'est pas tenu de respecter ses décisions ou, devrais-je plutôt dire, ses « commandes ». Ainsi, la souveraineté a été théorisée comme étant indivisible en ce que l'absoluité du pouvoir souverain ne doit pas être partagée au risque de faire plonger l'État dans un soi-disant « état de nature ». À cet égard, certains républicains adhèrent à la conception rousseauiste de la souveraineté et considèrent la souveraineté comme étant nécessaire à l'établissement d'un régime de liberté[2]. D'autres, inspirés d'une tradition plus agonale, considèrent comme Hannah Arendt que la souveraineté efface la liberté et s'opposent donc catégoriquement à la mobilisation

[1] Philip Pettit, « The Elusive Sovereign », dans le cadre du Cecil A. Wright Memorial Lecture, 10 octobre 2019, University of Toronto. L'enregistrement de la conférence est disponible au lien suivant : https://www.youtube.com/watch?v=IWZNfdxRLns&list=PPSV

[2] C'est le cas de l'auteur Richard Bellamy. Voir : Richard Bellamy, « Republicanism, Democracy, and Constitutionalism », dans *Republicanism and Political Theory*, dir. Cécile Laborde et John Maynor, 159-189 (Malden, MA : Blackwell Publishing, 2008); Richard Bellamy, « Which Republicanism, Whose Freedom? », *Political Theory* 44, nº 5 (2016): 669-678.; Richard Bellamy, « A European Republic of Sovereign States : Sovereignty, Republicanism, and the European Union »., *European Journal of Political Theory* 16, nº 2 (2017): 188-209.

du concept[3]. Pettit adopte pour sa part une position mitoyenne, rejetant la tradition absolutiste de la souveraineté, mais considère tout de même que le concept de souveraineté demeure utile lorsqu'il est compris comme une figure représentative de l'agentivité d'une collectivité. En effet, selon cet auteur, il n'est pas nécessaire que le souverain soit indivisible ou absolu pour qu'il puisse commander. Cela dit, si Pettit écrit contre l'idéal du souverain disposant d'un pouvoir absolu, indivisible et permanent, il n'argumente pas contre l'idée de la souveraineté en elle-même, car il l'associe au régime même de loi.

Dans son survol des théories classiques de la souveraineté, Pettit en vient à identifier six principales revendications axiomatiques de la souveraineté. Cette présentation généreuse vise à rendre plus « plausible » l'adhésion au principe de la souveraineté[4]. Les six principes de la souveraineté sont donc :

> *1. The function of the state is to establish a regime of laws*
> *2. Laws are commands imposed on members of the society*
> *3. As commands, laws presuppose an accepted, sovereign commander*
> *4. This sovereign must be a proper agent, natural or corporate*
> *5. And must be beyond legal and other forms of domestic control*
> *6. But may be bound by, normative, contractual, and constitutive constraints*[5]

Selon l'auteur, la principale erreur commise par les auteurices absolutistes, c'est-à-dire des auteurices souverainistes qui ont donné à la souveraineté le sens d'un pouvoir « absolu », indivisible et permanent, a été d'interpréter ces principes comme impliquant nécessairement le rejet de la constitution mixte. Ainsi, les six principes nommés plus haut peuvent être compris selon l'argument souverainiste, qui demeure, selon Pettit, « *quite attractive* ». Cet argument suggère que le souverain peut prendre forme dans un État comme agent collectif qui impose la loi sur la société et qu'une telle conception peut être compatible avec la tradition républicaine de la constitution mixte. Mais l'argument souverainiste a principalement été interprété comme impliquant nécessairement une lecture absolutiste du pouvoir ce qui le rend peu attrayant, selon Pettit.

> *what is not attractive is that they took the belief in sovereignty to entail a rejection of the mixed constitution that Rome was taken by republicans to exemplify; they thought that such a constitution would make the polity dysfunctional. They were sovereigntist in endorsing*

[3] Voir *infra* chapitre 2.
[4] Philip Pettit, *The State* (Princeton : Princeton University Press, 2023), p. 143.
[5] Pettit, *The State*, p. 128.

> *the need for a sovereign, as we shall understand sovereigntism here, and absolutist in tying the acceptance of sovereignty to a rejection of the mixed constitution*[6].

Selon la formule de Jean-Jacques Rousseau, la constitution mixte serait une espèce de créature immonde ou contre nature, une sorte d'« être fantastique et formé de pièces rapportées[7] » qui rendrait impossible l'expression d'une vraie liberté, car elle serait incapable de former une volonté indivisible. Dans ce chapitre, j'offrirai un premier survol de la théorie classique de la souveraineté articulé par les auteurices absolutistes contre qui Pettit écrira et à partir desquels il tentera de récupérer l'argument souverainiste en y retirant le caractère absolutiste. Ainsi, l'objectif premier de ce chapitre est de m'intéresser à la récupération du concept de souveraineté par Pettit dans son plus récent ouvrage *The State* qui marque son premier effort de théorisation du concept de souveraineté. Sa théorie de la souveraineté visera à démontrer en quoi le caractère incorporé (dans le sens de former un corps) d'un régime de loi peut être produit par un État polycentrique ou autrement dit, par la constitution mixte républicaine.

Pour ce faire, je propose dans un premier temps de m'intéresser à l'histoire du concept de souveraineté avec et contre laquelle Pettit entre en dialogue dans sa reformulation du concept. Le portrait que je propose de faire s'appuie sur les figures connues du canon de la pensée politique, telles que Jean Bodin, Thomas Hobbes et Jean-Jacques Rousseau, en plus de John Locke. Ce même portrait s'appuie également sur le cas de juristes allemands, dont Hermann Heller et Carl Schmitt, qui ont participé à réactiver plusieurs débats concernant la « forme » du pouvoir souverain au tournant du XX^{e} siècle. À travers cette présentation, l'objectif est de distinguer ce que Pettit nomme les éléments

[6] Pettit, *The State*, p. 118.

[7] La citation complète se lit : « Mais nos politiques ne pouvant diviser la souveraineté dans son principe, la divisent dans son objet; ils la divisent en force et en volonté, en puissance législative et en puissance exécutive, en droits d'impôts, de justice, et de guerre, en administration intérieure et en pouvoir de traitter [sic] avec l'étranger : tantôt ils confondent toutes ces parties et tantôt ils les séparent; ils font du Souverain un être fantastique et formé de pièces rapportées; c'est comme s'ils composoient [sic] l'homme de plusieurs corps dont l'un auroit [sic] des yeux, l'autre des bras, l'autre des pieds, et rien de plus ». La citation se poursuit avec une référence marquée par un certain exotisme teinté de racisme : « Les charlatants du Japon depécent [sic], dit-on, un enfant aux yeux des spectateurs, puis jettant en l'aire tous ses membres l'un après l'autre, ils font retomber l'enfant vivant et tout rassemblés. Tels sont à peu près les tours de gobelets de nos politiques; après avoir démembré le corps social par un prestige digne de la foire, ils rassemblent les pieces [sic] on ne sait comment ». Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, ed. Robert Derathé (Paris : Gallimard, 1964), livre II, ch. II, pp. 191-192.

souverainistes et ceux de nature absolutiste qui se côtoient dans les travaux de ces auteurices.

Dans un deuxième temps, il sera question de la critique républicaine de la souveraineté et des éléments que Pettit reprend de cette critique pour formuler sa propre critique de la souveraineté absolutiste. Je m'intéresse ensuite plus spécifiquement, dans un troisième temps, aux efforts de redéfinition du concept que propose Pettit. Il sera en outre possible de voir en quoi sa réflexion entourant la nature de la souveraineté permet de bien saisir la complexité des relations qui existe entre les différentes parties d'un État et son effet sur la production des lois, tout en permettant de concilier le concept de souveraineté avec l'idée de la constitution mixte (le régime polycentrique) et de la contestation.

Enfin, j'argumenterai dans la section ultime de ce chapitre que la récupération du concept de la souveraineté chez Pettit tend à éclipser la richesse de la théorie républicaine de la liberté comme non-domination. Cette discussion permettra de jeter les bases conceptuelles à partir desquelles je remettrai en question la nature même du lien entre cette conception de la liberté et la catégorie de la souveraineté. Contre ce rapprochement, je développerai l'argument selon lequel la liberté comme non-domination relève plutôt du vocabulaire de la démocratie qui permettrait de penser l'État, en continuité avec la tradition républicaine, à partir des relations et des pratiques qui nous lient comme citoyen·nes.

La théorie classique de la souveraineté

Le pouvoir absolu du souverain : Jean Bodin et l'apparition de l'État moderne

Au cours du XX^{e} siècle, la question de la souveraineté a connu un regain d'intérêt particulier dans le contexte des deux guerres mondiales, de la montée d'États totalitaires, de la création d'organisation internationale et de la décolonisation. Les origines de la souveraineté sont cependant bien plus anciennes. D'abord associée au pouvoir de Dieu, la souveraineté et l'autorité qui en découle deviennent un enjeu contentieux au cours du moyen âge à partir du moment où les États ont commencé à revendiquer que leur autorité, soit leur souveraineté, relevait directement de Dieu et non plus de l'Église et du Pape[8].

[8] Peter H. Russell dans *Sovereignty. The Biography of a Claim* (Toronto : Toronto University Press, 2021), souligne l'origine divine de la souveraineté. La souveraineté à son origine appartenait à Dieu et c'est de ce dernier que le Pape détenait son autorité. C'est ainsi que la Pape disposait du pouvoir de reconnaitre l'autorité et la légitimité des Rois et Empereurs d'Europe. C'est ainsi que l'Empereur Charlemagne, au huitième et neuvième siècle, se contentait de recevoir du Pape l'autorité de gouverner sur ses vastes conquêtes. Le

Comme le remarquait John Locke, c'est donc dans une large mesure la question à savoir à qui appartient le pouvoir souverain qui aura nourri les nombreuses guerres religieuses au cours des XVI[e] et XVII[e] siècles.

> *The great Question which in all Ages has disturbed Mankind, and brought on them the greatest part of Mischiefs which have ruin'd Cities, depopulated Countries, and Disordered the Peace of the World, has been, Not whether there be Power in the World, nor whence it came, but who should have it*[9].

Dans ce même passage, Locke souligne également que la quête devant mener à trouver le détenteur légitime du pouvoir aurait contribué à l'établissement d'un cycle de la violence plutôt que d'œuvrer vers la paix[10]. C'est en ce sens que plusieurs auteurices contemporain·es interprètent non seulement la signature des Traités de Westphalie en 1648 comme représentant une paix négociée pour mettre fin aux conflits qui ravageaient l'Europe, mais comme marquant également l'entrée de l'Europe et plus généralement de l'Occident dans un « nouveau régime étatique » fondé sur la reconnaissance de la « souveraineté » des États[11]. L'idéal de l'État moderne qui émerge à ce moment serait donc

---

légitime pouvoir de gouverner donc se transférait donc du haut vers le bas en partant de sa source (Dieu) vers ses récipiendaires, d'abord le pape et ensuite les rois/empereurs à qui le pape conférait ce pouvoir. Mais à partir du moment où les monarques commençaient à réclamer pour eux-mêmes l'autorité de Dieu, c'est-à-dire qu'ils affirmaient recevoir leur autorité directement de Dieu et non du Pape, l'enjeu de l'autorité et ultimement de la souveraineté devient une question politique explosive. À ce sujet, Russell donne en exemple la révolte de l'empereur Henri IV du Saint-Empire romain germanique qui niait devoir recevoir son autorité du Pape Grégoire VII à la fin du onzième siècle. Malgré que le Pape réussisse dans ce conflit à faire reconnaître la supériorité de son autorité, ce conflit laissait présager les nombreuses querelles qui viendront animer l'Europe médiévale et de la renaissance autours du récipiendaire légitime de la souveraineté. *« Though neither Henry nor Gregory was claiming sovereignty for themselves, they were both claiming to be the one and only earthly ruler authorized by God, the supreme power and sovereign of the world. With that authorization they could be superior to any other ruler on earth and could tolerate no division of authority within their realm ».* Citation la page 23.

[9] John Locke, « *First Treatise* », dans *Two Treatises of Government*, ed. par Peter Laslett (Cambridge : Cambridge University Press, 1988), ch. XI, §106, p. 218.

[10] « *What can this do but set Men on the more eagerly to scramble, and so lay a sure and lasting Foundation of endless Contention and Disorder, instead of that of Peace and Tranquility, which is the business of Government, and the end of Humane Society?* » Locke, « First Treatise », ch. XI, §106, p. 219.

[11] Si ce récit perdure, il a longuement été critiqué et démenti par ceux qui s'intéressent à l'histoire des idées politiques en ce qu'il n'y a ni mention de souveraineté dans ces traités, ni rien de particulièrement nouveau dans ceux-ci qui n'avait pas déjà été vue ou fait lors de la signature d'autres traités de paix. Peut-être n'est-il pas anodin que les documents signés lors des négociations pour la paix de Westphalie n'évoquent pas le concept de souveraineté, malgré qu'aujourd'hui ils en sont le symbole. Ainsi, comme le suggère le professeur Derek Croxton : « *A great deal of creativity is required to attribute sovereignty to the peace of Westphalia in the way scholars have traditionally done* », proposant plutôt que « *it is more reasonable to treat the negotiations at the congress (as opposed to the treaties that followed) as an important and identifiable stage in the evolution of the states system towards sovereignty. Nobody began or even ended the negotiations at Westphalia with the idea of creating an international system of sovereign, independant states. Many,*

fondé sur l'idée très simple qu'il n'existerait sur un territoire donné qu'une seule autorité ou qu'un seul pouvoir suprême légitime. Était ainsi reconnue la souveraineté des États par d'autres États européens qui disposaient de la capacité de commander l'ensemble d'un territoire tout en assurant la protection de ce territoire de l'invasion externe.

Jean Bodin fut l'un des premier·ères auteurices à avoir défini la forme de la souveraineté, ayant inspiré de nombreux·ses auteurices de son époque à soutenir l'idée qu'« il n'y a rien plus grand en terre, après Dieu, que les Princes souverains[12] ». Il s'agissait alors d'un changement important de paradigme qui marquait le passage entre l'idée de la souveraineté comme appartenant à Dieu et une conception de la souveraineté comme appartenant à l'État. Son ouvrage intitulé *Six livres sur la République* est publié en français en 1576 et republié en latin en 1586, notamment en réaction au massacre de la Saint-Barthélemy de 1572. Ce faisant, il présente une réponse aux auteurices huguenots et antimonarchistes (ou plus précisément *monarchomach*, qui se traduit littéralement par « tueur de rois ») qui auraient publié des pamphlets comme la *Francogallia* (1573 et 1576) et la *Vindiciae Contra Tyrannos* (1579) revendiquant, dans la foulée de ce massacre, la fin de la tyrannie – lire de la monarchie – en France[13]. Ces auteurices *monarchomach*, comme le souligne Daniel Lee, s'appuyaient largement sur la tradition du droit romain pour justifier « *the legality of resistance to constituted public authority*[14] ». Étant pour sa part très critique du droit romain, Bodin tente de démontrer à travers l'étude de diverses

however, wished to protect their own sovereignty ». Derek Croxton, « The Peace of Westphalia of 1648 and the Origins of Sovereignty », *The International History Review* 21, nº 3 (1999): pp. 588-589.

[12] Jean Bodin, *Six livres sur la République*, éd. Gérard Mairet (Paris : Librairie générale française, 1993), livre 1 ch. X, p. 151.

[13] Quentin Skinner souligne d'ailleurs que, malgré que « *the Huguenot revolutionaries usually accept that forcible resistance to tyranny is a moral right* » (p. 247), ceux-ci vont généralement adopter des positions moins radicales que leur confrère calviniste écossais pour qui « *the people only delegate and never alienate their original sovereignty* ». (p. 249) Skinner suggère par ailleurs que les auteurices calvinistes du sixième siècle étaient largement inspirés par les écrits de Cicéron, auteur qui aurait aussi inspiré les auteurices luthérien·nes de la même époque. (p. 251) Il suggère sainsi que ce mouvement qui développait une théorie de la résistance et parfois de la souveraineté populaire n'était pas exclusive au calviniste, et même avait été repris par certain·es penseur·ses catholiques à la Sorbonne, ainsi plutôt que d'associer ces théories à un fondement religieux, Skinner note que ces thèses radicales étaient inspirées des courants humanistes de l'époque. Voir Skinner, « Humanism, scholasticism and popular sovereignty » dans *Visions of Politics: Volume 2, Renaissance Virtues* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 245 à 263.

[14] Daniel Lee, « Popular Resistance and Popular Sovereignty : Roman law and the Monarchomach Doctrine of Popular Sovereignty » dans *Popular Sovereignty in Early Modern Constitutional Thought* (Oxford : Oxford University Press, 2016), p. 124.

constitutions qu'historiquement, seuls les États détenant un souverain absolu sont justes alors que les autres se seraient effondrés face à leur incapacité à « décider ».

Pour Bodin, la république (ou l'État) serait née du besoin de gérer le commun, c'est-à-dire de ce qui nous appartient à tous, à savoir les lois, le trésor public, etc.[15] Dans cette citation désormais célèbre, Bodin suggère que « [l]a souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République[16] », car autrement celle-ci ne disposerait pas de la capacité d'établir et d'assurer les fondements de cette vie commune. Le caractère perpétuel de la souveraineté « n'est limité, ni en puissance, ni en charge, ni à certain temps[17] », c'est-à-dire qu'une personne à qui on peut retirer le pouvoir pour quelconque raison ne peut être souverain. C'est le cas par exemple des Dictateurs de Rome à qui on confiait un important pouvoir pour une période d'un an, un pouvoir qui leur était alors retiré lorsque la charge était terminée. Ainsi, on ne pouvait pas considérer le pouvoir des Dictateurs comme étant souverain, car ceux-ci devaient leur pouvoir au Sénat et aux deux Consuls. Qui, donc, selon Bodin, est considéré alors comme étant souverain ? Il s'agirait de celleux disposant d'un pouvoir inconditionnel sans que ce pouvoir ne leur soit conditionnellement octroyé, en d'autres mots, celleux à qui on ne peut arracher le pouvoir. Un prince à qui on accorde un pouvoir pour un certain temps et qui se l'approprie par la force représenterait non pas un souverain, mais bien un tyran selon Bodin puisque celui-ci aurait usurpé le pouvoir à autrui. Or, en plus de disposer d'un pouvoir absolu, le souverain doit aussi être perpétuel. Ce faisant, le souverain ne peut, selon une telle théorie, être incarné par un corps mortel. C'est pourtant bien souvent le cas, en témoigne par exemple la possibilité pour Bodin d'une monarchie héréditaire souveraine en France[18]. Celle-ci le serait du fait que la fonction de la monarchie est au cœur même de l'État français, qu'elle exécute les fonctions de la souveraineté, et que ce pouvoir soit accordé au Monarque sans condition, se transmettant successivement de père en fils et sans interruption à la mort du premier. Ainsi, le pouvoir souverain ne leur est pas accordé par autrui, mais il leur appartient complètement et se transmet comme se transmet une succession. La souveraineté étant le propre de l'État, pour

[15] Bodin, *Six livres sur la République*, livre 1, ch. 2.
[16] Bodin, *Six livres sur la République*, livre 1, ch. 8, p. 111.
[17] Bodin, *Six livres sur la République*, livre 1, ch. 8, p. 113.
[18] « … on entendît le mot perpétuel en un Monarque, pour lui et ses héritiers, il y aurait peu de Monarques souverains, attendu qu'il y en a fort peu qui soient héréditaires, et [de même] ceux qui viennent à la couronne par droit d'élection, ne seraient pas souverains ». Bodin, *Six livres sur la République*, livre 1, ch. 8, p. 116.

employer une paraphrase quelque peu anachronique, « l'État c'est moi [ou dans ce cas, le Roi] », comme l'aurait prétendument dit le Roi Louis XIV. Évoquant ainsi l'idée de la justice harmonique, Bodin soutient que tout comme la vie sur terre s'organise et s'accorde avec le pouvoir de Dieu, la vie au sein de l'État doit donc s'arrimer à la volonté du Souverain[19].

Découlant de la première « marque » de la souveraineté, soit celle de donner la loi, la seconde caractéristique centrale du pouvoir souverain selon Bodin est sa nature absolue. Du pouvoir de décider, découleraient tous les autres pouvoirs du souverain :

> Sous cette même puissance de donner et casser la loi, sont compris tous les autres droits et marques de souveraineté : de sorte qu'à parler proprement on peut dire qu'il n'y a que cette seule marque de souveraineté, attendu que tous les autres droits sont compris en celui-là, comme décerner la guerre, ou faire la paix, connaître en dernier ressort des jugements de tous magistrats, instituer et destituer les plus grands officiers, imposer ou exempter les sujets de charges et subsides, octroyer grâces et dispenses contre la rigueur des lois, hausser ou baisser le titre, valeur et pied des monnaies, faire jurer les sujets et hommes liges de garder fidélité sans exception à celui auquel est dû le serment, qui sont les vraies marques de souveraineté, comprises sous la puissance de donner la loi à tous en général, et à chacun en particulier, et ne la recevoir que de Dieu[20].

Cette théorie soutient donc qu'il y a dans chaque État une volonté suprême qui règne afin de pouvoir dicter la loi. Il n'est donc pas anodin que le commandement occupe une place aussi centrale au sein des six revendications de la souveraineté définies par Pettit. Ainsi, si les lois sont comprises comme incarnant le commandement du souverain, ce dernier ne peut être contraint par ces dernières, car elles ont pour origine sa volonté, mais plus encore : le souverain doit pouvoir se défaire de sa propre loi pour ne pas être contraint par les anciennes lois. C'est ce qui rend son pouvoir réellement absolu. Selon Daniel Lee, si la nature absolue du pouvoir du souverain chez Bodin se définit de cette façon, c'est, dit-il, pour des raisons stratégiques plutôt que théoriques. Lee situe l'intervention de Bodin en ces termes :

---

[19] Décrivant la justice harmonique, Bodin fait usage de la théorie musicale occidentale (la théorie harmonique) pour expliquer en quoi, au sein d'un accord, il y a une certaine unité qui est difficilement établit dans les modèles mathématiques de la justice arithmétiques et géométriques (distributives). Bodin dit donc : « Car 2 à 3 fait la quinte, 3 à 4 la quarte, deux à quatre l'octave, et, derechef, un à deux fait l'octave, 1 à 3 la douzième, tenant la quinte et l'octave, et 1 à 4 la double octave, [ce] qui contient l'entier système de tous les tons et accords de musique ; et qui voudra passer à 5, il fera un discord insupportable ». Bodin, *Six livres sur la République*, livre 6, chapitre 6, p. 578. Bodin ici décrit que l'unité produite par le mélange de différentes notes n'est possible que lorsque ces notes s'accordent sur la note dominante de l'accord, les autres notes de l'harmonie s'y conformant ou pour employer le langage de la souveraineté s'y assujétissant.

[20] Bodin, *Six livres sur la République*, livre 1, ch. 10, pp. 162-163.

> *was mindful of the shortcomings of the law itself – warts and all – and for this reason, refused to fetishize the rule of law. Bodin was especially worried that early modern states, like France, were weighed down by (inherited) and allegedly perpetual legal enactments, particularistic privileges and customary laws, from which they cannot easily free themselves*[21].

La figure du souverain représente pour Bodin une solution moderne au problème du droit coutumier. À travers cette théorie du droit, le juriste français offrait la possibilité de fonder le droit sur la volonté du souverain plutôt que sur la tradition. Cherchant à rassurer celleux qui s'inquiétaient d'un usage abusif du pouvoir souverain, Bodin suggère que le pouvoir est contraint par le droit naturel, soit par les lois de Dieu. Bodin déplaçait ainsi le fondement du droit en faisant de la souveraineté la source légitime de l'obéissance et en liant l'autorité et la légitimité politique à l'État et non à des fondements tels que la coutume ou des accords. C'est le droit de la souveraineté qui devait donc lier le souverain et ses sujets, au bénéfice mutuel de tous[22]. Ainsi, pour revenir aux revendications énumérées par Pettit, le souverain serait au-delà des lois qu'il dicte, soit de toutes formes de contrôle internes (le principe 5), mais peut être assujetti à une forme de limite normative comme les lois de Dieu (le principe 6).

Si dans son *Methodus*, paru en 1566, Bodin acceptait qu'un Roi puisse être contraint par ses propres lois, dans les *Six livres sur la République* celui-ci affirme que « la possibilité de contraindre le roi serait en effet destructrice de la souveraineté elle-même », mais en même temps, il ajoute :

> il n'en demeure pas moins que la fonction du souverain deviendrait problématique – et sa légitimité douteuse – s'il se mettait clairement et manifestement en contradiction, de manière délibérée et répétée, avec ce que tout un chacun est en mesure de considérer comme conforme à l'équité naturelle[23].

Tel que le suggère Jean-Fabien Spitz, cette conceptualisation des lois comprise comme une forme de commandement semble représenter un renversement des positions de Bodin « sur

---

[21] Lee, Daniel, *The Right of Sovereignty: Jean Bodin on the Sovereign State and the Law of Nations* (Oxford: Oxford University press, 2021), p. 177.

[22] « *Let me begin by revisiting the point on which I concluded the previous chapter : sovereignty, for Bodin, was understood to be a relational concept. Just as slavery* [dominium*] signified a relation between a master and slave, and protection* [patrocinium] *signified a relation between patron and client, sovereignty too signified a relation – that between sovereign and subject. But this was a special kind of relation whose definitive quality was the obligatory bond tethering subjects to their sovereigns* ». Daniel Lee, *The Right of Sovereignty*, p. 66.

[23] Jean-Fabien Spitz, *Bodin et la souveraineté* (Paris : Presses universitaires de France, 1998), p. 54.

la possibilité d'un roi qui se lie les mains par ses propres actes[24] ». Ce que permet de relever la lecture de Spitz est l'idée que, pour Bodin, l'autorité et la légitimité du souverain découlent du fait qu'elles sont largement perçues comme découlant des lois de Dieu, soit d'un ordre naturel des choses. Ainsi, si le souverain ne peut être contraint par ses propres lois (principe 5 de Pettit), il est contraint par les lois de nature, car c'est par elles qu'il détient son autorité et sa légitimité (principe 6 de Pettit). Spitz explique que si Bodin considère que les lois énoncées par le souverain peuvent limiter son pouvoir dans le *Methodus*, ce sont plutôt, dans les *Six livres sur la République*, les lois naturelles qui permettent de contraindre le pouvoir. En d'autres mots, lorsque le souverain édicte des lois en conformité avec les lois naturelles, il est contraint par les lois naturelles de respecter et de maintenir les lois qu'il aura établies. Ce n'est pas son commandement qui limite l'exercice de son pouvoir, mais le principe plus important de l'autorité divine.

Pour revenir à la justice harmonique, évoquée par Bodin comme « vraie » forme de la justice sur terre, elle est produite en vertu d'un accord dont l'ensemble des notes doit se rapporter à celle qui détermine la tonalité, soit la tonique. La tonique est comprise ici comme représentant Dieu ou les lois naturelles. Le souverain, en tant que seconde puissance et première puissance sur terre, se conforme à la tonique et, pour reprendre l'allégorie musicale, donne en tant que dominante à l'ensemble des tons leur fonction. L'ensemble des autres tons se conforment au sein de l'accord à la structure imposée par la dominante et déterminée par la tonique. Ainsi, le souverain, c'est-à-dire la dominante, ne connaît que comme seule contrainte la relation qu'il entretient avec Dieu, soit la tonique, qui lui donne sens[25].

Des figures de la souveraineté : l'incorporation chez Hobbes et Rousseau

Si la théorie classique de la souveraineté présentée par Bodin permet de saisir le rôle nomothétique et commandant que Pettit attribue à la souveraineté (les principes 1 et 2), il reste que les principes 3 et 4, ainsi que les principes 5 et 6 qui en découlent, évoquent surtout l'idée que la souveraineté relève de l'incorporation. Si Bodin offre certaines pistes

[24] Jean-Fabien Spitz, *Bodin et la souveraineté*, p. 42.
[25] C'est l'objet du chapitre six du livre six, selon quoi Bodin suggère que : « Ce qui nous est un certain argument de la loi de Dieu, la vraie justice, et le gouvernement le plus beau, est celui qui s'entretient par proportion Harmonique ». p. 574.

pour penser à cette question à travers la notion de la permanence de l'État, ce sont les écrits de Thomas Hobbes et de Jean-Jacques Rousseau qui prodigueront aux théories souverainistes les fondements pour penser la corporalité du souverain.

La nécessité de rendre le souverain matériel découle directement du besoin que le souverain commande, et c'est précisément ce que les deux auteurs théoriseront chacun à leur façon à travers l'idée du contrat social. Hobbes donne à la pensée politique l'image la plus marquante de la souveraineté, soit la figure du Léviathan qui, selon l'auteur, représente cette multitude devenue *Un* à travers le contrat social[26]. Un peu plus d'un siècle plus tard, Jean-Jacques Rousseau propose un contre-narratif qui fait des signataires du contrat social non pas les sujets du souverain, mais le corps et l'esprit même du souverain (la volonté générale). Dans les deux cas, les auteurs interprètent la formation du corps souverain en fonction de son indivisibilité et du fait qu'elle doit être exempte, d'une manière analogue à chez Bodin, de toute forme de contrôle ou limite de ses pouvoirs.

Œuvrant dans une période particulièrement tumultueuse de l'histoire anglaise, Thomas Hobbes écrit son *Léviathan* dans le contexte d'un conflit autour des définitions de la souveraineté. D'un côté, les royalistes qui appuyaient les revendications de la souveraineté du Roi affrontaient les parlementaires qui appuyaient de leur côté la souveraineté du Parlement. Ce conflit mènera éventuellement à « l'arrestation », au procès et puis à l'exécution du Roi Charles 1er en 1649 aux mains des forces des parlementaires menées par Oliver Cromwell. Ceux-ci auraient exécuté le roi sous prétexte qu'il serait devenu tyrannique, notamment parce qu'il ne respectait pas les pouvoirs du Parlement et donc la liberté des Anglais[27]. En effet, comme l'indique dans ces travaux J.G.A. Pocock,

---

[26] Dans un passage célèbre du chapitre XVI du *Léviathan*, Hobbes écrit que : « Les humains en multitude forment une personne *une* quand ils sont représentés par un seul homme ou une seule personne, en sorte que cela se fasse avec le consentement de chacun des individus particuliers de cette multitude. En effet, c'est l'*unité* du représentant, non l'*unité* du représenté qui fait la personne *une*. Le représentant est le support de la personne et il n'est le support que d'une seule personne : l'*unité* dans une multitude ne peut s'entendre d'une autre manière ». Thomas Hobbes, *Léviathan*, traduction, introduction et notes par Gérard Mairet (Paris : Gallimard, 2000), livre 1, ch. 16, p. 276. Souligné dans le texte.

[27] Quelques jours avant le début de la guerre civile anglaise, soit en janvier 1642, Charles 1er accompagné par des soldats aurait « traversé la barre de la Chambre », soit littéralement une barre de laiton qui symbolise l'indépendance de la Chambre des Communes au sein du Parlement de Westminster et aurait « réclamé la reddition de cinq leaders parlementaires accusés de trahison ». (Chapitre 7) Cet évènement radicalisera les troupes parlementaires qui éventuellement arriveront à capturer le Roi et, à la suite d'un court procès, à l'exécuter en 1649. Cet épisode marque d'ailleurs un moment important pour le parlementarisme de style Westminstérien puisque cette éruption au sein de la Chambre mènera le rôle du Président de la chambre (*Speaker*) à changer drastiquement. La présidence ne devait alors plus servir comme lien entre la Couronne

la période de l'interrègne, soit la période entre l'abolition et la restauration de la monarchie en Angleterre (1649-1660), est marquée par la multiplicité des débats sur l'origine divine ou matérielle du pouvoir, sur la constitution anglaise et son caractère monarchique ou mixte, ou encore sur les questions touchant à l'organisation structurelle de l'État (ex. la forme du Parlement, le découpage des terres et la question de la propriété, etc.)[28]. Le régime de Cromwell, soit la dictature militaire qu'il met en place en 1653 et qui lui confère le titre de *Lord-protector*, représente ainsi non seulement la cible de nombreuses interventions, mais constitue concurremment le prisme par lequel les auteurs abordent ces questions. Hobbes conçoit son *Léviathan* non seulement comme critique du régime de Cromwell, mais également comme critique des théories qui situent l'origine du pouvoir politique dans la grâce de Dieu. Quentin Skinner cite un extrait des mémoires de Hobbes où ce dernier affirme non seulement avoir été choqué par l'exécution du Roi, mais surtout par la prétention des révolutionnaires de le faire au nom de Dieu :

> *Although this was the moment at which I had resolved to write my book* De corpore*, the materials for which were completely ready, I was forced to postpone it because I could not tolerate so many atrocious crimes being attributed to the commands of God, and decided that my high priority was to absolve the divine laws*[29].

Hobbes écrit donc le *Léviathan* non seulement pour défendre la monarchie absolue, mais plus encore, afin de proposer une théorie séculière de la souveraineté. En d'autres mots, selon Hobbes, la puissance souveraine ne serait pas un cadeau de Dieu, mais serait plutôt « conférée par le consentement du peuple assemblé ». La souveraineté résulte ainsi d'une entente entre les sujets, ce qu'il nomme le contrat social, par lequel ceux-ci laissent la charge d'établir et de maintenir les lois à une force toute puissante[30]. Cette proposition transformera la manière dont la souveraineté sera dorénavant conceptualisée.

---

et la Chambre, mais à y jouer un rôle dans l'administration des affaires de la Chambre et dans le maintien de son décorum. Dans Marc Bosc et André Gagnon, dir. *La procédure et les usages de la Chambre des communes*, 3e édition. (Cowansville, Qc. : Éditions Yvon Blais, 2017) Disponible au lien suivant : https://www.noscommunes.ca/procedure/procedure-et-les-usages-3/ch_07_1-f.html

[28] Voir : J.G.A. Pocock, « James Harrington and the Good Old Cause : a study of the ideological context of his writings », *Journal of British Studies* 10, no 1 (1970): 30-48.; J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law : a Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century. A Reissues with Retrospect* (Cambridge : Cambridge University Press, 1987).; J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine political Thought and the Atlantic Republican Tradition, éd. rev.* (Princeton: Princeton University Press, 2016).

[29] Hobbes cité par Quentin Skinner dans *Hobbes and Republican Liberty* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 125.

[30] Hobbes, *Léviathan,* livre 2, ch. 18.

L'équation proposée par Hobbes est somme toute assez simple. Comme les corps sont animés par des passions, c'est-à-dire mis en mouvement par des aversions et des appétits[31], et que la vie dans un état fictif de l'état de nature serait « solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève[32] », les membres d'une société chercheraient à échapper à cette situation. Pour sortir de cet état de nature où règne la peur, les signataires du contrat social cherchent à établir un état civil afin d'instaurer la paix. Il devient donc nécessaire afin d'arriver à leur but de nommer un Souverain au pouvoir absolu capable d'imposer la loi et de punir d'éventuels manquements aux lois. Le contrat social représente alors une entente collective où chaque individu renonce à ses libertés naturelles afin de laisser à une seule puissance le rôle d'instituer et de maintenir la paix, ce « transfert mutuel de droit est ce qu'on nomme Contrat[33] ». Cette « personne est appelée souverain et l'on dit qu'il a la puissance souveraine ; en dehors de lui, tout un chacun est son sujet », comme l'énonce Hobbes :

> En lui réside l'essence de l'État qui est (pour le définir) *une personne une dont les actes ont pour auteur, à la suite de conventions mutuelles passées entre eux-mêmes, chacun des membres d'une grande multitude, afin que celui qui est cette personne puisse utiliser la force et les moyens de tous comme il l'estimera convenir à leur paix et à leur défense commune*[34].

Cette personnification de la souveraineté est nécessaire selon Hobbes pour deux raisons. D'abord, il stipule que la nature du pouvoir lui-même relève de la personne ou de l'Assemblée même qui est souveraine, c'est-à-dire du multiple qui fait Un. Un État peut seulement être fondé dans ce cas sur la capacité du souverain à imposer sa volonté. Selon la formule hobbesienne, « les conventions, sans l'épée, ne sont que des mots, et sont sans force aucune pour mettre qui que ce soit en sécurité[35] ». C'est-à-dire que la légitimité de l'État repose sur ce qu'on peut considérer le pouvoir *de facto* du souverain, soit le pouvoir réel et matériel qu'exerce du Souverain, et non sur le pouvoir des lois ou, autrement dit, le

---

[31] « Cet effort, quand il est orienté vers quelque chose qui en est la cause, est appelé APPÉTIT ou DÉSIR; le dernier est le nom générique et l'autre est le plus souvent restreint à signifier le désir d'aliments, à savoir la faim et la soif. Et, quand l'effort consiste à s'écarter de quelque chose, on l'appelle généralement AVERSION. Ces mots, *appétit* et *aversion*, nous viennent des Latins, et l'un et l'autre signifient le mouvement : l'un pour se rapprocher, l'autre pour se retirer ». Hobbes, *Léviathan*, livre 1, ch. 6. p. 125. Souligné dans le texte.
[32] Hobbes, *Léviathan*, livre 1 ch. 13, p. 225.
[33] Hobbes, *Léviathan*, livre 1, ch. 14, p. 235.
[34] Hobbes, *Léviathan*, livre 2, ch. 17, pp. 288-289. Souligné dans le texte.
[35] Hobbes, *Léviathan*, livre 2, ch. 17, p. 282.

pouvoir *de jure* que préconisait des auteurices comme Harrington. Ainsi, la fiction du contrat social permet d'identifier dans le cadre hobbesien qui détient ce droit du légitime usage de sa puissance. En étant désigné comme souverain par les signataires du contrat social et en n'en étant pas lui-même signataire, le souverain, comme le suggère Hobbes, retient donc cette puissance naturelle nécessaire à assurer la paix et la sécurité des sujets du régime et du régime lui-même.

Ensuite, Hobbes invoque une deuxième justification pour la personnification de l'État, celle que l'on retrouve plus précisément dans la conceptualisation hobbesienne de la souveraineté. Le besoin de personnifier l'État relève également des enjeux associés à la formation d'un agent collectif. En effet, pour pouvoir faire la loi, l'État doit d'une part énoncer la loi, c'est-à-dire formuler une volonté et l'annoncer, mais il doit aussi le faire au nom du groupe, elle doit donc pouvoir les représenter. Dans le chapitre 16 du *Léviathan*, Hobbes développe sa théorie du *persona*, articulée autour du mot latin désignant le masque porté dans le théâtre antique et d'où nous vient aujourd'hui l'étymologie du mot « personne ». Pour Hobbes, le *persona* représente les gestes et actions de l'individu y étant associé. Ainsi, comme le souligne Pettit,

> *Hobbes suggests that in speaking for your attitudes in the manner of a conversable agent who is committed to those attitudes, you are inviting others to ascribe the corresponding character to you. And you are doing so in a way that binds you, on pain of reputational loss, to keep faith with your words, proving to have the* persona *that you assume*[36].
>
> *This connection between personhood and accountability is particularly worth underlining. When you and another each speak for yourselves, as in avowals or pledges, you allow and effectively invite one another to hold you responsible for your words, blaming or censuring you for any failure to live up to them. […] Being a person in the sense introduced requires having relationships with other persons to whom you can bind yourself, inviting them to ascribe the conversable, committed image—the* persona*—to which you try to measure up*[37].

Le processus par lequel le Souverain devient la personne de l'État est donc ce contrat social auquel les sujets auraient prétendument consenti. De ce fait même, ces derniers autorisent le Souverain à parler en leur nom et à obéir à ses commandes afin d'assurer l'uniformité de la parole de l'agent collectif. C'est donc, en disposant des moyens de sa puissance que le Souverain assure une telle conformité à sa parole, soit la nature absolue et indivisible de la volonté du Souverain qui assure la cohérence de la voix de l'agent collectif. Plus encore,

[36] Pettit, *The State*, p. 82.
[37] Pettit, *The State*, p. 83.

via le contrat social, il est annoncé que le Souverain agit au nom de l'État comme son représentant. Étant le seul capable de parler au nom de cet État, celui-ci permet de lier tous les sujets et l'État à sa parole. Il est en ce sens nécessaire que la figure du souverain soit indivisible afin que cette parole soit identifiable et contraignante. Ainsi, c'est le Souverain qui permet d'assurer qu'un État peut être reconnu tout en garantissant qu'il le soit en prenant la forme d'une seule et même entité[38]. Si Hobbes explique en quoi un monarque peut agir comme représentant d'un peuple, et ce, malgré le fait qu'il reconnaisse la possibilité qu'une Assemblée puisse également être souveraine, celui-ci n'offre aucune explication permettant de soutenir comment un agent collectif pourrait prendre forme à travers les procédures d'une Assemblée délibérante.

Il faut attendre un peu plus de cent ans après la publication du *Léviathan* et quelque soixante-dix ans après la publication de la critique lockienne du contrat social publiée dans le *Traité du gouvernement civil*, pour que soit publié sous la plume de Jean-Jacques Rousseau un traité qui tentera d'expliquer comment un groupe peut venir à constituer ensemble un souverain. Dans *Le contrat social* (1762), Rousseau propose de lier la souveraineté aux concepts de la volonté générale et plus explicitement de la liberté. Pour Rousseau, seuls celleux qui sont maîtres d'eux-mêmes peuvent être libres et ainsi, maintenir la liberté civile (qui diffère ainsi de la liberté naturelle). L'incorporation du Souverain permet pour Rousseau de maintenir cette condition en suggérant que le Souverain se forme à partir du corps de tous les membres d'une société qui adhèrent au contrat social.

Rousseau fait donc de la souveraineté l'expression de ce qu'il nomme la volonté générale, comprise comme la volonté du peuple. Cette volonté générale prend donc forme au moment où, de façon similaire à Hobbes, les membres d'une société « met[tent] en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté

[38] « Une personne est celui dont *les mots et les actions sont considérés soit comme étant les siens propres, soit en ce qu'ils représentent les mots et les actions d'un autre, ou de toute autre chose à quoi ils sont attribués véritablement ou fictivement* ». « … *persona*, en latin, signifie le *déguisement*, ou *l'apparence extérieur* d'un homme imitée sur la scène; quelquefois aussi, il signifie plus spécifiquement le déguisement de la figure : le masque ou le loup. De la scène, ce mot a été appliqué à tout homme représentant parole et action, dans les tribunaux comme dans les théâtres. En sorte qu'une *personne* est la même chose qu'un *acteur*, à la scène comme dans la conversation ordinaire ; *personnifier*, c'est *tenir un rôle ou représenter* soi-même ou un autre, et celui qui tient le rôle d'un autre est dit être le support de sa personne ou agir en son nom ». Hobbes, *Léviathan*, livre 1, ch. 16, p. 270-271. Souligné dans le texte.

générale[39] ». Le pacte social résulte donc d'un acte collectif par lequel l'ensemble de la société accepte de se soumettre aux lois du souverain. Cela dit, pour Rousseau, à la différence de Hobbes, ce sont les signataires eux-mêmes qui forment le souverain en s'associant plutôt qu'en s'y assujettissant. Similairement à Hobbes cependant, la souveraineté demeure l'expression d'une volonté singulière, elle ne fait place à aucune division et aucun dissensus :

> Par la même raison que la souveraineté est inaliénable, elle est indivisible. Car la volonté est générale, ou elle ne l'est pas; elle est celle du corps du peuple, ou seulement d'une partie. Dans le premier cas, cette volonté déclarée est un acte de souveraineté et fait loi : Dans le second, ce n'est qu'une volonté particulière, ou un acte de magistrature; c'est un décret tout au plus[40].

Étant produite par la volonté générale la loi ne peut donc pas errer. Elle relève de la volonté de tout un chacun et détient en ce sens l'ultime pouvoir de contraindre parce qu'il s'agit d'une contrainte que le signataire du contrat social s'impose à lui-même. La volonté générale est donc comprise comme une forme de maîtrise de soi selon laquelle notre volonté générale contraint notre volonté particulière, d'où la fameuse expression, ou peut-être devrais-je dire « menace » de Rousseau, qui veut que « quiconque refusera d'obéir à la volonté générale », « qu'on le forcera à être libre[41] ». En effet, selon lui, c'est le peuple lui-même qui doit être la source de la loi, l'incorporation du corps souverain permet de répondre à cette condition selon le philosophe suisse. Ainsi, un peuple libre est celui qui obéit à la loi qu'il s'est donnée soi-même[42].

Tout comme une personne a le plein contrôle de tous ses membres, « le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens, et c'est ce même pouvoir, qui, dirigé par la volonté générale porte, comme j'ai dit, le nom de la souveraineté[43] ». La souveraineté demeure aussi absolue que chez Bodin et Hobbes où elle demeure l'exercice d'un pouvoir suprême qui ne connaît aucune restriction. Le déplacement qu'opère Rousseau s'articule plutôt autour de l'idée que la souveraineté n'est pas la commande d'une

[39] Rousseau, *Du contrat social*, livre I, ch. VI, p. 183.
[40] Rousseau, *Du contrat social*, livre II, ch. II, p. 191.
[41] Rousseau, *Du contrat social*, livre I, ch. VII, p. 186.
[42] « On pourroit sur ce qui précede ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale qui seule rend l'homme vraiment maitre de lui; car l'impulsion du seul appetit est esclavage et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescritte est liberté ». Rousseau, *Du contrat social*, livre 1, ch. VIII, p. 187.
[43] Rousseau, *Du contrat social*, livre II, ch. IV, p. 194.

partie sur l'ensemble, mais qu'elle représente plutôt le contrôle de tous sur tous en ce qu'elle fait du peuple la source du pouvoir souverain.

Continuité et transposition des débats sur la souveraineté au XX^e siècle

Bien que la théorie classique de la souveraineté de Bodin soit articulée dans la seconde moitié du XVI^e siècle, elle continue au tournant du XX^e siècle de nourrir les réflexions sur la conceptualisation du souverain au sein de l'État. Comme le souligne le philosophe et juriste nazi Carl Schmitt, « il n'est pratiquement pas d'exposé de la notion de souveraineté qui ne mentionne la citation classique de Bodin[44] ». La forme que Bodin donne à la souveraineté à travers ses marques de la souveraineté est généralement acceptée comme constituant la figure du souverain. Similairement à Bodin, Schmitt était particulièrement concerné par le projet d'établir un pouvoir souverain capable de s'appliquer à l'ensemble du territoire allemand, plutôt que d'être morcelé au sein des nombreux états fédérés[45]. À la suite de la défaite de l'empire allemand à la fin de la Première Guerre mondiale et de l'adoption de la Constitution de Weimar en 1919, la notion de souveraineté devint un enjeu d'actualité particulièrement criant en Allemagne. La question posée par de nombreux juristes, philosophes et politologues de l'époque était plus particulièrement de savoir si la nouvelle république et l'ordre international naissant (celui de la Société des Nations) en venaient à effacer ou à déplacer la souveraineté de l'État allemand. C'est dans ce contexte que paraît l'ouvrage *Théologie politique* que Schmitt publie en 1922 en réponse aux travaux de Hans Kelsen qui avait fait paraître, en 1920, *The Problem of Sovereignty and the Theory of International Law: A Contribution to a Pure Theory of Law*[46]. Schmitt déclare dans l'incipit de son ouvrage qu'« [e]st souverain celui

[44] Carl Schmitt, *Théologie politique*, trad. J-L Schlegel (Paris : Gallimard, 1988 [1922]), pp. 18-19.

[45] C'est en ce sens qu'il oppose les constitutions de 1871 et de 1919 de l'Allemagne, situant dans un cas la souveraineté au sein des principautés et dans l'autre cas au sein de l'office du Président. Il est pourtant critique du fait que ce pouvoir n'est pas pleinement reconnu au Président. « Dans l'actuelle Constitution allemande de 1919, l'article 48 stipule que l'état d'exception est proclamé par le président du Reich, mais sous le contrôle du Reichstag, qui peut à tout moment en demander l'abrogation. Cette règlementation correspond à l'évolution et à la pratique de l'État de droit, qui tendent à évacuer autant que faire se peut le problème de la souveraineté en répartissant les compétences et en instaurant des contrôles réciproques ». Ici, Schmitt oppose à la souveraineté la notion de contre-pouvoir et de réciprocité des contrôles. Mais il souligne que l'article 48 « confère sans restriction la totalité des pouvoirs : en l'absence des contrôles, il investirait d'une souveraineté semblable à celle conféré au monarque par la charte de 1815 ». Schmitt, *Théologie politique*, p. 21.

[46] Hans Kelsen, *The Problem of Sovereignty and the Theory of International Law: A Contribution to a Pure Theory of Law*, éd. Paul Silverman. (Oxford : Oxford University Press, 2021). Titre original en allemand : *Das Problem der Souveranitat und die Theorie des Volkerrechts* (1920).

qui décide de la situation exceptionnelle[47] ». Il soutient cette thèse à partir de l'idée de Bodin qui veut que le pouvoir souverain ne soit pas contraint par la loi et le droit, et ce, précisément pour permettre au souverain de prendre les décisions dans des moments où il doit dévier de la loi et des coutumes.

Contre les approches de Kelsen et de Schmitt, et tout particulièrement contre l'interprétation schmittienne de Bodin, l'auteur allemand Hermann Heller publiera en 1927, *Sovereingty : A Contribution to the Theory of Public and International Law*[48]. Ne s'opposant pas à la nature absolutiste du pouvoir souverain, puisque cette entité doit en tant qu'arbitre avoir le dernier mot, Heller rejette pourtant le projet schmittien « *to replace fictional state sovereignty with the sovereignty of an organ of state*[49] ». Si Schmitt fonde son raisonnement sur le fait qu'il identifie la souveraineté au pouvoir de décider dans les moments d'urgence, Heller rappelle que ces pouvoirs exceptionnels chez Bodin « *lack this mark of permanence* » et qui sont nécessaires à la souveraineté. Une dictature temporaire ne pourrait donc selon Bodin être souveraine[50].

Ainsi, bien que Heller et Schmitt ne s'entendent pas sur l'étendue du pouvoir souverain, les deux se rapprochent en revanche autour de la reconnaissance de son caractère absolu. Mais plus encore, les deux auteurs identifient l'importance de rendre le souverain corporel, car les théories du droit allemand, selon Heller, n'auraient pas réussi à établir la façon dont le droit permet de matérialiser l'expression d'une volonté indivisible. Pour Schmitt, la souveraineté devient matérielle à travers la volonté de la figure du chef du gouvernement, et ce, parce que c'est lui qui disposerait, selon l'article 48 de la constitution allemande, du pouvoir illimité de la souveraineté durant une situation d'urgence. Pour Heller, inspiré par Rousseau, Kant et Hegel, ce serait plutôt l'État lui-même qui occupe le rôle du souverain et qui lui donnerait corps, non pas comme une entité abstraite construite par le droit, mais comme un acteur réel qui serait distinct du régime de droit et qui, à travers

---

[47] Schmitt, *Théologie politique*, p. 15.
[48] Hermann Heller, *Sovereignty : A contribution to the Theory of Public and International Law*, trad. Belinda Cooper, pres. David Dyzenhaus (Oxford : Oxford University Press, 2019 [1927]).
[49] Heller, *Sovereignty*, p. 101.
[50] « *Schmitt is entierely wrong to refer to Bodin in regard to the conceptual connection between sovereignty and the states of exception. […] Bodin certainly believed that law, in nature as in the state, must sometimes be changed, and that in place of usual authorities, extraordinary "curators" would need to be installed. But the "perpetual power" [*perpetua potestas*] is and remains sovereign, and because dictators lack this mark of permanence, Bodin denies them the mark of sovereignty ».* Heller, *Sovereignty*, p. 103.

les institutions qui le composent, serait doté du pouvoir d'agir comme une volonté indépendante et souveraine[51]. Bien qu'il présente les dangers de l'interprétation schmittienne de Bodin, Heller demeure néanmoins héritier de la théorie développée par l'auteur français en ce sens qu'il défend le caractère perpétuel et absolu du pouvoir de l'État. La dichotomie qui s'installe entre les lectures respectives de la théorie de la souveraineté de Bodin repose donc sur la localité de la figure souveraine. Pour Schmitt, celle-ci doit se situer dans les mains d'un agent de l'État, comme pour les monarques héréditaires à l'époque de Bodin, tandis que pour Heller, seul l'État lui-même peut agir comme réceptacle du pouvoir perpétuel et absolu de la souveraineté.

La critique républicaine du pouvoir absolu et la leçon de la « prudence ancienne »

La théorie de la souveraineté décrite jusqu'à présent relève de ce que James Tully appelle la pensée du constitutionnalisme moderne. Il oppose celui-ci au constitutionnalisme ancien qui conçoit le pouvoir comme devant être dispersé et divisé. Il revient donc sur le conflit ayant animé les XVI^{e} et XVII^{e} siècles entre les approches universalistes du constitutionnalisme et celles décrites comme étant coutumières. Le pouvoir souverain s'inscrit dans la logique du constitutionnalisme moderne comme une force uniformisante nécessaire à l'établissement d'un ordre politique. Tully souligne que

> *The sovereign people in modern societies, in contrast, establish a constitution that is legally and politically uniform: a constitution of equal citizens who are treated identically rather than equitably, of one national system of institutionalised legal and political authority rather than many, and a constitutional nation equal in status to all the others. This feature of legal and political monism is perfectly understandable. It emerged out of the one hundred years of wars in Europe which ended with the Thirty Years' War of 1618-1648. These wars were seen by the modern theorist as conflicts over the locus of sovereignty*[52].

L'émergence de la souveraineté dans le contexte des conflits européens représentait ainsi une solution aux problèmes posés par la multiplicité de coutumes et de traditions locales en instituant sur un vaste territoire un cadre légal et constitutionnel uniforme dont l'objectif était d'arriver à instaurer une paix durable. Ainsi posée, la conception universaliste de la souveraineté, tel que formulé par Bodin, était pensée comme un moyen de déloger la tradition du constitutionnalisme ancien qui renvoie à l'idée que les ordres constitutionnels

[51] Voir le chapitre 5 : « The nature of sovereignty » dans Heller, *Sovereignty*.
[52] James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 66.

découlent de pratiques, de traditions et de coutumes. Tully exemplifie les tensions conceptuelles qui s'expriment entre ces deux approches à travers sa description du conflit qui anime la célèbre tragédie *Antigone* de Sophocle[53]. Antigone – incarnant ici les idéaux du constitutionnalisme ancien – entreprit de défendre la coutume non écrite voulant que les morts soient enterrés en défiant l'ordre imposé par Créon, le roi de Thèbes, qui incarne le constitutionnalisme moderne par l'interdiction écrite d'enterrer son frère Polynice. C'est le personnage d'Hémon, fils de Créon et amoureux d'Antigone, qui permet à Tully d'exemplifier justement la tension entre ces deux conceptions du constitutionnalisme puisqu'Hémon, qui incarne en quelque sorte une figure de médiateur, défend la cause d'Antigone auprès de son père, et ce, de façon que Créon puisse obtenir les faveurs du peuple.

Malgré la persistance d'autres mythes dont celui qui veut, dans l'extrait de Polybe cité ci-dessous, que Lycurgue ait donné d'un seul coup leur constitution aux Lacédémoniens ou encore que Solon en ait fait de même pour Athènes, la plupart des constitutions anciennes sont issues de la lente transformation des coutumes et des traditions populaires et relèvent d'accommodements négociés sur de longues périodes. Je pense en outre ici à la constitution romaine, laquelle n'est pas l'œuvre de Romulus à lui seul, mais plutôt le résultat de nombreux ajustements qui lui furent portés au cours de son histoire. C'est justement cette transformation graduelle de la constitution que célébrait déjà Polybe au 2e siècle avant notre ère dans le livre VI de son œuvre *Histoire* :

> Les Romains, eux, ont fini par se donner des institutions du même genre, mais ils n'y sont pas parvenus par la voie du raisonnement. Tirant chaque fois la leçon de leurs mésaventures de façon à choisir le meilleur parti, ils ont abouti aux mêmes résultats que Lycurgue, ce qui fait que leur constitution est la meilleure de toutes celles qui existent aujourd'hui[54].

La constitution mixte est ici célébrée au titre de pratique politique capable de répondre aux défis réels qu'a connu la République romaine. En dépit du caractère « ancien » attribué à

---

[53] Tully rappel que le mot *nomos* en grec qui réfère aux lois désignait à la fois « *what is agreed to by the people and what is customary* », il attribue ce même double sens à la traduction par Cicéron du mot *politeia* en grecque au mot latin, *constitutio*. Plus encore dira-t-il, « *Sophocles' Antigone is a tragic dramatisation of the ambiguity of the term 'constitution'. Creon defends the constitutional laws of Thebes as they have been deliberately imposed by men, whereas Antigone protests that the constitution fails to recognize the underlying assemblage of customs of family, hearth and burial, to which the people are subject, and Haemon tires unsuccessfully to persuade Creon that both aspects of a constitution must be conciliated if justice is to be served* ». Tully, *Strange Multiplicity*, p. 60.

[54] Polybe, *Histoire*, dir. François Hartog, trad. Denis Roussel (Paris : Gallimard, 2003), livre VI, II, 13-14, p. 559.

la théorie de la constitution mixte, Rome aura été « dès le commencement », pour des auteurices de la renaissance comme Machiavel, « libre et indépendante » du fait que sa constitution a su maintenir « une très grande vertu, comme aucune autre cité ou république n'en fut jamais ornée[55] ». En préservant la *vìrtu* (vertu), c'est-à-dire cette capacité que détient une personne ou une cité d'agir de manière grandiose, les constitutions mixtes de ces républiques leur permettraient de faire face à la *fortuna* (le sort des évènements), soit en se saisissant de la bonne fortune tout comme en arrivant à surmonter l'adversité, et ce, non seulement de manière à préserver, mais à perfectionner la liberté au sein de la cité. Machiavel considère, en s'appuyant sur ses lectures de Polybe, Cicéron et de Tite-Live, que c'est « la désunion de la plèbe et du sénat[56] » qui aurait à la fois produit la constitution mixte de Rome, mais qui aussi aurait permis aux citoyens de Rome de préserver leur *vìrtu* et de continuellement perfectionner la constitution romaine.

Le concept de la constitution mixte, émergeant de la récupération machiavélienne des auteurices romain·es, permettra d'outiller les auteurices des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles que nous inscrivons désormais au sein de la tradition républicaine comme Harrington, Montesquieu et les auteurs des *Federalist Papers* dans leur opposition à la nature indivisible et absolue du pouvoir souverain. Ainsi, la leçon polybienne reprise par Machiavel, selon quoi le conflit entre les différentes parties de l'État permet non seulement de maintenir la *vìrtu* mais également de combattre la corruption du pouvoir, sera reprise et mobilisée par ces auteurs républicains pour soutenir l'idée selon quoi la liberté est préservée au sein d'un régime politique du simple fait que « chacun [des pouvoirs] surveille l'autre[57] », ou pour reprendre la célèbre formulation de Montesquieu, du fait que le « pouvoir arrête le pouvoir[58] ».

Intéressé par les multiples clivages auxquels nous avons déjà fait allusion, J.G.A. Pocock distingue deux principaux arguments utilisés au sein des récits historiques et des théories politiques articulées pendant la période de l'interrègne en Angleterre pour penser la légitimité de l'État (et ultimement pour penser la crise que traverse à ce moment

[55] Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live* (Paris : Gallimard, 2004), livre 1, ch. 1, p. 57.
[56] Machiavel, *Discours*, livre 1 ch. 2, para 7, p. 66.
[57] Machiavel, *Discours*, livre 1 ch, 2, para 7, p. 63.
[58] Montesquieu, *De l'esprit des lois, anthologie*, éd. Denis Casabianca et Catherine Volpilhac-Auger (Paris : Flammarion, 2013), livre XI, ch. IV, p. 206.

l'Angleterre). Dans le passage cité ci-dessous, Pocock décrit le clivage qui s'exprime dans l'ouvrage *The Case of the Commonwealth* de Marchamont Nedham paru en 1650 entre les perspectives hobbesienne et machiavélienne-polybienne, suggérant que les réflexions concernant l'avenir de la constitution anglaise tendent à suivre deux potentiels tracés :

> *…it was possible to exit a Hobbesian tangent […] and argue that one should submit to the sword and its* de facto *authority in order to maintain stability and authority in human affairs; or one could exit along a Machiavellian-Polybian (and ultimately Harringtonian) line, exploring the possibility of establishing a republic so stabilized that the cycle of governments could be brought to a halt*[59].

Le clivage présenté par Pocock me semble ici bien décrire l'enjeu fondamental permettant de distinguer les approches souverainistes de celles caractérisant la tradition républicaine d'inspiration polybienne quant à la fondation d'un régime politique. Pour Harrington, dont la publication de son principal ouvrage, *The Commonwealth of Oceana* remonte à 1656, soit sept ans après le régicide du roi Charles 1er et cinq ans après la publication du *Léviathan* de Hobbes, cette dichotomie relève de la prudence ancienne et de la prudence moderne[60]. La prudence moderne, soit celle à laquelle son ouvrage constitue une réplique, fonde l'autorité et la légitimité d'un État dans sa seule capacité d'imposer son ordre par le pouvoir, c'est-à-dire d'imposer sa puissance *de facto*, dans les faits, et par les armes sur l'ensemble des sujets. Un tel régime constituerait, selon la formule de Harrington, un « empire des hommes ». La critique que formule Harrington à l'égard du régime de Cromwell rejoint également sa critique de la théorie politique de Thomas Hobbes dont les fondements conceptuels relèvent selon lui de la prudence moderne. Cela dit, Harrington partage tout de même avec ce dernier l'idée que la politique ne résulte que des actions des

[59] J.G.A. Pocock, « James Harrington and the Good Old Cause », p. 37.

[60] J.G.A. Pocock dans *The Machiavelian Moment*, propose une lecture contextualiste de Harrington qui est profondément éclairante pour notre propos. Sa discussion de l'ouvrage *The Commonwealth of Oceana* arrive à la toute fin du chapitre « The Anglicization of the Republic » où Pocock s'intéresse aux diverses récupérations des théories de la constitution mixtes, aux débats entourant la nature providentielle du pouvoir et ultimement aux conflits qui éclatera entre la couronne et le parlement anglais. Ce passage se trouve aux pages 383-400. Harrington comme Hobbes voit d'un mauvais œil la succession des évènements qui ont mené à la mort de Charles I, l'instauration du Rump Parlement et l'éventuel prise de pouvoir par Cromwell. Harrington intervient donc sur de multiple front. D'abord il souhaite démontrer que la crise politique qui sévie au moment où il écrit est le résultat inévitable de l'organisation politique féodale anglaise, où les citoyen·nes ne sont pas propriétaires des terres qu'iels labourent. Ainsi, malgré son dédain du régime militaire, l'éclatement de la monarchie marque un moment particulièrement important selon Harrington en ce que l'Angleterre se trouverait à la fin d'un cycle constitutionnel et ce moment serait propice à la reconstruction de l'État. Sa proposition est fortement inspirée de Machiavel et du lien qu'il établit entre la vertu civique et le service militaire, mais aussi sur la tradition romaine du partage des terres (la loi agraire et l'égalité qu'elle institue).

« hommes », d'où le problème central s'exprimant au cœur de son œuvre : « *But seeing they that makes the laws in commonwealths are but men, the main question seems to be how a commonwealth comes to be an empire of laws and not of men*[61]? ».

Pour Harrington, tout comme pour d'autres de ses contemporains, la solution à ce dilemme constitutionnel se trouve dans les leçons que procure la prudence ancienne, à savoir les bienfaits de la constitution mixte qu'il associe aux écrits d'Aristote, de Tite-Live, de Polybe et de Cicéron, à savoir les textes que Machiavel aurait récupérés et réactivés au moment de la renaissance italienne[62]. *Oceana* constitue ainsi un plaidoyer pour le retour à la prudence ancienne qui aurait graduellement disparu depuis la chute de l'Empire romain et qui permettrait pourtant d'assurer la division des pouvoirs qui rendent possible l'exercice de la vertu au sein d'un régime politique et de préserver la liberté en évitant la corruption du pouvoir. Harrington associe ce type de régime à ce qu'il nomme l'empire des lois (*empire of laws*). Au sein de tels régimes, ce qui lui procure son autorité et sa légitimité est non seulement la sagesse même des lois, mais la constitution du régime qui assure qu'aucune personne ne puisse s'approprier de l'ensemble du pouvoir politique pour imposer sa volonté sur l'ensemble de la société[63]. C'est en ce sens que la prudence ancienne dit fonder la légitimité de l'État, *de jure*, c'est-à-dire dans les lois elles-mêmes. Autrement dit, il oppose la prudence ancienne à la prudence moderne :

> *But let a commonwealth be equal or unequal, it must consist, as hath been shown by reason and all experience, of the three general orders, that is to say, of the senate debating and proposing, of the people resolving and of the magistracy executing; wherefore I can never wonder enough at Leviathan, who without any reason or example will have it that a commonwealth consisteth of a single person, or of a single assembly; nor sufficiently pity that 'thousand gentlemen whose minds, which otherwise would have wavered, he hath framed', as is affirmed by himself, 'unto a conscientious obedience,' for so he is pleased to call it, 'of such a government'*[64].

C'est en ce sens que l'argument absolutiste de la souveraineté qui veut que le pouvoir soit concentré dans les mains d'une seule personne ou d'une seule assemblée s'oppose radicalement à la tradition républicaine de la constitution mixte et aux théories de la

---

[61] James Harrington, *The Commonweatlh of Oceana* and *A system of Politics*, éd. J.G.A. Pocock (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 20.
[62] « But Legislators, having found these three governments at the best to be naught, have invented another consisting of a mixture of them all, which only is good. This is the doctrine of the ancients ». Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, p. 10.
[63] Voir *infra* chapitre 4.
[64] Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, p. 38.

séparation des pouvoirs républicaine. Cette opposition est peut-être la plus clairement articulée par Madison qui écrit dans le *Federalist* no XLVII, que « *the accumulation of all powers, legislative, executive, and judiciary, in the same hands, whether of one, a few, or many, and whether hereditary, self-appointed, or elective, may justly be pronounced the very definition of tyranny*[65] ». Je me suis jusqu'ici concentré sur la critique républicaine de la souveraineté absolutiste qui mène chez Harrington au rejet de la prudence moderne. Dans la section suivante, je me tourne plus spécifiquement vers la critique formulée par Pettit à l'égard de la souveraineté. Une lecture plus approfondie de cette critique permet de montrer la façon dont l'auteur en vient à soutenir et à défendre la notion de souveraineté, et ce, en dépit des nombreux éléments de critique qu'il partage avec la tradition républicaine.

La souveraineté pettitienne : critique de l'absolutisme et défense du souverainisme

L'État et sa fonction chez Pettit

En développant sa théorie polycentrique de la souveraineté, Pettit récupère d'importantes dimensions de la théorique classique de la souveraineté et de sa critique républicaine. La souveraineté, comme nous le verrons dans la section qui suit, représente chez lui le résultat des dynamiques qui s'établissent entre les multiples institutions de l'État. En d'autres mots, pour pouvoir parler du souverain, il faut d'abord selon Pettit parler de l'État. Mais d'où vient l'État et quelle est sa fonction ?

Pour répondre à cette question, Pettit adopte une méthode généalogique qu'il distingue de la méthode historique. L'objectif de sa méthode généalogique n'est pas d'identifier « *how the notion of the state operate in actual societies over different periods*[66] », mais plutôt de reconstruire un narratif qui permet d'identifier la fonction de l'État ou qui a le potentiel d'expliquer son émergence. Fidèle à ses convictions conséquentialistes, Pettit ne cherche pas à imaginer, à l'instar d'auteurices contractualistes comme Hobbes, Locke ou Rousseau, le moment où un peuple en serait venu à s'extraire de l'« état de nature », mais cherche plutôt à comprendre quels sont les besoins qui existent

[65] Madison, « no XLVII », dans *The Federalist Papers*, Alexander Hamilton, James Madison, et John Jay, éd. Lawrence Goldman (Oxford: Oxford University Press, 2008), p. 245.
[66] Pettit, *The State*, p. 18.

au sein d'une société et quelles sont les solutions institutionnelles qu'elle tend à adopter au cours de son histoire pour les combler. Ainsi, contrairement aux théories contractualistes qui « *assume that prior to forming a polity people have access to something like a concept of the state and that they contract with one another to form a body that answers to that concept* », l'approche généalogique vise à réfléchir à un scénario plausible à travers duquel les pratiques des individus dans une société mènent à la formation d'institutions qui en viennent à être décrites comme formant un État[67].

Pettit s'appuie principalement sur les travaux de H.L.A. Hart et sa généalogie de l'émergence des lois, laquelle se résume par l'idée que les gens qui habitent un territoire donné et qui se côtoient adoptent à travers le temps des habitudes, des pratiques et des comportements qui leur seront propres[68]. Ces habitudes et ces pratiques communes, du moins celles qui sont vues comme étant utiles au fonctionnement de la communauté, en viennent à être de plus en plus acceptées au sein de celle-ci. Puisque les individus tendent à considérer la régularité comme étant bénéfique, ceux-ci chercheraient à la longue à transmettre ces pratiques, ces habitudes et les codes de conduites y étant rattachés aux nouveaux individus qui se joignent à leur société (par exemple, les générations futures et les personnes venues d'ailleurs). Éventuellement, la transmission de ces pratiques et comportements mène à l'établissement de normes au sein de la communauté qui, par l'entremise de divers mécanismes de transmission, seront éventuellement internalisées par les membres de la communauté. À partir de ce que Pettit nomme l'économie de l'estime (*esteem economy*), les membres d'une société exercent certaines pressions afin de valoriser le respect de ces normes sociales, adaptant par exemple leur comportement envers celleux qu'iels considèrent comme respectant mal ces normes. C'est ce qui représente pour Hart le régime de normes[69]. Ainsi, selon Pettit, les premières institutions constitutives de l'État permettraient de combler les lacunes pouvant émerger d'un tel régime et de jeter les bases

[67] Pettit, *The State*, p. 23.
[68] Pettit annonce en effet qu'il s'inspire de la généalogie proposer par Hart pour expliquer l'émergence des lois « *with just a little amendment* », soulignant que contrairement à Hart, il n'est pas nécessaire d'imagine que les lois émergent dans un contexte d'égalité relative entre les individus au sein de la société. Encore ici, Pettit brise avec les présupposer d'auteurices contractualistes qui soutiennent que dans l'état de nature il existait une forme d'égalité, que celle-ci soit fonder sur la capacité de tous de s'entre-tuer comme chez Hobbes ou sur une vertu naturelle comme chez Rousseau. Pettit, *The State*, p. 45.
[69] Pettit, *The State*, p. 37.

sur lesquelles s'établit un régime de loi. Pettit identifie les trois limites du régime de loi comme suit :

> *the first problem with a regime of norms is that they would be uncertain or indeterminate; it would often be unclear what exactly the norms were or what implications they supported. The second is that they would be static, lacking the flexibility required for covering the new circumstances arising from changes in culture or technology. And the third is that they would be inefficient in leaving it up to alleged offenders and would-be victims to agree on whether this or that norm was breached in some interaction and on what recompense or retaliation should be implemented*[70].

Les institutions qui apparaissent chercheront donc à pallier ces lacunes en assurant la transmission des normes, en encourageant leur conformité et en cherchant à protéger les membres de la société de toutes transgressions de ces normes. Ultimement, ceci doit mener à l'adoption d'un appareillage légale qui permet d'interpréter les normes et donc d'encadrer la manière dont celles-ci doivent être respectées en clarifiant par exemple les pénalités associées à leur transgression. C'est donc à partir du besoin de préciser les normes qu'apparaissent les premières lois et les institutions y étant associées.

Pettit n'imagine donc pas l'État comme précédant les lois (comme dans le discours contractualiste), mais comme se formant plutôt à leur suite. L'État n'a ainsi pas d'essence propre ni de forme prescrite. L'argument de Pettit est de suggérer que si le régime de loi succède au régime de norme dans le but d'en clarifier le sens, quelque chose qui ressemble à l'État tendra à émerger pour assurer le fonctionnement du régime de loi. Ainsi, sans la nommer explicitement, c'est la notion de pratique qui explique l'émergence de l'État selon Pettit puisque ce sont les pratiques des individus en société qui établissent les régimes politiques dans lesquels nous vivons :

> *The role of this state, on the individual front, is to provide security for citizens under a coercive, territorial regime of law that gives them rights and duties vis-à-vis one another and vis-à-vis officials. And its role, on the society front, is to stabilize that system in face of dangers like internal dissension or corruption and external infiltration or aggression*[71].

Ainsi, si un État a la responsabilité d'assurer le respect du régime de loi, il doit pour ce faire développer graduellement des outils, dont certains seront coercitifs, afin de remplir son mandat. C'est donc à travers l'exercice de sa fonction, celle de préserver le régime de loi, que se développent les nombreuses institutions qui composent l'État, mais aussi à

[70] Pettit, *The State*, p. 47.
[71] Pettit, *The State*, p. 62.

travers laquelle l'ensemble des institutions en viennent à se coordonner et à agir de manière à incorporer la communauté politique. En d'autres mots, c'est le maintien de cette fonction de reproduction et de préservation du régime de loi qui permet à l'État de prendre la forme d'un souverain.

De la fonction nomothétique de l'État à la nature polycentrique du souverain

Pour Pettit, comme c'est le cas pour la tradition républicaine dans laquelle il s'inscrit, la liberté est préservée avant tout par les lois. Ce faisant, si la fonction première de tout État est d'établir et d'entretenir un « régime de loi », l'État est un acteur incontournable dans l'établissement de la liberté. Il n'est donc pas surprenant que Pettit retienne l'idée de Cicéron selon laquelle dans une république (un État) la « *salus populi suprema lex esto* », c'est-à-dire que la sécurité (ou le bien-être) du peuple sera la loi suprême (de la république)[72]. De cette manière, Pettit reprend cet adage républicain pour distinguer son approche à la fois des théories de l'État selon lequel ceux-ci peuvent être fondés sur la puissance que possède *de facto* un régime, mais également des théories qui fondent l'État sur un principe de justice sociale :

> *Conceiving of the state in nomothetic or law-related terms, and emphasizing the security it ensures for citizens, involves a double contrast: first, with conceiving of it in power-related terms that would allow the repressive regime to be a proper state; and second, with conceiving of it in justice-related terms that would require the law to meet high standards of inclusion and protection. The connection with law makes the nomothetic state rich enough to mark a contrast with the repressive regime. But since the law that it establishes may be restricted to a privileged class of citizens and may not give them some rights that justice intuitively demands, the nomothetic state remains impoverished in comparison with the sort of just state that we might reasonably seek*[73].

En articulant cette distinction, Pettit ne cherche pas à nier que l'État puisse ou même qu'il doive faire usage de la puissance (*power*) ni à suggérer que l'État soit incapable de poursuivre des objectifs de justice. D'une part, il est possible de faire le parallèle avec la critique formulée par Harrington au sujet de la prudence moderne et selon laquelle la puissance de l'État ne doit pas servir de fondement, mais plutôt être contrainte et aux services des lois. C'est dire que la puissance de l'État doit être ancrée dans la fonction

[72] Pettit, *The State*, p. 65. Il cite déjà cette idée dans *Republicanism*, voir p. 5 et p. 19, et dans d'autres publications subséquentes. Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Oxford University Press, 1997).
[73] Pettit, *The State*, p. 64.

nomothétique de l'État (du grec *nomos* et *thetikos,* désignant respectivement les lois et la pratique). Ce faisant, un État qui fonde son autorité sur le seul usage de sa puissance serait, selon Pettit, un État répressif ou, pour reprendre l'expression républicaine commune, une tyrannie. Ainsi, son approche vise à souligner que seul un État contraint par la production, la préservation et la promotion des lois peut légitimement être considéré comme disposant de l'autorité nécessaire pour faire usage de la puissance.

D'autre part, Pettit distingue également son approche de celles qui supposent que l'État doit répondre à certains idéaux de justice sociale. Bien qu'il n'offre que très peu d'éclaircissements sur cette question, les lecteurices assidues de Pettit sauront ici reconnaître la distinction qu'il opère entre la justice et la légitimité depuis la publication de *On the People's Terms*. Si j'aborde davantage cette question dans le chapitre 4 qui touche plus spécifiquement à sa théorie de la légitimité, je soulignerai simplement pour l'instant que Pettit différencie ces concepts en stipulant que la justice sociale relève des relations qui existent entre citoyen·nes et que la légitimité relève de la relation qui se forme entre les citoyen·nes et l'État. Ainsi, malgré le fait qu'il soutienne que la fonction nomothétique de l'État n'implique pas d'idéal de justice particulier pour l'État, comme il le rappelle dans l'introduction de *The State*, ce n'est que lorsque l'État réussi proprement à remplir cette fonction qu'il « *will have the potential to advance the cause of justice, whether it actually does so or not*[74] ».

Il est donc possible d'entrevoir comment la théorie de l'État de Pettit reprend généralement le même clivage que l'idée harringtonnienne selon laquelle un État légitime (ou représentatif au sens où il agit au nom de ces citoyen·nes) doit prendre la forme d'un « *empire of law* » plutôt que d'un « *empire of men* ». En revanche, contrairement à ses ouvrages antérieurs, la référence à l'idée de l'empire des lois est dissimulée dans une note en bas de page dans laquelle il explicite le concept de « *rule-of-law constraint* » qu'on pourrait traduire par l'idée de contrainte de la primauté du droit ou de contrainte du régime

[74] Pettit, *The State*, p. 2. Plus loin, Pettit revient sur cette idée et précise que : « *This nomothetic function, as we described it earlier, falls well short of requiring the state to pursue justice. But it certainly makes the state into an entity that can increase in justice, by any of a variety of benchmarks. It will increase in justice, by almost any standard, insofar as more and more members are admitted to the status of equal citizens and that status is progressively enriched in various ways. It may be enriched by giving citizens more determinate and expansive protections against other citizens and against those in office; we shall assume, for simplicity, that it is only citizens who serve in office, whether permanently or on an elected or rotating basis ».* p. 26.

de loi[75]. Cette contrainte doit servir dans un État à : 1) « *reduce the discretionary power of individual decision makers* » et 2) « *reduce the vulnerability of individual decision takers* ». En d'autres mots, les lois doivent pouvoir contraindre les multiples agents de l'État afin de réduire la portée de leur pouvoir discrétionnaire et donc potentiellement arbitraire. Cette contrainte a toujours fait partie de sa pensée constitutionnelle alors qu'elle se présente plutôt dans *Republicanism* comme une « condition » de l'empire de loi :

> *The necessity of the empire-of-law condition, in both of its aspects, was much emphasized in the republican tradition. 'Nothing can be more absurd', wrote Algernon Sidney (1990 : 440, cf. 465), for example, 'than to say, that one man has an absolute power above law to govern according to his will, for the people's good, and the preservation of their liberty : For no liberty can subsist where there is such a power.' The condition was recognized as essential to ensuring that government action was not just a front behind which and individual or a group could exercise arbitrary power. It meant that the law was 'a standing Rule to live by', in the phrase imputed by Mary Astell to 'our Masters', and it helped to ensure that government would not represent 'inconstant, uncertain, unknown, arbitrary Will' (Hill 1986 : 76)*[76].

Si cette contrainte était articulée dans *Republicanism* à travers le lexique de la liberté comme non-domination, ce vocabulaire est mis de côté dans *The State*, où la contrainte est plutôt présentée en relation à « *the fully incorporated state* » qui, lorsqu'elle « *satisfy all the rule-of-law constraints*[77] », produit la voix cohérente du souverain. En d'autres mots, Pettit déplace la condition *sine qua non* de la liberté comme non-domination vers l'idée d'une contrainte nécessaire à la production de la souveraineté. La contrainte du régime de loi implique que les décisions prises par l'État puissent être cohérentes entre elles et, en ce sens, renvoyer à la notion d'incorporation. Cela dit, puisque les lois doivent être comprises comme étant contraignantes pour les institutions de l'État, où donc se trouve ce souverain élusif ? Pettit s'interroge :

> *Given that we have endorsed the sovereigntist argument, however, the challenge we now face is to explain where exactly the sovereign is to be found in such a functional, polycentric state. Where is the authority, individual or corporate, that stands behind the law, binding others without being bound itself? Where is the unmoved mover in the system? Where does the buck stop*[78]*?*

Pour répondre à ces questions, Pettit effectue un déplacement important dans sa façon de conceptualiser et de penser l'État. Similairement à Heller, Pettit avance l'idée qu'il est

[75] Pettit nomme Harrington et l'« *Empire of Law* », à la note 29 de la page 103 de *The State*.
[76] Pettit, *Republicanism*, p. 176.
[77] Pettit, *The State*, p. 104.
[78] Pettit, *The State*, p. 155.

nécessaire de penser l'État comme un corps souverain. En ce sens, Pettit reproche aux théories absolutistes de la souveraineté de commettre une « erreur de catégorie », un terme qu'il emprunte à Gilbert Ryle dans son ouvrage *The Concept of Mind* (1949) et[79] duquel il tire la métaphore du visiteur au campus de l'Université d'Oxford afin d'imaginer les efforts de théorisation auxquels se livrent les théories absolutistes :

> *A visitor is shown around the colleges of the University of Oxford, so the story goes, but being anxious to see absolutely everything, asks also to be shown the university itself. As Ryle assumed his readers would know, the request is misplaced, since the university is not an entity coordinate with the colleges but rather something superordinate that emerges from their interaction. It is constituted by the colleges insofar as they operate together to organize the admission, teaching, assessment, and graduation of students, so that the university is a corporate agent that lies ultimately behind those actions. What each college does in admitting or teaching students, or what they do together in arranging for student assessment and graduation, is done by the university. That corporate body is just a network or organization of the colleges, not a separate entity that a visitor to the colleges might want to see in addition*[80].

Une « erreur de catégorie » se produit donc lorsqu'un·e penseur·se fait porter sa réflexion à un mauvais niveau de « coordination », c'est-à-dire au mauvais rapport entre des parties et leurs ensembles. Pettit transpose ainsi ce scénario aux auteurices absolutistes qui reproduisent selon lui cette erreur de catégorie lorsqu'ils cherchent à identifier l'entité ou la figure indivisible incarnant la volonté *de* l'État *au sein* de l'État. Le souverain dans ce sens serait *super*ordonné aux réseaux des institutions étatiques plutôt que d'y être *co*-ordonné. Ainsi, si Pettit partage avec les auteurices absolutistes l'idée que la tâche du souverain est de produire la loi, il réfute cependant l'idée qu'il soit possible pour une entité au sein de l'État de produire une voix aussi cohérente que le peut un régime polycentrique, c'est-à-dire un régime comportant de nombreux centres décisionnels capables d'assurer une forme de surveillance mutuelle. Un tel régime répondrait mieux aux exigences de l'incorporation, et ce, même si cette incorporation n'est pas constituée d'une seule volonté indivisible comme le souhaiteraient les théoriciens de l'absolutisme. Ainsi :

> *how could they [Bodin and Hobbes], and how could Rousseau, have overlooked the salient possibility we have been documenting: that even under a decentralized mode of organization, the polity itself can count as the sovereign? The reason is a shared assumption that the sovereign in a polity must be one of the individuals or bodies that have*

[79] Dans son ouvrage, *The Concept of Mind* (1949), Gilbert Ryle emploit la métaphore d'un visiteur sur le campus de l'Université d'Oxford afin de critiquer les représentations dualistes du corps et de l'esprit, qui image l'esprit comme habitant le cerveau qui serait au contrôle du corps humain, plutôt que de penser le cerveau (et à l'esprit) comme étant une composante du corps et donc comme formant un tout avec celui-ci.
[80] Pettit, *The State*, p. 160.

> *power within it: the monarch, or an elite or inclusive legislature. But that conception is unnecessarily restrictive. It rules out the possibility that it is the polity itself that is sovereign: that the sovereign is the group constituted by the polycentric network of political players, individual and corporate, and not any one of those players*[81].

Le problème auquel se livrent les auteurices absolutistes qui sont à la recherche du souverain élusif relève, selon Pettit, du fait que ces derniers entretiennent une conception trop restreinte du processus par lequel les lois sont produites, et ce, parce qu'ils imaginent généralement les lois comme relevant exclusivement du pouvoir législatif. À la conceptualisation absolutiste de la production des lois, Pettit oppose donc une lecture républicaine du processus à travers lequel les lois sont imaginées comme résultant de l'interaction entre de nombreux pouvoirs et institutions. Selon lui : « *every aspect of political activity, legislative, judicial, and executive, is relevant to establishing the law: this, by way of formulating it, as in the legislature, or interpreting it, as in judicial and executive decision making*[82] ».

Pettit suggère donc que le polycentrisme des processus d'adoption et de mise en œuvre des lois permet, via la multiplication des contre-pouvoirs (*check-and-balance*), de produire une voix souveraine plus cohérente. C'est à travers sa conceptualisation de la contrainte du régime de loi et de la forme polycentrique de l'État qu'il en vient à proposer une conception de l'incorporation du corps souverain qui serait compatible avec les principes républicains de la constitution mixte et de la contestation.

L'incorporation du souverain polycentrique

Cette réflexion mène à une autre question : pourquoi incorporer l'État ? Pour Pettit, il y a trois principales raisons, toutes liées à la réduction de l'arbitraire au sein des décisions et des actions de l'État :

> *The first is the need for the state to be so organized in its decision-making that […] it can speak with a univocal voice in the decision-taking laws it lays down. The second and third reasons derive from the need for the univocal voice of the polity to elicit universal obedience, especially among certain officials. Of these, the second is the need for the state to be organized so that powerful bodies like the police and the military are obedient to a corporate voice. And the third is the need for the state to be organized so that others can rely on it to live up to the commitments it makes, whether in the domestic or international (p. 99) context; this requires those who make commitments in its name and those who are*

[81] Pettit, *The State,* pp. 159-160.
[82] Pettit, *The State*, p. 115.

> *called upon to enact the commitments to answer to the same voice and march to the same drum*[83].

Comme nous l'avons vu plus tôt dans ce chapitre, la personnification de l'État par la voix d'un représentant, soit le souverain, est une composante importante de la théorie de Hobbes. Pettit est d'ailleurs plutôt réceptif à la théorie hobbesienne du *persona*, car elle permet d'imaginer qu'un groupe puisse agir collectivement non pas uniquement de manière sporadique, mais avec la même cohérence et organisation qu'on attribue ailleurs à une personne ou à un agent. En fait, l'une des idées principales que Pettit retient de Hobbes, est que puisqu'une personne n'est autre chose que le *persona* (le masque) qu'elle présente au monde, c'est seulement à travers les paroles et actes de ce personnage qu'il devient possible d'associer le personnage à la personne. C'est pourquoi, selon Pettit,

> *in speaking for your attitudes in the manner of a conversable agent who is committed to those attitudes, you are inviting others to ascribe the corresponding character to you. And you are doing so in a way that binds you, on pain of reputational loss, to keep faith with your words, proving to have the* persona *that you assume*[84]. […]
>
> *This connection between personhood and accountability is particularly worth underlining. When you and another each speak for yourselves, as in avowals or pledges, you allow and effectively invite one another to hold you responsible for your words, blaming or censuring you for any failure to live up to them*[85].

Pour Pettit, la théorie hobbesienne du *persona* explique non seulement comment nous en venons à concevoir les individus comme étant des personnes, mais également comment nous en venons à concevoir des groupes pouvant aussi former des personnes, dites artificielles ou fictives. Il reprend ici en grande partie l'analyse qu'il avait articulée dans un de ses ouvrages moins connus, *Made With Words*, portant sur la place qu'occupe le langage dans la pensée politique de Hobbes[86], pour suggérer que « *Hobbes' view, to put it in a slogan, is that there are no persons but spokespersons. Natural persons are spokespersons for themselves, acting and speaking in their own name, and artificial persons are spokespersons for another*[87] ». C'est à travers le langage que l'on en vient à comprendre la pensée, les intentions, les motivations, etc., tant d'un individu que d'un

[83] Pettit, *The State*, pp. 98-99.
[84] Pettit, *The State*, p. 82.
[85] Pettit, *The State*, p. 83.
[86] Philip Pettit, *Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics* (Princeton, NJ : Princeton University Press, 2008).
[87] Pettit, *Made with Words*, p. 56.

groupe. Ainsi, alors qu'il peut être relativement simple pour un individu de se (re)présenter à travers ses paroles et ses actions, cette même possibilité s'offre également à un groupe, pourvu que ce dernier puisse être représenté par une personne ou une assemblée. En ce sens, le *persona*, c'est-à-dire la figure souveraine d'un groupe, est considéré comme devant être tenu responsable de sa parole de la même manière qu'un individu est considéré comme étant lié par ses engagements et ses actions. Les agents, tant individuels que collectifs, doivent ainsi « *intentionally communicate their attitudes to one another, presenting those attitudes as well-formed commitments and inviting the audience to rely on their faithfully enacting them*[88] ».

C'est ici où Pettit distingue l'argument souverainiste de l'argument absolutiste. Si l'argument souverainiste suppose qu'il soit important pour un État de s'incorporer, l'argument absolutiste considère pour sa part que le souverain, soit le représentant qui s'exprime au nom du groupe, doit nécessairement être identifiable à une seule et même volonté indivisible, qu'elle soit, en d'autres mots, directement associée à un individu ou à une assemblée qui s'exprime par vote majoritaire. Chez Hobbes, mais aussi chez Rousseau, le mécanisme par lequel s'exprime le groupe incorporé n'est nul autre que les décisions prises par une assemblée délibérative qui arrive à ses décisions par voix majoritaire. En revanche, comme le souligne Pettit dans *The State*, en ce qu'une assemblée majoritaire est sujette aux problèmes amenés par le dilemme de la délibération (*discursive dilemma*), elle risque de ne pas pouvoir produire la voix cohérente nécessaire au maintien des critères de l'incorporation, soit la capacité de tenir sa parole. Le dilemme délibératif que Pettit présente dans de nombreux ouvrages comme *Made with Words*[89] et *A Theory of Freedom*[90], tout comme dans plusieurs articles portant sur les théories de la démocratie délibérative, représente les incohérences qui peuvent émerger des procédures de vote majoritaire dans une assemblée monocamérale :

> *From perfectly consistent individual sets of judgments they may generate, as the corporate set of judgments, a set of inconsistent, unenactable commitments. This illustrates the problem that confronts any proposal like Hobbes's, to have an assembly do its business on the basis of majority voting. Insofar as that assembly has to resolve connected issues there*

[88] Pettit, *Made with Words*, p. 59.
[89] Pettit, *Made with Words*, p. 82.
[90] Voir le Chapitre 5 « Freedom and Collectivization », dans Philip Pettit, *A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics of Agency*. (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 104-124.

> *is a standing probability, increasing as the record of its judgments grows over time, that majority voting will lead it into inconsistency*[91].

Pettit illustre ce scénario par un tableau (voir Figure 1[92]) qui représente trois personnages dénommés Hawk, Dove et Chicken se rassemblent pour adopter des positions qui doivent représenter leurs intérêts communs. Dans ce scénario, trois propositions sont présentées à l'assemblée. La première propose d'augmenter les dépenses militaires, la seconde d'augmenter d'autres formes de dépenses et la dernière de maintenir les taux de taxation. Si les membres de l'assemblée ont individuellement des raisons cohérentes pour voter sur les différentes propositions, le résultat de leur vote en vient cependant à adopter un ensemble incohérent de positions. Il n'est pas possible sans augmenter les taxes de financer à la fois l'augmentation des dépenses militaires et de nouvelles initiatives.

Figure 1 : Sommaire du dilemme délibératif (Pettit, *The State*, p. 150)

TABLE 1

	Hold taxes?	Raise defense spending?	Raise other spending?
Hawk	Yes	Yes	No (reduce)
Dove	Yes	No (reduce)	Yes
Chicken	No (raise)	Yes	Yes
Majority	Yes	Yes	Yes

Puisque rien ne garantit qu'un vote majoritaire puisse assurer la cohérence de la voix souveraine, l'association que font les auteurices absolutistes avec la nature indivisible de la volonté est, selon Pettit, erronée. Dans le scénario présenté, le simple ajout d'une deuxième chambre disposant de la capacité de réviser les lois et de les renvoyer à la première chambre, ou même l'adoption d'un autre mode de vote au sein de l'assemblée pourrait contribuer à éviter ce genre d'erreur.

S'appuyant sur l'exemple d'Athènes, Pettit illustre à partir d'un second scénario la façon dont un régime peut peiner à s'incorporer pleinement en raison de la contrainte du

[91] Pettit, *Made with Words*, p. 82.

[92] Pettit présente ici une version quelque peu modifiés du tableau qu'il aurait présenté ailleurs où les individus sont désignés plutôt par les lettres A, B, et C. L'image revient de plusieurs articles, mais aussi dans d'autres livres. Voir par exemple : Pettit, *Made with Words*, p. 82.; Philip Pettit, « Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma and Republican Theory », dans *Philosophy, Politics and Society vol. 7,* dir. James Fishkin et Peter Laslett, 138-162 (New York et Cambridge : Cambridge University Press, 2003), p. 141.

régime de loi. Sous la réforme de Solon, Athènes était gouvernée par une Assemblée délibérante qui établissait la loi par vote majoritaire. Seule cette assemblée avait les pouvoirs que nous associons aujourd'hui à la souveraineté, soit celle de faire la loi. Cela dit, bien qu'Athènes fût capable de produire des lois « d'une seule voix » par le biais de cette Assemblée, celle-ci était incapable d'interpréter ses lois de manière uniforme. En effet, comme Pettit le fait remarquer, bien que la loi inscrive l'égalité entre tous les citoyens (délibérément employé au masculin dans ce cas), « *the interpretation of the law that applied in any individual case depended on what group of individuals happened to make the judgment*[93] ». En d'autres mots, en se présentant devant les tribunaux, deux personnes accusées de la même chose pouvaient en sortir avec des décisions et des sentences radicalement différentes. Dans de telles circonstances, il est donc difficile pour un citoyen d'établir avec ses concitoyens un rapport d'égalité fondé sur la loi s'ils ne sont pas convaincus que la loi s'applique également à tous. Il est ainsi difficile pour un citoyen athénien de savoir exactement quel statut il occupe par rapport à d'autres. C'est cette faillite de la cité d'Athènes qui, selon les termes de Pettit, permet de déterminer qu'elle n'était pas pleinement incorporée et qu'elle n'arrivait pas à produire une voix cohérente en dépit de l'existence d'une Assemblée majoritaire. Évidemment, Athènes ne réfléchissait pas à la cité selon le langage de la souveraineté, mais cet exemple demeure pertinent pour Pettit, car son assemblée délibérante est souvent présentée comme idéal-type de la souveraineté du peuple.

Ainsi, ce qui permet selon Pettit d'assurer la cohérence de la voix ou la parole du souverain n'est pas la nature indivisible de la volonté du souverain, mais plutôt le fait que ces lois résultent de processus de vérification et de contestation robustes. Il est donc possible de réviser les lois qui entreraient en conflit avec d'autres lois ou principe du droit établi. En d'autres mots, le souverain polycentrique de Pettit « *construct that voice as they go along*[94] », c'est-à-dire que la voix du souverain est continuellement produite et ajustée au cours de ces processus d'échanges entre les institutions de l'État. Ainsi, les multiples structures qui forment l'État polycentrique « *anticipate one another's responses and begin to negotiate about differences. The to-and-from pattern of negotiation between those bodies*

[93] Pettit, *The State*, p. 95.
[94] Pettit, *The State*, p. 156.

will yield decision-taker laws as the normal product of that negotiation[95] ». Chaque entité peut donc agir selon sa propre volonté ou ses propres intérêts, car ce sont précisément les échanges effectués entre ces différentes entités qui permettent de médier les intérêts et aboutir à la production d'une loi cohérente avec le régime de loi. Ainsi, un tel souverain, aussi « abstrait » qu'il puisse paraître, pourra exister dans un État tant et aussi longtemps que celui-ci réussit à produire une voix cohérente et à instaurer un régime de loi[96]. Pour se faire, Pettit propose que :

> *The state will be organized on a distributed basis to the extent that its attitudes, however avowed, pledged, or enacted, are determined by the independent contributions of distinct subagents or subagencies. Those attitudes will not materialize, as in a single committee or assembly, by the parties each following the same plan—say, one of voting on different issues—to identify the attitudes to be endorsed by the group. The different subagents will make their individual contributions on a basis specific to their briefs and procedures, (p. 163) accepting that the attitudes to be endorsed in the group are determined by how their distinct inputs combine under corporate constraints*[97].

C'est donc à travers l'établissement d'une relation entre de nombreuses agences de l'État que le souverain prend forme. La souveraineté est en ce sens le résultat d'un dialogue ou d'une négociation. Il s'agit d'un dialogue continu qui génère le régime de loi et qui est contraint par ce même régime. Selon Pettit, c'est l'avantage même de la constitution mixte ou du régime polycentrique, puisqu'aucune partie ne détient un pouvoir total sur la prise de décisions : les parties peuvent s'ajuster entre elles et se contester, ce qui à la longue produira une voix plus cohérente. En œuvrant à la formation d'une voix cohérente, Pettit suggère conséquemment que l'État polycentrique permettrait d'éviter les potentiels abus liés au fait que des organes de l'État ou que le souverain lui-même puisse disposer d'un pouvoir arbitraire sur la vie des citoyen·nes.

Ainsi, contrairement aux modèles absolutistes de la souveraineté avancée par Bodin, Hobbes et Rousseau, et dont la figure souveraine est le produit d'une volonté indivisible relevant d'un monarque ou d'une assemblée, le souverain polycentrique

---

[95] Pettit, *The State*, p. 156.

[96] « In his image of the ideal constitution, Immanuel Kant held a view of the sovereign very like the view adopted here. In that polity, he thinks, "the sovereign, which gives laws, is, as it were invisible; it is the personified law in itself, not its agent"; or, as he puts it elsewhere, "law itself rules and depends on no particular person" (Kant 1996, 294fn, 481). What Kant recognizes in this argument is that the sovereign need not be a concrete individual or body that goes into the composition of a state but something more abstract and intangible: an entity that exists in virtue of how the state is composed, not one of its components. This image of an abstract sovereign escaped our three absolutists ». Pettit, *The State*, p. 161.

[97] Pettit, *The State*, pp. 162-163.

conceptualisé par Pettit est plutôt composé de nombreux centres décisionnels qui permettent de corriger et d'ajuster la « voix » souveraine : « [*W*]*hereas the polycentric state is perfectly feasible* », Pettit considère ultimement que le souverain absolu « *is not a feasible institution – it cannot operate as a corporate agent*[98] ».

Le peuple incorporé, le peuple s'incorporant et la contestation

Au sein de la conception pettitienne de la souveraineté, la condition touchant à la pleine incorporation du collectif joue donc un rôle similaire à celui de la division des pouvoirs au sein de la constitution mixte puisqu'elle constitue une contrainte constitutive sur l'exercice du pouvoir de l'État. La procédure qui rend la voix souveraine cohérente implique que plusieurs instances contribuent à la façonner, ce qui implique que de nombreuses occasions d'intervenir puissent se présenter afin de la rectifier et de l'ajuster. Comprise de cette façon, la souveraineté permet en quelque sorte à Pettit de concilier la notion de la souveraineté avec celle de la constitution mixte, mais plus encore, elle lui permet de concilier le concept de souveraineté avec la notion de la contestation du souverain. Sur ce plan, Pettit offre une interprétation novatrice des principes 5 (le souverain ne peut se contraindre lui-même) et 6 (le souverain peut être contraint par des normes constitutives) cités plus haut afin de réfléchir aux façons dont le souverain peut ultimement être contraint par sa propre parole. C'est ce qui le mènera à repenser aux types de « peuples » qui se forment au sein d'une société politique.

Si Pettit suggère que les lois ne peuvent pas contraindre le souverain, ce n'est pas pour les raisons avancées par les absolutistes pour qui la nature absolue et suprême de la volonté du souverain implique que rien ne puisse limiter ses actions. En situant la souveraineté comme correspondant aux relations existantes entre les institutions de l'État, Pettit en vient à proposer que bien que l'État soit en théorie bel et bien contraint, qu'il ne le soit pas par le seul exercice des lois, mais plutôt par l'exercice des normes constitutives du souverain, c'est-à-dire du régime polycentrique lui-même, et des contraintes liées à l'incorporation du souverain, soit de la cohérence de sa parole. Les lois étant adoptées par les institutions de l'État et contestées par d'autres institutions au sein de l'État, il semble normal que les lois ne soient pas elles-mêmes considérées comme pouvant limiter le

[98] Pettit, *The State*, p. 148.

pouvoir de l'État. Cependant, puisque les lois engagent la parole de l'État et qu'elles maintiennent une certaine cohérence afin d'assurer son incorporation, l'État est en quelque sorte tenu de respecter ses engagements et par conséquent, de respecter les lois qu'il adopte. Plus encore, étant donné les tensions entre les différentes parties de l'État, ces multiples institutions ont intérêt à respecter le régime de loi, ce sans quoi elles seront limitées par les autres institutions qui agiront comme contre-pouvoir :

> *The polity may reasonably be taken to be subject to normative constraints of democracy in its original, Greek sense: constraints of political justice on its decision-maker law; or indeed to normative constraints of global justice on how it performs internationally. It will also be subject of course to any contractual obligations it incurs, as in the international treaties it makes or under international laws to which it subscribes. And most strikingly of all, it will be subject to constitutive constraints of organization*[99].

Contrairement à Bodin ou Hobbes pour qui les contraintes sont issues des lois naturelles, Pettit nous invite à penser les contraintes pesant sur la figure du souverain comme étant elles-mêmes issues de la constitution du régime polycentrique. Plus encore, Pettit nous invite à réfléchir à la contestation du pouvoir souverain qui est rendue possible au sein de modèle au-delà de l'idée que les institutions de l'État doivent offrir certaines opportunités de contestations notamment par le biais des tribunaux, mais en incluant également d'autres formes de résistances « extraconstitutionnelles » pouvant appeler à la transformation du régime.

Cette seconde possibilité de contestation repose sur la distinction que Pettit opère entre diverses conceptions du peuple. Dans la pensée absolutiste, le peuple ne peut être incorporé qu'à travers le souverain, c'est-à-dire qu'il ne peut agir collectivement que lorsque le souverain agit en son nom. Selon cette conception, qui est celle de Hobbes et de Rousseau, c'est le contrat social qui crée le peuple. Le peuple serait ainsi réifié par l'acte même de l'incorporation, c'est-à-dire qu'il ne peut pas exister à l'extérieur d'un contrat social[100]. Mais comme le souligne Pettit, cette conception explique très mal la façon dont

[99] Pettit, *The State*, p. 157.

[100] « As The Social Contract makes clear, Rousseau (1997b, 1.5.2) follows Hobbes in his views on the people. He thinks of the unanimous social contract, like Hobbes, as an act of incorporation—"the act by which a people is a people"—and casts it as "the true foundation of society." And he represents the people before such an act—even the people who are "enslaved to a single man"—as "an aggregation but not an association," as indeed a "multitude" (Rousseau 1997b, 1.5.1). We may assume that for Rousseau, as for Hobbes, the multitude continue to exist after incorporation: they are the citizens considered simply as individual, unorganized individuals. But he is more sanguine about the life of the unincorporated multitude in the state of nature. In such a condition, Rousseau's human being is not locked into endless comparison and

des individus en viendraient à se coordonner et à se doter d'un souverain. En effet, si ce peuple ne peut pas agir collectivement sans souverain, il ne peut donc pas agir afin de s'incorporer. Cette incohérence théorique laisse sous-entendre qu'il doit exister d'autres moyens pour que des individus agissent collectivement, c'est d'ailleurs ce que laisse entendre l'exemple des premières années de la république états-uniennes. En 1776, à la suite de la Révolution américaine, le « peuple » américain a déclaré son indépendance puis adopté une première constitution en 1777, les *Articles of Confederation*, lesquels feront éventuellement place à une seconde structure fédérale avec l'adoption de la Constitution des États-Unis de 1787. Les négociations menant à l'adoption de cette seconde constitution témoignent du fait que le peuple peut en effet s'organiser malgré l'absence d'une figure souveraine, laquelle aurait dans ce cas été incarnée par le congrès de la confédération. Ainsi, l'exemple états-unien montre qu'il y a une autre possibilité au sein du spectre allant de la non-incorporation (représenter par l'absence d'État) jusqu'à l'incorporation (soit qu'un peuple organiser pour disposer de la souveraineté). Selon Pettit, les peuples peuvent être compris comme s'*incorporant* :

> *If several people get together to establish a corporate body for the first time, then they will presumably act jointly, in accordance with a suitable plan, to set up a mode of organization under which they can act as a corporate body. Even Hobbes is committed to this in the political case, as we saw. For when people come together to form his social contract, they must act jointly without yet forming a corporate body. They will act to select a sovereign, each conforming to a manifestly shared plan—presumably that of taking any unanimously supported option—for achieving that result together*[101].

Un peuple incorporant agit comme un agent même s'il ne détient pas la longévité nécessaire pour maintenir l'incorporation. Cette idée n'est pourtant pas nouvelle. La tradition monarchomachienne évoquée plus tôt considérait que le peuple pouvait agir indépendamment du souverain. C'est notamment sur cette base que ce mouvement revendiquait le droit de résister au pouvoir absolu des monarchies. De cette tradition découle l'idée que le peuple n'existe pas exclusivement à travers sa relation au souverain et qu'il peut agir également indépendamment de celui-ci. Ainsi, malgré le fait que le peuple incorporant n'ait pas la même permanence que le peuple incorporé, il dispose tout de même de la capacité organisationnelle nécessaire à l'action collective tout en existant à l'extérieur

competition, unlike the individual in Hobbes's state of nature, but lives a relatively untroubled existence ». Pettit, *The State*, p. 190.

[101] Pettit, *The State*, p. 211.

du cadre constitutionnel. C'est en ce sens que le souverain polycentrique permet selon Pettit d'exercer certaines formes de contestations au sein du cadre constitutionnel. Parce que le corps citoyen retient toujours la capacité de s'articuler comme peuple incorporant, il conserve ainsi la capacité de contester le pouvoir de l'État :

> *At this point we can see that if a polycentric constitution allows people to have electoral and contestatory power in relation to the polity, then when they exercise such power, they will count in current terms as the people incorporating: the people acting jointly as a group in an exercise associated with determining how an accepted sovereign is to act. It is not the unincorporated people who elect or contest government since electoral and contestatory initiatives assume a capacity for action. And it is not the incorporated people who do so either: the polity does not elect its own officials or contest its own actions. Rather it is the people incorporating: the people or citizenry in a properly political guise.*[102]

Ainsi, le peuple non incorporé est considéré comme étant prépolitique. Le peuple incorporé – représentant l'aboutissement et l'établissement d'un régime de loi – peut pour sa part être qualifié de post-politique. En fait, seul le peuple incorporant serait proprement dit politique puisque son action demeure indéterminée et fondatrice – ce qui fait par ailleurs écho à la nature miraculeuse de l'action chez Hannah Arendt. Ainsi, Pettit en vient à concilier le droit à la contestation avec son modèle de souveraineté en suggérant que la contestation peut prendre une multitude de formes tant à l'intérieur de l'État en contribuant à maintenir la cohérence de la parole souveraine, mais également en offrant au peuple la capacité extra-constitutionnelle de résister, par ce que Pettit nommera un *spandrel right*[103], soit un droit résiduel qui appartient à tout agent ou communauté politique[104].

Sur les usages antérieurs du concept de la souveraineté chez Pettit

Il a été question dans ce chapitre de la théorie absolutiste de la souveraineté que j'ai parfois désignée par la théorie classique de la souveraineté. Cette tradition regroupe de nombreux·ses auteurices et de nombreuses approches s'étendant sur la longue histoire de l'évolution de l'État moderne. J'ai également discuté de la critique républicaine de ces

---

[102] Pettit, *The State*, p. 213.

[103] Pettit définit la notion de *spandrel right* comme renvoyant « to a feature that is not designed or selected for its own sake but emerges as a by-product of other ends sought (Gould and Lewontin 1979) ». *The State*, p. 183.

[104] « *It is people in the sense of active citizens who may exercise constitutional power in civil disobedience or who may interact under a polycentric dispensation with other elements in the polity. And it is the people in this sense who may withdraw support from the state (p. 223) acting extra-constitutionally to change or replace the constitution. The functional state must give this incorporating people some constitutional and extraconstitutional power and may give them such power in a higher measure than functionality strictly requires: for example, in a measure that justice is likely to support ».* Pettit, *The State*, pp. 222-223.

théories selon laquelle l'idée du pouvoir souverain indivisible, permanent et absolu relèverait essentiellement de la tyrannie. Pour les républicain·es qui s'appuient comme Harrington sur la lecture machiavélienne de la constitution mixte, la théorie de la souveraineté semble relever de la prudence moderne, soit du pouvoir *de facto* du souverain au travers duquel s'établit un « empire des hommes ». Pour préserver la liberté d'un peuple, cette tradition a voulu suggérer qu'il faille plutôt s'inspirer de la prudence ancienne et défendre un constitutionnalisme fondé *de jure*, soit qui vise à établir un empire des lois. En proposant sa théorie de la souveraineté, Pettit a donc voulu concilier l'engagement républicain envers cette idée de l'empire des lois avec l'idée souverainiste qui veut que l'État soit un agent collectif capable d'être personnifié, c'est-à-dire que l'État est une entité capable de commander et d'être tenue responsable pour et par sa parole.

Le déplacement que propose Pettit dans sa théorie de la souveraineté, où la souveraineté est conçue comme un niveau de coordination supérieur, l'amène à penser à la figure du souverain comme étant l'État à la fois producteur et lui-même produit par le régime de loi. C'est ce qui lui permet d'éviter l'erreur de la catégorie produite par l'argument des auteurices absolutistes qui identifie le souverain comme se trouvant au sein de l'État. Il suggérera que ce déplacement permet de rendre le concept de souveraineté compatible avec le concept de la constitution mixte, qu'il caractérise un tel régime comme étant « polycentrique ». Plus encore dira-t-il, ce régime polycentrique au sein duquel différentes institutions coopèrent et concurrencent entre elles serait mieux à même de produire une voix souveraine cohérente. Ce faisant, Pettit en vient à considérer que la contestation ne doit pas être considérée comme un affront à la souveraineté, mais plutôt elle doit être considérée comme contribuant à renforcer la voix souveraine en ce qu'elle permet de corriger les incohérences entre différentes positions défendues par le souverain. En ce sens, la souveraineté de Pettit permet non seulement de surmonter le problème que pose la contestation dans le modèle de la souveraineté classique, mais permet également de concilier la conception de la souveraineté souvent conçue comme une forme de domination avec l'idéal de la liberté comme non-domination.

La théorie de la souveraineté polycentrique de Pettit représente une amélioration nette par rapport au modèle classique, mais elle demeure en revanche quelque peu surprenante. En fait, bien que le concept de souveraineté ne soit que peu discuté avant la

parution de *The State*, son plus récent ouvrage est le seul de ses ouvrages qui vise explicitement à articuler une théorie de la souveraineté républicaine, la plupart des références qu'il fait au concept de souveraineté dans son œuvre sont passagères ou associées à l'usage qu'en font les auteurices de la tradition absolutiste tout simplement. Il y a cependant une exception à cette règle et Pettit publiera au moins deux textes que j'ai pu répertorier où il mobilise l'idée de souveraineté sur un plan plutôt conceptuel.

D'abord, Pettit publie un chapitre intitulé « *Two Republican Traditions »* dans un recueil dédié à la notion de la démocratie dans la pensée républicaine. Dans ce texte, il distingue comme le titre l'indique entre deux traditions républicaines. D'un côté se trouve la tradition italo-atlantique, caractérisée par les auteurices auxquel·les il se réfère généralement lorsqu'il présente sa généalogie de la liberté comme non-domination comme Cicéron, Tite-Live, Machiavel, Harrington et Algernon Sydney et dans laquelle il tend à situer le néorépublicanisme, et de l'autre côté, la tradition d'inspiration dite franco-germanique principalement caractérisée par les travaux de Rousseau et d'Immanuel Kant et défendue plus récemment dans les travaux d'Hannah Arendt, de Michael Sandel et des approches communautaristes[105]. Pour Pettit, le courant italo-atlantique s'articule autour de la défense de trois principes concomitants, soit la liberté comme non-domination, la constitution mixte et la contestation, soit une citoyenneté vigilante[106]. S'il suggère que les deux traditions se rejoignent sur leur engagement envers l'idéal de la liberté comme non-domination, il diffère comme le souligne Pettit sur les points suivants :

> *But while Rousseau and Kant kept faith, in their different ways, with the republican conception of freedom as nondomination, and with the commitment to the equal freedom of citizens, they broke with that tradition on the two institutional ideals by which I characterized it.* In place of the mixed constitution, they hailed the idea of a popular or representative sovereign. And in place of the contestatory citizenry, they installed the idea

[105] « Indeed, as liberalism came to displace traditional republican doctrine as the main ideology of the English-speaking world, the name "republicanism" came to designate the new Franco–German doctrine. It is primarily with this doctrine, rather than the Italian–Atlantic tradition, that critics of liberalism like Hannah Arendt (1958; 1973) and Michael Sandel (1996) identify ». Philip Pettit, « Two Republican Traditions », dans *Republican Democracy : Liberty, Law and Politics*, dir. Andreas Niederberger et Philipp Schink (Edinburgh : Edinburgh University Press, 2013), p. 169.

[106] « The first idea is that the equal freedom of its citizens, in particular their freedom as nondomination – the freedom that goes with not having to live under the power of another – is the primary concern of the state or republic. The second is that if the republic is to secure the freedom of its citizens then it must satisfy a range of constitutional constraints associated broadly with the mixed constitution. And the third idea is that if the citizens are to keep the republic to its proper business then they had better have the collective and individual virtue to track and, if necessary, contest public policies and initiatives: The price of liberty is eternal vigilance ». Pettit, « Two Republican Traditions », p. 170.

> of a people whose primary job was to participate in the creation and sustenance of that sovereign assembly*, to take Rousseau's version, or in Kant's more circumspect account, to elect the members of that body and then treat* the body as a collective spokesperson that should have to brook no individual resistance[107].

Ce rapprochement avec l'idéal de la souveraineté et ce rejet des mécanismes constitutionnels républicains chez Rousseau et Kant auraient été inspirés d'abord et avant tout par les écrits de Bodin et Hobbes. En acceptant l'idée absolutiste selon laquelle le pouvoir souverain de donner la loi doit être indivisible, Kant et Rousseau rejettent donc non seulement la constitution mixte, mais même la contestation même du pouvoir souverain. C'est ainsi que selon ces auteurs :

> *The popular sovereign that rules over people in the ideal republic, even the sovereign that rules over people in less than perfect regimes, has an unchallengeable authority to speak for the people in its corporate presence and to dictate what the constitution ought to be. And this sovereign is clearly meant to speak with a single voice, not to be the precipitate of rival, mutually checking powers, as under the mixed constitution*[108].

C'est cette idée qu'il reproche à la tradition républicaine franco-germanique et qu'il attribue aux approches généralement désignées sous le titre de communautarisme ou de populisme dans son ouvrage *Republicanism*. Si ce n'est pas la première fois qu'il distingue son approche néorépublicaine inspirée de la tradition italo-atlantique de celle communautarienne d'inspiration franco-germanique, ce texte rend particulièrement claire que l'opposition se joue donc principalement sur les mécanismes proposés pour mettre en œuvre de l'idéal de la liberté comme non-domination (et donc par le fait même, à l'interprétation qui est faite de cet idéal), à savoir d'un côté la constitution mixte et la contestation, et de l'autre, la souveraineté du peuple. Cette souveraineté du peuple menace l'exercice de la liberté comme non-domination en ce qu'elle dépend de l'absence d'interférence arbitraire qui demeure une possibilité au cœur de toute conception absolutiste de la souveraineté.

La seconde utilisation du concept de souveraineté chez Pettit avant sa théorisation dans *The State* que j'ai pu identifier apparaît dans son ouvrage *Just Freedom*. Dans ce livre, le concept de souveraineté n'apparaît que dans le tout dernier chapitre lorsqu'il parle de l'effet que peuvent avoir les relations internationales (ou plutôt interétatiques) sur

[107] Pettit, « Two Republican Traditions », p. 179, je souligne.
[108] Pettit, « Two Republican Traditions », p. 192.

l'expérience de la liberté des citoyen·nes d'un État. La souveraineté est alors présentée comme un statut obtenu sur la scène internationale qui serait nécessaire à la préservation de la liberté comme non-domination des citoyen·nes au sein de l'État. Ainsi, quoi qu'il ait parlé de la notion de justice globale dans l'article « A Republican Law of peoples »[109], et ce, sans référence à la souveraineté, c'est en abordant de nouveau cette question au moment d'identifier les conditions nécessaires à l'établissement d'un régime international fondé sur la non-domination qu'il en vient à employer le terme de souveraineté pour décrire les droits des États et non pour théoriser l'État lui-même comme il le fera dans *The State*. Sa proposition est somme toute assez simple; pour assurer que les citoyen·nes d'un État ne soient pas dominés, il est nécessaire que leurs États soient exempts d'interférence arbitraire étrangère. Donc similairement à la manière dont au sein d'une société l'État doit préserver les conditions nécessaires à la non-domination entre les citoyen·nes, Pettit suggère qu'un ordre international doit en faire de même entre les États. Il résume donc un tel système de droit souverain de la façon suivante :

> *A state enjoys sovereign freedom just insofar as the international order secures it against other states and global agencies in the exercise of sovereign liberties: choices that are co-enjoyable by all states;*
>
> *The sovereign liberties of a state are limited under the international order so as to allow its citizens to enjoy their own individual liberties;*
>
> *Every people has a right under the international order to claim assistance from other states in dealing with impoverishment and oppression*[110].

Ainsi, si Pettit lie la souveraineté à l'État, ce n'est pas de la même manière qu'il le fait dans *The State* où il s'agit d'un principe central pour penser l'État et pour penser l'incorporation du régime de loi. Dans *Just Freedom*, un chapitre, qui en précède tout juste un autre sur la souveraineté, s'intéresse à l'atteinte de la non-domination au sein de l'État. Dans ce chapitre, les lois et les institutions de l'État jouent le même rôle, à savoir celui de réduire l'arbitraire dans les actions de l'État. Pettit attribue ce rôle aux processus polycentriques d'adoption des lois dans *The State en* mobilisant le lexique de la démocratie, suggérant

[109] Voir : Philip Pettit, « A Republican Law of Peoples », *European Journal of Political Theory* 9, nº 1 (2010): 70-94.; Philip Pettit, « A Republican Law of Peoples : A Restatement », dans *Domination and Global Power Justice : Conceptual, Historical, and Institutional Perspectives*, dir. Barbara Buckinx, Jonathan Trejo-Mathys et Timothy Waligore, 37-70 (New York : Routledge, 2015).
[110] Philip Pettit, *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World* (New York: W.W. Norton & Company, Inc., 2014), p. 183.

plus précisément que « *[d]emocracy's entire reason for being […], is to guard against the domination of the state*[111] ». La démocratie permet non seulement d'atteindre l'idéal de la liberté comme non-domination, en assurant entre autres que le peuple, compris dans son sens inclusif, puisse proprement contrôler et diriger l'État, mais plus encore, dans un régime démocratique contestataire, permet d'établir de vraies relations d'égale à égale nécessaire à l'atteinte du statut de non-domination. Ainsi, la mobilisation du concept de souveraineté dans *Just Freedom* se comprend comme un terme désignant le droit des États, évoquant en quelque sorte le besoin d'étendre l'idéal de la non-domination jusqu'au fondement même du droit international – soit une idée qu'il avait déjà défendue ailleurs –, plutôt que la source du pouvoir de l'État d'imposer la loi. Il distingue donc son idéal de la souveraineté comme droit de non-domination du modèle Westphalian de la souveraineté qui illustre la liberté des États comme reposant sur leur droit absolu au sein de leurs frontières[112] :

> *… the republican ideal of sovereignty is deeper than the Westphalian ideal, as the republican ideal of individual freedom is deeper than the classical liberal ideal. You can be personally dominated by being subject to my power of interference and dependent on my goodwill, even if I do not interfere in your life. Similarly, a state can be dominated by the presence of another state that can intervene at will in its internal affairs, whether by military, economic, or other means. And it can be dominated in this way even if the other state never actually intervenes. The ideal of freedom requires us to guard against domination without interference as well as domination with interference. And the ideal of sovereignty requires us to guard against domination without intervention as well as domination with intervention*[113].

Si Pettit s'en était tenu à un tel usage du concept de la souveraineté, son emploi n'aurait pas fait autant sourciller. Le terme évoque ici, comme c'est le cas chez certain·es auteurices républicain·es, certaines formes ou certains aspects du pouvoir de l'État. C'est ce que soulève Sharon Krause à propos du concept de souveraineté chez Montesquieu, pour qui la souveraineté n'est qu'un pouvoir de l'État parmi d'autres et où tous les pouvoirs de l'État doivent être conçus en des termes relationnels : « *In contrast to views that depicted sovereign power as located in a single will with exclusive control over a territory and a*

[111] Pettit, *Just Freedom*, p. 113.
[112] Ce n'est pas sans écho à la critique que formule Iris Marion Young de la souveraineté qui sera discuter au chapitre 2 de cette thèse.
[113] Pettit, *Just Freedom*, p. 161.

population, Montesquieu saw all power, including sovereign power, in plural, relational terms[114] ».

Ainsi, ce que Pettit en vient à faire dans *The State* n'est rien de moins que de renverser la distinction qu'il avait établi entre la tradition républicaine italo-atlantique et la tradition républicaine franco-germanique en suggérant que la souveraineté puisse être rendue compatible avec les principes de la constitution mixte et de la contestation. L'apparition de la notion de souveraineté dans sa pensée ne contribue donc pas à clarifier ou préciser sa théorie de la liberté comme non-domination, mais contribue plutôt à brouiller la construction qu'il a proposé de la tradition républicaine d'inspiration italo-atlantique en laissant sous-entendre qu'il serait nécessaire pour celle-ci d'adopter le langage de la souveraineté. Plus encore, sa théorie de la souveraineté se présente comme la solution à un problème auquel il avait déjà offert une solution dans sa pensée, et ce sans référence à la souveraineté. Il s'agit du « problème » qui est présenté comme opposant l'obéissance aux lois civiles et le droit de contestation. En effet, comment concilier le fait qu'un groupe de citoyen·nes qui s'est donné un ensemble de lois devant les contraindre par le biais d'un agent collectif comme l'État peut également maintenir le droit de contester et même de se rebeller contre ces lois. Comme le souligne Pettit dans « Two Republican Traditions », c'est précisément ce scénario que réfute Rousseau et Kant en suggérant que :

> *"any resistance to the supreme legislative power" in the ideal republic "is the highest and most punishable crime within a commonwealth." And we noted that this is because it would allegedly destroy the foundation of the commonwealth, putting in question the need for a single absolute authority to embody the people's will*[115].

Contre cette interprétation de la souveraineté, comme il en a été question dans ce chapitre, Pettit considère que le régime polycentrique rend la contestation possible au sein de l'appareil de l'État en ce que la contestation est l'un des espaces qui contribuent à produire la voix souveraine. Plus encore, bien qu'il conçoive la contestation comme devant se tenir au sein de l'État, il considère également la rébellion comme légitime, car si l'État représente le peuple incorporé, le peuple s'incorporant peut lui aussi s'opposer à l'État afin d'incorporer un nouveau Souverain. Ainsi, si la proposition de Pettit dans *The State* résout

[114] Sharon R. Krause, « Political Sovereignty in Montesquieu » dans *The Cambridge Companion to Montesquieu*, dir. Keegan Francis Callanan et Sharon Ruth Krause, (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), p. 163.
[115] Pettit, « Two Republican Traditions », p. 197.

en quelque sorte ce dilemme posé par la souveraineté, comme je le suggère au chapitre 4, rappelons qu'il avait déjà offert une théorie conciliant l'obéissance aux lois et le droit de contestation à travers sa mobilisation des catégories de peuple constituant et de peuple constitué. Il s'agit de sa théorie de la légitimité politique notamment articulée dans son livre *On The People's Terms*. Dans ce livre, Pettit en vient à identifier la relation de légitimité qui lie l'État et les citoyen·nes, c'est-à-dire la conformité à la non-domination qui fait en sorte que les citoyen·nes sont tenus de respecter les lois. Cependant, comme le statut de cette relation doit être vérifié et confirmé lors d'un processus de contestation, il peut s'avérer que l'État a effectivement agi illégitimement et qu'il doit donc être contraint de rétablir sa relation avec les citoyens·nes affectés. Une telle conception sera moins abstraite et plus propice à penser les pratiques démocratiques qui mènent à l'établissement d'un régime politique fondé sur la liberté comme non-domination. Finalement, si Pettit semble vouloir défendre la pertinence de la constitution mixte en y intégrant le vocabulaire de la souveraineté, il vient plutôt obstruer ce qui rend la constitution mixte intéressante, soit sa nature profondément relationnelle.

Conclusion

Contrairement aux auteurices dont les théories de la souveraineté sont ancrées dans une conception absolutiste du pouvoir, Pettit propose de concevoir une forme de souveraineté républicaine qui prendrait forme par l'établissement d'une constitution mixte et qui serait compatible avec le principe de la contestation. Une telle conception, considérée comme permettant de produire un Souverain, mènerait plus encore selon lui à produire une « voix » souveraine, à savoir un régime de loi, plus cohérente que celle articulée par les théories absolutistes. Plus simplement dit, le souverain imaginé par Pettit serait le plus souverain des souverains. Cela dit, à la lumière des critiques formulées par la tradition républicaine, y compris les critiques adressées par Pettit lui-même, aux théories souverainistes, la récupération et subséquemment, la reconceptualisation de la notion de souveraineté avancée par Pettit ne permet pas d'élucider les raisons pour lesquelles celle-ci demeure absolument nécessaire sur un plan conceptuel afin d'imaginer la formation et la reproduction d'un régime politique juste et légitime.

Ce chapitre a permis de souligner la façon dont la notion de souveraineté tend à faire porter notre regard d'abord sur l'État et ses actions et conséquemment, à minimiser

le rôle des pratiques citoyennes elles-mêmes dans l'établissement de la *res publica* ou de l'État. Si ces pratiques ne sont pas entièrement évacuées des réflexions développées par Pettit dans *The State*, l'agentivité qui s'exprime par le biais de ces pratiques prend tout de même un caractère secondaire par rapport au pouvoir d'action déployé par l'État lui-même en tant qu'agent collectif. Le pouvoir d'action des citoyen·nes se trouve pourtant au cœur des réflexions auxquelles nous invite la tradition républicaine. Machiavel rappelle par exemple dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live* que « les bonnes lois, à leur tour, sont le produit de ces agitations que la plupart condamnent si inconsidérément[116] ». C'est dire que la nature des relations et des pratiques citoyennes dans la république doit primer sur la seule cohérence des lois parce que ce sont plus précisément ces relations qui détiennent le pouvoir de produire de bonnes lois. La liberté est ainsi préservée au sein de la république, non pas par le fait d'une voix souveraine unie, mais bien selon Machiavel, par le conflit qui résulte d'intérêts divers et qui oblige les partis à négocier les termes et les conditions allant permettre leur bénéfice mutuel. Le survol que j'ai effectué dans ce chapitre de la tradition républicaine a permis de rendre plus claire la façon dont la souveraineté représente un principe discordant au sein de la pensée néorépublicaine de Pettit.

En m'appuyant sur l'exemple de l'honneur de la Couronne telle qu'elle s'exprime dans le cas canadien, le prochain chapitre permettra de saisir l'étendue du problème historique, politique et conceptuel que présente la notion de souveraineté pour penser l'établissement d'un ordre constitutionnel capable de mettre en œuvre l'idéal de la liberté comme non-domination. La souveraineté étant au cœur des processus de légitimation des ordres constitutionnels coloniaux, l'exemple de la trilogie Haïda permettra de démontrer que la mobilisation d'un tel concept au sein de négociations participe à maintenir les relations de pouvoir asymétriques mises en place par l'État colonial.

[116] Machiavel, *Discours sur la première decade de Tite-Live*, trad. Alessandro Fontana et Xavier Tubet (Paris : Gallimard, 2004), livre 1, ch. IV, p. 70.

Chapitre 2 - L'honneur de la Couronne comme paradigme de la souveraineté « divisée »

Je propose dans ce chapitre de m'intéresser au cas du concept juridique de l'honneur de la Couronne pour penser aux formes que peut prendre la souveraineté « divisée », voire polycentrique, telle que théorisée par Pettit. Le principe de l'honneur de la Couronne apparaît dans une trilogie de décision de la Cour suprême du Canada (CSC) en 2004, qui est communément appelée la « trilogie Haïda[1] ». Ce principe stipule que la Couronne doit non seulement consulter, mais aussi prendre en compte les intérêts des peuples autochtones même lorsqu'il n'y a pas explicitement de droit ancestral ou issu de traités reconnus. Deux filons seront développés en parallèle. Dans un premier temps, je ferai état des transformations positives produites par un cadre polycentrique en suivant l'évolution de la souveraineté canadienne. Je m'intéresse ensuite aux limites d'une telle conception en démontrant notamment comment le cas de l'honneur de la Couronne permet d'illustrer les problèmes que présente le langage de la souveraineté pour penser à un constitutionnalisme faisant place à un pluralisme et à une pluralité profonde des pratiques politiques. Ultimement, j'argumente que la souveraineté demeure un langage constitutionnel inadéquat pour penser la mise en œuvre de l'idéal de la liberté comme non-domination.

Le chapitre permet de suivre les traces de ces deux trames narratives en juxtaposant les lectures d'Iris Marion Young et de Peter H. Russell d'un même passage des travaux de Daniel Elazar pour qui la notion de « *shared-rule plus self-rule*[2] » est l'essence du fédéralisme. Chez Russell, cette idée mène à penser comme Pettit à une forme de souveraineté dénuée d'« absolutisme », tandis qu'elle mène chez Young, laquelle fonde plutôt son argument sur la liberté comme non-domination conceptualisée par Pettit, à

[1] La trilogie réfère à une série de trois décisions de la Cour suprême du Canada portant sur l'obligation du gouvernement fédéral de consulter les peuples autochtones. Malgré que cette obligation ait été confirmée dans la jurisprudence antérieure, cette trilogie clarifie et confirme les modalités qui entourent cette obligation. Ultimement, la trilogie étend l'obligation de consulter à tous les cas où le gouvernement risque d'agir de manière à enfreindre les droits des peuples autochtones, et ce, contrairement à ce qui était précédemment reconnu dans la jurisprudence, même dans les cas où il n'existait pas préalablement un traité ou un droit reconnu. La trilogie réfère donc aux trois décisions suivantes : *Nation haïda c. Colombie-Britannique (Ministre des Forêts)* [2004] 3 RCS 511, 2004 CSC 73.; *Première nation Tlingit de Taku River c. Colombie-Britannique (Directeur d'évaluation de projet)* [2004] 3 RCS 550, 2004 CSC 74.; *Première nation crie Mikisew c. Canada (Ministre du Patrimoine canadien)* [2005] 3 RCS 388, 2005 CSC 69.

[2] Daniel Elazar, *Exploring Federalism* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1987), p. 12.

rejeter ce qu'elle qualifie d'autodétermination comme autonomie, c'est-à-dire le concept même de la souveraineté. Je me pencherai ensuite sur le cas de l'honneur de la Couronne tel qu'il s'exprime dans le contexte canadien afin de m'intéresser à l'évolution des débats entourant le lieu et l'exercice de la souveraineté canadienne. Ma critique de la souveraineté rejoint celle de certain·es juristes autochtones qui se sont montré·es critiques du paradigme de l'honneur de la Couronne. Dans la dernière partie de ce chapitre, je me tourne vers la critique de la souveraineté formulée par Hannah Arendt afin d'illustrer la nature profondément coloniale du pouvoir souverain. Ce chapitre appelle ultimement au rejet du concept de la souveraineté, y compris dans sa définition pettitienne, et étaye les bases de la proposition centrale de cette thèse en proposant notamment de penser les relations constitutionnelles démocratiques comme devant être fondées sur le principe de la liberté comme non-domination.

« *Shared rule plus self-rule* » : deux paradigmes d'interprétation

La souveraineté partagée

Dans son ouvrage *Sovereignty : A biography of a claim*[3], publié en 2021, Peter H. Russell partage avec ses lecteurices le contenu d'une rencontre organisée en 1974 avec des aîné·es de la nation Dené autour du constitutionnalisme canadien et où il fut invité à titre d'expert. En relatant des discussions tenues avec les membres du public, Russell retient spécifiquement l'intervention de la seule femme présente dans la salle et qui lui aurait posé deux questions percutantes : « *The first [question], she said, was "What is sovereignty?" and the second was "How did the Queen get it over us?"*[4] ». Cette aînée, tout comme les autres porte-parole de la nation Dené qui l'avaient convoqué, cherchait à comprendre comment la souveraineté de la Couronne en serait venue à se substituer à leurs propres pratiques politiques pour devenir le seul cadre référentiel légitime sur le territoire qu'iels ont occupé depuis des temps immémoriaux. Cette question, qui se trouve au cœur des litiges entourant les droits des autochtones, conserve aujourd'hui toute sa pertinence puisqu'elle participe depuis une vingtaine d'années à redéfinir les relations qu'établissent les peuples autochtones et l'État canadien. C'est notamment le cas depuis la publication

[3] Peter H. Russell, *Sovereignty : A biography of a claim* (Toronto : Toronto University Press, 2021).
[4] Russell, *Sovereignty*, p. 4.

des décisions de la Cour suprême du Canada (CSC) qui composent la trilogie Haïda et l'articulation du concept juridique de l'honneur de la Couronne.

Il est affirmé dans l'affaire *Haïda nation c. Colombie-Britannique (Ministre des Forêts)* que « [l]es traités permettent de concilier *la souveraineté autochtone* préexistante et *la souveraineté proclamée de la Couronne*[5] » et dans l'affaire *Première Nation Tlingit de Taku River c. Colombie-Britannique (Directeur d'évaluation de projet)* que, « [l]'objectif du par. 35(1) de la Loi constitutionnelle de 1982 est de favoriser la conciliation ultime de l'occupation antérieure du territoire par les Autochtones et la souveraineté de fait de la Couronne[6] ». Le professeur de droit Jeremy Webber présente d'un oeil optimiste ce changement discursif entourant la question de la souveraineté, suggérant que depuis la trilogie Haïda :

> *we may be observing a bracketing of the question of sovereignty, not in a way that ignores the question, but that suspends its final determination, allowing multiple assertions of sovereignty to exist in a continual, unresolved – perhaps never resolved – tension. If the question of sovereignty is being reconstructed in this way, then it represents a substantial change in our understanding of what is necessary to sustain a constitutional order*[7].

La question qu'il soulève n'est pas anodine. Derrière cette potentielle reconnaissance – et je dis bien potentielle, car comme il en sera question dans ce chapitre, l'étendue et la nature de cette reconnaissance n'est peut-être pas aussi généreuse qu'on puisse le croire ou le souhaiter – se trouve la question à savoir sur quel fondement peut s'établir et se maintenir un ordre constitutionnel.

Russell s'interroge sur la question de savoir s'il existe réellement un peuple souverain au Canada depuis les rondes de négociations constitutionnelles survenues après le rapatriement de la constitution en 1982. Cela dit, un intérêt croissant porté envers l'histoire coloniale canadienne et les revendications des peuples autochtones le pousse à s'intéresser plus spécifiquement aux pratiques de partage du pouvoir souverain qu'il associe au fédéralisme. Paraphrasant le titre d'un des chapitres de son livre *Sovereignty*,

---

[5] *Nation haïda c. Colombie-Britannique (Ministre des Forêts)* [2004] 3 RCS 511 au para. 20, 2004 CSC 73. Je souligne. https://decisions.scc-csc.ca/scc-csc/scc-csc/fr/item/2189/index.do

[6] *Première Nation Tlingit de Taku River c. Colombie Britannique* [2004] 3 RCS 550 au para. 42, 2004 CSC 74. https://decisions.scc-csc.ca/scc-csc/scc-csc/fr/item/2190/index.do

[7] Jeremy Webber, « We Are Still in the Age of Encounter: Section 35 and a Canada beyond Sovereignty », dans *From Recognition to Reconciliation: Essays on the Constitutional Entranchment of Aboriginal and Treaty Rights*, dir. Patrick Macklem et Douglas Sanderson (Toronto: University of Toronto Press, 2015), p. 63.

Russell suggère que le fédéralisme « soulage les maux de la souveraineté » en permettant à de multiples souverains de cohabiter au sein d'un seul État[8] : « *federations take the absolutism out of sovereignty*[9] ». À cet égard, le fédéralisme mène selon Russell à une reconnaissance accrue de l'autodétermination des nations minoritaires au sein d'un État, notamment des peuples autochtones, mais aussi des minorités linguistiques. Reprenant une expression empruntée à Daniel Elazar, Russell avance ainsi l'idée que le fédéralisme permet de penser le côtoiement d'une multiplicité de souverainetés en ce que « "*self-rule plus shared rule*" *is the very essence of federation*[10] ». Une telle conception du fédéralisme viserait ainsi des objectifs qui se rapprochent des objectifs associés à la tradition autochtone du « fédéralisme de traités » puisqu'elle viserait non seulement à assurer le respect mutuel des ententes historiques et quotidiennes qui s'établissent entre les multiples communautés qui forment le Canada, mais en leur offrant également des sphères d'autonomies respectives. L'expression d'Elazar mène ainsi Russell à réfléchir à la possibilité de penser la constitution d'un régime fondé sur les notions d'autogouvernement, de collaboration (par la négociation d'ententes entre entités fédérées, ce qui inclurait les différentes nations autochtones), et de respect de la différence.

La proposition de Russell n'est à cet égard pas loin de celle de Pettit. Or, là où la souveraineté demeure chez Pettit une chose unique, au sens d'uni, et qui est composée par un ensemble de centres décisionnels, la nature polycentrique du fédéralisme chez Russell invite plutôt à penser à la cohabitation d'une pluralité de souverains. En clair, cette pluralité des centres décisionnels et des processus de négociations vise à retirer à la souveraineté son caractère absolu. Ainsi, bien que Pettit puisse reprocher à Russell de reproduire une « erreur de catégorie » en associant la souveraineté à une pluralité d'entités au sein de l'État canadien, ces deux auteurs partagent largement le même projet, soit celui de chercher à réduire la domination liée à l'exercice du pouvoir souverain.

Dans *Canada's Odyssey : A Country Based on Incomplete Conquests*, paru en 2017, Russell revient sur le narratif historique proposé dans *Constitutional Odyssey : Can Canadians Become a Sovereign People?*, dont la première édition remonte à 1992.

[8] Russell, *Sovereignty*, p. 85.
[9] Russell, *Sovereignty*, p. 85.
[10] Russell, *Sovereignty*, p. 90.

Anticipant notamment les thèses qu'il défendra dans *Sovereignty*, Russell entrevoyait déjà dans *Canada's Odyssey* le potentiel que présente un instrument constitutionnel comme le fédéralisme pour faire plus de place à l'autogouvernement des peuples autochtones, notamment via la création d'un troisième palier de gouvernement :

> *Confederation added a new element to Canada's civic culture: federalism. At first, for English-speaking leaders such as our first prime minister, dividing sovereign power between two levels of governments was a temporary compromise, but within a few years it became an iconic principle of government. Despite the intentions of some of its founders, Canada became the most federal country in the world. Nowhere else are relations between the central government and the governments of the federation's units so constantly in the news or intergovernmental relations play such a prominent role in national policy-making. A federal ethic permeates the Canadian political psyche. As Aboriginal peoples assert and gain self-governing responsibilities, federal relations must expand to accommodate this third division of sovereign power*[11].

L'idée que Russell met ici de l'avant correspond à l'une des interprétations possibles des transformations des fondements de l'ordre constitutionnel auxquels Jeremy Webber faisait allusion en suggérant que l'honneur de la Couronne représente un changement de paradigme dans les relations qu'entretiennent les peuples autochtones et l'État canadien. En effet, le paradigme de l'honneur de la Couronne introduit par la trilogie Haïda reconnaît pour une première fois dans la jurisprudence canadienne la pluralité des formes de souveraineté sur le territoire canadien alors que sont explicitement nommées la souveraineté de la Couronne et la souveraineté des peuples autochtones. En ce sens, il serait possible de voir dans ce nouveau paradigme une forme de souveraineté divisée ou partagée, qui comme Pettit et Russell le souhaitent, pourrait mener à la conception d'une forme de souveraineté sans absolutisme.

Si cette interprétation des transformations discursives entourant la question du fédéralisme mène à une réinterprétation non absolutiste de la notion de souveraineté, j'en propose dans la section qui suit une interprétation plus nuancée en m'inspirant de l'invitation d'Iris Marion Young à penser le fédéralisme comme appelant à un rejet du paradigme de la souveraineté. Selon cette interprétation, il sera possible de comprendre l'honneur de la Couronne comme une ouverture pour fonder les relations constitutionnelles au sein de l'État canadien sur les principes de la reconnaissance mutuelle, de consentement

[11] Peter H. Russell, *Canada's Odyssey : A Country based on Incomplete Conquests* (Toronto : University of Toronto Press, 2017), p. 453.

et de la continuité culturelle[12] et des pratiques dialogiques de négociation, de collaboration et de concurrence. Une telle lecture m'apparaît non seulement apte à répondre aux critiques formulées par des juristes et théoricien·nes du droit qui se sont intéressé·es au paradigme de l'honneur de la Couronne, mais elle correspond également mieux aux principes qui se trouvent au cœur de l'expression d'Elazar de « *shared rule plus self-rule* ».

L'autodétermination comme non-domination

Dans une série d'articles et de chapitres publiés entre 2000 et 2005, Iris Marion Young étale les fondements d'une critique du concept d'autodétermination et développe les bases d'une proposition visant sa reconceptualisation. Sa critique se formule à partir d'un dilemme qu'elle remarque dans les interprétations qui sont faites du concept d'autodétermination. Young écrit :

> *We have a dilemma. On the one hand, claims of the self-determination of peoples have prima-facie validity. On the other hand, recognizing those claims by awarding each people an independent territorially bounded jurisdiction constantly threatens peace and freedom*[13].

Ce dilemme émerge du contenu de la revendication à l'autodétermination selon Young, parce que « *[t]he dominant meaning of the concept of self-determination today would seem to require sovereign statehood*[14] *».* En d'autres mots, les revendications à l'autodétermination ainsi conçues en viendraient à soutenir l'idée selon laquelle un État n'est légitime que s'il détient l'exclusivité du pouvoir décisionnel sur un territoire donné. Ce paradigme de l'autodétermination serait ainsi compris comme renvoyant à l'équation « un état pour une nation » sur lequel se construit l'idéal de la souveraineté. Mais comme le soutient Young, il s'agirait d'une conception désuète de cet idéal dans un monde non seulement composé d'un nombre croissant d'États, mais dans un monde dont il ne reste à peu près aucun territoire non réclamé et où l'on peine déjà à assurer le respect de la dignité humaine :

> *On this model, self-determination means that a people or government has the authority to exercise complete control over what goes on inside its jurisdiction, and no outside agent*

[12] Faisant écho ici aux principes constitutionnels que présente James Tully dans son ouvrage *Strange Multiplicity* dont il a été question dans l'introduction de la thèse.
[13] Iris Marion Young, « Self-Determination and Global Democracy » dans *Inclusion and Democracy* (Oxford : Oxford University Press, 2000), p. 257.
[14] Iris Marion Young (2004). « Two concepts of self-determination », dans *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*, dir. Stephen May et al. (Cambridge : Cambridge University Press, 2004), p. 181.

> *has the right to make claims upon or interfere with what the self-determining agent does. Reciprocally, the self-determining people have no claim on what others do with respect to issues within their jurisdictions, and no right to interfere in the business of the others. Just as it denies rights of interference by outsiders in a jurisdiction, this concept entails that each self-determining entity has no inherent obligations with respect to outsiders*[15].

Le modèle de l'autodétermination comme souveraineté repose sur une conception de l'autonomie qui comprend chaque agent·e comme étant « *independent of need for relationship with or influence by others*[16] ». Une telle conception de l'autonomie suppose ainsi que pour être libre, l'agent·e doit tout simplement être laissé à ellui-même pour qu'iel puisse agir comme bon lui semble. En ce sens, le paradigme de l'autodétermination comme souveraineté relève d'une logique de la non-interférence. L'autonomie à laquelle aspire le principe de l'autodétermination comme souveraineté renvoie à une sorte d'idéal autarcique où les entités souveraines seraient complètement dénuées de toutes relations externes et seraient donc libres dans la mesure où rien ne pourrait contraindre les actions qu'elles choisissent de mettre en œuvre. Une telle conception de l'autonomie tend donc à nier la nature profondément relationnelle et interdépendante du monde social et de la vie politique.

Young formule plus ou moins la même critique que celle qu'avaient portée les mouvements féministes aux théories libérales du public et de l'autonomie et qui avaient argumentés que ces théories politiques tendent à imaginer les acteur·trices politiques comme des agent·es indépendants·e, alors qu'en réalité, les actions des acteur·rices fétichisé·es par ces théories, souvent des hommes blancs, sont rendues possibles par l'exploitation ou le travail invisible de femmes, de personnes autochtones, de personnes racisées, ou issues de la classe ouvrière. Cela dit, Young soutient qu'une telle conception de l'autodétermination ne peut pas adéquatement prendre en compte la reconnaissance de toutes les formes de revendications à l'autodétermination :

> *Indigenous peoples claim not to have full recognition of rights of self-determination, but most do not claim that allowing them to constitute separate states is necessary for such recognition. […]*
> *What is a meaning of the concept of self-determination that would correspond to the claims of indigenous peoples? I will argue that a concept of self-determination as relational autonomy in the context of non-domination best corresponds to these indigenous claims*[17].

[15] Young, « Two concepts of self-determination », p. 181.
[16] Young, « Two concepts of self-determination », p. 182.
[17] Young, « Two concepts of self-determination », p. 181.

Young fait ainsi intervenir la critique de la liberté comme non-interférence formulée par Pettit, s'inspirant également de son concept phare, soit la liberté comme non-domination, pour penser une conception de l'autodétermination qui est non seulement plus sensible, mais qui met en œuvre la nature profondément interdépendante de la liberté et des régimes politiques. Bien que Pettit ne cite pas Young, celui-ci partage pourtant avec elle une lecture semblable des revendications de la souveraineté autochtone dans *The State* lorsqu'il affirme qu'il ne s'intéressera pas aux revendications de la souveraineté autochtones, il souligne que dans sa lecture de ces revendications, celles-ci n'ont pas cette caractéristique qu'il cherche à critiquer, soit la conception absolutiste qu'il associe aux théories classiques de la souveraineté :

> *The absolutist notion of sovereignty with which we shall be concerned is distinct from the idea of sovereignty that is often invoked in contemporary discussions of the sovereignty enjoyed by First Nations in countries like Australia and Canada, prior to colonization by European powers (Ivison 2020). Those nations certainly enjoyed sovereignty in the sense that the laws and customs of each nation established the rights and duties of individuals living in their sphere of control. And their sovereignty in this sense—if you prefer, their jurisdiction—was certainly taken from them in an unjustifiable use of force by colonial powers. But the First Nations did not enjoy sovereignty in the absolutist sense in which that would have required a single organized state, and it is that state-centered conception of sovereignty that is at issue in our own discussion*[18].

Tel que le suggère Young ci-dessus, la notion de souveraineté développée et revendiquée par de nombreux peuples autochtones ne s'articule pas dans le langage de l'absolutisme européen. Plutôt, ces revendications se fondent selon elle sur une conception relationnelle de la vie politique et l'idéal de la liberté comme non-domination permet de mieux le prendre en compte et de le mettre en œuvre. Le concept relève selon Young de la relation intersubjective qui existe entre différents agent·es de la vie politique en ce que la liberté comme non-domination représente l'ensemble des relations qu'entretiennent deux personnes qui peuvent se regarder les yeux dans les yeux, en tant qu'égales. La liberté comme non-domination représente ainsi un concept particulièrement utile pour Young, qui lui permet de repenser notre rapport à l'autonomie des entités politiques pour éviter les écueils que produit le fait de penser l'autodétermination comme une forme d'autonomie ou d'indépendance :

> *Pettit argues that states can legitimately interfere with the actions of individuals in order to foster institutions that minimize domination. A similar argument applies to actions and*

[18] Philip Pettit, *The State* (Princeton : Princeton University Press, 2023), p. 118.

> *relations of collectivities. In a densely interdependent world, peoples require political institutions that lay down procedures for coordinating the actions of all of them, resolving conflicts and negotiating relationships*[19].

Chez Pettit, les exigences de la non-domination requièrent la mise en œuvre d'une constitution où différents pouvoirs sont limités, surveillés et où ils se contraignent mutuellement. En transposant cette relation sur le plan des relations qui s'établissent entre les États, Young en vient à la conclusion que son modèle de l'autodétermination comme non-domination « *implies federalism*[20] ». Le fédéralisme serait ainsi compris comme une forme de relation existant entre et régulée par les procédures adoptées par les différentes juridictions[21]. C'est cette relation que doivent entretenir et nourrir les diverses communautés politiques qui participent au projet fédéral. Cette relation n'est pas ancrée dans une conception de la souveraineté en tant qu'expression d'une volonté singulière ou comme source – soit-elle contractuelle ou transcendante – de la légitimité politique. Plutôt, la relation que décrit le fédéralisme en est une d'interdépendance et de non-domination selon laquelle on doit accorder aux agent·es la capacité de choisir et la capacité de poursuivre les fins qu'iels désirent. À partir des conditions de la non-domination, Young suggère que le fédéralisme permet d'assurer le respect des principes de « *self-rule* » et de « *shared rule* » proposés par Elazar.

Cette deuxième interprétation que je propose des possibles nouveaux rapports constitutionnels, qui émerge du cas de l'honneur de la Couronne et de la trilogie Haïda, découle de cette conception relationnelle du politique inspirée de l'idéal de non-domination que propose Young. Malgré le fait que ce concept soit lié à la reconnaissance de la souveraineté des peuples autochtones par l'État canadien, je suggère, en continuité avec la critique formulée par les juristes dont il sera question dans la troisième section du présent chapitre, que ce cas permet de penser au-delà du cadre de la souveraineté absolue (comme le voudraient Russell et Pettit), mais plus encore, en dehors même de toute référence à la souveraineté (en suivant Young). Je suggère ici que cela soit possible précisément parce que le concept de l'honneur de la Couronne se fonde sur des pratiques soutenues de

[19] Young, *Inclusion and Democracy*, p. 260.
[20] Iris Marion Young, « Self-determination as Non-Domination: Ideals applied to Palestine/Israel », *Ethnicities* 5, nº 2 (2005) : p. 140.
[21] Young, « Self-determination as Non-Domination », p. 147.

négociation par lesquelles des ententes de cogestion du territoire sont établies et par lesquelles des sphères d'autogouvernement pour les peuples autochtones deviennent concrètes. Ainsi, malgré ses limites conceptuelles et son attachement à la notion de souveraineté, le concept de l'honneur de la Courrone nous invite à explorer de nouveaux horizons théoriques fondés sur le respect et la reconnaissance de pratiques politiques variées et donc sur l'établissement de relations politiques fondées sur la non-domination.

Le souverain « élusif » canadien

Des divers sites de la souveraineté : les thèses du pacte confédératif

La notion de souveraineté a une longue histoire au Canada. Cette histoire permet, dans les pages qui suivent, de situer et de mieux comprendre le glissement conceptuel opéré par l'introduction du concept d'honneur de la Couronne au sein des processus constitutionnels canadiens, mais surtout, pour ce qui m'intéresse ici, elle permet également de faire état de la nature « élusive » du souverain tel qu'il s'exprime dans les pratiques politiques. Tel que nous l'avons vu plus haut, Russell argumente le caractère foncièrement performatif de la souveraineté, suggérant qu'il s'agit avant tout d'une revendication faite par certains groupes dans le but de légitimer leur propre pouvoir. Ce caractère performatif ne permet cependant pas pleinement d'élucider la question à savoir où se trouverait plus exactement le souverain canadien. Certain·es penseur·ses cherchent la réponse à cette question dans la constitution, considérant notamment qu'y serait énoncé à « qui » et à « quoi » le pouvoir souverain incombe.

Dans l'article 9 de la *Loi constitutionnelle de 1867* (*British North America Act of 1867*), on peut lire qu'« À la Reine continueront d'être et sont par la présente attribués le gouvernement et le pouvoir exécutifs du Canada ». Un peu plus loin, l'article 15 énonce également que c'est « À la Reine [que] continuera d'être et est par la présente attribué le commandement en chef des milices de terre et de mer et de toutes les forces militaires et navales en Canada ». Enfin, l'article 17 mentionne que le Parlement canadien et le pouvoir législatif au Canada sont composés « de la Reine, d'une chambre haute appelée le Sénat, et de la Chambre des Communes ». Étant donné que la Couronne est une composante essentielle du Parlement canadien, il n'est pas surprenant de retrouver l'énoncé suivant dans le préambule de toutes les lois au Canada, lequel stipule que toutes les lois émanent de la volonté de Sa Majesté, soit le roi ou la reine du Canada : « Sa Majesté, sur l'avis et

avec le consentement du Sénat et de la Chambre des communes du Canada, édicte ». Par cet énoncé, il est par ailleurs sous-entendu que toutes les lois adoptées au pays ne deviennent loi qu'après avoir reçu la Sanction royale, soit l'approbation de la Couronne. En clair, la délibération en Chambre, les études en comités et l'adoption des trois lectures, et ce, par les deux chambres, ne sont pas suffisantes à elles seules pour « faire » la loi au Canada. Si les textes de loi et des textes constitutionnels semblent présenter de manière tout à fait limpide la place qu'occupe formellement la Couronne, la littérature juridique et scientifique demeure pour sa part profondément tiraillée sur la question de la souveraineté au Canada, ce qui rend d'autant plus évidente la manière dont le Souverain canadien demeure, sur un plan discursif, parfaitement élusif.

Depuis la confédération, la souveraineté est généralement attribuée au Parlement, une idée qui se rapproche de la façon dont le juriste britannique A.V. Dicey, qui s'intéressait au parlement de Westminster, décrivait la théorie de la souveraineté parlementaire au XIX^{e} siècle. Pour Dicey, le Parlement, contrairement au Monarque, n'est pas contraint par la pratique, la constitution, ni même par ses propres lois puisque seul le Parlement dispose de la capacité de décider et de trancher légitimement sur toutes questions. Ainsi, il est de l'avis de Dicey que

> *Parliamentary Sovereignty is therefore an undoubted legal fact. It is complete both on its positive and on its negative side. Parliament can legally legislate on any topic whatever which, in the judgment of Parliament, is fit subject of legislation. There is no power which, under the English constitution, can come into rivalry with the legislative sovereignty of Parliament. No one of the limitations alleged to be imposed by law on the absolute authority of Parliament has any real existence, or receives any countenances, either from the statute-book or from the practice of the Courts. This doctrine of the legislative supremacy of Parliament is the very keystone of the law of the constitution. But it is, we must admit, a dogma which does not always find ready acceptance, and it is well worth while to note and examine the difficulties which impede the admission of its truth*[22].

C'est cette conception de la souveraineté parlementaire que défendait John A. Macdonald selon qui le Parlement fédéral devait agir à titre de souverain au sein de l'État canadien et où toutes les Assemblées législatives provinciales seraient subordonnées. Pour Macdonald, ce modèle fédéral correspondait au modèle préconfédératif où les colonies britanniques étaient assujetties à l'autorité et à la volonté du gouvernement impérial, c'est-à-dire à la

[22] A.V. Dicey, *Introduction to the Study of the Law of the Constitution, éd. rev.* (London: Macmillan and Co., 1915 [1885]), pp. 66-68.

souveraineté du Parlement britannique[23]. Cette conception centralisatrice du pouvoir souverain et de la doctrine de la souveraineté parlementaire n'était pourtant pas la seule interprétation ou théorie du locus de la souveraineté. Dans un ouvrage dédié à l'héritage conceptuel de la pensée de Dicey, Mark D. Walters illustre l'influence des écrits du constitutionnaliste anglais tel qu'elle s'exprime dans une série de décisions qui, bien qu'elles menaient à confirmer le principe de la souveraineté parlementaire au tournant du XX^{e} siècle, en venaient à effectuer un déplacement idéologique important en reconnaissant la souveraineté de toutes les assemblées législatives provinciales et non seulement celle du Parlement fédéral :

> *Justice W. R. Riddell decided both cases, Smith v. City of London and Florence Mining Co. v. Cobalt Lake Mining Co., and his reasons in Smith included a tour de force on parliamentary sovereignty: within the powers allocated to them by the British Parliament in the British North America Act, 1867, provincial legislatures are sovereign and supreme just as Coke, Blackstone and, yes, Dicey said the British Parliament is*[24].

La reconnaissance de la souveraineté des Assemblées législatives des provinces se distinguait du récit de la souveraineté parlementaire notamment défendue par Macdonald. Au moins deux visions de la souveraineté parlementaire s'opposent, une vision centralisatrice du fédéral d'une part et selon quoi la souveraineté réside au sein du Parlement fédéral, et une vision qu'on qualifie de la théorie du pacte confédératif (*compact theory of confederation*) de l'autre et qui soutient plutôt que l'ensemble des provinces sont souveraines dans leur champ de compétences. Cette seconde vision connaît cependant elle-même de nombreuses articulations. Elle est d'abord associée au mouvement des droits provinciaux dans lequel les provinces sont perçues comme étant ultimement souveraines en ce que, d'une part, ce sont elles qui consentissent à s'unir sous la bannière de la fédération canadienne et que, d'autre part, chaque Assemblée législative dispose d'une souveraineté propre, tel que le confirme par exemple les décisions citées ci-dessus. Selon

---

[23] « *Expressed in the language of sovereignty, [John A.] Macdonald argued that the relation between Ottawa and the provinces would replicate the relation between the sovereign imperial Parliament and the colonial legislatures; "all the powers incident to sovereignty," he argued, would be vested in the federal government while "the local governments and legislatures" would be "subordinate to the General Government and Legislature". The extent of the provincial autonomy or liberty would depend on the judgment of the federal government just as the extent of colonial freedom depended on the judgment of imperial authorities ».* Robert C. Vipond, *Liberty and Community : Canadian Federalism and the Failure of the Constitution* (Albany, NY: State University of New York Press, 1991), p. 24.

[24] Mark D. Walters, « Sovereignty and the Spirit of Legality » dans *A.V. Dicey and the Common Law Constitutional Tradition. A Legal Turn of Mind* (Cambridge : Cambridge University Press, 2020), p. 260.

cette théorie le gouvernement central est perçu comme découlant d'une entente entre différentes unités souveraines, soit les provinces. Cet argument a connu un certain succès auprès du *Comité judiciaire du conseil privé* qui trancha à maintes reprises au cours des premières années de la confédération en faveur du droit des provinces, et ce au détriment de l'interventionnisme fédéral dans les affaires locales ou provinciales.

Encore aujourd'hui, ces dynamiques sont présentes dans les relations qui existent entre le gouvernement fédéral et les gouvernements provinciaux. La théorie du pacte confédératif a plus récemment été mobilisée par l'Assemblée législative de l'Alberta qui adoptait en 2022 la *Alberta Sovereignty within a United Canada Act*. Cet Acte suggère entre autres dans le préambule que l'Alberta n'est pas « *subordinated to the Government of Canada* » et que « *the Government of Canada have enfringed on these sovereign provincial rights and powers with increasing frequency and have unfairly prejudiced Albertans*[25] ». En novembre 2023, le gouvernement de l'Alberta a notamment invoqué cette loi afin de contester les politiques du gouvernement fédéral en ce qui touche à l'énergie verte. Ces politiques constituaient, selon l'avis de la province, une ingérence du fédéral dans les sphères de compétences provinciales, soit dans les sphères relevant de la souveraineté des provinces[26]. Pour plusieurs chercheur·euses, les conflits s'articulant autour des diverses revendications à la souveraineté sont caractéristiques des relations fédérales-provinciales et représentent une composante essentielle de ce qu'iels nomment le fédéralisme exécutif, soit un fédéralisme qui s'articule à travers les négociations entre différents paliers de gouvernement. Une seconde justification des thèses provincialistes relève du mythe des deux peuples fondateurs qui soutient que le Canada est le résultat d'un pacte établi entre deux nations, l'une d'origine française et l'autre d'origine anglaise[27]. Ce

[25] Alberta. *Alberta Sovereignty within a United Canada Act*, 2022 bill 1. SA 2022, c A-33.8, en vigueur depuis le 2024-05-30. https://canlii.ca/t/569p5

[26] Michelle Bellefontaine, « Alberta invokes Sovereignty Act over federal clean electricity regulations », CBC News, 27 novembre, 2023. https://www.cbc.ca/news/canada/edmonton/sovereingty-act-clean-electricity-regulations-1.7041533

[27] Comme le souligne Peter Russell, la théorie du pacte fédératif découle de deux interprétations difficilement réconciliables du mythe fondateur : « *Out of this rhetoric and the political success of its authors was born the myth of Confederation as a compact of founding peoples. This myth had exceptional potency in Quebec, the one province in which it could be imbued with a sense of ethnic nationalism. Covenantal language in Canada's constitutional discourse spawned two potential antagonistic concepts of a founding compact: a compact of founding provinces and a compact of founding people* ». Peter H. Russell, « Can the Canadians Be a Sovereign People ? », *Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de Science Politique* 24, nº 4 (1991): p. 696.

récit a surtout connu du succès auprès de penseur·ses au sein du Canada francophone, notamment au moment où l'adoption d'une motion à la Chambre des communes en 2006 annonçait que le Québec était « une nation au sein de la nation », ce qui a été perçu comme venant confirmer la validité de ce récit[28]. Cette thèse soutient ainsi l'idée que la souveraineté des provinces découle du désir d'accommoder la nature binationale (et aujourd'hui dirait-on multinationale) du Canada, elle chercherait donc à faire place à la nation québécoise au sein de la nation canadienne en lui conférant certains pouvoirs souverains par le biais de l'Assemblée législative provinciale.

Le rejet persistant de la souveraineté des peuples autochtones

Le mouvement provincialiste n'est pas le seul à avoir contesté les thèses centralisatrices de la souveraineté au Canada. Comme le démontre John Borrows, les peuples autochtones maintiennent des pratiques visant à affirmer leur souveraineté au moins depuis l'arrivée des Européen·nes. Les diverses pratiques diplomatiques exercées par des nations autochtones avec les autorités françaises et anglaises tout comme les diverses alliances que ces nations ont entretenues au cours des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles avec les puissances européennes permettent en effet selon Borrows d'affirmer que ces groupes étaient engagés dans des relations internationales, agissant donc comme des nations souveraines. Cela dit, bien que les nations autochtones n'aient jamais renoncé à leur souveraineté, l'État canadien a longtemps agi comme si c'était le cas. L'interprétation de la Proclamation royale de 1763 par les tribunaux canadiens et celle des peuples autochtones illustre d'ailleurs l'opposition ou le clivage qui existe entre ces deux perspectives. Comme le suggère Borrows :

> *While the Proclamation did make provision for future surrenders of land, the wording of the document made it unclear as to whether First Nations would have the political power required to exercise autonomy through their own sovereignty or under British jurisdiction. The document's wavering between Aboriginal sovereignty and subordination is evidenced*

[28] La motion no 11, qui se lit comme suit : « Que cette Chambre reconnaisse que les Québécoises et les Québécois forment une nation au sein d'un Canada uni »., fut déposé par l'Hon. Lawrence Cannon pour le premier ministre Stephen Harper le 24 novembre 2006 et fut adopter par la Chambre des Communes le 27 novembre 2006 par un vote de 216 pour à 16 vote contre. Canada. Chambres des Communes, Débats de la Chambre des communes, vol. 87, 1er session, 39^{e} législature, 27 novembre 2006. Disponible en ligne : https://www.noscommunes.ca/documentviewer/fr/39-1/chambre/seance-87/debats

> *by the Proclamation's description of "Nations or Tribes with whom we are connected, and who live under our protection*[29]*".*

Ainsi, en dépit du fait que la Couronne britannique déclare détenir la souveraineté et le « *dominion* » sur le territoire et sur les peuples autochtones, Borrows montre qu'en interdisant aux Européen·nes d'arpenter ou d'habiter les terres autochtones en plus de leur interdire de céder les terres à quiconque sans l'autorisation des nations autochtones, la Proclamation royale « *reflected some First Nation preferences in maintaining territorial integrity and decision making power over their lands*[30] ». L'écart entre la perspective de l'État canadien et celle des peuples autochtones est clairement présent dans le cas de l'affaire *St-Catherines Milling and Lumber Co. v. The Queen* (1888) au cours de laquelle le Comité judiciaire du Conseil privé à Londres, appelé à trancher sur le droit de gestion des peuples autochtones aux territoires qu'iels occupent, en est venu à statuer que :

> *St. Catherines contained no discussion about rights to territory and self-government being preserved by the Proclamation. Instead, the court declared that First Nations live, not under their own, but under British sovereignty. The Privy Council assumed that First Nations' land rights existed only at the pleasure of the Crown. They also assumed that First Nations' sovereignty was ceded to Great Britain because they were dependencies held by France and transferred upon capitulation. All these findings were made without any consideration of First Nation perspectives*[31].

Cette décision, qui est fondée sur une interprétation de la Proclamation royale qui la présente comme un acte d'affirmation de la suprématie de la souveraineté de la Couronne sur l'ensemble du territoire, informera les actions de l'État canadien au regard des revendications de souveraineté pendant près d'un siècle. Comme le souligne Borrows : « *the Canadian judicial construction of the Royal Proclamation started out with a very different emphasis than did the law interpreting it in the United States*[32] ». Contrairement à la trilogie des décisions Marshall aux États-Unis dans les années 1820 qui avait produit une jurisprudence reconnaissant la souveraineté des peuples autochtones sur leur territoire, l'interprétation canadienne de cette proclamation était fondée sur la croyance que les droits et les territoires dont disposaient les peuples autochtones étaient issus de la volonté de la Couronne. Pour sa part, l'interprétation autochtone de la Proclamation royale était fondée,

[29] John Borrows, « Constitutional Law from a Native Perspective: Self-Government and the Royal Proclamation », *University of British Columbia Law Review* 28, nº 1 (1994): p.18.
[30] John Borrows, « Constitutional Law from a Native Perspective », p. 17.
[31] John Borrows, « Constitutional Law from a Native Perspective », p. 35.
[32] John Borrows, « Constitutional Law from a Native Perspective », p. 35.

selon Borrows, sur une longue tradition de Traités, soit sur une tradition qui comprend les relations politiques comme devant être continuellement mises en pratique[33]. En suivant cette interprétation, il n'est pas suffisant de s'intéresser à la Proclamation royale en tant que document isolé, il faut aussi s'intéresser aux autres pratiques de négociations qui en ont découlé. C'est pour cette raison que Borrows souligne l'importance dans la tradition interprétative autochtone de discuter de la Proclamation royale en lien avec le Traité de Niagara de 1764, signé entre les autorités britanniques et plus de 24 nations autochtones venues d'aussi loin que la Nouvelle-Écosse, du Mississippi et de la Baie d'Hudson.

Au moment de la signature du Traité de Niagara, des ceintures de wampum sur lesquelles deux rangées parallèles devaient illustrer « *a First Nation/Crown relationship that is founded on peace, friendship and respect, where each Nation will not interfere with the internal affairs of the other*[34] » furent échangées. Au cours de la longue histoire des relations entre la Couronne et les peuples autochtones, note Borrows, il a souvent été question de présenter une ceinture à deux rangs de wampum ou encore une copie de la Proclamation royale afin de réitérer les engagements pris par la Couronne lors du Traité de Niagara et afin d'interpeller les autorités coloniales et l'État canadien d'assumer les responsabilités qui leur incombe et qui ont été prises à ce moment. Ainsi, selon Borrows, la Proclamation royale étant comprise comme participant à la tradition des traités, celle-ci ne doit pas être interprétée comme un acte unilatéral de la Couronne, mais bien comme une entente négociée entre des parties aux intérêts divergents, soit entre des entités souveraines distinctes. En présentant des copies de ce document et des ceintures de wampum tel que celle qui fut échangée à Niagara, les peuples autochtones affirment ainsi maintenir les engagements pris à ce moment et confirment qu'iels comprennent comme des accords pris entre peuples autodéterminés, voire souverains.

Ainsi, dans la perspective autochtone, l'adoption de la *Charte canadienne des droits et libertés* et l'adoption de l'article 35 lors du rapatriement de la constitution en 1982, selon quoi : « (1) Les droits existants – ancestraux ou issus de traités – des peuples

[33] Pour lire davantage sur les fondements ontologiques de la pratique des Traités : Leanne Betasamosake Simpson, « Looking after Gdoo-naaganinaa : Precolonial Nishnaabeg Diplomatic and Treaty Relationships », *Wicazo Sa Review* 23, nº 2 (2008) : pp. 29-42.
[34] John Borrows, « Constitutional Law from a Native Perspective », p. 24. Je souligne.

autochtones du Canada sont reconnus et confirmés[35] », doivent être compris comme confirmant le droit à l'autogouvernement des peuples autochtones qui avait d'abord été reconnu par la Proclamation royale et le Traité de Niagara[36], c'est-à-dire comme documents reconnaissant la souveraineté qu'on toujours détenu les Premières Nations sur leur territoire. Je me pencherai un peu plus loin sur les retombées et les interprétations liées à l'article 35 en ce qu'elles touchent à l'honneur de la Couronne. Dans la prochaine section, je poursuis ce tour d'horizon afin d'explorer les nombreuses formes du souverain canadien, en m'intéressant notamment aux débats concernant la nature de la souveraineté en lien avec l'adoption de la *Charte* et l'émergence du projet axé sur le rapatriement de la constitution.

La Charte : frein ou complément à la souveraineté parlementaire ?

Le rapatriement de la constitution et l'adoption de la *Charte canadienne des droits et libertés* ont été des moments importants de remise en question quant à la nature de la souveraineté canadienne non seulement pour les peuples autochtones, mais pour le Canada dans son ensemble. C'est précisément dans la foulée des débats constitutionnels qui ont suivi le rapatriement que Peter H. Russell pose la question à savoir : *« Can Canadians Become a Sovereign People?*[37] *»*. Cette question faisait écho à l'affirmation de Pierre

---

[35] L'article 35 continue dans le paragraphe (2) en stipulant qui est reconnu comme peuples autochtones au Canada, soit les Métis, Inuit et Première Nations (identifié comme Indiens dans l'article), tandis que le paragraphe (3) stipule que les revendications territoriale fait partie des droits énoncé au paragraphe (1) : « Il est entendu que sont compris parmi les droits issus de traités, dont il est fait mention au paragraphe (1), les droits existants issus d'accords sur des revendications territoriales ou ceux susceptibles d'être ainsi acquis ». Le paragraphe (4) de l'article stipule que ces droits sont garantis également aux « personnes des deux sexes ». L'article 35.1 quant à lui crée l'obligation du gouvernement fédéral d'inclure et d'invité les peuples autochtones à participer à toute conférence constitutionnelle devant toucher à la redistribution des pouvoirs de l'article 91 de la *Loi constitutionnelle de 1867*. Il est possible de consulté l'article au lien suivant : https://laws-lois.justice.gc.ca/fra/const/page-12.html#:~:text=35%20(1)%20Les%20droits%20existants,Canada%20sont%20reconnus%20et%20confirm%C3%A9s.&text=(2)%20Dans%20la%20pr%C3%A9sente%20loi,et%20des%20M%C3%A9tis%20du%20Canada.

[36] « *… the Proclamation was confirmatory of pre-existing First Nation rights, and they affirm First Nation belief that the rights embodied in the Royal Proclamation are "recognized and affirmed" by s. 35(I) and not capable of being extinguished without First Nation's consent. Furthermore, s. 25 states that any rights or freedoms spelled out in the Charter cannot be construed so as to impinge upon treaty or other rights recognized by the Royal Proclamation. These statements also demonstrate that from a First Nations perspective that if inherent self-government was one of the "rights and freedoms" recognized by the Royal Proclamation then one is able to argue that this is an "existing" right protected by s. 35(1) of the Constitution and is not to be impinged upon by the Crown* ». Borrows, « Constitutional Law from a Native Perspective », p. 46.

[37] Peter H. Russell, « Can the Canadians Be a Sovereign People ? », *Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de Science Politique* 24, nº 4 (1991): pp. 691-709.; Peter H. Russell,

Elliott Trudeau qui défendait le rapatriement de la constitution en suggérant que « *the federal government proposed to cut the Gordian knot by arguing that the sovereignty of Canada ultimately resided neither in the provinces nor in the federal government but in the Canadian people*[38] ». Pour Trudeau, seul le gouvernement fédéral dispose de l'autorité pour agir au nom de l'ensemble des Canadien.nes. C'est pour cette raison que son gouvernement a choisi de procéder au rapatriement de la constitution malgré la résistance des provinces[39].

Là où la pensée de Trudeau est surtout marquée par un pragmatisme politique évident en ce que sa conception de la souveraineté l'habilitait à mettre en œuvre son grand projet politique, Russell propose plutôt pour sa part d'adopter un regard historique afin de répondre à la question. Russell explique qu'au moment de la Confédération canadienne, « *its people [Canada's] were not sovereign, and there was not even a sense that a constituent sovereign people would have to be invented*[40] ». Le projet de la Confédération canadienne, malgré le fait qu'il aurait été orchestré par les colons qui habitaient le territoire canadien, n'avait pas fait l'objet d'un plébiscite généralisé ni été défendu selon le principe abstrait qu'il mènerait à la constitution d'un peuple canadien. Russell suggère que les Pères de la Confédération ont eu une vision burkéienne du peuple et de la constitution qu'ils adoptaient. Comme Edmund Burke, les Pères de la confédération « *did not share the Age of Enlightenment's optimism about the capacity of each rational individual to discern fundamental political truths*[41] ». Plutôt, les hommes rassemblés aux conférences de Charlottetown, de Québec et de Londres concevaient la nouvelle constitution comme étant elle-même issue des lois, des institutions et des pratiques coloniales de leur époque. La constitution n'était qu'une extension du projet colonial britannique.

Constitutional Odyssey: Can Canadians Become a Sovereign People, third edition (Toronto : University of Toronto Press Incorporated, 2004 [1992]).

[38] Pierre Elliott Trudeau, *Fatal Tilt : Speaking Out About Sovereignty* (Toronto : HarperCollins Publishers Ltd., 1991), p. 3. Ce texte fut aussi publié sous le titre « Convocation Speech at the Opening of the Bora Laskin Law Library » dans la revue *The University of Toronto Law Journal* 41, nº 3 (1991): pp. 295-306.

[39] Écrivant que le gouvernement n'avait que deux choix, soit d'accepter ou de refuser la théorie du pacte fédératif mis de l'avant par les provinces, Pierre Elliott Trudeau soutient que : « … the government of Canada, as the sole governing body empowered to act in the name of all Canadians, could reject the compact theory, hold that Canada was something more than and different from the sum of its parts, and proceed to patriate the Constitution unilaterally ». *Fatal Tilt*, p. 3-4.

[40] Russell, *Constitutional Odyssey*, p. 33.

[41] Russell, *Constitutional Odyssey*, p. 10.

Selon Russell, l'idée qu'il y aurait une souveraineté du peuple canadien aurait plutôt commencé à faire son chemin dans l'esprit de certains intervenants politiques qu'en 1926, avec la Déclaration de Balfour, alors que le parlement britannique reconnaissait le Canada comme une communauté politique autonome. Cette déclaration offrait les bases suffisantes permettant au Canada d'entamer le processus de rapatriement de sa constitution et d'ouvrir les nombreuses rondes de négociations constitutionnelles que Russell nomme « *mega constitutionnel politics* ». Plus que de simples débats politiques, les « *mega constitutionnel politics* » cherchent plus spécifiquement à « *reaching agreement on the identity and fundamental principles of the body politics*[42] ». Émerge alors, à partir des années 1960 et 1970, la possibilité de discuter de la constitution même du corps politique canadien et par conséquent de déterminer qui participe au « contrat social » canadien. Selon Russell, la période la plus intense de questionnements constitutionnels aurait commencé à l'issue des négociations entourant la Charte de Victoria (1971) et s'étendant jusqu'à la faillite de l'Accord de Charlottetown (1992)[43]. Russell argumente ainsi que c'est à travers ces nombreuses rondes de négociations constitutionnelles qui aboutissent au référendum du 26 octobre 1992 que le peuple canadien se serait pour la première fois exprimé comme souverain en rejetant l'Accord de Charlottetown[44]. C'est en ce sens que Russell perçoit l'image que John Locke donnait d'un peuple souverain dans la formation contractualiste

[42] Pour la citation complete : « Constitutional politics at the mega level is distinguished in two ways from normal constitutional politics. First, mega constitutional politics goes beyond disputing the merits of specific constitutional proposals and addresses the very nature of the political community on which the constitution is based. Mega constitutional politics, whether directed towards comprehensive constitutional change or not, is concerned with reaching agreement on the identity and fundamental principles of the body politic. The second feature mega constitutional politics flows logically from the first. Precisely because of the fundamental nature of the issues in dispute – their tendency to touch citizens' sense of identity and self-worth – mega constitutional politics is exceptionally emotional and intense ». Russell, *Constitutional Odyssey*, p. 75.

[43] Notons par contre que les pourparlers entourant l'Accord de Charlottetown ont tout de même menés à l'adoption de l'article 16.1 de la *Charte des droits et libertés canadienne*, cet ajout aurait été négocier par la province du Nouveau-Brunwisk directement avec le gouvernement fédéral et aurait été conclu comme un accord bilatéral puisque l'article implique uniquement cette province. Cet article reconnaît le droit aux francophones et anglophones du Nouveau-Brunswick à gérer les « institutions culturelles distinctes nécessaires à leur protection et à leur promotion », en ce sens, certain·es auteurices y voient le germe de la reconnaissance d'un certains droits collectifs des francophones à certaine forme d'autogouvernement. Christophe Traisnel et Darrius Bossé, « La "communauté linguistique française" du Nouveau-Brunswick dans l'article 16.1 de la *Charte canadienne des droits et libertés* : entre politiques de reconnaissance et reconnaissance politique d'une communauté linguistique au Canada », *Francophonies d'Amérique* 37, (2014) : pp. 39-63.

[44] Russell, *Constitutional Odyssey*, p. 190.

de ce peuple canadien, c'est-à-dire celle d'un peuple qui adopte ensemble un contrat social (une constitution). Ironiquement, avec la faillite de Charlottetown, la formation d'un tel souverain annoncé par le référendum est restée en suspens[45], le peuple souverain se rejetait en quelque sorte lui-même. Pour reprendre les termes de Pettit, le peuple *incorporant* n'aurait ultimement pas réussi à s'*incorporer*.

Des nombreuses rondes de négociations constitutionnelles qui ont marqué les questionnements entourant la source de la souveraineté canadienne et la forme que devrait prendre la fédération, seul le projet de rapatriement de la constitution et la *Charte canadienne des droits et libertés* (ci-après, la *Charte*) lui étant associés furent adoptés. L'adoption de la *Charte* représentait donc une transformation importante du cadre constitutionnel canadien. Elle a ce faisant eu pour effet d'ébranler profondément les conceptions de la souveraineté canadienne. La *Charte* est parfois présentée comme entrant directement en compétition avec le principe de la souveraineté du Parlement et perçue comme un frein au pouvoir absolu des législateurs. Les deux chercheurs les plus critiques à cet effet sont F.L. Morton et Rainer Knopff. Ces derniers soutiennent notamment que l'adoption de la *Charte,* et en particulier les positions adoptées par les juges qui l'ont interprété, en est venue à outrepasser le pouvoir législatif et à contourner le processus démocratique canadien normal afin de pratiquer une forme de *policymaking* judiciaire. Selon ces auteurs, avant ce moment au Canada, tout comme en Angleterre, où par ailleurs aucune charte des droits n'a été adoptée, « *parliamentary sovereignty was the key to protecting rights, rather than the main threat to rights, as is now generally assumed, because the sovereign parliament embodied the principle of checks and balances*[46] ». Le passage de la *Charte* représentait ainsi un passage vers un gouvernement des juges ou du moins vers la politisation du pouvoir juridique selon quoi « *[t]he nine Supreme Court justices are now positioned to have more influence on how Canada is governed than are*

[45] Dans son allocution à titre de Président de l'Association canadienne de science politique livré en 1991, il soutenait en référence aux discussions sur l'Accord de Charlottetown que : « *It is in this, the fifth round, that history may finally answer the question posed in the introduction – can Canadians be a sovereign people? Clearly the process in this round will be more open and democratic ».* Russell, « Can the Canadians Be a Sovereign People ? », p. 707. En revenant à cette question un an plus tard lorsque vient le temps de publier son ouvrage *Constitutional Odyssey* en 1992 il repondra que la réponse aura été « non ».

[46] F.L Morton et Rainer Knopff, *The Charter Revolution and the Court Party* (Toronto : Broadview Press, 2000), p. 153.

all of the parliamentarians who sit outside of cabinet[47] ». Pour ces auteurs, la codification d'un régime de droit au sein d'une charte fait entrave au pouvoir absolu qu'ils reconnaissent au Parlement ou aux Assemblées législatives plus largement. En ce sens, selon une formule très libérale, seul le pouvoir législatif doit être souverain.

Pour faire écho à la critique pettitienne de la souveraineté absolue dont il a été question dans le chapitre précédent, une telle conception de la souveraineté parlementaire tend à concevoir l'exercice de la production des lois comme relevant d'un seul pouvoir, négligeant ainsi les contributions d'autres formes de pouvoir à ce processus nomothétique, tel que les pouvoirs judiciaire et exécutif. Ainsi, bien que la littérature issue du champ de la politique canadienne sur la théorie du dialogue n'ait pas explicitement fait ce lien, elle fait, en répondant aux auteurices qui critiquent le soi-disant « gouvernement des juges », l'importante démonstration de la nature polycentrique des processus de production de loi en s'intéressant aux dialogues qui s'établissent entre les tribunaux, les Assemblées législatives et le gouvernement. En explorant cette question, Peter W. Hogg et Allison A. Bushell suggèrent que la *Charte* n'est pas aussi antidémocratique que l'ont suggéré les auteur· trices déjà cité·es, mais qu'elle facilite en fait un dialogue par la voie de mécanismes, notamment des articles 1 et 33 de la *Charte*, pour répondre aux tribunaux[48]. Ces auteurices montrent non seulement que les Assemblées législatives répondent dans une large mesure aux tribunaux, mais qu'elles le font, dans la majorité des cas, promptement[49]. Vuk Radmilovic bonifie cette théorie du dialogue en démontrant que les gouvernements provinciaux et le gouvernement fédéral participent eux aussi activement au processus de contestation judiciaire en soumettant des mémoires et des positions à la Cour Suprême. Toujours selon Radmilovic, le taux de participation des gouvernements et le niveau d'appui des gouvernements auraient des incidences importantes sur les décisions de la Cour, du moins dans les cas où ceux-ci cherchent à ce qu'une décision confirme la constitutionnalité

[47] Morton et Knopff, *The Charter Revolution*, p. 58.
[48] Peter W. Hogg et Allison A. Bushell, « The Charter Dialogue between Courts and Legislators (Or Perhaps the Charter of Rights Isn't Such a Bad Thing After All) », *Osgoode Hall Law Review 35*, nº 1 (1997): p. 82.
[49] Hogg et Bushell, « The Charter Dialogue », p. 99.

d'une question[50]. Ainsi, le dialogue ne s'établit pas seulement après qu'une décision est prise, mais est plutôt entamé au sein même des tribunaux.

Dans une étude récente sur les décisions de la Cour suprême du Canada (CSC) concernant les articles 16 et 23 de la *Charte*, la professeure Stéphanie Chouinard démontre que la plus haute Cour devient un lieu d'échange non seulement entre gouvernements, mais entre les organismes et institutions des communautés francophones en situation minoritaires et le gouvernement du Québec. L'autrice montre la façon dont les interventions du gouvernement québécois à la Cour oscillent entre la défense des droits des minorités francophones et la réfutation des revendications de ces mêmes communautés, selon les intérêts stratégiques du gouvernement en place[51]. Une telle démarche illustre bien la capacité que peut détenir la judiciarisation d'élever les voix des minorités, dans ce cas-ci celle des minorités linguistiques. Il est en outre possible d'observer à travers ces études en quoi différentes institutions au sein de l'État, tel que les tribunaux, permettent de structurer un dialogue sur la nature même des lois, sur leur interprétation et sur leur validité. Pour citer ici Alan Cairns et comme l'ensemble de ces études le soulèvent : « *[c]ourts are not self-starting institutions* », au contraire, les tribunaux n'interviennent que lorsque « *[t]hey are called into play by groups and individuals seeking objectives which can be furthered by judicial support*[52] ».

Ainsi, l'arrivée de la *Charte* et le militantisme judiciaire qui en découle peuvent, plutôt que d'être considérés comme entravant la souveraineté parlementaire et la vie démocratique, être imaginés comme participant étendre la vie démocratique en assurant que des citoyen·nes marginalisé·es puissent plus facilement faire entendre leurs intérêts. En ce sens, la contestation rendue possible par la *Charte* peut être comprise comme participant, dans le langage néorépublicain de Pettit, à un régime bidimensionnel de la démocratie. Un tel outil permet d'assurer que les voix et les intérêts des perspectives minoritaires qui pourraient autrement être ignorés à différents moments et dans d'autres

[50] Vuk Radmilovic, « Government Interventions and Judicial Decision Making : The Supreme Court of Canada in the Age of the Charter », *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 46, nº 2 (2013): p. 337.
[51] Stéphanie Chouinard, « Québec c. Francophonie canadienne : la solidarité en francophonie canadienne à l'épreuve du régime de droits linguistiques », *Francophonies d'Amérique* 53, (2022) : 49-77.
[52] Alan C. Cairns, « The Judicial Committee and Its Critics », *Canadian Journal of political science / Revue canadienne de science politique* 4, nº 3 (1971) : pp. 319-320.

espaces sociaux puissent être entendus et considérés[53]. C'est aussi ce que suggère le juriste Hoi Kong, pour qui le régime judiciaire canadien dispose de caractéristiques profondément républicaines, et ce, en dépit de l'interprétation souvent libérale qui en est faite. Kong soutient que la *Charte* vise l'idéal de la non-domination en ce qu'elle cherche à éviter l'intervention arbitraire de l'État dans la vie des citoyen·nes et particulièrement de celleux qui sont les plus à risque :

> *The civic republican reading, which reflects the state of positive law in Canada, requires that state action be justified in terms of the public good and that processes of public participation empower affected parties to deliberate about the regulations that affect them. The civic republican view of legality aims to pre-empt the influence of mere preferences on state action. Whether expressed in judicial decisions or in the institutions of regulation-making, the rule of law so understood aims at the goal of non-domination, and therefore contradicts the pluralist view*[54].

Ainsi, si les réformes constitutionnelles introduites au moment de l'adoption de la *Charte* ont pu être décriées par certain·es intervenant·es comme présentant une menace à la souveraineté d'une entité absolue, c'est précisément parce que de tels outils visent à contraindre le pouvoir. Cela dit, une telle contrainte ne doit pas être interprétée comme limitant l'exercice démocratique au sein de l'État, mais plutôt, comme nous le verrons dans la partie suivante en relation à la notion d'honneur de la Couronne, comme y contribuant.

Le paradigme de l'honneur de la Couronne et ses interprétations

La Couronne dans la jurisprudence canadienne

Nous avons vu jusqu'ici que la souveraineté est revendiquée au sein de l'État canadien par une pluralité d'entités, notamment par les différents paliers de gouvernement. Ainsi, bien qu'un certain nombre d'acteurices politiques conçoivent la souveraineté comme reposant exclusivement au Parlement fédéral ou comme étant partagée entre toutes les assemblées législatives du pays, les conceptions issues du droit canadien tendent généralement à attribuer le droit de souveraineté à la Couronne, s'interrogeant plus spécifiquement à savoir si les provinces et l'État fédéral relèvent des pouvoirs de la Couronne. À cet effet, le Comité judiciaire du Conseil privé dans l'affaire *Liquidators of the Maritime Bank v. Receiver General of New Brunswick* (1892) avait par exemple jugé

[53] À ce sujet voir *infra* chapitre 3.
[54] Hoi Kong, « Towards a Civic Republican Theory of Canadian Constitutional Law », *Review of Constitutional Studies* XV, nº 2 (2011): p. 266.

que le droit des provinces, tout comme du dominion (le Canada) de légiférer découle de la Couronne. Ainsi, selon cette décision, toutes ces entités agissent au nom de la Couronne et disposent des droits associés à la Couronne (et dans le cas de cette affaire, du droit de la province du Nouveau-Brunswick d'être remboursée en premier dans l'éventualité de la dissolution d'une banque[55]).

La Couronne a toujours été incarnée par une pluralité d'entités au Canada. Cela dit, la souveraineté a toujours été reconnue comme étant l'exclusivité de la Couronne, c'est-à-dire qu'elle a toujours été accordée aux institutions dont l'autorité découle de la Couronne. C'est ce que confirme notamment le cas de *St-Catherines Milling and Lumber Co. v. The Queen* (1888) dont il a été question plus haut et qui statuait que les peuples autochtones ne disposent d'aucun titre sur leur terre autrement que par la bonne volonté de la Couronne. Ainsi, bien que la souveraineté puisse être incarnée par de nombreuses entités, celle-ci demeure indivisible et absolue au sens où elle n'est pas partagée et en ce qu'elle relève exclusivement de la Couronne. En suivant cette logique, la Couronne pourrait être comprise comme correspondant en quelque sorte à la forme du souverain polycentrique revendiquée par Pettit puisque, dans la pratique, la Couronne relève de l'ensemble des pratiques de l'État et non d'une seule entité. Pourtant, tel qu'a permis de le relever le survol jusqu'à présent fait des revendications canadiennes pour la reconnaissance de la souveraineté des peuples autochtones, une telle souveraineté n'a pas réellement contribué à la diminution de la domination vécue par les peuples autochtones. Elle a au contraire permis la perpétuation des pratiques coloniales canadiennes.

Comme je l'ai soulevé dans la première partie de ce chapitre en citant l'exemple de l'affaire *Haïda nation c. Colombie-Britannique (Ministre des Forêts)* (2004), le Canada, ou du moins les tribunaux canadiens, semble s'être engagé dans la voie de la définition d'un nouveau paradigme de la souveraineté. Webber suggère à cet effet que la trilogie Haïda a permis de provoquer un certain basculement dans la définition du concept de l'honneur de la Couronne en reconnaissant la coexistence d'une multiplicité des souverainetés. En effet, comme il a été soulevé précédemment, il s'agit de la toute première fois que la Cour Suprême du Canada (CSC) reconnaît la souveraineté préexistante des

[55] *The Liquidators of the Maritime Bank of the Dominion of Canada v. The Receiver-General of the Province of New Brunswick*, 1889 CanLII 52 (SCC), 20 SCR 695. https://canlii.ca/t/ggx3z

peuples autochtones. Toujours selon Webber, ce nouveau paradigme permet de suspendre la détermination finale de la souveraineté, ce qui aurait en retour ouvert la voie à l'adoption du *Haida Gwaii Reconciliation Act of 2010*[56] au sein duquel sont présentés côte à côte à la fois les revendications de la nation Haïda et celle de la province de la Colombie-Britannique quant à leur souveraineté sur le même territoire[57]. Ces deux affirmations sont énoncées dans cette loi comme étant opérantes, bien qu'elles soient contradictoires. La loi vise ainsi non pas l'extinction des droits territoriaux de la nation Haïda, mais plutôt la reconnaissance d'un droit d'autodétermination sur son territoire, ainsi que la mise en place d'un mécanisme procédural par lequel la nation Haïda et le gouvernement provincial peuvent arriver à prendre des décisions ensemble. En 2025, le gouvernement fédéral arrivera également à une entente avec la nation Haïda, reconnaissant le titre de la nation sur le territoire qu'elle occupe depuis les temps immémoriaux. Ces ententes peuvent ainsi être comprises, c'est du moins de cette façon qu'elles sont présentées, comme étant le fruit de processus de négociation entre nations souveraines plutôt que du résultat de la bonne volonté d'une souveraineté indivisible, soit celle de la Couronne.

Dans la section suivante, j'argumenterai, en continuité avec plusieurs juristes et penseur·es à la fois autochtones et allochtones, que si les représentations du concept de la souveraineté ont été déconstruites depuis la publication de la trilogie Haïda, elles tendent en fait à confirmer le statut exceptionnel de la souveraineté de la Couronne au sein de l'ordre constitutionnel canadien. Similairement à la manière dont Kong suggère que la *Charte* introduisait des principes républicains de protection contre la tyrannie de la majorité, je propose qu'on puisse penser le devoir de consulter, soit la pratique de la négociation qui découle de l'honneur de la Couronne, comme pouvant également résonner avec le principe républicain de la non-domination. En revanche, je suggère qu'il ne faut pas comprendre ce principe dans le même sens que le développe Pettit dans sa théorie de

---

[56] Colombie-Britannique. *Haida Gwaii Reconciliation Act* [SBC 2010] Chapter 17. https://www.bclaws.gov.bc.ca/civix/document/id/complete/statreg/10017_01

[57] « In addition, some of the provincial governments – especially British Columbia – have shown a willingness to agree to disagree, expressly, on the location of sovereignty. The most striking (but not the only) example is the *Haida Gwaii Reconciliation Act* of 2010, an act of the BC Legislature. The recitals in the *Act*'s preamble declare that the agreement of the Haida Nation and British Columbia to the Kunst'aa guu – Kunst'aayah Reconciliation Protocol is "an incremental step in the process of the reconciliation of the Haida and Crown title" and a framework "to guide joint decision-making regarding land and natural resource management on Haida Gwaii." » Webber, « We Are Still in the Age of Encounter », p. 75.

la souveraineté polycentrique, mais plutôt dans le sens que lui donne Iris Marion Young, c'est-à-dire au sens d'une invitation à une forme d'autodétermination comme non-domination qui appelle à la mise en place de structures d'autogouvernement et des mécanismes rigides de prise en compte des intérêts des nations minoritaires. En ce sens, je propose que le cas de l'honneur de la Couronne permette de réfléchir à la fois aux limites du langage de la souveraineté partagée ou divisée, mais aussi à la pertinence de penser le dialogue et la négociation comme pouvant contribuer à fonder nos ordres constitutionnels contemporains.

Vers la reconnaissance de la souveraineté autochtone : l'honneur de la Couronne dans un contexte de réconciliation

Si l'adoption de l'article 35 lors du rapatriement de la constitution de 1982 marque un moment particulièrement important dans la transformation des rapports exercés entre l'État et les peuples autochtones, plusieurs des changements annoncés par l'ajout de cet article s'étaient déjà exprimés près de dix ans plus tôt suivant la décision de la CSC dans l'affaire *Calder et al. c. Procureur Général de la Colombie-Britannique* (1973)[58]. Dans cette décision, la CSC a reconnu que les appelants, la nation Nishgas, n'avaient jamais cédé le titre qu'ils détenaient sur leur territoire et que l'État n'avait jamais légiféré afin de faire éteindre ce titre[59]. Autrement dit, malgré les prétentions de la Couronne, la cour a jugé que ce titre de souverain sur ce territoire n'avait ni été cédé par la nation Nishgas ni fait l'objet d'aucune démarche de la Couronne pour se l'approprier. C'est sur cette base que la décision venait renverser l'ensemble de la doctrine au sein de la jurisprudence canadienne qui soutenait, depuis la décision du Comité judiciaire du Conseil privé dans l'affaire *St-Catherines Milling and Lumber Co. v. The Queen* (1888), que les peuples autochtones détenaient un titre à leur territoire au seul plaisir de Sa Majesté. Avec l'affaire *Calder*, le droit aux territoires n'était dorénavant plus assujetti à la simple volonté de la Couronne,

[58] *Calder et al. c. Procureur Général de la Colombie-Britannique* [1973] RCS 313. Date : 1973-01-31. https://decisions.scc-csc.ca/scc-csc/scc-csc/fr/item/5113/index.do

[59] Le plus simplement dit, un titre ou le titre autochtones est le droit que dispose un peuple autochtone aux territoires qu'il habite, tel que le définit Isaac : « *Aboriginal title is a right to the land itself and finds its roots in the historical fact that Aboriginal peoples occupied Canada prior to the arrival of Europeans. Aboriginal title is a sub-species of Aboriginal rights, which are constitutionally recognized and affirmed in s. 35 (1) of the* Constitution Act, 1982 ». Thomas Isaac, *Aboriginal Law : Commentary and Analysis* (Saskatoon : Purich Publishing Limited, 2012), p. 67.

mais relevait plutôt du fait historique que les peuples autochtones ont habité le territoire bien avant l'arrivée des premiers Européens. Dans ce contexte, seule une entente tels un traité ou un acte législatif, comme l'adoption d'une loi, pouvait éteindre le titre de propriété que détiennent les Premières Nations sur leur territoire.

En reconnaissant pour une première fois que la source des droits territoriaux autochtones existe indépendamment de la volonté de la Couronne, l'affaire *Calder* ouvrait la porte à une transformation radicale du rapport entre l'État et les peuples autochtones. En 1973, le gouvernement de Pierre Elliott Trudeau réagit à l'affaire *Calder* en développant et en mettant en place la *Politique fédérale sur les revendications territoriales globales* (en anglais, « *comprehensive land claims*[60] »). Depuis l'adoption de ce cadre, plus de vingt-six (26) ententes ont été négociées dont dix-huit (18) comprenant des dispositions d'autogouvernement[61], et ce, malgré la longueur des négociations et les nombreux défis qui peuvent se présenter au cours de ces processus[62]. Si l'affaire *Calder* a plus ou moins contraint le gouvernement de devoir adopter une nouvelle politique sur la négociation de traité moderne, il est important de souligner le contexte sociopolitique dans lequel la décision fut prise. En effet, la décision *Calder* est prise en plein au moment où le gouvernement Trudeau faisait face d'important contrecoup politique de la part des peuples autochtones quant à la publication en 1970 du *Livre blanc sur les peuples autochtones* de Jean Chrétien. La mobilisation des peuples autochtones autour de la défense de l'idée des droits autochtones mènera à l'éventuel recul du gouvernement Trudeau sur les positions

[60] Pour Peter H. Russell, « *With the defeat of the White Paper, the Calder case, and the beginning of a modern treaty process, the country had changed direction and taken a step – from the Aboriginal peoples' perspective, a baby step – towards having an honourable and consensual relationship with its Aboriginal pillar. The next step would be taken when Aboriginal peoples were heard at Canada's constitutional table* ». *Canada's Odyssey*, p. 333. Ceci fait écho au analyse qu'il avait déjà offert dans *Constitutionnal odyssey*, comme quoi Calder participait à un renouveau des approches au constitutionnalisme canadien (p. 94).

[61] Selon les informations sur la page concernant les revendications territoriales globales fournis par le Ministère des Relations Couronne-Auchtones et Affaires du Nord. Consulté 2 mars 2025. https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1100100030577/1551196153650

[62] La littérature permet de faire état des contextes parfois difficiles de tel négociation. Veldon Coburn et Margaret Moore, en discutant des arguments qui soutient le droit territorial des peuples autochtones, illustre également la difficulté de négocier une entente lorsque le territoire en question déborde les frontières d'une seule province. C'est le cas de la nation Algonquine Anishnaabeg de Pikwàkanagàn qui après plus de trentes ans de négociation ont ratifier en 2016 une entente de principe avec le gouvernement fédéral et la province de l'Ontario, mais pour ce faire, iels ont abandonné leurs revendications plus larges qui devait inclure également d'autres nations Algonquine qui sont présente sur le territoire québécois. Coburn et Moore, « Occupancy, Land Rights and the Algonquin Anishnaabeg », *Canadian Journal of Political Science/Journal canadien de science politique* 55, nº 1 (2022): 1-18.

mises de l'avant dans ce document[63]. Ainsi, dans la foulée des revirements produits par la décision *Calder*, l'arrivée de l'article 35 fut accueillie avec un certain optimisme en ce qu'elle laissait présager la potentielle reconnaissance de la souveraineté des peuples autochtones sur leurs territoires, c'est-à-dire de leur droit et de leur titre ancestral. Le juriste Noel Lyon, en 1988, allait jusqu'à dire que :

> *Section 35 calls for a just settlement for aboriginal peoples. It renounces the old rules of the game under which the Crown established courts of law and denied those courts the authority to question sovereign claims made by the Crown. Those courts were bound to legitimize every sovereign act of suppression of aboriginal cultures. That kind of arrangement has nothing to do with justice as conceived by the Constitution Act, 1982 and by international standards to which Canada is committed. The old rules embodied in precedent are therefore not helpful when it comes to translating the words of section 35 into reality.*
> *Section 35 is a solemn commitment to honour the just land claims of aboriginal peoples, fulfil treaty obligations, and respect those rights of aboriginal peoples which the* Charter*, aided by international law, recognizes as their fundamental rights and freedoms. What else could it be? Constitutional reform is not done to continue the status quo*[64].

Cet optimisme aura été de durée relativement courte puisqu'avec la toute première décision de la CSC qui devait s'intéresser à l'étendue de l'article 35, soit l'affaire *Sparrow* (1990), la CSC, bien qu'elle suggère qu'il relève du devoir de l'État de consulter les peuples autochtones lorsque celui-ci comptait enfreindre les droits territoriaux de ces peuples, affirme que :

> Il convient de rappeler que bien que la politique britannique envers la population autochtone fût fondée sur le respect de leur droit d'occuper leurs terres ancestrales, comme en faisait foi la Proclamation royale de 1763, dès le départ, *on n'a jamais douté que la souveraineté et la*

[63]Notamment, le *Livre blanc* proposer par le ministre Chrétien au nom du gouvernement Trudeau, recommandait l'élimination du statut d' « indien », ceci s'opérait de plusieurs manières dont l'élimination de la *Loi sur les Indiens* et des traités avec les peuples autochtones dans le but de les « intégrés » (assimilés) à la citoyenneté canadienne « ordinaire ». Cette proposition mise de l'avant par le gouvernement Trudeau réagissait au rapport Hawthorn (de son vrai nom, *A survey of the Contemporary Indians of Canada : Economic, Political, Educational Needs and Policies*) publier en 1967. Ce rapport stipulait que les autochtones au Canada vivaient comme des citoyen·nes de deuxième classe (*citizen minus*) et qu'il était nécessaire de prendre des mesures pour assurer qu'il puisse bénéficier des droits associer à la citoyenneté canadienne tout en préservant leur statut particulier au sein de la fédération, c'est ce qu'il nommait « *citizen plus* ». Le *Livre blanc* souhaitait donc s'adresser à ce problème en élimant la distinction propre aux autochtones plutôt que d'œuvrer à développer un cadre plus respectueux des traités traditionnels. Sous la présidence de Harold Cardinal, la Indian Association of Alberta publiera le *Livre rouge* aussi connu sous le titre de *Citizen plus*, afin de dénoncer le plan du gouvernement Trudeau, notamment en mobilisant le langage et des recommandations du rapport Hawthorn. Le *Livre rouge* visait ainsi à défendre l'importance de la reconnaissance des droits autochtones issue des traités, ainsi que des droits ancestraux. Non seulement est-ce que le militantisme autour de ce document mène au recul du gouvernement Trudeau, mais certains y voient le précurseur de l'inclusion de l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982* lors du rapatriement.

[64] Noel Lyon, « An Essay on Constitutional Interpretation », *Osgoode Hall Law Journal* 26, nº 1 (1988): pp. 100-101.

> *compétence législative, et même le titre sous-jacent, à l'égard de ces terres revenaient à Sa Majesté*; voir l'arrêt *Johnson v. M'Intosh* (1823), 8 Wheaton 543 (C.S.É.-U.); voir également la Proclamation royale elle-même (L.R.C. (1985), app. II, nº 1, pp. 4 à 6); *Calder*, précité, le juge Judson à la p. 328, le juge Hall aux pp. 383 et 402[65].

En confirmant la souveraineté et l'autorité de la Couronne sur l'ensemble du territoire, la CSC affirmait une fois de plus la primauté d'une conception absolutiste de la souveraineté, soit la primauté du pouvoir colonial sur les peuples autochtones. Dans les années subséquentes, le devoir de consulter sera confirmé et précisé dans une autre série de décisions, dont la cause *Delgamuuk*[66] qui, comme le souligne Thomas Isaac, portait sur la définition des paramètres de l'obligation de consulter. Dans cette cause, l'obligation de consulter était considérée comme : « [*it*] *was part of the analysis required by the Crown to justify infrengements of existing Aboriginal or treaty rights*[67] », c'est-à-dire que ces décisions ne s'intéressaient qu'aux situations où le souverain cherchait à contrevenir aux obligations fiduciaires créées par les traités ou par les droits autochtones existants. Ainsi, si c'est avec les décisions *Sparrow* et *Delgamuuk* que cette obligation de consulter émerge, elle prendra un sens nouveau et plus substantif dans la trilogie *Haïda*, qui reconnaît pour une première fois l'existence d'une souveraineté autochtone et l'obligation du gouvernement à consulter les peuples autochtones même lorsqu'aucun traité ou droit n'existe.

Plus précisément, avec la trilogie *Haïda*, la responsabilité de la Couronne de consulter les Premières Nations cesse de relever uniquement d'une responsabilité fiduciaire afin d'inclure les cas où ni titre ni traité préexistant ne permet d'établir le droit des Premières Nations sur un territoire. Avec la cause *nation Haïda* de 2004, il est affirmé pour la première fois que la responsabilité de consulter relèverait d'un principe abstrait, celui de l'honneur de la Couronne[68]. En fondant l'obligation de consulter sur l'honneur de la

---

[65] *R.c. Sparrow* [1990] 1 RCS 1075, p. 1103. Je souligne. https://decisions.scc-csc.ca/scc-csc/scc-csc/fr/item/609/index.do

[66] *Delgamuukw c. Colombie-Britannique* [1997] 3 RCS 1010. https://decisions.scc-csc.ca/scc-csc/scc-csc/fr/item/1569/index.do

[67] Isaac, *Aboriginal Law,* p. 302.

[68] « L'obligation du gouvernement de consulter les peuples autochtones et de prendre en compte leurs intérêts découle du principe de l'honneur de la Couronne. L'honneur de la Couronne est toujours en jeu lorsque cette dernière transige avec les peuples autochtones : voir par exemple *R. c. Badger*, [1996] 1 R.C.S. 771, par. 41; R. c. Marshall, [1999] 3 R.C.S. 456. Il ne s'agit pas simplement d'une belle formule, mais d'un précepte fondamental qui peut s'appliquer dans des situations concrètes ». *Nation haïda c. Colombie-Britannique* [2004] 3 RCS 511 au para. 16, 2004 CSC 73.

Couronne, la Cour reconnaît que la Couronne et ses nombreux représentants (à savoir les gouvernements provinciaux et le gouvernement fédéral) doivent agir de manière honorable dans l'ensemble de leurs relations avec les peuples des Premières Nations :

> Les origines historiques du principe de l'honneur de la Couronne tendent à indiquer que ce dernier doit recevoir une interprétation généreuse afin de refléter les réalités sous-jacentes dont il découle. Dans tous ses rapports avec les peuples autochtones, qu'il s'agisse de l'affirmation de sa souveraineté, du règlement de revendications ou de la mise en œuvre de traités, la Couronne doit agir honorablement[69].

Dans les paragraphes 18, 19 et 20 qui suivent ce passage, la Cour détaille les obligations qui découlent du concept de l'honneur de la Couronne. Ces obligations s'expriment comme suit :

1- « Lorsque la Couronne assume des pouvoirs discrétionnaires à l'égard d'intérêts autochtones particuliers, le principe de l'honneur de la Couronne donne naissance à une obligation de fiduciaire[70] »;
2- « L'honneur de la Couronne imprègne également les processus de négociation et d'interprétation des traités. Lorsqu'elle conclut et applique un traité, la Couronne doit agir avec honneur et intégrité, et éviter la moindre apparence de 'manœuvres malhonnêtes' (Badger, par. 41)[71] »;
3- Et finalement, « Tant qu'un traité n'a pas été conclu, l'honneur de la Couronne exige la tenue de négociations menant à un règlement équitable des revendications autochtones[72] ».

L'honneur de la Couronne vient ainsi étendre les responsabilités de la Couronne à l'ensemble des relations qu'elle entretient avec les peuples autochtones, et ce, non seulement là où il existe déjà des traités ou des droits reconnus. Pour certain·es auteurices, comme Mariana Valverde, ceci représente une avancée énorme d'un point de vue pratique en ce que « *legal and political processes of consultation and negotiation authorized or mandated by the honour of the Crown doctrine are in many cases smoother and faster than rights-seeking litigation*[73] ». De plus, d'un point de vue théorique, il s'agit d'une reconnaissance importante de la pluralité des souverainetés comme le suggère James [Sa'ke'j] Youngblood Henderson :

> *This judicially required process of consultation is part of the honour of the Crown toward Aboriginal peoples; it will be an ongoing exercise in renewal and reformation to meet the*

[69] *Nation haïda c. Colombie-Britannique* [2004] 3 RCS 511 au para. 17, 2004 CSC 73.
[70] *Nation haïda* [2004] 3 RCS 511 au para. 18.
[71] *Nation haïda* [2004] 3 RCS 511 au para. 19.
[72] *Nation haïda* [2004] 3 RCS 511 au para. 20.
[73] Mariana Valverde, « The Crown in a Multicultural Age : The Changing Epistemology of (Post)colonial Sovereignty », *Social and Legal Studies* 21, nº 1 (2012): p. 10.

> *Crown's constitutional responsibilities. It is part of our deepened understanding of democracy of peoples and the innovative modalities of shared sovereignty*[74].

En plus de reconnaître une certaine forme de souveraineté partagée entre la Couronne et les peuples autochtones, l'honneur de la Couronne permettrait aussi selon Henderson de reconstruire le récit constitutif du rôle qu'a joué la Couronne dans la colonisation du pays, notamment en s'intéressant aux responsabilités qui découleraient de ce rôle[75]. Ainsi, malgré le fait que ce développement récent dans la doctrine juridique ne remette pas en question la souveraineté de la Couronne, bien qu'elle soit réaffirmée par cette évolution de la jurisprudence[76], il s'agit pour des auteurices comme Henderson d'une nouvelle manière d'envisager les relations entre l'État et les peuples autochtones. Il existe ainsi une relation dialogique (entre les peuples autochtones et l'État) qui s'articule autour de la reconnaissance de droits autochtones (tel qu'annoncé dans l'article 35), l'État étant dorénavant tenu de respecter ces droits et cette relation. Cela prend plus concrètement forme à travers la tenue de consultations, de négociations et d'autres mesures tout dépendant la nature des interventions de l'État :

> *The Court has developed a variable or sliding approach to the intensity of each specific review required by the honour of the Crown. The graver the impact of the decision upon the First Nation affected by it, the more substantial the inquiry, and the deeper the consultation and justification required. In effect, the calibrated but hard-edged standard of review operates like a resilient mechanism: the more the exercise of public power presses on the constitutional rights of Aboriginal peoples, the more the honour of the Crown resistance to that exercise increases, requiring consultation, accommodation, cogent reasons, and justification for the exercise of governmental power*[77].

---

[74] James [Sa'ke'j] Youngblood Henderson, « Dialogical Governance: A Mechanism of Constitutional Governance », *Saskatchewan Law Review* 72, nº 1 (2009): p. 31.

[75] « *The honour of the Crown is more than the concept of legitimacy of governmental action developed slowly over the centuries in England and Britain. It provides the foundational idea in British constitutional theory and history for sovereignty, which shields the rights of Aboriginal peoples from negative government action. This new concept creates a deep divergence between the historical fictions of the concept of the Crown in British common law tradition as developed from central royal courts through royal writs, the Crown's role in treaties, imperialism and colonization, and its present responsibilities in the Constitution of Canada and its underlying principles ». Henderson, « Dialogical Governance »*, p. 31.

[76] Pour rappel, dans *Nation haïda*, la souveraineté est rendue compatible avec les revendications de souveraineté autochtones « Les traités permettent de concilier la souveraineté autochtone préexistante et la souveraineté proclamée de la Couronne » ou encore « Un processus de négociation honnête permet de concrétiser cette promesse et de concilier les revendications de souveraineté respectives ». [2004] 3 RCS 511 au para. 20.

[77] Henderson, « Dialogical Governance », p. 53.

L'obligation de consulter qui découle de l'honneur de la Couronne agit donc comme une forme de contrainte sur l'exercice du pouvoir souverain, ce qui tout à la fois limite l'intrusion arbitraire du pouvoir de l'État et protège des espaces dédiés à l'exercice de la souveraineté autochtone. Cette obligation vise donc à créer des espaces de dialogue qui doivent servir à approfondir la relation à travers le dialogue, l'échange et la négociation. Il s'agit de pratiques « constitutionnelles » au sens étymologique latin de *constitutio*, qui serait dérivé du verbe *constituere*, et qui renvoie à la pratique d'« établir » ou au sens littéral du terme, de constituer ensemble les termes d'une relation. Il reste cependant à voir si cette obligation est réellement respectée ou si les intervenant·es de l'État colonial y participent dans un réel esprit d'échange et de dialogue.

La consultation et la négociation au cœur des relations Couronne/autochtones

Penché sur ce qui y est communément appelé le « déficit de souveraineté », c'est-à-dire l'écart qui existerait entre l'expression d'une souveraineté autochtone et sa reconnaissance institutionnelle, le juriste Richard Stacey considère que la trilogie Haïda renverse les fondements traditionnels de l'obligation de consulter en ce qu'elle s'établit non plus sur la base d'une seule relation fiduciaire qui était, jusqu'à la publication de la trilogie, le fondement des relations entre la Couronne et les peuples autochtones. Selon Stacey, l'honneur de la Couronne est lui-même fondé dans l'exercice des souverainetés autochtones[78]. Malgré que la CSC n'ait pas rendu explicites les fondements de l'honneur de la Couronne, elle semble du moins la lier au projet de réconciliation. Stacey cite entre autres la cause dans l'affaire *Manitoba Métis Federation*, selon laquelle la CSC parle de l'honneur de la Couronne comme d'une relation qui lie l'État et les nations autochtones dans un contexte postcolonial :

> Le principe de l'honneur de la Couronne reconnaît ainsi les effets, sur les sociétés autochtones préexistantes, de la surimposition des lois et coutumes européennes (*R. c. Van der Peet*, [1996] 2 R.C.S. 507, par. 248, la juge McLachlin, dissidente). Les peuples autochtones vivaient ici avant les Européens et ils n'ont jamais été conquis (*Nation haïda*,

[78] « The contribution I have sought to make in this article is to situate the honour of the Crown in the exercise of sovereignty by Indigenous people and to argue that connecting the honour of the Crown to Indigenous sovereignty provides a coherent theoretical foundation for the Crown's constitutional duty to consult Indigenous peoples. An account of the duty to consult that is consistent with this theoretical foundation requires the Crown to work with Indigenous peoples to guarantee them a degree of control over the political decisions that affect their interests, lands, and livelihoods ». Richard Stacey, « Honour in Sovereignty: Can Crown consultation with Indigenous peoples erase Canada's sovereignty deficit? », *University of Toronto Law Journal* 68*,* nº 3 (2018): p. 438.

> par. 25); ils ont néanmoins été assujettis à un système juridique qu'ils ne partageaient pas. Les traités historiques ont été élaborés dans ce cadre juridique étranger, en plus d'être négociés et rédigés dans une langue étrangère (*R. c. Badger*, [1996] 1 R.C.S. 771, par. 52; *Mitchell c. Bande indienne Peguis*, [1990] 2 R.C.S. 85, p. 142-143, le juge La Forest). *L'honneur de la Couronne vient caractériser la « relation spéciale » qui découle de cette pratique coloniale* (*Little Salmon*, par. 62)[79].

Pour la CSC, l'honneur de la Couronne doit être compris comme relevant des responsabilités qui visent à restaurer son honneur face à un passé qui n'a peut-être pas toujours été louable. Concrètement, cela se traduit par une lecture procéduraliste de l'article 35 selon lequel les obligations de la Couronne envers les Premières Nations vont bien au-delà des textes existants. Cela dit, comme le suggère Stacey, l'analyse dans la décision *Little Salmon/Carmacks*[80] explique que « *the Crown cannot be absolved of the duty to consult when the conduct it contemplates falls into a procedural gap in the treaty* » et plus encore, « [t]*he very existence of the procedural gap indicates that the Indigenous group concerned never had an opportunity to exercise sovereignty with respect to the issues falling into that gap*[81]». Ainsi, bien que le juriste cautionne contre une lecture exclusivement procéduraliste des droits conférés par l'article 35, une telle approche,

> *at least with respect to unproven rights and title, allows Indigenous peoples to hold government* accountable to their wishes *not only through the ordinary processes of electoral and representative politics but also by participating directly in developing strategies for the pursuit of social objectives*[82].

Autrement dit, en des termes néorépublicains, les responsabilités liées à l'obligation de consulter qui découlent de l'honneur de la Couronne visent donc à mettre en place les processus à travers desquels différents intérêts peuvent être partagés et pris en compte, c'est l'objet notamment du modèle démocratique de Pettit qui sera discuté au chapitre trois. En forçant l'État à écouter et à négocier avec les peuples des Premières Nations, l'application du concept de l'honneur de la Couronne pourrait ainsi contribuer à fonder des modèles de gouvernance qui réduirait l'*imperium* de l'État.

---

[79] *Manitoba Metis Federation Inc. c. Canada (Procureur général)* [2013] 1 RCS 623 au para. 67. Je souligne. 2013 CSC 14. https://decisions.scc-csc.ca/scc-csc/scc-csc/fr/item/12888/index.do

[80] *Beckman c. Première nation de Little Salmon/Carmacks* [2010] 3 RCS 103. 2010 CSC 53. https://decisions.scc-csc.ca/scc-csc/scc-csc/fr/item/7896/index.do

[81] Stacey, « Honnor in Sovereignty », p. 422.

[82] Stacey, « Honnor in Sovereignty », p. 409.

Il est encore possible de voir à ce stade en quoi les deux interprétations des potentiels nouveaux fondements que représente le paradigme de l'honneur de la Couronne présenté au début de ce chapitre, soit celle de Russell et Pettit selon quoi la souveraineté serait partagée et celle de Young selon quoi l'on pourrait penser le rejet de la souveraineté en s'intéressant seulement à la pratique même de la négociation et du dialogue comme fondement pour penser l'ordre constitutionnel, demeurent toutes deux plausibles. Dans la section qui suit, je m'intéresse cependant aux critiques du concept d'honneur de la couronne et plus généralement aux approches qui tendent à invisibiliser la vie politique des communautés autochtones. À travers cette critique, je démontrerai que le paradigme de l'honneur de la Couronne n'est pas particulièrement intéressant lorsqu'on le conçoit comme représentant seulement une nouvelle forme de régime souverain. J'argumente qu'il détient en revanche un certain potentiel si on le comprend plutôt comme appelant à penser l'ordre constitutionnel à travers l'établissement d'ententes et d'accords, ou autrement dit, comme appelant à la mise en place et au respect de relations de traités.

La souveraineté de facto contre la souveraineté de jure, le caractère contraignant de l'honneur de la Couronne

Si l'honneur de la Couronne permet de restreindre l'exercice du pouvoir de l'État, l'obligation de consulter qu'articule la CSC demande que l'État mette en place des mécanismes pour respecter ses responsabilités. Dans l'affaire *nation Haïda* (2004), il est affirmé qu'il existerait non seulement une obligation morale, mais également légale de consulter les peuples autochtones[83]. Si ce concept, lorsqu'il est respecté, crée des espaces

[83] Écrivant pour la majorité, la Juge en chef McLachlin formule d'abord la question au cœur du litige : « De façon plus concrète, a-t-il l'obligation de consulter les Haïda avant de prendre des décisions concernant l'exploitation des forêts et de trouver des accommodements à leurs préoccupations quant à la question de savoir si les forêts du Bloc 6 peuvent être exploitées — et, dans l'affirmative, lesquelles — avant qu'ils aient pu établir l'existence de leur titre sur les terres et leurs droits ancestraux? » (para. 6) La décision de la CSC à cet effet est que : « Je conclus que le gouvernement est légalement tenu de consulter les Haïda au sujet de la récolte de bois sur le bloc 6, y compris en ce qui concerne la cession ou le remplacement des CFF. Une consultation menée de bonne foi pourrait à son tour entraîner l'obligation de trouver des accommodements aux préoccupations des Haïda à propos de la récolte de bois, mais il est impossible pour le moment de préciser le genre d'accommodement qui s'impose, à supposer qu'une telle mesure soit requise. Il faut une véritable consultation. Les intéressés n'ont aucune obligation de parvenir à une entente. Le gouvernement ne peut se décharger des obligations de consultation et d'accommodement en les déléguant à Weyerhaeuser. De son côté, cette dernière n'a pas d'obligation indépendante de consulter les Haïda ou de trouver des accommodements à leurs préoccupations, bien qu'il demeure possible qu'elle soit tenue responsable à l'égard d'obligations qu'elle aurait assumées. Je suis donc d'avis de rejeter l'appel de la Couronne et d'accueillir l'appel de Weyerhaeuser ». (para. 10). *Nation Haïda c. Colombie-Britannique* [2004] 3 RCS 511.

pour l'expression de la volonté et des intérêts des peuples autochtones, elle n'implique pas nécessairement la reconnaissance en tout temps d'un droit à l'autodétermination des peuples autochtones. Comme l'explique Mark D. Walters, l'affirmation dans la trilogie *Haïda* de l'existence d'une souveraineté autochtone ne contribue malheureusement pas à clarifier la nature de la relation qui existe entre la souveraineté autochtone et celle de la Couronne en ce que la CSC n'a pas statué sur cette question. Plus encore, une nouvelle ambiguïté est introduite dans cette relation du fait que la CSC définit la souveraineté de la Couronne comme étant *de facto*, soit comme s'exerçant dans les faits[84] . Comme le suggère Walters :

> *The expression* de facto *in law is the converse of* de jure *– it is a state of affaires that exists in fact but not in law. If, as the Court states, Aboriginal sovereignty is pre-existing and Crown sovereignty is only* de facto*, then it seems to follow that Aboriginal Sovereignty is* de jure*. In other words, there are places in Canada today where legal sovereignty remains with Aboriginal nations, even though factual or practical sovereignty rests with the Crown. Whether the Court really meant to say this is perhaps open to debate. But one thing is clear : the two cases show that, in Canada, legality can question sovereignty in certain respects at least – that the Supreme Court of Canada has begun to look for knots in the bulrush*[85].

S'il y a une ambiguïté, celle-ci tient surtout du fait que l'usage du qualificatif *de facto* pour désigner la souveraineté de la Couronne ne clarifie pas la relation qu'elle entretient avec la souveraineté des peuples autochtones. Si la souveraineté de la Couronne se voit attribuer un qualificatif dans les décisions de la trilogie *Haïda,* celle-ci n'offre pourtant aucun qualificatif quant à la nature de la souveraineté des peuples autochtones. Ainsi, bien que la trilogie *Haïda* nomme pour une première fois quelque chose qui était selon Walters perceptible dans la jurisprudence depuis plusieurs années, mais qui demeurait encore non-dit, soit cette idée qu'il existerait une souveraineté associée à la persistance de l'occupation

---

[84] Cet énoncé paraît deux fois dans la trilogie Haïda, d'abord dans la décision *Nation haïda c. Colombie-Britannique* [2004] 3 RCS 511 au paragraphe 32 où la cours annonce que l'article 35 de la constitution vise à : « Ce processus de conciliation découle de l'obligation de la Couronne de se conduire honorablement envers les peuples autochtones, obligation qui, à son tour, tire son origine de l'affirmation par la Couronne de sa souveraineté sur un peuple autochtone et par l'exercice *de fait* de son autorité sur des terres et ressources qui étaient jusque-là sous l'autorité de ce peuple ». En anglais, l'expression « de fait » paraît comme « *de facto* ». La même idée concernant l'article 35 est évoquer dans la décision *Première nation Tlingit de Taku River c. Colombie-Britannique* [2004] 3 RCS 550, selon quoi la CSC affirme que : « L'objectif du par. 35(1) de la *Loi constitutionnelle de 1982* est de favoriser la conciliation ultime de l'occupation antérieure du territoire par les Autochtones et la souveraineté de fait de la Couronne ». (para. 42).

[85] Mark D. Walters, « 'Looking for a knot in the bulrush' : Reflections on Law, Sovereignty, and Aboriginal Rights », dans *From Recognition to Reconciliation : Essays on the Constitutional Entrenchment of Aboriginal and Treaty Rights*, dirs. Patrick Macklem et Douglas Sanderson (Toronto : University of Toronto Press, 2015), p. 39.

par les peuples autochtones de leur territoire. C'est ainsi qu'une ambivalence persiste quant au sens que prend concrètement l'expression de la souveraineté autochtone. L'usage de l'expression « *de facto* » pour parler de la souveraineté de la Couronne et l'absence d'équivalent pour parler de la souveraineté des peuples autochtones permet de suggérer selon Walters que la souveraineté de la Couronne maintiendrait son caractère *sui generis*, c'est-à-dire la nature « autre » qui la rend inclassable et donc incomparable. Ainsi, bien que cette trilogie nomme et présente pour une première fois la notion de souveraineté autochtone, celle-ci semble conserver un statut inférieur ou du moins une nature autre que celle de la Couronne.

À cet égard, Ryan Beaton offre une explication qui me semble tout à fait plausible pour expliquer l'apparition de ce qualificatif, suggérant que l'emploi du « *de facto* » par la Cour vise à signaler à la Couronne « *an urgency to repair the questionable foundations of its sovereign claims, at least where treaties are lacking* [86]». Compris de cette façon, l'émergence de ce qualificatif pour décrire la souveraineté de la Couronne vise plutôt à signaler à la Couronne qu'elle doit agir afin de confirmer sa légitimité en tant qu'entité souveraine sur le territoire qu'elle réclame. Ainsi, le nouveau paradigme de l'honneur de la Couronne et le processus de négociation et de révision judiciaire qu'il met en place pourraient être compris comme un régime « *of judicially mediated Crown sovereignty or as a procedural legitimation of Crown sovereignty* [87]». En d'autres mots, il s'agirait d'un mécanisme à travers duquel la primauté de la souveraineté de la Couronne se retrouverait renforcée et confirmée au détriment des revendications de souveraineté autochtones. Ces processus ne mènent donc pas à partager les droits et les pouvoirs souverains, mais plutôt à confirmer et à intégrer les revendications des groupes autochtones comme participant aux régimes étatiques qui produit la souveraineté de la Couronne.

Cela étant dit, il reste qu'au sein de la jurisprudence entourant les droits territoriaux autochtones, la Cour maintient et perpétue certaines contradictions dans l'ensemble de ses décisions. Comme le soulèvent Ryan Beaton, Robert Hamilton et Joshua Nichols, entre les décisions *Sparrow* (1990) et *Tsihlqot'in* (2014), la CSC a, à divers moments, contesté

[86] Ryan Beaton, « *De facto* and *de jure* Crown Sovereignty : Reconciliation and Legitimation at the Supreme Court of Canada », *Constitution Forum* 27, nº 1 (2018): p. 30.
[87] Beaton, « *De Facto* and *de jure* Crown Sovereignty », p. 31.

l'étendue de la souveraineté de la Couronne tout en tenant certains des éléments fondamentaux de la souveraineté de la Couronne comme étant incontestables[88]. Ainsi, si la Cour peut être vue comme interpellant les assemblées législatives à régler les questions de souveraineté, elle est elle-même aux prises avec cette tension fondamentale que Mark D. Walters décrit comme une angoisse existentielle[89]. Cette angoisse serait due à la nature même des tribunaux qui tirent leur autorité de la Couronne. En effet, selon la doctrine de « l'acte d'État » ou d'acte souverain (*Act of State*), les tribunaux n'ont pas à contester le fondement des affirmations ou des actions de l'État, car ils se doivent de considérer les actions du Souverain comme étant légitimes et fondées. Pourtant, en acceptant de reconnaître une autre forme de souveraineté, ses propres fondements sont donc remis en question et il devient possible de s'intéresser aux fondements de la souveraineté de la Couronne et de la légitimité de l'État lorsque survient la question de la souveraineté préexistante des peuples autochtones.

Ainsi, malgré le fait que certains projets politiques, comme le *Haida Gwaii Reconciliation Act* cité plus haut, ont permis de faire place à des affirmations contradictoires de la souveraineté, la notion d'honneur de la Couronne n'offre pas la même possibilité, ou du moins, pas dans la forme que lui ont donnée les tribunaux. L'honneur de la Couronne est donc non seulement un concept juridique imprécis, comme nous venons de le voir, mais elle demeure également une source de tension importante pour la relation entre les peuples autochtones et la Couronne. En effet, au-delà de ses grandes promesses à l'égard d'une conception plurielle de la souveraineté, le concept d'honneur de la Couronne semble maintenir la distinction entre la souveraineté de la Couronne et la souveraineté des peuples autochtones qu'elle reconnaît.

Cette distinction relève notamment du caractère « culturel » qui est attribué à la gouvernance autochtone à travers la seule reconnaissance des dimensions dites culturelles des droits ancestraux tout comme ceux issus des traités. Ma critique du concept d'honneur de la Couronne rejoint ici la littérature décoloniale canadienne qui s'intéresse aux processus et aux politiques de l'État colonial canadien et qui argumente notamment que

[88] Ryan Beaton, Robert Hamilton, et Joshua Nichols, « Aboriginal Title, Self-Government, and Indigenous Jurisdiction in Canadian Law », *University of New-Brunswick Law Journal 73*, (2022): p. 100.
[89] Walters, « 'Looking for a knot in the bulrush' », p. 38.

ceux-ci contribuent à la dépolitisation des revendications autochtones. Gina Starblanket[90], a notamment dénoncé le processus d'acculturation par lequel les interprétations autochtones des traités et des droits territoriaux sont dénuées de leur fondement ontologique et politique : « *rendering our interpretations of treaties legible only as the "spirit and intent" or the "symbolic" version*[91]». Starblanket, qui s'est surtout intéressée aux interprétations opposées du gouvernement canadien et des peuples autochtones, suggère que la lecture « transactionnelle » des traités consiste en un mécanisme par lequel s'éteint la souveraineté autochtone. À cet égard, sa critique illustre bien l'enjeu de la « culturation » des structures politiques autochtones :

> *The treaties are predominantly depicted in Canadian political institutions as historical events in which Indigenous peoples are said to have consensually ceded and surrendered title to the land, and relinquished our existing political authority to the Crown, in exchange for a fixed spectrum of rights and entitlements. This assumption is reflected in the description of treaties offered by the Department of Crown-Indigenous Relations and Northern Affairs Canada (CIRNAC) which suggests that "At their base, the treaties were land surrenders on a huge scale" (CIRNAC, 2013). Interpreted in this manner, treaties represent mechanisms of extinguishment of Indigenous peoples' outstanding claims against Canada's assertion of sovereignty and jurisdiction following the transfer of Rupert's Land and the Northwest Territories from the Hudson's Bay Company to Canada (McNeil, 1982)*[92].

Comme le fait remarquer Starblanket, si l'État canadien reconnaît la valeur des traités, c'est dans une large mesure parce qu'il peut s'en saisir afin de légitimer le pouvoir qu'il exerce sur le territoire canadien. Afin d'éviter de remettre en question la légitimité même du pouvoir de la Couronne sur ce territoire, ces traités ne peuvent cependant pas réellement être compris comme reconnaissant la continuité d'un ordre légal et politique autochtone particulier :

> *Part of the way (but not the only way) in which this has been achieved over time has been through the linking of treaties to a racialized or cultural identity rather than to a distinct*

[90] La contribution de Starblanket s'ajoute à une pléthore de voix qui dénonce depuis longtemps ces processus. Pour ne donner que quelques exemples, voir par exemple : Joyce Green, « Decolonization and Recolonization in Canada », dans *Changing Canada: Political Economy as Transformation*, dir. Wallace Clement et Leah F. Vosko (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2003).; Joyce Green, « Self-Determination, Citizenship, and Federalism: Indigenous and Canadian Palimpsest », dans Canada The State of the Federation 2003: Reconfiguring Aboriginal-State Relations, dir. Michael Murphy (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2005).; Glen Coulthard, *Peau rouge, masques blanc: Contre la politique colonial de la reconnaissance*, trad. Arianne Des Rochers et Alex Gauthier (Montréal : Lux Éditeur, 2021 [2014]).

[91] Gina Starblanket. « The Numbered Treaties and the Politics of Incoherence », *Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de science politique* 52, nº 3 (2019): p. 450.

[92] Starblanket, « The Numbered Treaties », p. 445.

> *political relationship. This selective recognition and construction of treaties reinforces colonial relations by depicting treaties as the endpoint for Indigenous legal and political authority while also containing the transformative possibilities that emerge when treaties are viewed as the site of Indigenous peoples' unique political relationship with the Crown*[93].

Une telle interprétation des traités et des droits issus de l'article 35 peut aussi être observée au sein de la jurisprudence de la Cour suprême où la question de l'extinction des titres est intimement liée à la question des droits territoriaux. Dans le renvoi *Van Der Peet* (1996), le juge en chef Antonio Lamer, écrivant pour la majorité, affirme que « pour constituer un droit ancestral, une activité doit être un élément d'une coutume, pratique ou tradition faisant partie intégrante de la culture distinctive du groupe autochtone qui revendique le droit en question[94] ». Lamer poursuit en précisant que ces coutumes, pratiques ou traditions doivent avoir constitué un élément distinctif de la culture autochtone « pré-contact » avec les Européen·nes, précisant que pour constituer un droit, cela devait être « l'une des choses qui véritablement faisaient de la société ce qu'elle était[95] ». Les coutumes, pratiques ou traditions n'ont pas à être exclusives ou uniques à la communauté qui revendique ce droit, elles doivent cependant être distinctives puisqu'en leur absence, il n'y aurait rien à « concilier avec la souveraineté de Sa Majesté[96] ». Plus encore, la décision du juge en chef stipule que l'individu ou le groupe réclamant un droit ancestral doit pouvoir démontrer la continuité de la coutume, de la pratique ou de la tradition depuis le « contact » avec les Européen·nes[97]. Bien que la preuve justificative puisse prendre en compte le fait que ces pratiques ont pu évoluer avec le « contact », celle-ci doit pouvoir démontrer que les coutumes, les pratiques et les traditions en question ne se sont pas éteintes depuis l'arrivée des colons. Il me semble que la Cour erre en limitant ainsi la portée des droits ancestraux à un ensemble de pratiques culturelles ayant survécu au « contact », pour ne pas dire à des centaines d'années de violence coloniale. Au sein de telles contraintes, on considère la vie politique de nombreuses communautés comme éteinte dès signature d'un traité ou par

[93] Starblanket, « The Numbered Treaties », p. 454.
[94] *R. c. Van der Peet* [1996] 2 RCS 507 au para. 46, p. 549. https://decisions.scc-csc.ca/scc-csc/scc-csc/fr/item/1407/index.do
[95] *R. c. Van der Peet* [1996] 2 RCS 507, para. 55, p. 553.
[96] *R. c. Van der Peet* [1996] 2 RCS 507, para. 57, p. 554.
[97] Il s'agit des critères énumérés aux paragraphes 60, 61 et 62 de la décision *R. c. Van der Peet*.

l'adoption de structures politiques coloniales. Dans les mots de Mark D. Walters, cette doctrine :

> *would protect only those bits of Indigenous culture that might be traced to a time before the very first meetings between Aboriginal peoples and Europeans (meetings that, in some parts of the country, occurred as early as the sixteenth century), that if self-government was an Aboriginal right at all, it existed only in relation to fragments of governmental practice that can be traced to such culturally integral pre-contact practices, and that there was no need to wade into "murky historical waters" to reconsider colonial legal history in order to determine if this new rule applied or not*[98].

Cette lecture strictement culturelle des droits ancestraux sera reconfirmée dans la décision du renvoi dans l'affaire *Pamajewon*, laquelle stipule que :

> *the Court upheld the proposition 'that any broad inherent right to self-government held by [Indigenous peoples] was extinguished by the British assertion of sovereignty.' The Court went on to say that a right to self-government over a specific practice – gaming, in this case – must be established on the Van der Peet test just as any other Indigenous right*[99].

Dans ce contexte, l'autodétermination ou la souveraineté serait reconnue aux communautés autochtones seulement dans le cadre de pratiques dites traditionnelles. L'autodétermination n'est donc pas pleinement reconnue comme un pouvoir politique, mais comme représentant seulement la capacité de gérer des questions liées à certaines pratiques culturelles définies comme traditionnelles. Si l'honneur de la Couronne peut agir comme un mécanisme contraignant l'exercice de la souveraineté, il n'apparaît pas suffisant pour renverser sa logique absolutiste. Ainsi, malgré les affirmations de la réconciliation des souverainetés autochtones avec celle de la Couronne, l'honneur de la Couronne ne permet pas de reconnaître un réel pluralisme des souverainetés ou d'arriver à un arrangement constitutionnel par lequel il est possible d'établir des relations réellement non dominantes. En revanche, tel que l'illustre le cas du *Haïda Gwai Reconciliation Act*, l'honneur de la Couronne permet de signaler, lorsque des mécanismes et procédures sont en place, qu'il est possible de s'engager dans un dialogue réellement transformatif. En s'intéressant ainsi aux pratiques de négociations, plutôt qu'au langage de la souveraineté, il est possible de voir que le dialogue démocratique se suffit à lui-même pour fonder des relations constitutionnelles entre une pluralité de communautés politiques qui vise à préserver la capacité de ces communautés à décider pour elles-mêmes tout en instituant des mécanismes

[98] Walters, « 'Looking for a knot in the bulrush' », pp. 43-44.
[99] Stacey, « Honnor in Sovereignty », p. 427.

de cogestion du territoire. Dans la partie ultime de ce chapitre, je me penche de plus près sur les limites de la souveraineté en faisant cette fois le parallèle entre la place accordée à la souveraineté autochtone dans le paradigme émergeant de l'honneur de la Couronne et la critique de la souveraineté formulée par Hannah Arendt.

Sur la critique arendtienne de la souveraineté et des conceptions agonistiques et démocratiques de la politique qui en découle

Jusqu'ici, j'ai abordé sur un plan empirique les limites du lexique de la souveraineté, en particulier dans le contexte d'États coloniaux comme le Canada. Contrairement à ce que suggère Russell, à savoir qu'il serait possible de partager la souveraineté entre de multiples souverains ou, comme le propose Pettit, qu'il soit possible de diviser la souveraineté entre de nombreuses institutions et centres décisionnels, le cas de l'honneur de la Couronne montre que la reconnaissance de la souveraineté des communautés autochtones au Canada ne permet pas de transformer en profondeur la nature paternaliste et fiduciaire de l'État canadien envers ces même communautés. Déjà au milieu du XX^{e} siècle, la théoricienne Hannah Arendt dénonçait le caractère homogénéisant et hiérarchisant de la souveraineté, lequel ne fait pas de place au pluralisme nécessaire à la vie démocratique.

Dans « Qu'est-ce que la liberté ? », Arendt affirme que le pouvoir souverain s'oppose à la liberté de tout un chacun. Selon elle, « si les hommes veulent être libres, c'est précisément à la souveraineté qu'ils doivent renoncer[100] ». Sa critique de la souveraineté comporte de multiples dimensions, d'abord ontologiques, mais également matérielles et historiques. Sur le plan ontologique, Arendt montre les limites que comporte le lexique souverainiste pour décrire et organiser la vie politique. La deuxième dimension de sa critique, laquelle rejoint sur les plans matériels et historiques ce que nous avons observé tout au long de ce chapitre, touche plus spécifiquement l'idée que le paradigme de la souveraineté tend à servir les intérêts de l'État colonial.

Inspiré par les travaux d'Hannah Arendt et de son ouvrage *Les origines du totalitarisme*, Veldon Coburn suggère que les réflexions développées par l'autrice sur l'impérialisme dans ce livre « *are instructive of the conditions wrought by colonial-*

[100] Hannah Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? » dans *La Crise de la culture*, trad. Patrick Lévy (Paris : Gallimard, 1972), p. 214.

capitalism in Canada ». Bien que « *her analysis of capitalist expansion focused on incursions into Africa and Asia* […] *the historical and contemporary record of Indigenous-settler relations in Canada demonstrates a similar pattern of imperial barbarism*[101] ». Dans ce texte, Coburn étudie le rôle joué par l'État dans la dépossession des titres autochtones. Il argumente que cette dépossession demeure aujourd'hui nécessaire à l'accumulation de capital en ce qu'elle permet aux régimes capitalistes de se déresponsabiliser des risques environnementaux et sociaux liés à l'extractivisme des ressources naturelles et à l'accumulation primitive. En tant que politique d'expansionnisme et d'accumulation de capital, l'impérialisme relève selon Arendt des logiques opérantes de l'État-nation et du souverainisme : « [l]a fameuse souveraineté des corps politiques a toujours été une illusion qui, en outre, ne peut être maintenue que par les instruments de la violence, c'est-à-dire par des moyens essentiellement non politiques[102] ».

Sur ce point, Russell, cité plus haut, rejoint lui aussi la pensée d'Arendt, bien que celle-ci ne soit pas citée dans ses travaux, lorsqu'il suggère que la théorie de la souveraineté a été une composante importante de la justification de l'ensemble de l'entreprise coloniale des pays européens. D'une part, cette logique d'État aurait contribué au moment de la colonisation du territoire canadien à ignorer la souveraineté des peuples déjà présents sur ce territoire, et lui aurait de l'autre permis d'en prendre possession selon la doctrine de la *terra nullius*[103]. Plus violemment, à partir du XIX^e^ siècle, moment à partir duquel l'Angleterre commença à déléguer de plus en plus de responsabilités et de pouvoir aux gouvernements coloniaux, ces gouvernements ont activement cherché à établir et à imposer leur titre de souveraineté sur les populations autochtones :

> *British governments harboured no doubts about having the authority of a sovereign power to impose its laws on colonial peoples, but they let local laws and governments continue so long as they did not adversely affect Britain's economic, military, and diplomatic interests. Settler societies, however, as they built their new states in the new world, would want to*

[101] Veldon Coburn, « Capitalism and colonialism in Canada : Grassy Narrows and Corporate Dispossession of Indigenous Waterways », dans *Capitalism & Dispossession. Corporate Canada at home and abroad*, dir. David P. Thomas et Veldon Coburn (Halifax et Winnipeg : Fernwood Publishing, 2022), p. 108.
[102] Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », p. 213-214.
[103] « *Borrowing from Roman law, international lawyers considered that an uninhabited land was a terra nullius, a "land of no one" on which the home country could plant a colony of its settlers. Colonies established on already inhabited land could be justly acquired either by conquering the local inhabitants or through the local inhabitants ceding part of their land to the acquiring state* ». Russell, *Sovereignty*, p. 64.

> *"perfect" their sovereignty by making their actual rule match the full extent of their sovereignty claim*[104].

Dans le contexte canadien, c'est ce qui a mené aux violences que nous reconnaissons désormais comme telles, notamment l'adoption de la *Loi sur les Indiens* (à l'origine *Loi sur les Sauvages*), le régime des pensionnats et la signature de nombreux traités avec les peuples autochtones dont le but était d'accaparer leur territoire. Ces traités, rédigés en anglais seulement, ont plus été le résultat d'une imposition que de négociations[105]. La logique de la souveraineté est non seulement structurante, mais elle occupe de ce fait une place centrale dans la perpétuation de ces violences au sein des États coloniaux.

Selon Arendt, une telle logique relève de l'homogénéisation. La souveraineté, se présentant comme l'aboutissement d'un processus historique à travers duquel les sociétés occidentales en seraient venues à s'émanciper, sert ainsi de justificatif pour l'imposition, au nom des droits de la personne et de la civilisation, d'un régime politique « souverain » sur les peuples colonisés. C'est en ce sens que la souveraineté se rallie aux discours « étapistes » qui ont servi de fondement pour rationaliser la colonisation :

> Si un groupe tribal ou quelque autre communauté 'arrièrée' ne jouissait pas de droits humains, c'était évidemment parce que, dans son ensemble, il n'avait pas encore atteint ce stade de civilisation, le stade de la souveraineté populaire et nationale, et qu'il était au contraire opprimé par des despotes indigènes ou étrangers. Aussi toute la question des droits de l'homme se trouva-t-elle bientôt et inextricablement mêlée à la question de l'émancipation nationale ; seule la souveraineté émancipée du peuple, de leur propre peuple, semblait être capable de mettre les hommes à l'abri[106].

Cette critique historique de la matérialité de la souveraineté permet de montrer ainsi en quoi une théorie moderne de la souveraineté est incompatible avec une pleine reconnaissance de la liberté comme non-domination, et ce, parce qu'elle a toujours soutenu des politiques foncièrement violentes. Ainsi, pour revenir à la question de l'aînée Dené qui

---

[104] Russell, *Sovereignty*, p. 72.

[105] « *To acquire land for settlement on the western prairies Canada reverted to the practice of making treaties with Indian nations. As explained in chapter 1, these treaties, printed in Ottawa in advance of "negotiations," and never translated into the language of the signatory nations, contained language in which the Indigenous owners of the land were purported to have surrendered all their rights in exchange for small reserves of land; small annual payments of a few dollars a year to every man, woman, and child; plus a few other trinkets and gifts to the chiefs. This dishonest use of treaties was the instrument through which the Canadian government believed it acquired sovereignty over Indian nations, although sovereignty was not mentioned in any of the treaties, let alone discussed with Indigenous leaders* ». Russell, *Sovereignty* , p. 75.

[106] Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, dans *Les origines du totalitarisme et Eichmann à Jérusalem*, dir. Pierre Bouretz (Paris : Gallimard, 2002), p. 592.

s'interroge sur la manière dont la Couronne britannique en serait venue à détenir la souveraineté sur le territoire de sa nation, la réponse selon Arendt serait simple; elle l'aurait acquise par le biais de diverses formes de violences, dont la non-reconnaissance des structures politiques de ces nations et l'imposition d'un appareil colonial de gouvernance.

Pour Arendt, la mise en œuvre violente de la souveraineté s'appuie également sur ses fondements ontologiques, lesquels s'appuient sur la distinction entre la liberté antique, comprise comme s'exprimant par et dans l'action, et la liberté comprise comme « libre arbitre », soit à une « faculté en fait inconnue à l'Antiquité classique[107] ». À la différence de la liberté antique, la notion de libre arbitre intériorise et lie la liberté à la volonté, soit à la faculté qui « commande » la vie intérieure et qui nous rend maître de soi. La liberté ainsi conçue émerge donc à l'intersection de la volonté et du pouvoir :

> À cause du déplacement philosophique de l'action à la volonté-pouvoir, de la liberté comme mode d'être manifeste dans l'action au *liberum arbitrum*, l'idéal de la liberté cessa d'être la virtuosité au sens que nous avons mentionné plus haut et devint la souveraineté, idéal d'un libre arbitre indépendant des autres et en fin de compte prévalant contre eux. L'ascendance philosophique de notre notion politique courante de la liberté est encore tout à fait manifeste chez les écrivains politiques du XVIIIe siècle, par exemple lorsque Thomas Paine affirma avec insistance que « pour être libre il suffit [à l'homme] qu'il le veuille », parole que Lafayette applique à la nation : « *Pour qu'une nation soit libre, il suffit qu'elle veuille l'être* »[108].

C'est chez Rousseau que cette théorie trouve sa forme la plus achevée selon Arendt. Dans son ouvrage *De la révolution*, Arendt s'intéresse aux conséquences de cette association entre liberté et volonté (soit entre liberté et souveraineté) dans le contexte de la Révolution française. La plus pernicieuse de ces conséquences est l'emploi philosophique de la volonté générale, ou de l'opinion publique, afin d'assurer l'effacement au sein de l'espace public de tout dissensus. Selon la formule de Rousseau, la volonté générale doit être infaillible et doit donc dominer et maîtriser les intérêts particuliers, c'est ce qui lui permet d'affirmer que l'État puisse être justifié de « forcer les gens à être libres ». Selon Arendt cette peur du particularisme ou de l'intérêt particulier s'explique par le fait que Rousseau cherche à identifier un ennemi ou autrement dit, la source des maux de la société, afin d'étayer sa théorie :

> Ainsi, pour lui [Rousseau], le problème consistait à trouver un ennemi commun en dehors de la sphère des affaires étrangères, et sa solution était qu'un tel ennemi existait en chaque

[107] Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », p. 204.
[108] Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », p. 212.

> citoyen, à savoir, dans sa volonté singulière et son intérêt particulier ; le fait est que cet ennemi caché, particulier, pouvait se hisser au rang d'ennemi commun – capable d'unifier la nation de l'intérieur – seulement si l'on additionnait toutes les volontés et tous les intérêts particuliers. C'est la somme totale des intérêts particuliers de tous les citoyens qui constitue l'ennemi commun à l'intérieur de la nation[109].

La conséquence de cette théorisation est d'imposer l'uniformité des positions morales et idéologiques en évoquant la volonté générale afin d'écarter tout dissensus de l'espace public. C'est d'ailleurs sur ce point qu'Arendt distingue la Révolution américaine de la Révolution française, car plutôt que d'opter pour un langage dépolitisant de la souveraineté et de la volonté, les révolutionnaires américains ont de manière générale maintenu une certaine perspective républicaine (les principaux·les concerné·es par la Révolution américaine s'étant par ailleurs inspirés de Montesquieu et de Locke). Selon cette perspective, le corps politique n'a pas à être « uni » au sens hobbesien ou rousseauiste, c'est-à-dire indivisible et homogène dans sa volonté, mais doit plutôt être composé d'intérêts opposés et de perspectives divergentes :

> L'opposition à l'opinion publique, c'est-à-dire à l'unanimité potentielle de tous, était donc l'un des nombreux sujets sur lesquels les hommes de la Révolution américaine s'accordaient totalement ; ils savaient que dans une république, l'espace public est constitué par un échange d'opinions entre égaux et que cet espace disparaîtrait purement et simplement dès l'instant où l'échange deviendrait superflu du fait que tous les égaux se trouveraient avoir la même opinion[110].

Une telle conception de l'espace public et, par conséquent, de la vie politique s'oppose à la conception de la souveraineté articulée au sein de la pensée occidentale moderne et contemporaine. Pour être créatrice de sens et productrice de milieux de vie, l'espace public doit être composé d'une multiplicité de perspectives. La présence des autres à elle seule n'est pas suffisante, il est aussi nécessaire que des perspectives différentes soient présentes afin de permettre aux acteurs de se définir et de définir la communauté politique auxquels iels appartiennent. L'effacement de ces processus d'individuation par la volonté générale et la domination que suppose la souveraineté sur la vie des sujets vient ainsi dépolitiser le public et contribue ultimement à la suppression de la liberté. Plus simplement dit, la souveraineté s'oppose ainsi à la liberté. C'est ainsi que cette critique arendtienne de la

[109] Hannah Arendt, *De la révolution*, dans *L'humaine condition*, dir. Philippe Raynaud (Paris : Gallimard, 2012), p. 393.
[110] Arendt, *De la révolution*, p. 407.

souveraineté fait écho à la citation de Taiaiake Alfred présentée dans l'introduction à cette thèse qui suggère que la souveraineté « is a social creation » qui perdure aujourd'hui grâce au « *triumph of a particular set of ideas over others*[111] ». Se sont donc les idéaux de l'uniformité, de la stabilité, et de la non-interférence qui ont triomphé sur celle de la liberté comme non-domination.

Il en a été question jusqu'ici, le caractère homogénéisant de la souveraineté n'a pas disparu au cours du XX^{e} siècle. Au contraire, la souveraineté renvoie toujours à un pouvoir suprême au sein duquel les intérêts particuliers non seulement d'individus, mais aussi de communautés (ou comme le dirait Rousseau, de factions) doivent faire place à ceux du « peuple » ou de la société. Il me semble ainsi que toute théorie contemporaine de la souveraineté est incompatible avec une théorie constitutionnelle néorépublicaine qui souhaite voir mettre en œuvre l'idéal de la liberté comme non-domination, telle théorie doit se fonder précisément sur les processus démocratiques de dialogue, de contestation et de négociation à travers duquel il devient possible de prendre en compte des intérêts particuliers de tout un chacun au sein de la société.

Bien que la critique de la souveraineté d'Arendt ne soit pas évoquée par Pettit, ce dernier étant d'ailleurs généralement peu réceptif à la pensée arendtienne, il ne demeure pas moins que son rejet de la nature indivisible et de l'incontestabilité de la volonté souveraine lui font pourtant écho. En effet, ces deux auteurices se montrent hostiles quant au rôle uniformisant de la souveraineté. Alors que le caractère homogénéisant de la souveraineté mène à un rejet complet de ce concept chez Arendt qui y voit un processus d'effacement des intérêts particuliers, celui-ci se traduit plutôt chez Pettit par la réarticulation du concept qu'il considère être en mesure de rendre compatible avec l'idéal républicain de la liberté comme non-domination. Un second point commun permet de rapprocher ces deux auteurices, soit leur conception respective de la démocratie, lesquelles reposent largement sur une conception agonistique du politique. D'une manière analogue à Arendt qui perçoit l'espace public comme un site de lutte, Pettit évoque l'image d'un match de tennis où il est possible d'un point de vue externe d'observer les joueur·ses

[111] Taiaiake Alfred, « Sovereignty », dans *Sovereignty Matters: Locations of Contestation and Possibility in Indigenous Struggles for Self-Determination*, dir. Joanne Barker (Lincoln : University of Nebraska Press, 2005), p. 46.

comme agissant à la fois en tant que peuple incorporé, au sens où iels acceptent de disputer un match de tennis selon des règles préétablies, mais également comme un peuple incorporant qui participent au match en tant que compétiteurices :

> *It may not be awkward to say that whatever the state does is done by its incorporated people when its full members—its citizens—act together cooperatively, as in the sort of plenary assembly envisaged by Rousseau. But it does become awkward to say this when citizens act competitively rather than cooperatively in maintaining their polity. And in decentralized, democratic regimes, as we have seen, this is precisely how they act, taking different sides on electoral and contestatory issues, and struggling against one another as often as they struggle on the same side. They act together in joint acquiescence to a polity-sustaining plan but they do not act cooperatively. They compete with another under that plan, as players compete with one another in enacting a plan to play tennis, and lack the purely cooperative profile of the citizens in a Rousseauvian assembly*[112].

Dans le modèle de Pettit, la compétition représente non pas un refus en tant que tel de la coopération, celui-ci considère après tout que les joueur·ses de tennis dont les intérêts divergents (chacun voulant remporter la victoire) peuvent coopérer en respectant les mêmes règles de jeu, mais représente plutôt un refus de penser que pour coopérer, les joueur·ses doivent partager le même intérêt et être contraint·es par celui-ci. Une telle conception de la coopération reproduirait les conditions de la domination qu'elle a pourtant pour objectif de limiter. La concurrence permettrait alors d'éviter cet écueil en assurant que le régime de loi répond mieux aux intérêts divers de toustes :

> *How to ensure that the law will be internalized in this way and will not present itself as an alien restraint? Rousseau's solution is to require that the law satisfy his version of the democratic constraint: that it be identified, under conditions of full participation, as a matter of the general will. The solution suggested here requires also that the law satisfy the democratic constraint, but a constraint of contestatory, not majoritarian, democracy. The laws must be fit to survive the challenges that they confront under conditions of deliberative, inclusive, and responsive democracy*[113].

Si le modèle de Pettit est aussi hostile à l'approche de Rousseau et qu'il adopte, tel que je le soutiens, une conception contestataire, voir agonistique de la démocratie, le rejet de sa mobilisation du concept de souveraineté m'apparaît ainsi tout à fait cohérent, et ce, en dépit de sa reconceptualisation du concept. De façon plus importante, et ce, pour les nombreuses raisons évoquées dans ce chapitre concernant notamment l'idée du partage de la souveraineté, il me semble opportun ici de mettre en doute la capacité réelle de mettre en

[112] Pettit, *The State*, p. 223.
[113] Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Oxford University Press, 1997), p. 253.

pratique un idéal comme celui de la non-domination lorsqu'il s'articule au sein du lexique de la souveraineté.

Conclusion

Je me suis intéressé dans ce chapitre aux discours entourant la place qu'occupe le concept de souveraineté au sein de l'ordre constitutionnel canadien ainsi qu'aux nombreux débats ayant entouré les espaces d'où celle-ci tire sa source, à partir desquels elle prend forme et qui permettraient de définir sa nature. Ce survol a permis de remettre en question l'idée selon laquelle la souveraineté est bel et bien définie comme étant divisible et partagée entre différents niveaux de gouvernement au sein des tribunaux canadiens. Alors que les Assemblées législatives des provinces et le Parlement fédéral sont considérés comme étant souveraines selon la doctrine de la souveraineté parlementaire, cette même reconnaissance n'est pas accordée aux revendications touchant la souveraineté autochtone. Bien que les tribunaux aient à certains égards reconnu l'existence de la souveraineté autochtone, cette souveraineté demeure souvent définie comme distincte, voire hiérarchiquement inférieure à la souveraineté de la Couronne et de laquelle toutes les provinces tirent leur autorité. Une telle construction du partage de la souveraineté permet alors d'inférer qu'il ne peut réellement y avoir au sein de l'État colonial canadien une seule source légitime de l'autorité au sein de l'État, dans ce cas, la souveraineté de la Couronne. C'est ce qui mène enfin à conclure que la souveraineté maintient dans le contexte canadien son caractère à la fois indivisible et dominant en dépit de sa nature polycentrique.

Avec Arendt, j'ai suggéré que l'utilisation du lexique de la souveraineté ne rend aucune autre forme d'analyse de la pluralité politique possible. Cela dit, si on rejette la souveraineté tout en maintenant le régime polycentrique de Pettit comme une forme de pratique axée sur le dialogue et la négociation, on peut en effet penser de nouvelles formes d'agencements constitutionnels moins axés sur la domination. Une telle théorie, comme je le suggérai dans la seconde partie de cette thèse, se trouve d'ailleurs dans les écrits de Pettit et dans sa théorisation de la démocratie et de la liberté comme non-domination tel qu'il la développe dans la période qui s'étend de la publication de *Republicanism, On the People's Terms* jusqu'à *Just Freedom*. J'illustrerai ainsi dans la seconde partie de la thèse en quoi la théorie démocratique de Pettit permet d'expliquer, et ce, sans aucune référence à la souveraineté, la légitimité politique d'un ordre constitutionnel à travers des pratiques

démocratiques et en quoi elle permet similairement de fonder l'autorité du régime sur ces mêmes pratiques. Mon argument, pour reprendre la formule de Pettit contre lui-même, est qu'il n'est pas nécessaire de retomber sur des concepts métaphysiques suspects pour expliquer l'établissement d'un régime de loi[114].

[114] C'est la critique qu'il reproche à la notion de droit naturel comme étant « *metaphysically suspect* ». Il formule cette critique dans *The State* aux pages 245-248.

Chapitre 3 – La démocratie des intérêts communs : les fondements d'une théorie de la liberté comme non-domination

Dans les deux prochains chapitres, je m'intéresse à la place qu'occupe la démocratie dans la pensée de Pettit. En particulier, je réponds à la question de savoir en quoi la démocratie se présente comme étant suffisante en soi pour penser aux fondements constitutionnels des États pluralistes contemporains. À la lumière de cet exposé, il sera possible d'affirmer qu'une théorie de la démocratie n'a pas à évoquer la catégorie de la souveraineté pour penser à l'action collective des citoyen·nes.

Pour avancer cet argument, il faut dépasser les ambiguïtés qui s'expriment sous la plume de Pettit. Dans la majorité de ses textes sur la démocratie, Pettit attribue de nouveaux noms à son modèle démocratique, emploie bien souvent des analogies différentes et introduit de nouveaux concepts pour décrire les objectifs et les mécanismes de la démocratie. En d'autres mots, plusieurs lexiques de la démocratie existent à travers ses écrits et le passage d'un de ces lexiques à l'autre n'a nulle part fait l'objet d'une justification ou d'une analyse critique permettant d'en clarifier les sens donnés. Je propose ainsi de reconstruire deux principales approches de la démocratie dans ses écrits. Les deux cadres d'interprétation que j'identifie dans son œuvre et que je présenterai au cours des deux prochains chapitres se partagent entre celle des « intérêts communs » et celle de la « légitimité politique », laquelle est parfois aussi désignée comme le lexique du « contrôle » démocratique. Si ces deux lexiques mobilisent des concepts différents, il n'en demeure pas moins qu'ils cherchent tous deux à articuler une conception de la démocratie par laquelle Pettit considère qu'il devient possible de réaliser l'idéal de la liberté comme non-domination. Le premier cadre interprétatif, qui fera l'objet du présent chapitre, est surtout associé aux textes publiés entre *Republicanism* et *A Theory of Freedom.* Le second cadre, dont il sera question dans le chapitre 4, relève plutôt de la période entourant la publication de *On The People's Terms* et de *Just Freedom*.

La distinction que j'opère entre chacune de ces interprétations de la théorie démocratique de Pettit s'appuie sur les réflexions issues de la question posée par Christian F. Rostbøll à savoir si, chez Pettit, « *the relationship between freedom and democracy is*

instrumental or intrinsic[1] ». Sa pensée tend effectivement à osciller entre une conception instrumentale et inhérente (ou intrinsèque) de la relation qui existe entre les notions de démocratie et de liberté. Ce va-et-vient s'expliquerait selon Rostbøll par le fait que Pettit associe l'idée que la liberté serait exclusive à la démocratie comme étant propre aux approches populistes et communautariennes dont il tente de se distancier. Pourtant, la conception pettitienne de cette relation permettrait, selon Rostbøll, de fonder un argument nouveau dans le but de soutenir une lecture intrinsèque de la démocratie[2], et ce, en dépit du fait que Pettit adopte effectivement à différents moments dans *Republicanism* une position instrumentaliste. Dans l'introduction de cet ouvrage, Pettit affirme par exemple que l'idéal de la démocratie est attrayant du fait qu'elle est « *necessary for promoting the enjoyment of freedom as non-domination* [*and*] *not because of its independent attractions*[3] ». Il revient plus loin à la charge pour suggérer que l'ensemble de la tradition républicaine adopte une lecture instrumentale de la démocratie : « *Democratic control is certainly important in the tradition, but its importance comes, not from any definitional connection with liberty, but from the fact that it is a means of furthering liberty*[4] ». Or, dans *A Theory of Freedom, Pettit* remet en doute la nature simplement instrumentale de cette relation dans sa critique des approches libérales, suggérant que :

> *The ideal of political freedom, as long traditions have emphasized, is intimately tied up with the ideal of democracy. The connection has sometimes been denied by liberal theorists of freedom as non-interference - they have suggested that a benign dictatorship may do even better than democracy in furthering non-interference (Berlin 1969, Essay 1; Paley 1825, 166) - but it becomes undeniable under a republican conception of freedom as non-domination (Pettit 1999a)*[5].

Mais c'est avec la publication de *On the People's Terms,* et surtout avec l'intégration du concept de contrôle à sa théorie démocratique que, selon Rostbøll, Pettit en viendrait plutôt

---

[1] Christian F. Rostbøll, « Non-domination and democratic legitimacy », *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18, nº 4 (2015) : p. 431.

[2] *« Pettit excludes himself from endorsing this view when he rejects the notion that democracy can be intrinsically justified. Here he fails to see that there are other intrinsic justifications of democracy than just Aristotelian or Rousseauian ones and that his own theory of freedom might itself contain the theoretical resources for formulating such a justification».* Rostbøll, « Non-domination and democratic legitimacy », p. 431.

[3] Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government* (*Oxford: Oxford University Press*, 1997), p. 8.

[4] Pettit, *Republicanism*, p. 30.

[5] Philip Pettit, *A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics of Agency* (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 154.

à soutenir une conception de la relation entre démocratie et non-domination comme étant de nature plutôt inhérente :

> *In* On the people's terms*, Pettit seems to come closer to the second possibility, which focuses on democracy's inherent virtues rather than on outputs. Thus, in this more recent work the epistemic idea of tracking interests is absent from the account of freedom-consistent interference and political legitimacy. The question, now, is whether the interference is controlled by the interferee*[6].

En ce sens, Rostbøll suggère que le modèle démocratique de Pettit représente une troisième solution alternative au sein des débats sur la relation entre démocratie et liberté en ce qu'il propose de penser la liberté comme étant inséparable de la pratique démocratique sans pour autant retomber sur une théorie de la liberté positive. Pour Rostbøll, l'argument de la relation intrinsèque entre la liberté et la démocratie chez Pettit se trouve dans la nature procédurale de la non-domination, qui en tant que statut nécessite qu'une personne ne soit soumise à aucune volonté extérieure. C'est donc dire que pour éviter l'interférence arbitraire de l'État dans sa vie, une personne doit pouvoir exercer un contrôle sur les décisions et les actions entreprises par l'État[7].

Le caractère procéduraliste du contrôle dans la théorie démocratique de Pettit permet d'affirmer, contrairement aux approches libérales, que la démocratie est en effet nécessaire à l'exercice de la liberté tout en évitant de retomber sur un argument populiste voulant que les citoyen·nes d'un État doivent se soumettre à la volonté de la « majorité »[8]. Le glissement qu'observe Rostbøll dans le langage que déploie Pettit pour penser la démocratie permet ainsi de valider les deux cadres interprétatifs que je développe dans les deux prochains chapitres . Plus encore, la présence de ces différents lexiques me mène, comme commentateur de Pettit, à proposer que le langage et les réflexions développées par Pettit dans le cadre de ses travaux sur la légitimité politique répondent mieux aux objectifs de cette thèse, c'est-à-dire que ce lexique explique mieux comment un État démocratique se constitue par le biais de l'action citoyenne et comment un État se renouvelle par les processus démocratiques.

---

[6] Rostbøll, « Non-domination and democratic legitimacy », p. 431.
[7] Rostbøll, « Non-domination and democratic legitimacy », pp. 437-438.
[8] « *For Berlin, there is clearly no conceptual relation between negative freedom and democracy, and even in empirical terms, he notes that a liberal-minded despot sometimes allows more negative freedom than democratic majorities (Berlin 1969b, p. 129). However, Berlin accepts that democracies 'on the whole' may better protect negative freedom than non-democratic regimes (Berlin 1969b, p. 130) ».* Rostbøll, « Non-domination and democratic legitimacy », p. 427.

Ma proposition dans ce chapitre n'est pas de penser que ces deux lexiques représentent des projets ou des modèles démocratiques distincts ni que ceux-ci soient incompatibles, mais plutôt de montrer que les enjeux abordés et les réflexions articulées par chacun de ces lexiques conceptuels révèlent des facettes différentes de la théorie démocratique de Pettit. Afin de rendre ces multiples facettes plus lisibles au sein de sa pensée, je propose qu'il faille reconstituer son projet démocratique en en distinguant les langages. En ce sens, bien que je ne privilégie pas le langage des « intérêts communs » pour parler de la démocratie chez Pettit, celle-ci demeure pertinente pour réfléchir à la critique des conceptions purement électoralistes et absolutistes de la démocratie de la démocratie dont il a déjà été question dans le chapitre 2.

Ainsi, si je propose au cours des deux prochains chapitres d'explorer comment la démocratie permet de fonder des relations non dominantes entre les citoyen·nes et l'État, j'illustre dans le chapitre présent comment l'idée des intérêts communs permet d'éclairer les conditions sous lesquelles il est possible pour l'État d'en venir à agir de manière non dominante. La liberté comme non-domination est profondément relationnelle et doit être comprise comme un statut que nous acquérons lorsque nous ne faisons l'objet d'aucune domination, soit d'aucune interférence arbitraire. Cela implique qu'un État ne doit pas pouvoir agir arbitrairement et qu'il soit plutôt orienté par les intérêts communs des citoyen·nes. La conception pettitienne des intérêts communs appelle donc à l'élargissement des processus démocratiques et des formes de revendications pouvant orienter l'État et devant être prises en compte par l'État. Il sera donc question dans ce chapitre des institutions que Pettit considère comme capables d'assurer la mise en œuvre d'une telle vision de la démocratie, des critiques qui ont été formulées à l'égard de la théorie démocratique de Pettit et ultimement de ses implications pour notre conception de la citoyenneté.

Quelques considérations préliminaires sur l'idéal de la non-domination

La liberté comme non-domination comme idéal politique

Pettit présente la liberté comme non-domination comme une solution alternative à la dichotomie d'Isaiah Berlin qui distingue entre la liberté positive et la liberté négative. La conception positive renvoie généralement à la notion de maîtrise de soi ou à un idéal d'autonomie autarcique. Cette idée est parfois associée aux pratiques de démocraties

directes ou encore au projet de Rousseau qui liait la liberté à la notion de volonté générale. La conception négative de la liberté renvoie pour sa part à l'absence d'interférence, c'est-à-dire qu'une personne est libre lorsqu'elle ne subit aucune interférence. La liberté comme non-domination représente ainsi un modèle alternatif puisqu'elle relève de l'absence non pas d'interférence, mais de domination. En ce sens, elle peut aussi compter comme une conception négative de la liberté, mais comme il en sera question, d'une conception négative qui est beaucoup plus exigeante que celle de la liberté comme non-interférence. Enfin, la liberté comme non-domination partage avec celle positive la notion de maîtrise en ce que la domination est liée au fait d'être assujettie à la maîtrise d'autrui. Contrairement aux conceptions positives de la liberté, la liberté comme non-domination cherche à identifier les conditions qui permettent d'éviter qu'une volonté ne puisse s'imposer sur la volonté d'autrui. En d'autres mots, selon Pettit, l'idéal de la liberté comme non-domination mène à définir les conditions selon laquelle : « *you live in the presence of other people but at the mercy of none*[9] ».

Si une telle conception de la liberté comme non-domination permet de postuler que pour être libre, une personne ne doit pas être sujette à quelconque forme de domination, elle permet plus encore de penser que la domination sans interférence est possible et inversement, qu'il peut y avoir interférence sans que cela se solde par l'expression de la domination. Une personne est ainsi comprise comme étant dominée lorsqu'une autre personne ou une entité incorporée comme l'État détient la capacité d'intervenir arbitrairement dans ses affaires[10], et ce, *qu'elle intervienne ou non* :

> *What constitutes domination is the fact that in some respect the power-bearer has the capacity to interfere arbitrarily, even if they are never going to do so. This fact means that the power-victim acts in the relevant area by the leave, explicit or implicit, of the power-bearer; it means that they live at the mercy of that person, that they are in a position of a dependant or debtor or something of the kind. If there is common knowledge of that implication, as there usually will be, it follows that the power-victim cannot enjoy the psychological status of an equal: they are in a position where fear and deference will be the normal order of the day, not the frankness that goes with intersubjective equality* [11].

[9] Pettit, *Republicanism*, p. 80.
[10] « *There are three aspects to any relationship of domination. Putting the aspects starkly, and without yet adding glosses, someone has dominating power over another, someone dominates or subjugates another, to the extent that 1. they have the capacity to interfere 2. on an arbitrary basis 3. in certain choices that the other is in a position to make* ». Pettit, *Republicanism*, p. 52.
[11] Pettit, *Republicanism*, pp. 63-64.

La liberté comme non-domination constitue ainsi un concept profondément relationnel pour Pettit en ce que tant l'assujettissement que la liberté d'un individu émergent des dynamiques de pouvoir qui existe entre les parties impliquées. C'est donc la nature des relations intersubjectives qui confèreraient le statut de personne libre aux individus.

Pour démontrer la nature subjective (sur le plan affectif, il faut pouvoir se sentir en confiance) et intersubjective (l'on doit se sentir en sécurité dans notre relation aux autres) de l'idéal de la liberté proposé, Pettit donne en exemple le « *eye-ball test* », un exercice permettant d'évaluer s'il y a présence ou non de domination dans les relations sociales. Pour que le test soit concluant, une personne libre doit disposer des ressources et du pouvoir nécessaire « *to look the other in the eye, confident in the shared knowledge that it is not by their leave that you pursue your innocent, non-interfering choices; you pursue those choices, as of publicly recognized right*[12] ». Pour la philosophe Marie Garrau, qui s'intéresse à la conceptualisation de l'idée de vulnérabilité :

> Promouvoir la non-domination signifie en effet protéger les citoyens des formes problématiques de vulnérabilité induites par la domination. Mais on peut aussi aller plus loin et arguer que l'importance donnée à la liberté comme non-domination est une manière de reconnaître que les citoyens sont fondamentalement vulnérables, car fondamentalement dépendants les uns des autres. Si la liberté comme non-domination est particulièrement désirable dans cette perspective, c'est dans la mesure où la liberté des agents, dans son exercice comme dans ces conditions subjectives est conditionnées par les attitudes et les actions des autres à leur égard, et peut être à tout moment compromise par la forme que prennent les rapports sociaux. C'est ce que suggère la conception du sujet sur lequel repose la défense de l'idéal politique de liberté comme non-domination[13].

Pour assurer le statut de personne libre et non dominée, Pettit suggère qu'il faut pouvoir lutter contre la domination privée (*dominium*), soit celle qui s'établit entre les individus sur les plans interpersonnel et structurel. Il faut cependant aussi lutter contre la domination publique (*imperium*), celle qui s'exprime dans les relations qui existent entre les citoyen·nes et l'État. Dans le premier cas, l'État peut contribuer à réduire la domination vécue à travers l'adoption de politiques publiques. Dans le deuxième, il est nécessaire de s'intéresser à la forme même qui est donnée à l'État ou à sa *constitution*, d'où l'importance de la question que pose ici Pettit : « *How can the state be organized so that state interference involves little or no arbitrariness*[14]*?* ». En d'autres mots, comment l'État peut-

[12] Pettit, *Republicanism*, p. 71.
[13] Marie Garrau, *Politiques de la vulnérabilité* (Paris : CNRS Éditions, 2023 [2018]), pp. 377-378.
[14] Pettit, *Republicanism*, p. 171.

il être organisé de manière à jouer le plus effectivement possible le rôle d'un « *undominating defender against domination*[15] » ?

Cette question résume une préoccupation transversale de la tradition républicaine et au sein de laquelle il n'existe « *no other end for the state – no other justified end – besides that of furthering this freedom. It depicted the ideal of non-domination as the one and only yardstick by which to judge the social and political constitution of a community*[16] ». C'est en ce sens que Pettit comprend la liberté comme non-domination comme représentant un idéal politique, c'est-à-dire tant comme un objectif devant être réalisé que comme un principe devant structurer l'État et plus largement la vie politique. Comprendre la liberté comme non-domination comme constituant un idéal mène Pettit à la décrire comme représentant à la fois un bien devant être promu par l'État et un bien que l'État doit chercher à préserver et à mettre en œuvre. Contrairement à d'autres biens, comme l'amitié par exemple, Pettit suggère qu'il ne s'agit pas de quelque chose que « *individuals can satisfactorily pursue by private, decentralized means* », mais qu'il s'agit plutôt d'un bien que « *the state is able to pursue fairly effectively*[17] ». Considérant l'étendue des interventions qui peuvent être nécessaires afin d'assurer le bien de la non-domination, seul l'État dispose des moyens pour en assurer la mise en œuvre à grande échelle. En tant qu'idéal, ce concept est considéré comme pouvant informer tous les aspects de la théorie politique pettitienne, et ce, des mesures constitutionnelles jusqu'aux vertus citoyennes en passant par les politiques publiques devant être adoptées par l'État. L'idéal de la non-domination est le plus robuste des principes « *that we can live with and act on*[18] ».

Comme le rappelle Jean-Fabian Spitz, la liberté comme non-domination ne s'installe pas dans une société d'un seul coup. En effet, les institutions de l'État et les pratiques des citoyen·nes doivent pouvoir tenir compte et lutter contre toute prolifération possible de la domination. Selon Spitz, l'objectif de Pettit serait donc de :

> montrer que, même si le fonctionnement spontané de la société moderne et les buts qu'elles s'assignent créent sans cesse de nouvelles niches écologiques pour la prolifération des inégalités et des phénomènes de dépendance, de domination et de pouvoir arbitraire qu'elles engendrent, la tâche de la politique citoyenne est d'œuvrer à la création de substituts viables

[15] Philip Pettit, *Just Freedom. A Moral Compass for a Complex World* (New York: W.W. Norton & Compagny, Inc., 2014), p. 151.
[16] Pettit, *Republicanism*, p. 80.
[17] Pettit, *Republicanism*, p. 92.
[18] Pettit, *Republicanism*, p. 130.

> à une égalité impossible, grâce au développement de différentes formes de contrôle et de contre-pouvoirs capables de faire échec à cette prolifération de la domination[19].

Ainsi, contrairement aux approches libérales d'inspiration rawlsienne, la liberté n'apparaît pas dans les conditions prépolitiques du voile d'ignorance, mais plutôt, du désir pratique qui s'exprime chez les gens de ne pas vivre sous l'emprise d'autrui. C'est donc à titre d'outil de mesure (ou de *yardstick* pour reprendre l'expression de Pettit) que l'idéal de la non-domination réussirait le mieux à répondre aux réalités de la vie politique. La mise en œuvre de cet idéal est ancrée dans la réalité très concrète du monde social et politique où la menace de la domination est constamment présente et elle incite ainsi les gens à constamment réajuster les mécanismes de protection de la domination en place. C'est précisément pour cela que l'État doit prendre, selon Pettit, la forme d'une démocratie.

Concernant la frontière entre libéralisme et néorépublicanisme

Avant de poursuivre et d'explorer plus en profondeur le modèle démocratique pettitien, j'aimerais rapidement adresser la question du rapprochement que certain·es auteur·trices ont fait entre la pensée de Pettit et de Rawls, notamment en ce qui concerne leur engagement commun envers la promotion d'une société pluraliste. Comme le souligne Charles Larmore[20], l'approche néorépublicaine de Pettit se trouve d'une certaine façon alliée de la pensée libérale par son engagement envers une conception négative de la liberté qui nécessite la contrainte des pouvoirs de l'État. Comme je l'ai signalé plus haut, si Pettit s'éloigne en définitive des conceptions positives de la liberté, il adopte en revanche ce qui peut être considéré comme une conception négative de la liberté qui, comme la conception libérale de la liberté, ne fait pas appel au « *venerable republican theme of active citizenship*[21] ». En se distanciant de la tradition républicaine qui fait de la citoyenneté active une fin en soi, Pettit n'écarte pas pour autant l'importance de la vie démocratique pour assurer la création d'une société libre. Plutôt, la démocratie telle qu'il la conçoit peut résulter de formes d'influence à la fois directe et indirecte. Ainsi, si la participation active n'est pas toujours requise, la démocratie est quant à elle toujours nécessaire « *for the*

[19] Jean-Fabian Spitz, « La philosophie politique républicaine aujourd'hui. Un état des lieux », *Politique et Sociétés* 20, nº 1 (2001) : p. 13.
[20] Charles Larmore, « A Critique of Philip Pettit's Republicanism », *Philosophical Issues* 11, (2001) : 229-243.
[21] Larmore, « A Critique of Philip Pettit's Republicanism », p. 232.

creation of a free society where each person, removed from the arbitrary will of others, can pursue his good as he understands it[22] ». Bien que Pettit prenne ses distances avec cet important courant républicain, Larmore suggère que celui-ci reste fermé à la tradition libérale, allant jusqu'à en faire un véritable épouvantail. Pourtant, comme le soulève Larmore, Pettit partage un certain nombre de points communs avec la tradition libérale, dont un profond engagement en faveur de la protection de l'individu :

> *If, as Pettit claims (Pettit 1997, pp. 187ff.), just laws are based, not upon the bargaining power of various interests, but upon arguments that in principle can meet with the assent of each citizen's reason, then persons are being viewed as something more than simply means to an ulterior end. The good involved in their obedience to the law has to amount to more than whatever may be the benefits which their compliance affords everyone else. They are being seen as ends in themselves, in the sense that the exercise of their reason counts as having an intrinsic value, which the terms of political life ought to acknowledge*[23].

Plus encore, les fondements de l'État néorépublicain chez Pettit s'apparentent, selon Larmore, aux fondements de la théorie politique de John Rawls, car sa théorie repose sur le respect comme fondement normatif de l'État. Pour Rawls, le respect « *requires, as we have seen, that the fundamental terms of political life be such as to meet with the reasonable agreement of all who are bound by them* ». Ainsi, comme le souligne Larmore, l'exercice du pouvoir politique « *is justified only if it accords with a constitution whose essentials citizens can endorse in the light of principles and ideals which they can regard as reasonable (Rawls 1996, p. 137)* [24] ». Pettit partage également le désir de fonder l'État sur un idéal – dans ce cas, celui de la liberté comme non-domination – pouvant raisonnablement être accepté par l'ensemble des citoyen·nes. Dans une étude plus large sur l'approche néorépublicaine, qui inclut notamment les travaux de Cécile Laborde sur le républicanisme critique, Ophélie Desmons suggère que ce républicanisme « revisité » se rapproche largement du libéralisme politique d'inspiration rawlsienne en ce qu'il adopte une posture neutraliste plutôt que perfectionniste face à l'État. Cela signifie que pour le néorépublicanisme, comme c'est le cas pour le libéralisme d'inspiration rawlsienne, si l'État peut intervenir dans la vie des individus, il n'intervient pas dans le but d'influencer leur conception du bien, mais dans le but de préserver les choix qui s'offrent à eux[25].

---

[22] Larmore, « A Critique of Philip Pettit's Republicanism », p. 232.
[23] Larmore, « A Critique of Philip Pettit's Republicanism », p. 240-241.
[24] Larmore, « A Critique of Philip Pettit's Republicanism », p. 241.
[25] Orphélia Desmons, « Le républicanisme, une solution de rechange au libéralisme politique ? », *Philosophiques* 46, nº 1 (2019) : 95-118.

Le rapprochement entre Pettit et Rawls relève généralement de cette idée que le néorépublicanisme ne serait pas incompatible avec certains des objectifs et des présupposés sur lesquels est fondé le libéralisme politique développé par Rawls. Comme le dit bien Henry S. Richardson, le néorépublicanisme de Pettit « *smuggles in liberal-egalitarian ideals*[26] », notamment en ce qu'il considère que l'idée néorépublicaine du suivi de l'intérêt commun, dont il sera question un peu plus loin, se rapproche de l'idée de la construction de « *overlapping consensus* » chez Rawls[27]. Plus encore, selon Richardson, ni une vision purement libérale ni purement néorépublicaine ne permettrait d'établir des fondements normatifs forts comme le font Rawls ou Pettit et de contrer les injustices sociales : « *liberal theory stands in need of republican theory and liberal institutions stand in need of republican ones*[28] ».

Partageant avec Richardson et Larmore l'idée que le projet néorépublicain de la liberté comme non-domination se rapproche sur le plan conceptuel du projet libéral, Alan Patten suggère que ces ressemblances doivent plutôt servir à disqualifier la pertinence du néorépublicanisme. Dans une recension de l'ouvrage *Republicanism*, il affirme que :

> *Freedom as non-domination clearly is a distinct and attractive way of viewing liberty. It is not clear, however, whether its ethical, social and political implications will be so very different from those of negative liberty: to the extent that negative libertarians are concerned to minimize the expectation of interference, they will have their own reasons to be suspicious of relationships involving domination and subordination. Pettit argues, however, that this conception of liberty offers a more intuitive, and less contentious foundation for liberalism, but here I have some doubts. Many of the intuitions appealed to by Pettit can also be accommodated by proponents of negative liberty*[29].

En suggérant que Pettit ne parvient pas à offrir une conception plus « intuitive » et moins « contentieuse » de la liberté, Patten reprend largement les arguments qu'il avait déjà avancés dans un texte de 1996 où il avançait l'idée que les républicain·es contemporain·es se rapprochaient des auteurices libéraux·les de la branche rawlsienne en ce que ces deux courants de pensée étaient unis dans leur critique des libéraux·les d'inspiration utilitaristes. Dans cet article, Patten oppose ce qu'il qualifie à l'époque de républicain·es

[26] Henry S. Richardson, « Republicanism and Democratic Injustice », *Politics, Philosophy and Economics* 5, nº 2 (2006): p. 194.
[27] John Rawls, « The Idea of an Overlapping Consensus », *Oxford Journal of Legal Studies* 7, nº 1 (1987) : 1-25.
[28] Richardson, « Republicanism and Democratic Injustice », p. 188.
[29] Alan Patten, « Book Review : Philip Pettit, Republicanism : a Theroy of Freedom and Government (Oxford, Clarendon, 1997), x + 304pp., £19.99 ISBN 0 19 8290837 »., *Political Studies* 46, nº 4 (1998): 808-810.

instrumentaux·les (inspiré·es des travaux de Skinner et de Charles Taylor) et des libéraux·les contractuel·les (d'inspiration rawlsienne) :

> *It is undeniable that the language and emphasis of instrumental republicans contrasts quite sharply with that of contractarian liberals. But is there a philosophically interesting disagreement between the two views - one which liberals would be advised to take notice of? Both Skinner and Taylor, albeit for somewhat different reasons, think that there is. In what follows, I shall argue that there is not. I shall maintain that instrumental republicanism is caught on the horns of a dilemma: depending on how it is formulated, either there is no interesting disagreement between liberals and republicans, or there is, but not one which should concern liberals*[30].

Ainsi, malgré les différences que Patten peut percevoir entre le républicanisme et le libéralisme d'inspiration Rawlsienne, celui-ci ne considère pas la première comme offrant une critique pertinente du second. Je considère cependant que la frontière que Pettit cherche à établir entre le néorépublicanisme et le libéralisme n'est pas aussi superficielle que Patten semble le prétendre. Pettit est en effet très conscient qu'il partage avec le libéralisme certains engagements envers une conception plus inclusive et égalitaire des sociétés contemporaines. Il soulève lui-même ces similarités à quelques reprises dans ses écrits :

> *As we explore the requirements of non-domination, we shall naturally break with the elitism of traditional republicans and assume that our concern must be universal in scope. The brand of republicanism that we shall be developing is in this respect a characteristically modern or inclusive brand: one that shares with the liberalism to which the likes of Bentham and Paley gave birth the assumption that all human beings are equal, and that any plausible political ideal must be an ideal for all. […] Like the liberal project, our proposal – our republican proposal – is motivated by the assumption that the ideal is capable of commanding the allegiance of the citizens of developed, multicultural societies, regardless of their more particular conception of the good*[31].

Adressant directement la critique de Patten, Pettit suggère aussi que :

> *The overlap with left-of-center liberalism has sometimes been regarded as an objection to neorepublicanism (e.g., Patten 1996, Goodin 2003), but the fact that the two political doctrines converge in this way should not be surprising;* different axioms can support the same theorems*. Furthermore, the overlap does not diminish the attractions of neorepublicanism, since neorepublicanism has the obvious advantage of working from a single paramount value, that of freedom from domination, and it can invoke this value, not only in defense of specific public policies, but also in support of constitutional and democratic institutional designs (as we discuss below)*[32].

[30] Alan Patten, « The Republican Critique of Liberalism », *British Journal of Political Science* 26, nº 1 (1996): pp. 25-44. Citation à la page 27.
[31] Pettit, *Republicanism*, p. 96.
[32] Frank Lovett et Philip Pettit, « Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program », *The Annual Review of Political Science* 12, (2009): p. 18, je souligne.

Ainsi, bien que Pettit suggère que le néorépublicanisme et un libéralisme politique à la Rawls ou la Kymlicka puissent partager certains objectifs, celui-ci considère tout de même que le libéralisme ne parvient pas, ni sur le plan théorique ni sur le plan institutionnel, à réaliser cette société inclusive, pluraliste et libre à laquelle elle aspire. Cela est principalement dû au langage de la liberté qu'emploie le libéralisme. Le lexique de la non-interférence n'offre pas les outils suffisants afin d'expliquer que l'État puisse intervenir dans la vie de ses citoyen·nes afin de promouvoir des intérêts tels que le bienêtre collectif. C'est ce qui contraint les approches libérales à mobiliser d'autres idéaux tels que l'égalité qui permet d'expliquer l'intervention de l'État, et ce, bien que cela puisse être perçu comme une entrave à la liberté. En d'autres mots, les engagements du libéralisme ne sont pas soutenus par un cadre théorique ou institutionnel suffisamment robuste :

> *Take the classical liberal philosophy that makes freedom as non-interference the be-all and end-all of political good.* […] *But the philosophy clearly fails to offer a medium in which the palpable grievances of different groups can be reasonably articulated. Consider the grievance of the dominated worker or woman or tenant or debtor who does not actually suffer interference but who has to fawn and toady and look with a degree of apprehension on a master who holds power – perhaps only informal, legally unrecognized power – over them. Anyone in such a position has got a complaint to make: their position is saliently inferior to that of others. But, as we already know, no one in such a position will be able to make that complaint in the language of freedom as non-interference. For in terms of non-interference, in terms even of expected non-interference, there is no grievance audible; the language silences those whom it ought ideally to be serving*[33].

Sur ce point, Pettit suggère qu'en plus d'être plus « attrayant » que l'idéal de la liberté comme non-interférence en ce qu'il protège mieux la liberté des citoyen·nes, l'idéal républicain de la non-domination répond en fait mieux aux exigences mises de l'avant par la théorie libérale elle-même. Ainsi, en parlant de l'idée rawlsienne de la publicité (*publicity*) selon laquelle un idéal politique doit pouvoir être publiquement « *avowed and endorsed as a yardstick by which institutions and initiatives are reasonably assessed*[34] » afin d'être considéré comme désirable, Pettit considère que l'idéal républicain de la liberté est plus intéressant que son concurrent libéral en ce que le vocabulaire de l'idéal républicain de la liberté comme non-domination permet de répondre à l'ensemble des revendications à partir d'un seul et même concept. Le même idéal permet donc d'élaborer des politiques

[33] Pettit, *Republicanism*, pp. 131-132.
[34] Pettit, *Republicanism*, p. 169.

publiques plus cohérentes et surtout plus robustes pour répondre à ces griefs. Comme Pettit le suggère,

> *once we fully understand the demands of promoting non-domination, once we appreciate the extensive but attractive reshaping of those institutions that it would require, we shall find the claim quite congenial. Those who hail freedom as non-interference and who think that the minimal state is not normatively satisfactory generally invoke other values as independent criteria of political evaluation: values like equality, or welfare, or utility, or whatever. Freedom as non-domination does not call for the same sort of supplementation since, as we shall see, it already requires institutions that perform well in regard to values like equality and welfare; thus those values do not have to be introduced as distinct desiderata*[35].

L'idéal de la liberté comme non-domination offre ainsi selon Pettit un avantage considérable sur la notion de liberté comme non-interférence, faisant de la liberté une notion plus « praticable » du fait qu'elle se suffit à elle-même. Ironiquement, alors que Pettit vante les mérites de la non-domination en se fondant sur sa cohérence et son autonomie théorique, celui-ci croit vraisemblablement qu'il est nécessaire de faire intervenir d'autres idéaux afin de penser le régime politique. Je pense évidemment à la notion de souveraineté que le philosophe fait intervenir dans *The State* pour représenter l'idéal de l'incorporation et pour penser à la structure de l'agent collectif non dominant. Dans la prochaine section, il sera justement question des manières dont Pettit mobilise cet idéal de la liberté comme non-domination pour élaborer sa critique des approches uniquement électoralistes de la démocratie et pour proposer une conception contestataire plus riche de la démocratie.

Le modèle de l'intérêt commun de la démocratie contestataire de Pettit

Les intérêts communs

La définition de la démocratie que développe Pettit qui, bien qu'elle s'éloigne de la notion de volonté, reste attachée à la notion de « *self-rule* », soit d'autogouvernement ou de l'autodétermination du *demos*. La conception de l'autodétermination qu'il défend renvoi explicitement à la capacité que détient un individu ou un peuple non seulement de décider mais de réviser ses intérêts et de réorienter ses actions. Pettit conçoit ainsi le régime démocratique comme étant capable de suivre les intérêts changeants des communautés

[35] Pettit, *Republicanism*, p. 81.

politiques. De là découle l'importance pour un régime démocratique de faire place à la contestation :

> *Democracy refers us, at least etymologically, to the self-rule of a people. And as individual self-rule or autonomy can be modelled in a modal rather than a historical way, so plausibly can the self-rule of a people be modelled in that way. The self-ruling individual may run on automatic pilot much of the time, acting on beliefs and desires that originate in forgotten times and pressures. What makes them self-ruling is the fact that they are never just the victim of those beliefs and desires: they are able to examine them at will and, depending on how the examination goes, able to maintain or amend them. By analogy, the self-ruling demos or people may also often run on automatic pilot, allowing public decision-making to materialize under more or less unexamined routines. What makes them self-ruling or democratic is the fact that they are not exposed willy-nilly to that pattern of decision-making: they are able to contest decisions at will and, if the contestation establishes a mismatch with their relevant interests or opinions, able to force an amendment*[36].

Le régime démocratique est donc conçu comme étant capable de générer des orientations et pistes d'actions à donner à l'État, soit comme ayant pour principale fonction d'identifier les intérêts communs au sein de la communauté. Cela dit, pour être effective, comme il en sera question au courant des prochaines sections de ce chapitre, celle-ci doit aller au-delà des mécanismes traditionnels de l'élection et du débat parlementaire afin d'inclure des procédures plus réflexives, ce que Pettit associe nommément aux pratiques de contestations.

Pour Pettit, la démocratie sert « *to ensure that public decision-making tracks the interests and the ideas of those citizens whom it affects; after all, non-arbitrariness is guaranteed by nothing more or less than the existence of such a tracking relationship*[37] ». Bien qu'il réfère souvent dans *Republicanism* à l'idée qu'il faille prendre en compte les intérêts de celleux qui subissent de l'interférence pour réduire le caractère arbitraire de l'interférence, Pettit ne qualifie pas de façon précise la nature des intérêts que doit prendre en compte le régime démocratique. Ces intérêts restent relativement vagues en ce qu'il les situe simplement comme représentant ceux des « gouverné·es » ou « *those citizens whom it affects*[38] ». Dans nos sociétés contemporaines, ce genre d'affirmation peut être interprété comme devant mener à prendre en compte les intérêts de tout un chacun puisque les actions

[36] Pettit, *Republicanism*, p. 186.
[37] Pettit, *Republicanism*, p. 184.
[38] Pettit, *Republicanism*, pp. 55-56.

de l'État affectent tout le monde[39]. Dans des articles subséquents, Pettit offre certaines précisions quant à sa mobilisation de la notion d'intérêt, suggérant notamment que :

> *The relevant interests of the governed are not their special or sectional interests, but rather, their shared or common interests. If a community has no common interests - in defence, security, health or education, for example, or provision against emergency need - then there is no obvious case for unifying under a single government. Assuming that a government is desirable, then, that government ought to take its guidance from the common interests of its people*[40].

Plus encore, ces intérêts communs ne peuvent pas simplement équivaloir aux intérêts de la majorité, mais doivent plus généralement inclure les intérêts des groupes minoritaires. Dans son livre *A Theory of Freedom*, Pettit emploie le qualificatif « *avowable* » afin de préciser la nature de ces intérêts communs. Ce faisant, il propose de concevoir les intérêts communs comme représentant non seulement ceux qui sont susceptibles d'être appuyés par l'ensemble des citoyen·nes, mais comme ceux que l'ensemble des citoyen·nes risque d'accepter ou de déclarer ouvertement comme relevant de leur intérêt. Ainsi, dans une communauté politique, « *a certain good will represent a common interest of a population just so far as co-operatively admissible considerations support its collective provision* ». Un bien relèverait donc de l'intérêt commun lorsqu'il est coopérativement admissible, ou en d'autres mots, lorsqu'il représente quelque chose « *that anyone in discourse with others about what they should jointly or collectively provide can adduce without embarrassment as relevant matters to take into account*[41] ».

En continuité avec cette idée, Pettit considère qu'est produite la domination lorsque « [*p*]*eople are coerced in a hostile way, when the threats are not dictated by the avowed or at least the avowable - the ready-to-be-avowed - interests of the coerce*[42] ». C'est pour cette raison que Pettit précise que le modèle électoral de la démocratie serait incapable à

[39] C'est sur cette base notamment qu'Iris Marion Young suggère dans que le concept d'autodétermination comme non-domination suppose que l'on prend en compte les intérêts non seulement des gens à l'intérieur de l'État mais de toute personne pouvant être affecter par la décision, même à l'extérieur des frontières de l'État. Dans l'ontologie politique qu'elle propose le monde politique est foncièrement interrelier et les décisions prises dans un espace politique ont des retombées et des effets potentiellement dominants dans d'autres espace politique. *Infra* chapitre 2.

[40] Philip Pettit, « Minority Claims under two Conceptions of Democracy », dans *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, dir. Duncan Ivison, Paul Patton et Will Sanders, 199-215 (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 205.

[41] Pettit, *A Theory of Freedom*, p. 156.

[42] Pettit, *A Theory of Freedom*, p. 61.

lui seul d'identifier les intérêts communs de la communauté politique, en particulier parce qu'elle risque de n'appuyer que les intérêts de la majorité :

> *The elimination of domination would require, not just that the people considered collectively cannot be ignored by government, but also that people considered severally or distributively cannot be ignored either. Otherwise put, it would require not just that the majority are heard in determining what common, perceived interests ought to be pursued by government, but also that relevant minorities also get a hearing; their politically avowable, perceived interests are not just ignored and flouted. So the question is whether there is any way of subjecting government to a mode of distributive or minority control in order to balance the electorally established mode of collective or majority control*[43].

Si la démocratie « *serve[s] as a search procedure for identifying and empowering such interests*[44] », à savoir les intérêts communs et déclarés, l'État démocratique doit nécessairement être structuré de manière à pouvoir les identifier. C'est sur ce plan qu'intervient la notion de contestation, laquelle joue un rôle important au sein de ces processus, notamment en ce qu'elle permet de vérifier que ce qui est présenté comme constituant un intérêt commun en constitue bel et bien un :

> *Democratic institutions must have a positive search-and-identify dimension, then, and a negative scrutinize-and-disallow dimension. They must conform to what Daniel Dennett (1996) calls a generate-and-test heuristic. The search-and-authorize dimension - the generative mechanism - will help to ensure that all policies whose implementation might advance common avowable interests get a hearing. And the scrutinize-and-disallow dimension - the testing mechanism - will help to ensure that only policies and modes of policy-making that really answer to common avowable interests survive and have influence. The first dimension will guard against false negatives, by allowing every possible common-interest policy into consideration. The second dimension will guard against false positives, by subjecting the policies adopted, and their mode of implementation, to a rigorous testing and filtering procedure*[45].

Qu'il soit qualifié de modèle contestataire, bidimensionnel ou démocratie-*cum*-contestation, Pettit situe toujours son modèle démocratique comme ayant pour fonction d'identifier les intérêts communs de la communauté politique. Ce processus de production ou d'identification des intérêts communs de la démocratie est compris comme comportant une dimension électorale relative à l'élection et aux travaux des représentant·es élu·es, mais aussi comme comportant une dimension contestataire qui relève d'un ensemble d'institutions et de mécanismes permettant de vérifier que l'ensemble des décisions

[43] Philip Pettit, « Republican Freedom and Contestatory Democratization », dans *Democracy's Value*, dir. Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordon, 163-190 (Cambridge, Cambridge University Press,1999), p. 178.
[44] Pettit, *A Theory of Freedom*, p. 156.
[45] Pettit, *A Theory of Freedom*, p. 159.

adoptées par l'État relève bel et bien des intérêts communs de toustes et de les réviser au besoin[46]. À cet égard, la démocratie apparaît pour Pettit comme devant être largement plus exigeante que ses conceptions strictement électoralistes le suggèrent.

Limites du modèle électoral de la démocratie

Dans un article intitulé « *Democracy, Electoral and Contestatory*[47] », Pettit revient sur la distinction entre les conceptions électoralistes et contestataires de la démocratie, débat conceptuel qu'il approfondira en y articulant une série de critiques adressées aux approches délibératives de la démocratie et de ce qu'il qualifie de dilemme discursif[48]. Plus particulièrement, cette discussion le mène à s'intéresser aux conditions du contrôle démocratique[49]. La conception la plus généralisée et acceptée de la démocratie tend à la présenter comme un régime par lequel le peuple contrôle directement ou indirectement les décisions du gouvernement par le biais de l'élection. L'élection est ainsi comprise comme répondant au besoin que crée la demande de diriger ou d'influencer la direction que prendra l'État. Puisque les dirigeant·es d'un tel régime sont choisi·es par le biais d'élections, celleux-ci sont considéré·es redevables à leur électorat. Il est donc souvent présupposé que les dirigeant·es d'un tel régime ont intérêt à respecter les intérêts des électeurices. Or, comme le suggère Pettit, les régimes purement électoraux n'assurent qu'une forme de protection relative aux minorités face aux intérêts majoritaires :

> *It might seem to guard against the adoption of policies for the furtherance of goods that do not answer in any way to the interest of the people or that do not answer to recognizable interests. But it would offer relatively inadequate protection against the adoption of policies that represent majority interests alone. And it would do little or nothing to guard against the influence of hostile factors in the specification or implementation of policy.*[50]

La conception électoraliste de la démocratie n'est donc pas à l'abri d'une tyrannie de la majorité lorsqu'un gouvernement ne dépend que de l'appui d'une majorité ou même d'une

---

[46] Voir: Philip Pettit, « Minority Claims under two Conceptions of Democracy » dans *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, dir. Duncan Ivison, Paul Patton et Will Sanders, 199-215 (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
[47] Voir : Philip Pettit, « Democracy, Electoral and Contestatory », *Nomos* 42, « *Designing Democratic Institutions »*, dir. Ian Shapiro et Stephen Macedo, 105-144 (New York: New York University Press, 2000).
[48] Voir : Philip Pettit, « Deliberative Democracy and the Discursive Dilemma », *Philosophical Issues* 11, (2001): 268-299.; Philip Pettit, « Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma and Republican Theory », dans *Philosophy, Politics and Society vol. 7,* dir. James Fishkin et Peter Laslett, 138-162 (New York et Cambridge : Cambridge University Press, 2003).
[49] Voir : Philip Pettit, « Three Conceptions of Democratic Control », *Constellations* 15, (2008), 46-55.
[50] Pettit, «Democracy, electoral and contestatory », p. 126.

pluralité de votes pour gouverner. Il est possible que les intérêts tout à fait valables de groupes minoritaires ne soient pas pris en compte ou pire, qu'ils soient entièrement maintenus à l'écart du processus décisionnel. En d'autres mots, une conception purement électoraliste de la démocratie ne permet pas d'assurer que l'ensemble des citoyen·nes disposent d'une capacité égale d'exercer un contrôle sur l'État et ainsi, d'être protégé·es de la domination de l'État. Dans *On the People's Terms*, Pettit argumente qu'alors que l'élection permet un contrôle généralisé sur l'orientation de l'État, un second contrôle demeure nécessaire afin de s'assurer de la nature non arbitraire des décisions majoritaires.

> *How to respond to the problem raised by sticky minority-majority divides? I see only one realistic possibility, which is to introduce a system of individualized contestation that parallels the collective challenge that elections make possible. There ought to be openings for particular individuals and subgroups to test the laws or proposals for how far the process in which they are generated respects the value of equal access to influence and, more generally, the value of equal status. And those openings ought to hold out the prospect of an impartial judgement on the question and, if the judgement goes in favour of the challenges, the prospect of an adjustment that satisfies them*[51].

Pettit soutenait déjà dans *Republicanism* qu'un constitutionnalisme républicain doit assurer une forme de protection contre-majoritaire afin de préserver la liberté comme non-domination pour toustes :

> *Let the laws be subject to ready majoritarian amendment, then, and the laws will lend themselves to more or less arbitrary control; they will cease to represent a secure guarantee against domination by government. Most of us belong to a salient minority in some respect and most of us, therefore, have an interest in seeing that we do not live at the electoral mercy of the corresponding majority*[52].

À elle seule, la dimension électorale des démocraties arrive difficilement à prendre en compte les intérêts des minorités, car lors d'une élection, selon le format de l'élection, il n'est pas nécessaire d'obtenir plus que la majorité des voix. Ainsi, les propositions des partis politiques tendent à proposer des plateformes correspondant aux intérêts de la majorité. Plus encore, un vote exprime très mal les intérêts des électeur·trices. En effet, un·e électeur·trice peut être d'accord avec seulement quelques-unes des nombreuses politiques proposées par un parti politique et tout de même choisir de voter pour celui-ci. Quelqu'un peut aussi choisir de voter pour un·e candidat·e comme une forme de

[51] Philip Pettit, *On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy (Cambridge: Cambridge University Press, 2012)*, pp. 213-214.
[52] Pettit, *Republicanism*, p. 181.

protestation, ou encore pour bloquer un·e autre candidat·e. Le cas des groupes minoritaires complexifie ce même constat, car s'iels ne forment pas une majorité dans une région donnée, il se peut que le poids de leur vote n'incite pas les candidat·es locaux à courtiser leur vote et à prendre en compte leurs intérêts. Des dynamiques semblables, mais plus facilement observables se produisent au sein des assemblées législatives où des procédures de vote majoritaire tendent à ignorer les voix dissidentes, quoique dans ce contexte, les procédures parlementaires permettent un partage du temps de parole pour que celle-ci puisse prendre la parole. Ainsi, la seule dimension électorale de la démocratie tend à bien identifier les intérêts de la majorité, mais peine à identifier l'intérêt commun. C'est pour cette raison que Pettit propose d'introduire une seconde dimension au processus démocratique, celle contestataire, qui offre de nouvel espace où faire entendre les intérêts des minorités.

La dimension contestataire de la démocratie

Pour rectifier les lacunes de la dimension électorale, Pettit propose de prendre en compte une seconde dimension à la démocratie, celle de la contestation. Dans le cas des droits des minorités, par exemple, celle-ci permet de faire entendre des intérêts qui ont peut-être échappé aux processus de la dimension électoraliste de la démocratie. En ce sens, la contestation ne doit pas être conçue comme une simple plainte de celleux qui se sont trouvés du côté perdant d'une prise de décision, mais comme étant essentielle au processus démocratique, comme contribuant en quelque sorte à donner une voix à toustes. Cette seconde dimension, permet donc d'éviter les dangers que Pettit associe à la démagogie et la tyrannie de la majorité que les conceptions démocratiques des approches populistes et communautariennes rendent possibles.

Dans *Republicanism*, Pettit présente les trois conditions nécessaires pour rendre la démocratie proprement « contestataire » : la délibération, l'inclusivité et la « réceptivité » (*responsiveness*) du régime politique. D'abord, le modèle démocratique contestataire ou bidimensionnel est délibératif en ce qu'il doit permettre aux débats publics d'informer non seulement les décisions qui sont prises, mais également de formuler des justifications pour les décisions qui pourront ensuite faire l'objet de la contestation. Lorsqu'un débat a lieu et que diverses idées sont défendues, les intervenant·es qui y prennent part sont appelé·es à défendre leurs idées par le biais de la justification. Ces justifications servent alors de

fondement pour la contestation. Ensuite, ce même modèle est également entendu comme étant délibératif parce qu'il doit créer et soutenir les conditions permettant une participation égale aux débats publics par le biais des procédures de contestation. Ainsi, le débat public n'est pas limité à celleux qui, parce qu'iels détiennent le pouvoir ou qu'iels peuvent user de ressources particulières, pourraient être mené·es à monopoliser l'espace public.

La seconde condition d'inclusivité du modèle démocratique contestataire émerge du caractère plus ou moins équitable des conditions de participation aux débats publics, c'est-à-dire que les pratiques démocratiques doivent faire place à la pluralité des voix et des intérêts qui composent la société. Selon Pettit, un régime ne peut être considéré comme faisant place à la contestation que si l'ensemble des groupes en société disposent d'une manière ou d'une autre de la capacité de se faire entendre efficacement. Ainsi, comme on peut le voir dans la longue citation qui suit, la représentation des différents intérêts chez Pettit le mène à soutenir l'importance d'une certaine forme de représentation descriptive des différents intérêts au sein d'une communauté politique (et ce, bien qu'il ne touche pas directement cette question).

> *What is needed to give potential contestators voice? What is needed to enfranchise them in more than a purely formal or ceremonial sense ? At the level of legislative decision, it is clearly going to be necessary that there are voices that can speak with credibility to the concerns and opinions of every significant group, and that can force those concerns on the deliberative attention of law-makers. In order to speak with credibility, such voices will have to come from the sector represented, not just resonate in sympathy with that sector (Pettit 1994a); and so ideally the group will achieve representation, not by grace of senatorial spokespersons, but via the presence of some of its own members (Philips 1995). The reliably inclusive legislature will have to incorporate, in their own right, all the voices of difference that are found within the community (Young 1990). It will have to ensure that as the assembly of law-makers debates its way towards decision, it takes account of the considerations that are salient, not just from a restricted set of privileged viewpoints, but from the full range of social perspectives*[53].

En concevant la démocratie comme dépendant d'une forme effective et robuste de représentation, Pettit considère que celle-ci doit à la fois être soutenue par un système électoral offrant une représentation régionale, mais aussi une représentation de l'ensemble des groupes identitaires. Étant donnée la difficulté de faire entendre la pluralité des voix au sein de la société, Pettit suggère que la représentation et l'inclusivité du régime doivent donc se multiplier dans toutes les sphères de l'État en prenant par exemple la forme de

[53] Pettit, *Republicanism*, p. 191.

mécanismes de consultation dans l'administration de programmes ou dans la mise en place des lois. Il soutient aussi qu'il doit y avoir une multiplication des espaces de contestations, comme avec la création de postes d'*ombudsman*, de tribunaux spéciaux ou encore de programmes de contestation judiciaire, qui permettent à tous les citoyen·nes d'entamer des processus de contestation. De telles institutions visent ainsi à habiliter les citoyen·nes à prendre la parole. Les ombudsmans peuvent par exemple mener des enquêtes après avoir reçu une plainte et dans certains cas imposer des sanctions à une agence gouvernementale qui n'aurait pas respecté les droits d'un·e citoyen·ne et ce sans engendrer les moindres frais pour le·la plaignant·e. Pour citer un slogan proprement pettitien : « *You must be able to complain and appeal; you must be able to state a grievance and demand satisfaction*[54] ».

Finalement, la troisième condition qui rend possible la démocratie contestataire est celle de la réceptivité ou de la sensibilité du régime à l'égard des revendications de toustes. En plus des conditions délibératives et inclusives, une démocratie contestataire doit disposer d'espaces qui permettent aux citoyen·nes de s'exprimer et d'être entendu·es. Ces espaces ou ces institutions doivent être en mesure de recevoir des griefs et de mener les actions nécessaires pour les traiter. Un exemple typique de ce genre d'institution peut être incarné par le rôle qu'occupent les *ombudsmans*, lesquel·les reçoivent des plaintes, disposent des expertises nécessaires pour entendre des plaintes et lesquel·les sont habileté de la capacité d'y répondre. Pour se réaliser, la dimension contestataire du régime démocratique doit être incarnée au sein de multiple d'institutions capables d'adresser une variété d'enjeux et qui puissent participer à contraindre les agences du gouvernement. Dans certains cas, il peut s'agir de tribunaux administratifs spéciaux disposant par exemple des expertises requises sur certaines questions ou encore d'assemblées citoyennes représentatives formées pour se pencher sur des questions complexes comme le mode de scrutin[55]. Ultimement, ces institutions agissent en vue de lutter contre la domination de l'État en offrant aux citoyen·nes la possibilité de renverser les positions prises de façon arbitraire et peuvent leur porter préjudice.

---

[54] Pettit, *Republicanism*, p. 193.

[55] Pettit donne l'exemple de l'assemblée citoyenne de la Colombie-Britannique (*British Colombia Citizens' Assembly*) dans *On the People's Terms*, il s'agit donc d'un exemple issu de son modèle du contrôle démocratique, mais qui relève généralement des exigences plus généralement de la démocratie contestataire, il réfère à cette assemblée comme un exemple de « *responsive representative assembly* ». Il discute de cette assemblée au chapitre 4 intitulée « *Democratic influence* », la première mention se trouve à la page 197.

La contestation est-elle antidémocratique, voire aristocratique ?

Pour certain·es commentateur·trices comme Nadia Urbinati, cet engagement de Pettit envers la dimension contestataire et son scepticisme face aux articulations du projet démocratique électoraliste, relève d'une méfiance généraliser du républicanisme à l'égard de la démocratie. Selon cette théoricienne de la démocratie, la théorie de la liberté comme non-domination des néorépublicains « *nonetheless echoes the Ciceronian distrust of the idea that majority support is a criterion of a good decision*[56] ». Cette méfiance portée à l'égard de la démocratie repose non seulement sur l'influence intellectuelle de Cicéron et de Polybe dans les travaux de Pettit, mais plus particulièrement sur l'idée que la démocratie peut être conçue comme un simple instrument permettant d'atteindre la liberté plutôt que de représenter une fin en soi :

> *My claim is that a secure liberty includes not only the binding quality of legal norms, as neo-roman republicans argue, but also the process of opinion and will formation in which citizens participate as equal in rights (Habermas 1998, 249–51). The opposite of secure liberty is subjection as obedience to laws that citizens have no role in making. To paraphrase Pettit, my argument is that the importance of "democratic control" comes from the fact that it* is *in a "definitional connection with liberty" and* not *merely "a means of furthering liberty" (Pettit 1997, 30)*[57].

La critique qu'Urbinati adresse aux travaux de Pettit et qui précédaient la publication de *On The People's Terms,* repose principalement sur la même ambiguïté soulevée un peu plus haut par Rostbøll et qui touche à la nature instrumentale et inhérente de la relation qu'entretiennent les notions de démocratie et de liberté chez Pettit. Pour Pettit, du moins dans les premiers efforts portés vers l'articulation d'un projet démocratique, l'enjeu est de s'assurer que la pluralité des intérêts au sein d'une société est non seulement prise en compte par l'État, mais qu'elle contribue à orienter les actions de l'État. C'est en ce sens que la contestation permet pour Pettit la prise en compte plus importante des intérêts variés en offrant notamment la possibilité de vérifier et de corriger le tir des décisions prises par un gouvernement démocratiquement élu. Sous cette condition, le processus démocratique n'est pas compris comme relevant uniquement de l'élection et de la délibération par les représentant·es démocratiquement élu·es, mais comme relevant aussi de mécanismes qu'Urbinati considère comme étant dépolitisants et contraires aux idéaux démocratiques,

[56] Nadia Urbinati, « Competing for Liberty : The Republican Critique of Democracy », *American Political Science Review* 106, nº 3 (2012): p. 609.
[57] Urbinati, « Competing for Liberty », p. 608.

tels que le rôle que les néorépublicain·es accordent au pouvoir judiciaire et à d'autres structures de contestation[58]. Elle soutient ainsi que ces auteurices contemporain·es se rapprochent de l'idée cicéronienne que la modération associée à la constitution mixte préserverait la liberté des abus ou des excès liés à l'absolutisme; excès qui serait rendu possible par les formes « simples » ou « pures » de gouvernement. La démocratie serait alors considérée comme « *being a simple (as not mixed) form of government* » et elle serait donc « *dangerously prone to arbitrary decisions like any simple government* [59]». L'ordre constitutionnel mixte mènerait ainsi à limiter la capacité du « *demos* » de s'approprier de l'ensemble du pouvoir de l'État, car, comme le monarque, le peuple serait lui aussi facilement susceptible de sombrer vers la tyrannie. En ces termes, le néorépublicanisme tend selon Urbinati à donner à la démocratie des allures de populisme afin de pouvoir lui imposer des limites.

De façon encore plus surprenante, Urbinati considère que la liberté comme non-domination, une notion qu'elle rattache aux conceptions romaines de l'*aequa libertas*, ne nécessiterait pas l'égalité des citoyen·nes contrairement au concept athénien de l'*isonomia*. Dans le cas grec, l'*isonomia* renvoie à l'idée toustes les citoyen·nes doivent être égaux·les devant la loi. Cette égalité permet ensuite leur égale participation au processus de production des lois. L'*isonomia* conçoit donc l'égalité à partir de la notion de parité, et l'égalité défendue est celle de l'égale participation de tous à la chose publique. Il existerait donc selon Urbinati un sens positif à la liberté dans la participation à la vie publique. À la différence, le concept romain de « [a]equa libertas *denoted liberty in relation to the status of someone; this is what made it truly different from democratic* isonomia *and* isegoria [60]». Ainsi, selon Urbinati, l'approche républicaine privilégie une conception négative de la liberté qui ne nécessite en rien les mécanismes propres aux régimes démocratiques. En ce sens, elle suggère à la fois que le modèle néorépublicain ne présuppose pas l'égalité des citoyen·nes et qu'il ne peut être réfléchi qu'à partir des résultats que Pettit souhaite que le modèle accomplisse, à savoir le statut de *liber*. Or, comme il en a déjà été question, la

[58] « *The juridical circumscription of liberty and containment of political equality to the minimum conditions of inclusion in the legal order and the enjoyment of the rule of law are the main characteristics that result from the polemical relation of neo-republicanism with democracy* ». Urbinati, « Competing for Liberty », p. 613.
[59] Urbinati, « Competing for Liberty », p. 613.
[60] Nadia Urbinati, « Republicanism : Democratic or Popular ? », *The Good Society* 20, nº 2 (2011): p. 164.

liberté comme non-domination représente pour Pettit un concept profondément égalitaire en ce qu'il n'est possible de bénéficier d'un tel statut que si l'ensemble de la société en bénéficie. Plus encore, pour Pettit, la contestation vise précisément à étendre cet idéal de la liberté comme non-domination à toustes, même celleux qui n'ont pas le droit de vote. En ce sens, la conception de la citoyenneté chez Pettit est très inclusive, elle va au-delà des catégories légales du droit au suffrage. On pourrait également soulever une certaine part d'ironie dans cette critique. Alors qu'Urbinati mobilise le modèle athénien de l'*isonomia* comme point de comparaison pour argumenter l'inégale capacité des citoyen·nes de participer au processus décisionnel dans la pensée de Pettit, ce modèle était lui-même fondé sur l'inégalité entre les citoyen·nes et les non-citoyen·nes et dans les faits, très peu de résident·es d'Athènes disposaient du statut citoyen nécessaire pour participer à la vie politique du régime. La liberté comme non-domination va donc même plus loin que l'idéal de l'*isonomia* défendu par Urbinati.

Bien que cette critique permette de souligner la nature ambiguë de la relation qu'entretient la pensée de Pettit avec la notion de la démocratie, en la situant notamment en relation avec son héritage républicain plutôt antidémocratique, il n'en demeure pas moins que le néorépublicanisme présente la démocratie comme pouvant être parfaitement compatible avec les principes de la constitution mixte. C'est en ce sens que Pettit conçoit la contestation comme contribuant à étendre la conception de la démocratie à l'ensemble des processus tant formels qu'informels qui donnent une voix à toustes les citoyen·nes. La contestation permet ainsi de montrer que le dialogue démocratique déborde des seules procédures parlementaires et d'assurer que ce dialogue puisse avoir lieu en amont de l'adoption d'une loi, par exemple par des mécanismes de consultation ou par le biais de manifestations ou de mécanismes de contestation judiciaire suivant l'adoption d'une loi.

Touchant sensiblement aux mêmes points que ceux soulevés par la critique d'Urbinati, Richard Bellamy et John P. McCormick reprochent à Pettit de ne pas faire suffisamment de place à la démocratie, l'accusant à cet égard de reproduire une certaine forme d'aristocratisme. À la différence d'Urbinati, ces deux auteurs se réclament d'approches républicaines. Ceux-ci suggèrent que le régime républicain développé par Pettit semble moins articulé autour de la participation des citoyen·nes à la vie démocratique qu'autour de la protection de leur statut de personne libre. Ainsi, similairement à Urbinati,

ces auteurs considèrent que Pettit exprimerait une certaine méfiance envers différentes notions du « peuple » et à la capacité de celui-ci de promouvoir et de préserver les conditions menant à la liberté comme non-domination.

Dans une série de chapitres et d'articles, Bellamy (républicain d'inspiration plutôt néorousseauiste) se montre particulièrement critique de la théorie démocratique de Pettit. Bien que le rapprochement qu'effectue Pettit entre la démocratie et la liberté comme non-domination représente une perspective « *much more philosophically coherent and empirically plausible*[61] » que le rapprochement que d'autres ont pu faire entre la liberté positive et la démocratie, Bellamy demeure peu convaincu du fait que ce rapprochement s'exprime chez Pettit par la contestation et en particulier par le biais des tribunaux. Il suggère ainsi que :

> *Philip Pettit offers a prominent example of a republican argument for the substantive view of legal constitutionalism. He maintains that arbitrary rule, and hence domination, arises when there are no guarantees in place that would ensure that governmental and other power holders 'track the common recognisable interests' of those affected.* […] *The success of this argument involves us being able to come up with an objective account of 'common recognisable interests' and our accepting the legitimacy of a constitutional court as their best guardian. Yet both these elements are doubtful*[62].

Selon Bellamy, parce que l'approche de Pettit est principalement orientée vers les résultats ou les « *outputs* » de la démocratie, soit autour des « *results that promote the public good* », de tels résultats ne seraient pas nécessairement obtenus par l'implication démocratique des citoyen·nes, mais par l'imposition de contraintes importantes sur les organes décisionnels de l'État[63]. Cette approche s'oppose à celle préconisée par Bellamy, ce dernier proposant plutôt de penser la démocratie à travers les procédures qui garantissent la participation ou les « *inputs* », des citoyen·nes. En ce sens, la démocratie devrait permettre de donner aux « *citizens an equal status in the processes of public decision-making, not in making decisions that secure their equality* per se[64] ». Ainsi, selon Bellamy, le problème de l'approche de Pettit relève de la difficulté d'établir ce qui compte comme un intérêt

[61] Richard Bellamy, « Republicanism, Democracy, and Constitutionalism », dans *Republicanism and Political Theory*, dir. Cécile Laborde et John Maynor,159-189 (Malden, MA : Blackwell Publishing, 2008), p. 162.
[62] Richard Bellamy, *Political Constitutionalism : A Republican Defence of the Constitutionality of Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 163.
[63] Bellamy, « Republicanism, Democracy, and Constitutionalism », p. 164.
[64] Bellamy, « Republicanism, Democracy, and Constitutionalism », p. 164.

commun. Pour que les tribunaux puissent évaluer et émettre un jugement sur les griefs émis par les citoyen·nes, un certain consensus préalable doit déjà exister sur ce qui doit pouvoir compter comme un intérêt commun. Sur ce point, Bellamy adopte une posture non loin de celle que j'ai abordée dans le chapitre 2 en relation à la notion de la souveraineté parlementaire et pour qui les tribunaux représentent une menace aux décisions dites légitimes des assemblées législatives. Si Bellamy croit difficilement qu'une constitution puisse être « *based on terms none could reasonably reject* », il lui semble encore plus suspect de considérer qu'un tribunal guidé par ce seul document puisse mieux arriver qu'une assemblée législative à trancher sur des questions sociales complexes[65]. En fait, il reproche même aux tribunaux multimembres, tel que les Cours suprêmes, d'user des mêmes procédures démocratiques fondées sur le vote majoritaire afin de « corriger » des décisions prises par la même procédure dans les assemblées législatives. Ainsi, selon Bellamy, les tribunaux ne disposent pas de la même légitimité que les assemblées législatives, car ceux-ci ne disposent pas des procédures démocratiques qui visent à assurer que toustes puissent être entendu·es également[66]. L'argument de Bellamy se fonde sur l'idée que la liberté comme non-domination dans le modèle de Pettit est seulement assurée par la contestation du résultat des décisions prises par l'État et non par les procédures démocratiques elles-mêmes. Mais comme le fait remarquer Pettit, son modèle n'est pas uniquement contestataire puisqu'il comporte également une dimension procédurale, la même que souhaite voir Bellamy au sein d'un régime politique. Ainsi, en réponse à Bellamy, Pettit rappelle que :

> *I suggest that the best constitutional arrangement is one in which ordinary people are involved in two ways: at the input end, in electing some officials in a multi-centered network of government—and in their selection of others— and, at the output end, in invigilating and checking officials at any of a number of nodes in the network and in any of a variety of ways*[67].

La critique de Bellamy repose sur l'ambivalence du langage que Pettit développe pour décrire le caractère instrumental de la démocratie, pour identifier les intérêts communs et

---

[65] Bellamy, « Republicanism, Democracy, and Constitutionalism », p. 170.
[66] « *Of course, courts claim to offer a fair and impartial process, where all are treated as equals. But when it comes to the making of decisions about our collective life, they lack the intrinsic fairness and impartiality of the democratic process – that of treating each person's views equally* ». Bellamy, « Republicanism, Democracy, and Constitutionalism », p. 171.
[67] Philip Pettit, « On the People's Terms : A Reply to Bellamy, Levy and Lovett », *Political Theory* 44, nº 5 (2016): p. 699.

pour préserver la liberté. Puisque Pettit cherche surtout à montrer que l'activité démocratique s'étend au-delà du seul espace de l'Assemblée législative, plusieurs auteurices semblent oublier que cet espace, tout comme les espaces délibératifs qui le nourrissent contribuent également à l'identification et à la formation des intérêts communs nécessaires pour rendre l'interférence de l'État non arbitraire. En revanche, nous verrons dans le prochain chapitre en quoi le langage du contrôle populaire permet plus clairement d'illustrer l'étendue réelle du processus démocratique chez Pettit. Jusqu'ici, l'interprétation du modèle démocratique fondé sur les intérêts semble surtout avoir mené certain·es commentateurices à y voir non pas une forme d'empouvoirement des citoyen·nes et des diverses communautés politiques, mais une dévalorisation des espaces traditionnels de la vie démocratique. L'argument de Pettit n'est pas de nier l'intérêt de ces espaces, mais plutôt de chercher à combler leurs lacunes en introduisant un principe de contestation.

À cet égard, McCormick suggère pour sa part que Pettit s'appuie sur une tradition républicaine qu'il qualifie d'aristocratique dans sa théorisation de la notion de contestation. McCormick oppose cette tradition dite aristocratique, laquelle regroupe selon lui des figures comme Cicéron, Polybe et les auteurs des *Federalist papers*, à ce qu'il conçoit comme représentant une école républicaine démocratique notamment incarnée par la figure de Machiavel. Pour McCormick, « *Pettit's theoretical framework only indirectly addresses the principle asymmetry of power, that of wealthy citizens over poorer citizens, which has historically plagued republics*[68] ». Comme Bellamy, l'enjeu central qui préoccupe McCormick ne concerne pas nécessairement les fondements théoriques de la pensée de Pettit, mais la forme même que prennent les institutions étatiques qui, selon lui, participeraient à dévaloriser la voix des citoyen·nes appartenant aux classes populaires. Selon cette logique, les *ombudsmans*, les cours supérieures ou encore les chambres hautes au sein d'un Parlement représenteraient des institutions occupées par des élites et où les classes populaires n'occuperaient pas de fonction directe considérant qu'elles ne peuvent que s'y faire entendre :

> *With this markedly senatorial move, Pettit entrusts policy making to wise, impartial and common good-loving elites who speak for the people, rather than entrusting it to the people themselves – or even to their conventionally elected representatives. Pettit's justifications*

[68] John P. McCormick, « Republicanism and Democracy », dans *Republican Democracy: Liberty, Law and politics*, dir. Andreas Niederberger et Philipp Schink, 89-127 (Edinburgh : Edinburgh University Press, 2013), p. 104.

> *of such institutions, based as they are on a view of the populace as too fickle, uninformed, or influenced by emotion and prejudice to make sound decisions, are strikingly reminiscent of those put forward in favor of senatorial independence by Cicero, Guicciardini and, indeed, some of the American founders, who suggested that senators be only indirectly authorized by the people through either previous popular election or by election via intermediary, elite-comprised, bodies like state legislatures*[69].

Une telle représentation de la dichotomie « peuple » et « élite » laisse croire que ces espaces n'existent pas ou du moins, que ces institutions ne contribuent pas à la formation du peuple. Elles tendent ainsi à ignorer le fait que les individus qui occupent différentes fonctions au sein de ces institutions ne sont que des individus s'y étant engagé. Dans le chapitre 5, j'argumenterai que de telles institutions n'existent que par l'action, soit par la participation de citoyen·ne. Pour revenir au fondement égalitaire de la non-domination chez Pettit, si une distinction ontologique existait bel et bien entre les élites et le peuple, il deviendrait impossible de cheminer vers l'idéal de la liberté comme non-domination au sein de son modèle. On pourrait à cet égard suggérer que McCormick projette sa critique des régimes existants sur la proposition théorique de Pettit. Mais la critique de McCormick ne s'en tient qu'à cela. Selon l'auteur qui se dit machiavélien, cette méfiance envers le peuple se caractériserait également dans la difficulté de lui accorder la capacité d'adopter ou d'influencer directement le contenu des politiques publiques :

> *Furthermore, also like Machiavelli, Pettit observes that average people are capable of arriving at well-considered conclusions when they are formally assembled to discuss and decide over policy issues (D I.18, D I.58). Citing Fishkin's work, in fact, Pettit acknowledges that groups of average people, when presented with information provided by various sources – especially, information that reflects opposing viewpoints—and when permitted to discuss this information at length, prove admirably capable of making informed decisions that may be said to advance the common good. Unlike Machiavelli, however, Pettit does not take this as a cue to further conceptualize or openly endorse institutions that formally empower the people, or some demographically representative or randomly generated subset of them, to make legally binding decisions. Stopping far short of this, Pettit would employ deliberative opinion polls or the decisions of citizen juries in a strictly consultative capacity: that is, as exemplars whose decisions might change broader opinion within the wider citizenry or might affect the behavior of representatives. But Pettit (1999a, 169) would not assign them any direct policy impact themselves*[70].

Sa critique se joue ainsi autour de la place et de la nature collective du pouvoir qui sont accordées au « peuple » dans le modèle démocratique de Pettit. Cela dit, bien que Pettit s'approprie de certaines leçons machiavéliennes, les institutions démocratiques telles qu'il

[69] McCormick, « Republicanism and Democracy », p. 106.
[70] McCormick, « Republicanism and Democracy », pp. 111-112.

les conçoit demeurent incompatibles selon McCormick avec le genre d'institutions que privilégiait Machiavel tel que les Tribuns romains qu'il conçoit comme une institution de la classe populaire qui visait à résister au pouvoir politique de la classe patricienne. McCormick croit ainsi non seulement qu'offrir aux citoyen·nes la possibilité de s'exprimer par elleux-mêmes est nécessaire, mais qu'il est également nécessaire d'adopter des institutions qui habilitent les classes les plus défavorisées de la société à résister au pouvoir de la classe dominante. Cela dit, bien que les mécanismes contestataires que Pettit promeut se veulent accessibles à tous, celles-ci lui semblent somme toute insuffisantes en ce qu'elles ne sont pas réservées au « peuple », notion qui est comprise par McCormick comme référant à une classe distincte au sein de la cité. Comme nous le verrons plus en profondeur dans le prochain chapitre, le peuple est conçu de manière inclusive dans la pensée de Pettit et demeure ontologiquement indéterminé. La nature indéterminée du peuple contribue justement à assurer que toustes aient le droit de faire porter leur voix au sein du régime démocratique. En ce sens, il s'agit pour Pettit de créer les conditions qui permettent de conserver (ou d'atteindre) le statut d'égalité entre les citoyen·nes non dominé·es, plutôt que de chercher à articuler une théorie qui viserait, comme chez Machiavel, à exhaler les humeurs du peuple, soit leur frustration ou leur mécontentement envers les *grandi*.

Alors que McCormick se montre critique des mécanismes consultatifs et contestataires prônés par Pettit, celui-ci néglige en revanche de prendre en compte les nombreux mécanismes visant à inciter une plus grande participation citoyenne et auxquels Pettit fait allusion dans le but de rendre les institutions démocratiques plus représentatives du peuple. À cet égard, Pettit donne les exemples de l'adoption de modes électoraux distincts entre les deux chambres d'un parlement bicaméral, de quota permettant d'assurer une représentation adéquate des femmes à l'Assemblée législative[71] ou encore, de mesures comme le vote obligatoire afin d'encourager la participation des voix marginalisées qui tendent à moins participer aux institutions politiques vu leur sous-représentation et de mesures visant à plafonner les budgets et le montant des dons personnels effectués dans le cadre de campagnes électorales de manière à limiter l'influence des donateurices ultras riches[72]. Ainsi, malgré l'idée que Pettit ne ferait pas confiance aux « peuples », et dans ce

[71] Pettit, *Republicanism*, p. 191.
[72] Pettit, *Republicanism*, p. 194.

cas aux classes populaires, il cherche à s'assurer que leur voix soit prise en compte et influence directement les décisions prises par le gouvernement. En s'intéressant aux conditions constitutionnelles qui encadrent le processus démocratique, Pettit offre une place centrale au rôle qu'y jouent les citoyen·nes et pourtant, le langage des intérêts communs semble surtout l'avoir mené à se concentrer sur les structures de l'État démocratique. Cela dit, malgré les limites du langage des intérêts communs illustrées ici, il y a des traces dans ce langage qui mène à penser la démocratie comme étant en soi bénéfique et nécessaire à la préservation de la liberté comme non-domination, notamment en ce que sa description de la citoyenneté républicaine repose sur une conception plutôt relationnelle du politique. Un thème qui sera davantage articulé sous sa théorie du contrôle démocratique. Avant de ce faire, je m'intéresse dans ce qui suit aux institutions qui donnent selon Pettit à l'État démocratique sa forme et aux conditions que ces institutions doivent respecter afin que l'État puisse offrir aux citoyen·nes une immunité face à la domination.

L'institutionnalisation de l'idéal de la non-domination : le constitutionnalisme et la démocratie

Lutter contre la domination

En s'appuyant sur les écrits de Montesquieu, Pettit suggère que deux stratégies mobilisées pour combattre la domination tendent à se démarquer; celle axée sur l'idée du pouvoir réciproque (*reciprocal power*) et celle articulée autour des prévisions constitutionnelles (*constitutional provision*)[73]. La première de ces stratégies vise à assurer la distribution suffisamment équitable des ressources au sein de l'État et de la société de manière à garantir que chaque personne puisse adéquatement se défendre contre la domination d'autrui. Malgré le fait qu'une telle stratégie puisse mener les citoyen·es à s'outiller en vue de résister et de se défendre face aux efforts de domination, Pettit considère que cette redistribution ne permet ultimement pas d'éradiquer l'interférence arbitraire, et ce, même si les rapports de domination sont réduits à un minimum[74]. Devant un tel problème, Pettit explique privilégier l'approche des prévisions constitutionnelles, une stratégie qui fait appel au pouvoir public d'intervention de l'État pour retirer à

[73] « *One is the strategy of reciprocal power, as we might describe it, the other the strategy of constitutional provision* ». Pettit, *Republicanism*, p. 67.
[74] Pettit, *Republicanism*, p. 67.

certain·es acteur·trices le pouvoir d'agir arbitrairement sur le choix d'autrui, tout en contraignant ses propres pouvoirs afin d'éviter qu'il n'agisse lui-même arbitrairement. Si Pettit ne renonce pas entièrement à la première stratégie, celle-ci demeure insuffisante à ses yeux pour combattre de façon systématique aux menaces constantes et renouvelées des formes de domination.

Pour Pettit, l'intégration d'institutions qui visent à garantir la non-domination est à la fois envisagée comme une forme d'empouvoirement, au sens où les gens conservent un contrôle sur leur destinée, que comme une protection devant restreindre ou limiter la possibilité des gens d'interférer arbitrairement dans la vie d'autrui. Cela dit, ces institutions ne doivent pas être comprises comme permettant d'éliminer toutes les formes de domination possible *ad vitam aeternam*, mais comme offrant plutôt à la communauté politique une certaine immunité contre la domination. Pettit fait ainsi le parallèle entre le rôle que jouent ces institutions étatiques et les anticorps dans un organisme vivant, lesquels servent à le protéger d'attaques virales :

> *By analogy, the presence in the polity of such and such empowering and protective arrangements makes it the case that you are more or less immune to arbitrary interference, but it does not cause that immunity; it constitutes it. To be immune to a certain disease is to have antibodies in your blood – maybe these, maybe those – which prevent the development of the relevant virus. The presence of the antibodies represents a way of realizing the immunity; it is not something that causally leads to it. To be immune to arbitrary interference, to enjoy non-domination, is to have inhibitors present in your society – maybe these, maybe those – which prevent arbitrary interference in your life and affairs. And the presence of suitable inhibitors – suitable institutions and arrangements – represents a way of realizing your non-domination; it is not something that leads by a causal path to that non-domination*[75].

Les conditions devant contraindre les institutions de l'État se trouvent donc au cœur de sa réarticulation de la démocratie. Cela dit, si Pettit ne théorise pas la notion de souveraineté dans *Republicanism,*[76]sa présentation des contraintes constitutionnelles devant s'imposer à

[75] Pettit, *Republicanism*, p. 108.

[76] En fait, le mot « souveraineté » (*sovereignty*) n'y apparaît que trois fois, le mot ne figure pas dans l'index. Dans deux des cas, le concept est évoqué dans une discussion sur les travaux et les approches de Morris R. Cohen (p. 165) et de John Locke (p. 202). La troisième utilisation du terme réfère aux obligations internationales qui peuvent être imposées à un État, des obligations que Pettit considère comme étant une forme de protection de la non-domination tout à fait légitime : « *While the republican state represents an indispensable means of furthering people's non-domination, there is nothing sacred from the republican point of view about the state or about the state's sovereignty* ». *Republicanism*, p. 152. Le mot souverain (*soverein*) pour sa part est mobiliser quatre fois pour parler des théories de Hobbes (p. 38), de Bentham (p. 45) et de A.V. Dicey (p. 179) et puis une dernière fois dans la conclusion du livre pour suggérer que la contestation « *is what constitutes the people as sovereign* » (p. 278) et ce malgré qu'il ne discute pas de ce concept dans

l'État comporte d'importants parallèles avec la critique formulée dans *The State* à l'égard de la conception absolutiste de la souveraineté, laquelle tend à lier le processus de production des lois à la seule volonté indivisible et absolue d'une entité, même démocratiquement élue. Ainsi, si pour Pettit la démocratie est un outil qui est nécessaire à l'atteinte de la liberté comme non-domination, elle ne peut pas être comprise comme représentant la seule volonté de la majorité en ce qu'elle n'est pas contrainte à assurer le suivi des intérêts minoritaires. Sa réflexion se fonde ainsi selon lui sur la même prémisse déjà évoquée plus haut : « *if any system of law leaves decision-making power in the hands of various public authorities, then the advancement of non-domination requires that the decisions in question should be made on a basis that rules out arbitrary power*[77] ». Afin de réduire la domination, son modèle de gouvernement proposé doit être contraint, et ce, à la fois par des éléments dits constitutionnels que par ceux dits démocratiques. C'est donc dire que l'État et le gouvernement doivent être contraints par la constitution même du régime politique, mais aussi par les intérêts et les idées des citoyen·nes de l'État qui, elleux, doivent pouvoir exercer un certain contrôle sur les actions et les orientations du gouvernement par le processus démocratique :

> *My case for constitutionalist constraints is that republican instrumentalities should not be manipulable by those in power, and the key to my conception of democratic control is the claim that everything done by a republican government should be effectively contestable by those affected*[78].

Ainsi, si l'État républicain peut mettre en place des mécanismes pour lutter contre la domination qu'un individu pourrait exercer sur un autre individu, à savoir le *dominium*, Pettit considère semblablement qu'il devient possible, en mettant en place les contraintes constitutionnelles et démocratiques appropriées, de réduire la domination dont les citoyen·nes peuvent faire l'expérience en raison des interférences de l'État, soit de l'*imperium*. Pour Pettit, ces deux conditions contribuent à des processus plus ou moins conjoints qui mènent à la production des conditions nécessaires à la liberté comme non-domination.

---

le chapitre ou la section qu'il résume dans la conclusion, laissant sous-entendre ici un usage plutôt générique du mot souveraineté comme désignant le pouvoir du peuple.

[77] Pettit, *Republicanism*, p. 183.

[78] Pettit, *Republicanism*, p. 172.

Bien que les contraintes constitutionnelles et démocratiques soient décrites séparément, les premières ont une incidence importante sur la forme que Pettit donne à la démocratie, laquelle se distingue pour cette raison des modèles démocratiques qu'il qualifie de populistes. Sa première condition, celle de l' « empire des lois », inspirer de l'expression de James Harrington, renvoie à l'idée de l'État de droit et les lois doivent être intelligibles et prévisibles, elles ne peuvent pas être sujettes à la volonté volatile d'un individu ou d'un groupe d'individus qui pourrait les changer sur un coup de tête. Sa seconde condition, celle de la dispersion du pouvoir, est selon Pettit « *more or less obvious* » en ce qu'elle implique la séparation des différents pouvoirs relatifs « [in] *making law, executing or administering law, and of adjudicating those controversial cases where the law has to be applied* [79]», mais aussi parce qu'elle appelle à la séparation de chacun de ces mêmes pouvoirs. Ainsi, en divisant les pouvoirs législatifs, exécutifs et judiciaires, la concentration du pouvoir peut être réduite à un minimum, ce qui contribue positivement à réduire la manipulabilité des lois et de l'État. Pettit propose ainsi de diviser les fonctions mêmes attribuées à chaque pouvoir de l'État, notamment par l'adoption d'un modèle parlementaire bicaméral dont la fonction d'adopter les lois est partagée entre deux chambres plutôt qu'une, ou encore par la division du processus d'adoption et d'administration des lois (soit les pouvoirs législatifs et exécutifs) entre plusieurs niveaux de gouvernement comme dans un régime fédéral. Enfin, la troisième condition constitutionnelle vise à préciser que les lois ne devraient pas être sujettes à la volonté de la majorité. Pettit argumente qu'une majorité est rapidement formée dans un régime démocratique et si seule la volonté d'une majorité simple est nécessaire pour adopter ou modifier une loi, il n'y a en fait rien qui empêche cette majorité d'exercer un pouvoir arbitraire dans la vie des minorités. Cette troisième condition peut notamment être mise en œuvre par l'adoption d'une charte des droits qui assure la protection des citoyen·nes sur certains fronts et qui permet de limiter la capacité des pouvoirs législatifs et exécutifs à intervenir dans certains domaines de liberté. Cela peut également s'exprimer par des formules d'amendements constitutionnels qui revendiquent la formation de majorités pondérées afin de voir à ce qu'un plus grand consensus soit assuré au sein de la société

[79] Pettit, *Republicanism*, p. 177.

avant de changer des arrangements considérés comme constitutifs de la communauté politique.

En plus de se distinguer des approches libérales, l'approche néorépublicaine se distinguerait donc également des approches populistes (celles proprement populistes tout comme celles dites communautariennes ou issues du républicanisme d'inspiration franco-allemande). Pour les populistes, la démocratie relève de l'expression d'une volonté majoritaire qui prend forme dans la participation directe ou par le biais de représentant·es au sein d'assemblées. Pour le néorépublicanisme, la seule expression de la volonté de la majorité ne peut et ne doit pas constituer le seul objectif de la démocratie. La démocratie doit plutôt viser à identifier les intérêts communs qui sont susceptibles d'être reconnus et admis par toustes en faisant du modèle démocratique une forme d'organisation sociale plus réceptive des voix minoritaires. C'est notamment pour cette raison que Pettit place la contestation au premier plan de son modèle. Cette distinction entre les approches populistes et néorépublicaines est importante à préciser parce que chacune d'entre elles partage des principes somme toute semblables, mais parce qu'elles les soutiennent pour des raisons différentes. Si, par exemple, les populistes et les néorépublicain·es risquent d'être d'accord avec l'idée que la séparation des pouvoirs de l'État est nécessaire, les populistes auront tendance à l'appuyer parce que leur conception de la démocratie prévoit que seul·es les élu·es doivent disposer du pouvoir de légiférer. La séparation des pouvoirs doit donc servir à isoler et à protéger la fonction législative du Parlement contre les agissements d'autres pouvoirs. Pour leur part, les néorépublicain·es seront probablement plutôt d'avis que la séparation des pouvoirs relève du désir de réduire l'interférence arbitraire en limitant l'étendue du pouvoir qu'exerce un groupe au sein de l'État. Là où les néorépublicain·es sont prêt·es à accepter une certaine porosité des frontières entre les pouvoirs de l'État, comme dans le fait qu'un tribunal puisse invalider une loi jugée inconstitutionnelle, les populistes refuseront cette même porosité au nom de la préservation du pouvoir du peuple de décider de la loi et pourraient voir une forme d'usurpation du pouvoir de « faire » la loi par un soi-disant « gouvernement des juges »[80]. Malgré ces divergences, Pettit suggère tout

[80] « *Populist, however, are bound to take a different view. They must think that any leakage of law-making power, whether in the direction of the judiciary or the executive, has to represent an inherent evil; it means that the law is made by someone other than the people or their representatives. Thus they have to insist on a separation of powers – or at least on an isolation of law-making power – that is as exact as possible; they*

de même dans l'introduction de *Republicanism* qu'il considère que sa conception de la liberté et de son modèle démocratique « *should appeal to populists in so far as it requires, as I argue, that non-dominating government has to track the interests and ideas of ordinary people; this is the idea that lies behind the positive, populist notion of freedom as democratic self-mastery*[81] ».

Les trois conditions constitutionnelles qui s'imposent à tout régime ne sont pourtant pas suffisantes à elles seules pour produire l'ensemble des conditions nécessaires à la domination[82]. En plus, un État doit aussi être organisé démocratiquement afin de s'assurer que toutes les voix au sein d'une communauté sont entendues et qu'elles participent à orienter les décisions du gouvernement. Mais plus encore, il est impératif que ces institutions soient animées par des citoyen·nes qui dans les mots de Pettit font preuve de *civilité*.

Les vertus citoyennes : la civilité, la vigilance et la main intangible

En articulant sa théorie de la démocratie, Pettit cherche à adapter la théorie républicaine au cadre des sociétés pluralistes contemporaines. Conscient du caractère élitiste et masculiniste des théories de la tradition républicaine[83], Pettit suggère qu'il est possible de faire du concept de la liberté comme non-domination un concept inclusif et capable de rendre compte des intérêts et des idées variées de l'ensemble des membres de nos sociétés contemporaines :

> *Historically, of course, the classical republicans would have intended to confer this free-citizen status on propertied, mainstream men only. Contemporary writers have often pointed this out by way of an attack on the neorepublican program (e.g., Goldsmith 2000, Goodin 2003), but there is no reason to believe that it was not merely the reflection of the prejudices of the day. Once we adopt freedom from non-domination as our paramount value, and combine this with a commitment to the equal moral worth of all human beings, we see that the same logic discussed above drives us just as powerfully to extend equal citizenship to women, to the socially and economically vulnerable, and so on. Indeed, it is*

have to look for a watertight compartmentalization. It may have been this populist attitude that inspired the anti-federalist objections to the US Constitution. If it was, then we can see the anti-federalists as figures whose enthusiasm form democracy led them to betray the essential republican concern: the concern to ensure against, arbitrariness in power, even against arbitrariness in the power of the people ». Pettit, *Republicanism*, p. 180.

[81] Pettit, *Republicanism*, p. 11.

[82] « *But if a constitutionalist system of law is necessary for the promotion of freedom, then it should be clear that something else is needed too* ». Pettit, *Republicanism*, p. 183.

[83] Je reviens d'ailleurs sur cette question au chapitre 5 de cette thèse.

> *the alternative view of liberty as noninterference that performs rather poorly on this score*[84].

En ce sens, comme Cécile Laborde et John Maynor le suggèrent, l'idéal de la non-domination

> *offers a parsimonious conceptual basis for the defense of a normative ideal of political citizenship as non-subjection to arbitrary rule. The ideal of citizenship as an intersubjectively validated status of non-domination has also stimulated original contributions about the nature of republican community, the relationship between rights and power, and struggles about racial, gender, cultural, and socio-economic exclusion in the contemporary world*[85].

En étendant ainsi la catégorie de citoyenneté à l'ensemble de personnes qui interagissent avec l'État, la conception républicaine permet de réfléchir aux mécanismes garantissant un statut de non-domination à l'ensemble de ces individus, souvent sous-représentés ou marginalisés par les institutions étatiques. Pour Pettit, un tel élargissement de la citoyenneté requiert l'adoption de politiques publiques redistributives permettant de protéger les citoyen·nes de l'interférence arbitraire en s'assurant que toustes disposent du minimum de ressources nécessaires, soient-elles financières, politiques ou sociales[86], leur permettant de ne pas dépendre de la volonté d'autrui[87]. La redistribution permet également d'assurer que toustes aient la capacité plus ou moins égale de participer aux processus démocratiques et d'orienter les décisions et les actions de l'État. Ainsi, Pettit soutient que :

> *But common interests, on the definition adopted here, may also prove to require redistributive measures. Redistribution may be in the common interest because everyone wants to be protected against a certain sort of difficulty - say, medical or legal or financial - and only those currently in such difficulty benefit. Or it may be in the common interest because while everyone wants a certain sort of good - say, to be able fully to enjoy membership in his or her cultural group (Kymlicka 1995) - providing that good may require spending more resources on some than on others. Or it may be in the common*

---

[84] Pettit et Lovett, « Neorepublicanism : A Normative and Institutional Research Program », p.17.

[85] Cécile Laborde et John Maynor, « The Republican Contribution to Contemporary Political Theory » dans *Republicanism and Political Theory*, dir. Cécile Laborde et John Maynor (Malden, MA : Blackwell Publishing Ltd, 2008), p. 2.

[86] « *The resources in virtue of which one person may have power over another are extraordinarily various: they range over resources of physical strength, technical advantage, financial clout, political authority, social connections, communal standing, informational access, ideological position, cultural legitimation, and the like. They also include the resource of being someone – say, being the only doctor or police officer around – whose help and goodwill the other may need in various possible emergencies. They even include the resource of perceived intractability – at the limit, perceived irrationality – that enables someone to drive a hard bargain* ». Pettit, *Republicanism*, pp. 59-60.

[87] C'est d'ailleurs un peu l'argument derrière la défense néorépublicaine pour l'adoption d'un revenu universel garantie. Voir : Philip Pettit,« A Republican Right to Basic Income? », *Basic Income Studies* 2, nº 2 (2007): art. 10.

> *interest because certain disadvantaged groups cannot be expected to co-operate without compensation for certain disadvantages that they suffer. That a group has certain interests in common does not presuppose that members already enjoy equal economic standing or identical cultural affiliations; the required commonality of interests is wholly consistent with economic, social and indeed ethnic diversity (Pettit 2000b)*[88].

De nombreux·ses commentateurices de Pettit considèrent que son modèle ne repose pas sur les formes traditionnelles de la vertu citoyenne républicaine, lesquelles sont généralement perçues au sein d'un cadre de pensée libéral comme étant particulièrement exigeantes. Alors que les vertus citoyennes comme la modération, le courage, la frugalité, l'amour de la patrie ou la civilité jouent normalement un rôle important dans la préservation de la liberté au sein de la tradition républicaine, elles n'occupent chez Pettit qu'une place marginale, voir, comme le suggère Victoria Costa, inexistante : « *Pettit never talks about civility in a way that indicates that it might be a merely personal virtue*[89] ». En effet, Pettit n'aborde pas la question des vertus personnelles que devraient développer les citoyen·nes puisque, toujours selon Costa, « *the laws and mechanisms of institutional design need to work in conjunction with informal norms that are present in civil society*[90] ». Selon Costa, si Pettit a tort « *to conflate the notion of virtue with other, related social phenomena that favor the exercise and success of virtuous dispositions* », il n'en demeure pas moins que les normes sociales contribuent à créer les conditions nécessaires à la non-domination[91].

Pour Pettit, les institutions de l'État « *are dead, mechanical devices, and will gain life and momentum only if they win a place in the habits of people's hearts*[92] ». En d'autres mots, ce sont les citoyen·nes qui donnent vie aux institutions de l'État et qui ce faisant agissent en vue de réduire la domination en société. Afin d'assurer le bon fonctionnement des lois et des institutions républicaines, certaines normes généralement acceptées au sein de la société doivent être établies afin de permettre à ces institutions de fonctionner adéquatement. La civilité implique par exemple que les citoyen·nes doivent se conformer aux lois dans la mesure où les lois sont conforment à l'idéal de la non-domination. Plus encore, les citoyen·nes sont appelé·es se reconnaître dans les lois républicaines. À cet

[88] Pettit, *A Theory of Freedom*, p. 158.
[89] Victoria Costa, « Neo-republicanism, freedom as non-domination, and citizen virtue », *Politics, Philosophy & Economics 8*, nº 4 (2009): p. 408.
[90] Costa, « Neo-republicanism, freedom as non-domination, and citizen virtue », p. 408.
[91] Costa, « Neo-republicanism, freedom as non-domination, and citizen virtue », p. 415.
[92] Pettit, *Republicanism*, p. 241.

égard, les processus d'identification sont importants sur plusieurs fronts en ce qu'elles visent d'une part à consolider la volonté des citoyen·nes de se conformer aux lois et qu'elles contribuent ensuite à accroître le sentiment d'appartenance au régime de loi. Ces processus participent ultimement à renforcer le désir de protéger et de préserver la liberté comme non-domination au sein de la société. Ainsi, en s'identifiant aux lois, les citoyen·nes seront plus vigilant·es à l'égard des diverses menaces à leur statut de personnes libres. En ce sens, « *the price of liberty is eternal vigilance*[93] ». Adhérer aux normes et aux lois de la société républicaines contribuerait aussi selon Pettit à promouvoir des comportements qui œuvreraient à la préservation de la non-domination par le biais du processus de la « main intangible » :

> *The intangible hand helps to nurture a pattern of behaviour by holding out the prospect that its manifestation will earn the good opinion of others and/or the failure to manifest it will earn the bad. If we assume that people care about the regard of others, seeking their high regard and fleeing their low regard, then it is natural to think that the intangible hand can be an important way of establishing and securing certain patterns of behaviour*[94].

Dans une société où la civilité est généralisée, Pettit soutient qu'il y a donc lieu de faire place à la confiance non seulement entre les citoyen·nes et les institutions de l'État, mais entre les citoyen·nes elleux-mêmes. La confiance peut ainsi être considérée comme représentant une forme de vertu personnelle détenue par les citoyen·nes dans le modèle démocratique pettitien. Pettit évite cependant cette caractérisation considérant plutôt que la confiance, même celle personnelle, contribue sur le plan social à l'établissement d'un régime de non-domination :

> *Non-domination is not maximized in the society where each person cowers behind the heaviest, highest walls that they can build or that the state can provide. To rely on such walls and on such walls only would be to cast other people in the role of enemies and to call down war upon yourself. The lesson of our discussion is that the best hope of furthering the republican ideal is certainly to do whatever can be done in the heavy materials of institutional protection, but also to build with other, less cumbersome fabrics. In particular, the lesson is that we must also build with materials of civic virtue and trust, even though they offer less satisfying images of solidity and security*[95].

En d'autres mots, la confiance, la vigilance, la civilité et le respect entre citoyen·nes sont tout aussi importants afin de promouvoir et de protéger la non-domination que les

[93] Pettit, *Republicanism*, p. 250.
[94] Pettit, *Republicanism*, p. 254.
[95] Pettit, *Republicanism*, p. 266.

structures institutionnelles permettant d'opérationnaliser la séparation des pouvoirs, la contestation et la démocratie. À cet égard, Marie Garrau suggère qu'une telle conception de la civilité permet de « prendre acte de la vulnérabilité fondamentale des sujets humains[96] » en ce que ces différentes facettes de la civilité illustrent le caractère profondément intersubjectif de la liberté comme non-domination. C'est d'ailleurs à partir de cette caractérisation de la civilité qu'Iseult Honohan avance l'idée que les citoyen·nes de l'État républicain doivent être solidaires :

> *promoting non-domination entails a community where political structures are supported by respect among citizens, concerned for common goods, and seeing one another as equals […] solidarity among citizens may be understood as a commitment to those with whom they may realize or fail to realize the possibility of jointly exercising some collective control over their lives*[97].

Ainsi, les normes de la civilité proposée par Pettit permettent selon Honohan d'articuler une forme de vertu citoyenne qui correspond à la nature profondément intersubjective de la domination. En ce sens, la solidarité et la civilité permettent de faire face sur un plan interpersonnel à la « dépendance, l'asymétrie de pouvoir et l'absence de pouvoir de contestation » qui, comme le soulève Garrau, « induira sur le plan subjectif une vulnérabilité problématique dont la crainte, la déférence et la honte sont des manifestations possibles[98] ». Pour Pettit, « *someone enjoys non-domination, we can say when they live among others »* et que « *no other has the capacity to interfere on an arbitrary basis in their choices*[99] », les institutions de l'État ont donc d'importantes responsabilités afin de s'assurer que personne ne détient la capacité d'interférer arbitrairement dans les affaires d'autrui, mais foncièrement, les gens bénéficient de la non-domination lorsqu'iels sont parmis autrui. La civilité paraît dans ce contexte comme une qualité (pour ne pas dire une vertu) relative au vivre ensemble, et selon quoi une personne civile est capable d'entretenir des relations respectueuses avec autrui où la liberté de chacun est valorisée. La civilité mène donc à un certain engagement envers ces concitoyen·nes et à désir de cultiver des relations non dominantes.

---

[96] Garrau, *Politiques de la vulnérabilité*, p. 381.
[97] Iseult Honohan, « Non-Domination, civic virtue and contestatory politics », dans *Republicanism in Northeast Asia*, dir. Jun-Hyeok Kwak et Leigh Jenco, 54-69 (Londres : Routledge, 2014), p.66.
[98] Garrau, *Politiques de la vulnérabilité*, p. 394.
[99] Pettit, *Republicanism*, p. 67.

Conclusion

Suivant la publication de l'ouvrage *On the People's Terms*, Urbinati revient sur sa critique initiale des travaux de Pettit, suggérant que Pettit « *revises several of his harshest arguments against democracy's permanent defect of immoderation, which derives from its reliance upon the active role of the citizenry in political decisions*[100] ». Avec *On the People's Terms*, Urbinati considère que Pettit donne une orientation nouvelle à sa théorie de la démocratie, articulant cette fois son propos autour des idées et des concepts d'inspiration machiavélienne plutôt que guicciardienne, notamment lorsqu'il affirme que « *[t]he liberty of the people is secure, Pettit repeats with Ferguson* [lecteur et commentateur de Machiavel]*, only if it can rely both on a good institutional "fabric" and on "a spirit no less than the refractory and turbulent zeal" of the people*[101] ». Plus encore, Urbinati suggère que le caractère central qu'accorde Pettit à la notion d'action citoyenne et la façon dont celui-ci privilégie l'idée que le peuple représente l'unique « auteur » des décisions prises par l'État, et ce, en dépit de la nature fragmentée du pouvoir de l'État, permet d'affirmer que le peuple, dans son sens le plus large et inclusif, reste à son contrôle À cet égard, Urbinati considère que « *Pettit's republicanism sides with the democratic wing of that tradition*[102] ».

Le langage du contrôle associé à la théorie de la légitimité politique semble avoir contribué à réduire, pour certain·es de ses commentateurices, ce qui avait d'abord été perçu comme une attitude « aristocratique » vis-à-vis de l'incapacité du peuple à jouer un rôle actif au sein de l'État. Or, malgré ces clarifications, Urbinati entrevoie toujours une sorte de méfiance dans les écrits de Pettit à l'égard de la démocratie. C'est ce qui la mène à suggérer que « *republicanism's endogenous unfriendliness to democracy*[103] », se présente dans l'idée que le peuple est seulement pensé comme pouvant agir négativement, c'est-à-dire que le peuple ne pourrait agir qu'en réaction à des décisions prises à leur place et non pas comme capable d'initier les actions menant à la prise de ces décisions[104]. Pourtant, une

[100] Nadia Urbinati, « Democracy and Republicanism : A Difficult Partnership », dans *Republicanism and the Future of Democracy*, dir. Yiftah Elazar et Geneviève Rousselière, 152-170 (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), p. 158.
[101] Urbinati, « Democracy and Republicanism : A Difficult Partnership », p. 156.
[102] Urbinati, « Democracy and Republicanism : A Difficult Partnership », p. 157.
[103] Urbinati, « Democracy and Republicanism : A Difficult Partnership », p. 159.
[104] « *His theory aims to make democracy compatible with a citizenry that should not be moved by political considerations or avoid partisan participation; hence, it puts the people in its center but makes it a people*

telle critique semble réduire le modèle bidimensionnel de la démocratie de Pettit à sa seule dimension contestataire. Or, comme nous l'avons vu dans ce chapitre, la première dimension de son modèle démocratique est celle de l'élection ou de la délibération. La contestation y est introduite comme une forme de mécanisme permettant de suppléer aux lacunes des conceptions unidimensionnelles de la démocratie centrées sur son caractère électoraliste. Alors que telles critiques accordent beaucoup d'importance à la seconde dimension du modèle démocratique de Pettit, celles-ci tendent à négliger son caractère foncièrement bidimensionnel. La primauté qu'accorde Pettit lui-même à la dimension contestataire de son modèle s'explique notamment par le fait que peu d'auteurices ne s'étaient jusque-là intéressé·es à la relation qui existe entre la contestation et la démocratie.

Dans la conclusion de son texte, Urbinati souligne que la méfiance qu'expriment certain·es républicain·es contemporain·es (et en particulier, malgré leur différend théorique, Pettit et de McCormick) « *is directed more at popular sovereignty than democracy*[105] ». En d'autres mots, ce serait l'idée du pouvoir absolu qui dérange plutôt que l'idée du pouvoir du peuple lui-même. Ce passage exprime avec lucidité l'idée que je développe dans cette thèse et qui peut se lire comme un appel à ne pas confondre la souveraineté, même populaire, et la démocratie. Cela dit, je reste moi-même méfiant de sa critique de Pettit en ce que je considère que le scepticisme qu'il exprime envers la souveraineté du peuple et par conséquent, sa critique des approches démocratiques ayant comme fondement le pouvoir absolue d'une assemblée, ne le mène pas comme le prétend Urbinati à douter de la capacité du peuple à se gouverner. Urbinati étaye sa critique du républicanisme en évoquant les théories démocratiques du Marquis de Condorcet et de Claude Lefort afin de suggérer que :

> *I would simply like to call attention to two self-containing practices and mechanisms that modern democracy was capable of envisaging at the practical and theoretical level: in one case, by regulating the process of deliberation and decision within assemblies; in the other, by reinterpreting popular sovereignty*[106].

that controls and reacts rather than initiates and determines. The people is at the center when made of individuals that contest and criticize, yet not as a collective or in the assembly moment (be it representative or direct) ». Urbinati, « Democracy and Republicanism : A Difficult Partnership », p. 160.

[105] Urbinati, « Democracy and Republicanism : A Difficult Partnership », p. 165.

[106] Urbinati, « Democracy and Republicanism : A Difficult Partnership », p. 166.

Ce qu'Urbinati décrit comme représentant des mécanismes de contraintes internes à la démocratie n'est pourtant pas incompatible avec les propositions de Pettit. En effet, le modèle démocratique de Condorcet conçoit un réseau étendu d'assemblées délibératives contribuant toutes à l'élaboration du régime de loi[107]. Pettit croit lui aussi que les lois peuvent être adoptées par un régime polycentrique. En revanche, celui-ci ne conçoit pas la multiplication des lieux du pouvoir comme représentant un obstacle à l'exercice politique, mais comme constituant une protection contre la menace de la tyrannie. Enfin, si ma lecture diffère d'Urbinati en ce qui touche à sa juxtaposition des textes de Condorcet et de Pettit, l'image que celle-ci évoque en citant les travaux de Claude Lefort m'apparaît comme étant particulièrement importante pour l'argument que j'avance dans cette thèse à l'égard de la démocratie :

> *In a constitutional democracy, Claude Lefort wrote years ago, no institution, and not even the people, possesses the sovereign power, which is a* modus operandi *(in this sense a procedure) that denies that the sovereign is located somewhere; modern democracy, was "born from the collective shared discovery that power does not belong to anyone, that those who exercise it do not incarnate it, that they are only the temporary trustees of public authority" (Lefort 1988, 114)*[108].

En ce sens, la démocratie renvoie en quelque sorte à l'idée d'un siège vide qui ne serait que temporairement occupé puisque le pouvoir n'appartient à personne. Plus encore, ni personne ni aucune institution ne peut revendiquer parler ou disposer du pouvoir qui revient au peuple dans son ensemble. La démocratie est donc comprise comme étant profondément « ouverte » puisqu'il s'agit d'un régime à travers lequel le peuple et le régime lui-même peuvent perpétuellement se réinventer, et à travers lequel les relations sociales et politiques sont continuellement redessinées[109]. Ontologiquement, le caractère profondément

---

[107] « *Condorcet refined his model of representative democracy by working on political temporality, thus proposing several strategies for, first of all, connecting citizen's assemblies (primary assemblies distributed throughout the national territory and gathering citizens directly) to the central or representative assembly, and then articulating discussion and decision within both kinds of assembly. His strategy was conceived to make deliberation resist hastiness and allow for thorough discussion. Condorcet did so without taking individuality away from deliberation and without super-imposing Montesquieu's structure of division of powers onto a minimal electoral participation. Democracy, Condorcet thought, is protected when legality is not gained at the expense of democratic legitimacy nor security at the expense of liberty* ». Urbinati, « Democracy and Republicanism : A Difficult Partnership », p. 166.

[108] Urbinati, « Democracy and Republicanism : A Difficult Partnership », p. 168.

[109] « *Dispersion of power and the openness of all decisions to question and revision qualify this form of government and politics as a permanent work of social relations' redescription, which no institution, person, or decision can ever claim to embody or even represent* ». Urbinati, « Democracy and Republicanism : A Difficult Partnership », p. 168.

relationnel d'un tel régime est dépendant de l'interaction entre les citoyen·nes sans pour autant qu'aucune personne ou institution n'en représente la source absolue.

J'ai illustré dans ce chapitre la façon dont la pensée démocratique de Pettit se fonde sur une telle conception du pouvoir populaire. Le pouvoir sous toutes ses formes absolues est un mal à combattre et la dispersion du pouvoir entre de nombreuses institutions permettrait non seulement de protéger le peuple de la domination, mais aussi de leur permettre d'influencer et de diriger les institutions démocratiques. Même les institutions judiciaires que Pettit défend doivent être comprises comme contribuant à la pratique démocratique, et ce, parce que les tribunaux n'agissent pas seuls, mais agissent lorsque des citoyen·nes les actives. C'est précisément l'action citoyen·nes qui permet aux tribunaux de fonctionner. De plus, les tribunaux représentent des espaces délibératifs puisque différents gouvernements, organismes de la société civile et citoyen·nes sont invités à y entrer en dialogue devant des juges afin de justifier leurs interprétations de la loi. En ce sens, les tribunaux permettent d'échanger au sujet de la nature même de la relation qui s'établit entre les citoyen·nes et l'État.

Cela dit, il serait réducteur de limiter la dimension contestataire du modèle de Pettit à sa seule composante judiciaire. Comme il en été question dans ce chapitre, Pettit considère que la contestation doit prendre de nombreuses formes, tant formelles qu'informelles, et ce, à toutes les étapes du processus. Ainsi, des mécanismes de consultations publiques avec des communautés d'intérêts sont compris comme permettant d'offrir le fondement délibératif à partir duquel considérer l'intérêt de toustes dans la prise de décisions et ultimement, afin d'énoncer les justifications à partir desquelles il devient possible de contester ou non une décision prise par l'État. Il est à cet égard possible de voir en quoi la théorie démocratique de Pettit rejoint l'idée du peuple indéterminé de Lefort sur le plan ontologique.

J'ai montré dans ce chapitre que les fonctions premières du modèle démocratique pettitien sont celles d'identifier les intérêts communs et de garantir, à partir de ces mêmes intérêts, que l'action de l'État soit non-arbitraire. Cette posture implique qu'aucune personne, ou qu'aucun groupe de personnes, ne puisse à elle seule imposer sa volonté ou une orientation quelconque sur les actions de l'État. En ce sens, tout comme l'affirme Lefort, le pouvoir non arbitraire exercé par l'État relève de l'ensemble du peuple. Il relève

donc de l'intérêt de toustes de participer à orienter ses actions. C'est pour cette raison, tel que nous l'avons vu dans ce chapitre, que chaque individu doit détenir l'égale capacité d'influencer les décisions de l'État, ce qui doit se traduire par des mécanismes qui assurent que les voix typiquement marginalisées bénéficient de mesures qui contribuent à leur empouvoirement.

En adoptant le langage des intérêts communs, Pettit tend à faire de la démocratie un instrument de l'État servant à les identifier. Si son modèle a pu être perçu comme état-centrique par certain·es critiques, l'articulation de la notion de légitimité politique à son projet théorique permet d'élucider la relation qui s'exprime entre les citoyen·nes et l'État, alors que l'État est compris comme étant sous le contrôle des citoyen·nes. En particulier, la légitimité politique, telle qu'elle découle de la notion de contrôle, permet de penser l'État comme étant d'abord et avant tout fondé par la pratique des citoyen·nes. Le caractère directif de ce contrôle montre par ailleurs en quoi la démocratie représente pour Pettit un bien en soi puisque selon lui, seule la démocratie bidimensionnelle inciterait l'engagement nécessaire avec le régime politique pour pouvoir permettre le contrôle du peuple sur les instances étatiques qui assure le caractère non arbitraire des interférences de l'État dans leur vie. Ce second cadre interprétatif, par lequel lire et comprendre la démocratie chez Pettit, illustre très clairement la façon dont la démocratie représente non seulement un modèle, mais un principe à partir duquel penser la nature des relations politiques au sein d'un État.

Chapitre 4 – Le contrôle populaire et la légitimité politique : un second regard sur le modèle démocratique de Pettit

> « … la liberté ne peut habiter dans aucun État sauf dans celui où le pouvoir suprême appartient au peuple[1] ».
>
> -Cicéron, *La République*

> « *The people will have to be the supreme power in any polity that has a claim to legitimacy*[2] ».
>
> -Pettit, *On The People's Terms*

Avant la publication de *On the People's Terms*, la notion de légitimité n'avait occupé qu'une place marginale au sein de la pensée de Pettit. Le mot « légitimité » ne paraît par exemple dans *Republicanism* que comme un qualificatif attribué au régime ou aux mécanismes qui seraient en mesure d'atteindre les exigences de la non-domination. Cela dit, la question de la légitimité telle qu'elle est abordée dans *On the People's Terms* permet de clarifier la place et le rôle que Pettit attribue à la démocratie au sein de sa pensée. En effet, la question de la légitimité devient l'objet même de la théorie démocratique du philosophe dont il articulera la conceptualisation autour de la notion de contrôle démocratique :

> *My analysis of the requirements for such legitimacy gives us a theory of democracy in the sense of a job specification for democratic institutions. According to that theory, a state will be legitimate just insofar as it gives each citizen an equal share in a system of popular control over government – that is, a democratic system in which the* demos*, or 'people', enjoy* kratos*, or 'power'*[3].

La notion de contrôle démocratique développée dans *On the People's Terms* permet de situer les fondements ontologiques de sa conception du politique et de la démocratie comme étant d'abord et avant tout ancrés dans la pratique des citoyen·nes. Comme il en sera question dans ce chapitre, l'idée de la légitimité se distingue chez Pettit de ses usages les plus courants en ce qu'elle est comprise comme relevant directement de la pratique démocratique. Comme je l'ai souligné dans le chapitre précédent, la démocratie est pour

[1] Cicéron, « La République », dans *La République et Le Destin*, trad. Esther Bréquet et Albert Yon (Paris : Gallimard, 1994), livre 1, para. 47, p. 39.
[2] Philip Pettit, *On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), p. 173.
[3] Pettit, *On the People's Terms*, p. 22.

Pettit nécessaire à la mise en œuvre de l'idéal de la liberté comme non-domination, non pas parce qu'elle autorise une forme d'autoréalisation de l'être, mais parce qu'en permettant aux citoyen·nes de se faire entendre au sein du régime celleux-ci peuvent exercer un contrôle sur l'État. Ceci permet d'assurer la nature non arbitraire des actions de l'État, et elle permet simultanément d'assurer la légitimité même de ce régime. La prolifération de la liberté comme non-domination est ainsi comprise comme étant inhérente à la pratique démocratique. La théorie de la légitimité politique permet ainsi de préciser le langage développé dans *Republicanism* et d'autres textes où Pettit s'était penché sur l'idée de la démocratie comme assurant le « suivi des intérêts[4] ». En passant vers un registre axé sur le contrôle, Pettit en vient ainsi à recentrer le langage qu'il emploie pour discuter de la démocratie sur l'action citoyenne plutôt que sur les institutions de l'État démocratique.

Je propose donc qu'il soit possible de déceler, dans *On the People's Terms,* une théorie du constitutionnalisme néorépublicain qui repose non seulement sur cette conception plus praxéologique et relationnelle de la politique, mais qui plus encore ne fait pas appel à des « concepts métaphysiques flous » tels que celui de la souveraineté. Ainsi, la liberté comme non-domination doit d'abord et avant tout être comprise comme un cadre qui oriente les actions des citoyen·nes et de l'État afin d'atteindre la légitimité politique, d'un côté, et la justice sociale, de l'autre, plutôt que comme un principe universel devant régler ou décider une fois pour toutes de la structure idéale que doit prendre l'État. Les fondements d'une telle théorie démocratique, comme je le suggère dans ce chapitre, s'inspirer du modèle du contrôle populaire décrit dans le régime bicaméral défendu par James Harrington dans son essai de 1656, *The Commonwealth of Oceana*. Ainsi, non seulement Pettit récupère l'image harringtonnienne de l'empire des lois pour penser aux conditions de la liberté comme non-domination, mais le concept du contrôle qu'il articule, contrôle qui n'a pas à être uniquement intentionnel, fait écho aux réflexions de Harrington sur la nature et les formes du contrôle populaire. Je propose donc que le caractère à la fois intentionnel (par l'élection des membres des deux chambres) et non intentionnel (par la constitution qui divise le pouvoir de proposer et de décider en deux chambres) du contrôle

[4] « *The reason that the constitutional authority will not itself dominate the parties involved, if it does not dominate them, is that the interference it practices* has to track their interests according to their ideas*; it is suitably responsive to the common good* ». Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government* (Oxford : Oxford University Press, 1997), p. 68. Je souligne.

qu'exerce le peuple sur le régime démocratique de Harrington permette d'apporter un éclairage sur le sens du contrôle qu'adopte Pettit. Ainsi, je présente donc Pettit comme étant particulièrement sensible à la pensée de James Harrington.

Mon argumentaire dans ce chapitre sera développé en trois parties. D'abord, je m'intéresse au récit de la légitimité politique, à son histoire dans la littérature républicaine et à la façon dont Pettit mobilise le concept de manière à décrire une relation de non-domination entre les citoyen·nes et l'État. À travers une telle récupération de la légitimité politique, la théorie républicaine en vient à fonder la légitimité d'un État dans la pratique et parvient conséquemment à se dégager de la nécessité d'identifier une source externe ou prépolitique à la fondation de l'État tel que le font par exemple les théories du contrat social. Dans la seconde partie du chapitre, j'illustre comment James Harrington propose, au-delà de sa critique de l'absolutisme, de comprendre le peuple comme garant de sa liberté, où, par la vertu des arrangements institutionnels, les intérêts du peuple agissent comme une force constante qui oriente et qui dirige les actions de l'État. L'expression « l'empire des lois » qui fait son apparition dans presque tous les ouvrages de Pettit mène à penser que ce sont les lois qui sont comprises comme gouvernant et non la volonté des hommes au pouvoir. Cette conception du contrôle s'illustre chez Pettit dans l'idée que le peuple peut être appelé par leurs pratiques au sein d'institutions démocratiques à exercer un contrôle actif et passif sur les interférences de l'État, assurant ainsi l'atteinte du statut de citoyen·ne non dominé. Un tel contrôle est rendu possible du fait que les citoyen·nes peuvent agir à la fois collectivement et individuellement dans une multitude d'espaces, ce qui leur permet d'exercer une influence importante sur la direction qu'adopte l'État, mais seulement lorsque l'État est organisé d'une manière à permettre une participation égale à tous à cette influence via un processus délibératif ouvert et inclusif. Comme il est stipulé dans la dernière partie de ce chapitre, ce processus délibératif par lequel le peuple exerce son contrôle sur l'État peut, à plus long terme, mener l'État, mais aussi, le peuple lui-même à se transformer radicalement. Ainsi, j'argumente ultimement dans ce chapitre que, conçue comme une entité indéterminée capable de se renouveler par la pratique citoyenne, la communauté politique ne nécessite aucune force extérieure à elle-même pour justifier sa fondation ou assurer sa stabilité. Je suggère donc qu'une telle conception de la vie

démocratique, entendue comme un exercice qui s'opère à court terme et à long terme, est donc à la source de sa propre légitimité et de sa propre justification.

La question de la légitimité politique

Ce que la légitimité politique n'est pas

En articulant une théorie de la légitimité politique pour penser le fondement des régimes politiques, Pettit cherche une fois de plus à se distancier des théories libérales. La légitimité, tout comme la liberté comme non-domination à l'égard à la liberté comme non-interférence, représente une marque distinctive de son (néo)républicanisme. Ultimement, Pettit souhaite réactualiser la question de la légitimité politique qu'il considère comme ayant été déplacée par des considérations liées à la justice sociale par les tenant·es d'approches contractualistes et libérales. Ces approches, qui font du consentement la source de la légitimité de l'État, tendent à confondre les enjeux relevant de la légitimité politique avec ceux relevant de la justice sociale. Pour Pettit, ces enjeux représentent deux types de relations de non-domination distinctes.

Sa théorie de la légitimité se distingue de ce qu'il considère être les trois principales approches pour penser la légitimité politique, à savoir l'approche sociologique, celle de la reconnaissance interétatique et la moraliste. Les deux premières approches cherchent d'abord et avant tout à décrire les conditions à partir desquelles un État serait considéré comme étant légitime. D'abord, l'approche sociologique, celle que l'on retrouve notamment chez Max Weber, postule que la légitimité découle du fait que les institutions d'un État seraient généralement acceptées par les citoyen·nes. Une telle conception de la légitimité est, selon Pettit, trop peu exigeante au regard de la liberté comme non-domination, et ce, malgré le fait que dans un régime où est effectivement mis en oeuvre le statut de citoyen·nes non dominé·es, les citoyen·nes risquent fort bien d'accepter les institutions démocratiques qui sont au cœur du régime[5]. La seconde approche est celle qui juge comme étant légitime tout régime qui reçoit suffisamment de reconnaissance sur le plan interétatique. Si Pettit considère ailleurs le potentiel que détient le concept de la non-domination pour penser aux enjeux de la justice globale[6], il n'articule en revanche pas sa

[5] Pettit, *On the People's Terms*, p. 146.
[6] Voir : Philip Pettit, « Republican Law Of Peoples », *European Journal of Political Theory* 9, nº 1 (2010) : 70-94; Philip Pettit, « Legitimate International Institutions: A Neorepublican Perspective», dans *The*

théorie de la légitimité avec de telles considérations en tête, préférant plutôt établir la légitimité de l'État sur des considérations normatives internes aux régimes politiques.

Écartant rapidement ces deux premières approches, Pettit consacre la majeure partie de sa critique à la troisième théorie de la légitimité, approche cette fois plutôt normative et axée sur des fondements moraux. En particulier, Pettit se montre critique des approches contractualistes libérales qui fondent la légitimité politique sur la notion de consentement, étendant cette critique à l'ensemble des approches qui font de la légitimité une question morale comme John Rawls et Allen Buchanan, pour qui la légitimité politique appartient aux États qui sont « *morally justified in exercising political power*[7] » :

> *The central idea is this: a wielder of political power (the monopolistic making, application, and enforcement of laws in a territory) is legitimate (i.e., is morally justified in wielding political power) if and only if it (a) does a credible job of protecting at least the most basic human rights of all those over whom it wields power, (b) provides this protection through processes, policies, and actions that themselves respect the most basic human rights, and (c) is not a usurper (i.e., does not come to wield political power by wrongly deposing a legitimate wielder of political power)*[8].

Une telle approche mesure la légitimité de l'État non pas à partir de la relation qui existe entre l'État et ses citoyen·nes, mais à partir de critères visant à évaluer la nature des politiques adoptées par l'État. En particulier, la légitimité est évaluée à partir de notions associées à la justice, comme le respect des droits de la personne, et qui, bien qu'elles soient louables, ne requiert pas, comme le suggère Buchanan lui-même, que l'État soit démocratique[9]. Comme Buchanan, Rawls considère que la légitimité d'un ordre politique relève de ce qui peut être raisonnablement justifié au regard des libertés de bases (*basic liberties*). Ainsi, dans son commentaire sur la théorie de Rawls, Pettit souligne que,

> *By this account, the legitimacy of a social order does not require a contingent relationship between the subjects and the order imposed that might enable us to say, for example, that they support the order. It depends only on the fact that the order imposed is such that it*

Philosophy of International Law, dir. John Tasioulas et Samantha Besson, 139-162 (Oxford : Oxford University Press, 2010).; Philip Pettit, *Just Freedom. A Moral Compass for a Complex World* (New York : W.W. Norton & Compagny, Inc., 2014).; Pettit, Philip, « A Republican Law of Peoples : A Restatement », dans *Domination and Global Power Justice : Conceptual, Historical, and Institutional Perspectives*, dir. Barbara Buckinx, Jonathan Trejo-Mathys et Timothy Waligore, 37-70 (New York : Routledge, 2015).

[7] Allen Buchanan. « Political Legitimacy and Democracy », *Ethics* 112, nº 4 (2002) : p. 689. Voir aussi : Allen Buchanan, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination : Moral Foundations for International Law* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

[8] Buchanan, « Political Legitimacy and Democracy », p. 703.

[9] « *One reason to take this approach is to avoid conflating legitimacy with perfect justice (understood as requiring democracy) or with an ideal of political community at the outset of the analysis* » Buchanan, « Political Legitimacy and Democracy », p. 691.

> *could be justified to them. In our terms it is not a conception of legitimacy but a reformulation of the standard contractualist conception of justice*[10].

Selon l'approche rawlsienne ou contractualiste, un régime devient légitime lorsque ses sujets y consentent. Puisqu'elles ne peuvent pas être fondées sur le consentement explicite et éclairé des sujets ou des citoyen·nes[11], les théories libérales du contrat social cherchent différentes explications pour justifier comment les citoyen·nes en viennent à exprimer, selon la formule de John Locke, un consentement tacite[12]. Chez Rawls, le consentement tacite existe dans l'idée qu'un régime régi selon les libertés de bases sera universellement reconnu par des agents rationnels comme étant légitime. Ainsi, le consentement des acteurs s'exprime non pas dans la vie concrète, mais dans un exercice philosophique qui présuppose l'accord de tous afin de déterminer si le régime relève d'une structure qui peut être jugée comme étant « raisonnable » aux yeux des critères permettant de définir ces libertés de base. Là se situe donc, pour Pettit, la limite des approches fondées sur le consentement. C'est pourquoi il suggère que la légitimité politique se trouve dans la nature des relations réelles qui existent entre l'État et les citoyen·nes.

L'histoire de la légitimité politique dans la tradition républicaine et le tournant libéral de la justice sociale

Dans le récit qu'il présente de la légitimité politique, Pettit fait remarquer la tension inhérente, déjà bien présente dans les écrits de Polybe, entre la notion de liberté et l'idée du pouvoir coercitif qui appartient à un régime politique : « *The problem of legitimacy is how to reconcile such political submission with personal freedom, identifying a sort of regime that can coerce citizens without depriving them of their freedom*[13] ». Chez Polybe, tout comme c'est le cas pour plusieurs auteurices républicain·es s'en étant inspiré·es, la

[10] Pettit, *On the People's Terms*, p. 146.
[11] Pettit, *On the People's Terms*, p. 165.
[12] Dans le *Traité sur le gouvernement civile*, Locke souligne que le consentement est nécessaire à la fondation et au maintien de tout régime politique. Par contre, puisque nous ne pouvons pas tous participer à la fondation du régime politique, il soutient qu'il ne soit pas nécessaire d'avoir le consentement explicite ou exprès des citoyen·nes et que le seul consentement tacite, selon quoi le fait de respect des lois soit considéré comme un consentement, soit suffisant pour considérer que les membres d'une société adhèrent et consente au régime politique en place. Cette forme de consentement s'exprime du moment que nous jouissons des bénéfices que produise les lois de l'État. Voir : John Locke, *Traité du gouvernement civil*, trad. David Mazel, prés. Simone Goyard-Fabre (Paris : Flammarion, 1984), ch. 8, para. 119 à 122, pp. 233-236.
[13] Philip Pettit, « Legitimacy and Justice in Republican Perspective », *Current Legal Problems* 65, nº 1 (2012): p. 65.

solution au problème de la légitimité repose dans l'institution d'une constitution mixte. Selon cette tradition républicaine, il est nécessaire de contraindre le pouvoir afin de préserver la liberté en mettant en place des structures qui évitent que le pouvoir politique se concentre dans les mains d'une seule personne ou d'un seul groupe. En empêchant l'accumulation et la concentration du pouvoir, les républicain·es cherchent à limiter la corruption du régime politique afin de protéger les citoyen·nes du pouvoir arbitraire de la volonté d'autrui. Tel que Pettit le soutient, la constitution mixte représente le cadre principal à partir duquel les républicain·es réfléchissent, au moins jusqu'à l'époque moderne, aux enjeux que soulèvent la légitimité politique.

Or, selon Pettit, la légitimité politique aurait largement été écartée de nos réflexions sur les régimes politiques et plus généralement sur le constitutionnalisme depuis les XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Deux principaux développements théoriques auraient contribué à ce qu'il qualifie de l'« *eclipse of the legitimacy issue*[14] ». Cet effacement serait d'abord dû au recadrage de la question de la légitimité par le langage du consentement et du contrat social. Il serait d'autre part dû à l'équivalence qui est faite entre la notion de légitimité et la question de la justice sociale. Ainsi, si la théorie républicaine de la légitimité du régime reste rattachée à la conception de la liberté comme non-domination dont le peuple fait l'expérience, la théorie du contrat social de Hobbes introduit une conception rivale de la légitimité qui découle pour sa part du consentement et qui s'oppose à la constitution mixte. Selon Hobbes, la peur de retourner à l'état de nature doit rationnellement mener les individus à consentir à vivre sous le règne de toute entité qui détient le pouvoir pour maintenir l'ordre. En d'autres mots, la légitimité du régime découle du consentement que doivent exprimer les sujets à l'idée de vivre sous le pouvoir d'une figure souveraine toute puissante. Cette théorie de la légitimité est au cœur de la théorie absolutiste de la souveraineté dont il a déjà été question dans le chapitre 1, mais elle nourrit plus généralement les approches contractualistes, comme celle de John Locke dont la théorie du contrat social vise à expliquer les conditions qui mènent des individus à établir ensemble un régime. Comme Pettit le fait remarquer, la simple absence d'un important mouvement

[14] Pettit, *On the People's Terms*, p. 142.

de rébellion pourrait être conçue comme permettant d'exprimer un consentement suffisamment clair pour considérer le régime comme étant légitime[15].

Pettit situe le déplacement conceptuel ayant participé à éclipser la proposition républicaine de la constitution mixte dans les écrits de Rousseau, ce dernier ayant formulé la question de la légitimité de façon similaire à Polybe, soit comme relevant de l'enjeu lié à la conciliation de la liberté avec le pouvoir de l'État. Pourtant, bien que ses réflexions sur le sujet soient d'abord articulées autour de questions traditionnellement républicaines, Rousseau suit la pensée de Hobbes et rejette simplement l'ensemble des solutions républicaines qui avaient été proposées. Comme il en déjà été question dans le chapitre 1, Rousseau considère qu'il faut, pour être libre, être maître de soi et cela se concrétise au sein de l'État par l'interposition de la volonté générale : « *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout*[16] ». Plutôt que de protéger les citoyen·nes du pouvoir de l'État, la tradition contractualiste avance l'idée que les citoyen·nes consentent à leur assujettissement au pouvoir de l'État. Pourtant, comme le suggère Pettit,

> *However ingenious Rousseau's argument is, it does not offer any realistic chance of securing the legitimacy of a state. No states are unanimously endorsed, rule on the basis of a committee of the whole, or satisfy the conditions that might transform the majority will into a general will. And certainly none satisfy all three conditions at once. The constraints of Rousseauvian legitimacy are over-demanding and infeasible*[17].

C'est en réponse à ces lacunes de la théorie rousseauiste qu'Immanuel Kant effectue, selon Pettit, le déplacement conceptuel le plus important sur la question de la légitimité politique. Réagissant à la nature « impraticable » du régime de Rousseau, Kant propose que le contrat social ne soit qu'un principe devant informer les décisions des législateurs et non un contrat réel. En ce sens, le contrat kantien est un exercice de raison qui permet d'évaluer si un régime politique est juste. Un régime juste, peu importe sa forme, serait donc jugé comme étant légitime :

> *Kant begins from the thought that the will imposed in the enactment of law—and so the will that sustains the social order created by law— should be 'the general (united) will of the*

[15] Pettit, *On the People's Terms*, p. 141.
[16] Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, éd. Robert Derathé (Paris : Gallimard, 1964), livre I ch. VI, p. 183.
[17] Pettit, « Legitimacy and Justice in Republican Perspective », p. 67.

> *people': the will associated with the 'original contract'. This looks favourable to the Rousseauvian approach from which Kant begins. But the appearance is misleading, for he insists that the original contract is 'only an idea of reason', not something 'presupposed as a fact', and argues not that the state should actually be grounded in such a will but that 'every legislator'—in effect every state— should establish laws that 'could have arisen from the united will of a whole people'. That the laws could have arisen in that way is 'the touchstone of any public law's conformity to right', he says; 'a rational principle for appraising any public rightful constitution'.*
>
> *With this shift, the issue of the legitimacy of a social order, on which Rousseau was primarily focused, is put aside in favour of the issue of the nature or quality of that social order*[18].

Ainsi, selon Pettit, la question de la légitimité aurait, depuis Kant, été confondue avec la question de la justice. Ce serait donc en raison de ces deux déplacements conceptuels que l'enjeu de la légitimité politique perdit de son influence. Le premier aurait été effectué par les contractualistes, qui présentent la légitimité comme devant être comprise en termes de consentement, et le second effectué par Kant qui veut que ce n'est pas le statut des citoyen·nes au sein du régime qui compte, mais la qualité des lois de celle-ci qui doit primer. Si Pettit s'intéresse principalement au déplacement proposé par les théories libérales fondées sur le consentement, les théories libérales utilitaristes suivront selon lui une trajectoire similaire alors que les travaux de Jeremy Bentham présentent la finalité, incarnée dans son cas par le bonheur, comme devant assurer l'évaluation du régime politique[19].

Ce déplacement de la question de légitimité politique concorde également plus ou moins avec l'histoire des idées que Pettit offrait dans *Republicanism.* Au cours de cette même période, soit entre la fin du XVII[e] et les débuts du XIX[e] siècle, la conception républicaine de la liberté comme non-domination aurait été écartée au profit de la conception libérale de la liberté comme non-interférence[20]. La concordance de ces deux récits semble s'expliquer par la nature même de la liberté comme non-interférence, notion qui a notablement gagné en popularité au cours du XVIII[e] et début du XIX[e] siècle. Dans le

---

[18] Pettit, « Legitimacy and Justice in Republican Perspective », p. 67-68.

[19] « This is clearly true of the utilitarian tradition that derives from Bentham, which dominated political theory down to the mid-twentieth century in the English-speaking world and continues to have commanding presence. Looking for the sort of regime that maximizes expected happiness, utilitarianism focuses on the issue of how far the social order treats citizens well and equally in this dimension and it pays little attention to the issue of whether the order is suitably supported by those who live under it ». Pettit, *On the People's Terms*, p. 142.

[20] Voir à cet effet, Pettit, *Republicanism*, chapitre 1 : « *Before Negative and Positive Liberty* » en particulier les pages 45 à 50.

registre de la liberté comme non-interférence, étant donné que toute interférence de l'État est perçue comme un affront à la liberté, il n'est donc pas pertinent de savoir si les actions de l'État sont légitimes ou non, il faut plutôt chercher à voir si d'autres bénéfices peuvent découler de l'interférence de l'État et donc permettre de la justifier. En d'autres mots, il faut chercher à savoir quels principes contribuent à établir un ordre social désirable, d'où l'intérêt de se pencher sur des questions de justice sociale plutôt que de légitimité. Comme nous le verrons dans la prochaine section, dans les conceptions libérales, la légitimité est souvent ancrée dans la notion du consentement qui opère à un niveau d'abstraction où, « *you go along with the system without ever having consented to it*[21] ». Cela dit, pour être légitime, un régime requiert selon Pettit que les citoyen·nes établissent un lien avec lui et, bien qu'on ne puisse pas consentir à un régime, « *[we] may still exercise a good deal of control over it*[22] ». C'est en ce sens que la notion de contrôle, contrairement à la notion de consentement, prend une forme praticable. Plus encore, en ce que le contrôle démocratique vise à réduire l'arbitraire des interférences de l'État, elle permet de soutenir la quête visant l'atteinte de l'idéal de la liberté comme non-domination.

Distinguer la légitimité politique et la justice sociale : la nécessité historique et politique de la légitimité

L'intervention de Pettit à propos de la légitimité politique représente une composante essentielle de sa récupération de la liberté comme non-domination pour penser les démocraties contemporaines :

> *Not only does political legitimacy make a distinct demand, it makes a demand that we cannot ignore. In any society there are going to be different views as to what social justice requires in the organization of people's relationships. Thus there is going to be a question as to whether it is appropriate for people, recognizing their differences with one another, to accept the decisions of the state as binding on them all and to submit to the coercive application of those decisions by the state. And it will be appropriate for them to do this, presumably, only insofar as there is something about the standing of the state in relation to them as a whole – something about the relations between the state and its citizens – that makes it into the legitimate arbiter and decider in their lives. The question for a theory of legitimacy is to identify the factor that can give such a standing to the state*[23].

Pour Pettit, la légitimité politique ne relève pas du fait qu'un idéal de justice sociale soit atteint, comme c'est le cas pour les libéraux·les contractualistes, mais plutôt de l'idée

[21] Pettit, *On the People's Terms*, p. 157.
[22] Pettit, *On the People's Terms*, p. 157.
[23] Pettit, *On the People's Terms*, p. 131.

qu'une collectivité cherche à atteindre un idéal de justice. Parce que la mise en œuvre d'un idéal de justice est considérée comme étant désirable pour arriver à atteindre un statut de personne non dominée, l'intervention de l'État est nécessaire parce que seul l'État dispose de la capacité de coordonner sur une échelle aussi importante l'action collective tout en disposant des instruments permettant d'appliquer les changements nécessaires dans l'atteinte de ces objectifs. En d'autres mots, afin d'atteindre un idéal de justice, et ce, peu importe lequel, l'État doit nécessairement intervenir dans la vie des citoyen·nes. C'est ce que Pettit qualifie de la nécessité politique de l'État et ce qui explique pourquoi il est nécessaire de réfléchir à la légitimité politique, soit à la relation qui doit exister entre les citoyen·nes et l'État. Ainsi, l'objectif de Pettit de distinguer la question de la légitimité politique et celle de la justice sociale relève de cette nécessité politique, et dans une moindre mesure de la nécessité historique, de l'État. Si Pettit passe très rapidement sur la notion de nécessité historique de l'État, elle fera cependant l'objet d'une critique sévère dans les années suivant la publication de *OPT*. Le commentateur libéral Robin Douglass s'en prend à cette idée d'une « nécessité historique », en ce que pour ce dernier l'idée d'une quelconque « nécessité » serait fallacieuse :

> *For the state-bound world with border controls to be a necessity, akin to the necessity of living under the laws of physics, it would have to be shown that no other form of human association remains possible. Given that other forms of human association have existed throughout history, and that history is notoriously hard to predict, to rule such possibilities out on the grounds of necessity is too strong*[24].

Douglass suggère qu'une telle conception de la nécessité historique de l'État serait trop restrictive quant à la portée des questions qui peuvent faire l'objet d'une conception de la légitimité politique. En d'autres mots, la légitimité n'aurait pas à répondre aux enjeux relatifs à l'émergence de l'État et à sa fondation. Il ne serait cependant pas tout à fait juste de dire que l'idée de la nécessité historique mise de l'avant par Pettit suppose qu'il ne peut pas exister d'autres formes de régime. Par nécessité historique, Pettit se réfère plutôt à l'idée que nous naissons aujourd'hui dans des États et nous n'avons pas eu le choix d'habiter un monde constitué d'États. Aujourd'hui, l'ensemble des espaces habités/habitables sur notre planète serait entièrement réclamé par des États. La nécessité

[24] Robin Douglass, « Consent, control and political legitimacy », *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 19, nº 2 (2016): p. 127.

historique peut donc être comprise comme une condition nous venant de notre héritage politique, héritage qui participe ainsi grandement à modeler les horizons de possibilités qui s'offrent aux sociétés contemporaines. Peut-être en réaction face à ce type de critiques, Pettit revient sur l'idée de nécessité historique dans *The State* à travers sa généalogie de l'État qui a été présenté dans le premier chapitre. Cette généalogie l'amène notamment à suggérer que le simple fait de vivre en société risque de produire quelque chose qui ressemble plus ou moins à un « État ». Ceci résulte du passage entre une société où ne circulent que des normes tacitement acceptées et un régime de lois organisé autour d'institutions visant à adopter formellement des lois et à assurer leur mise en œuvre et leur respect.

La critique de Douglass touche également, de manière plus fondamentale, à l'idée de la nécessité politique de l'État. Selon Douglass, parler de « nécessité politique » soutirerait aux citoyen·nes la possibilité même de participer à l'établissement du régime, voir à contester la forme que prend leur gouvernement :

> *If Pettit's notions of historical and political necessity are endorsed, then this has far-reaching implications for many theories of legitimacy, for they no longer have to justify the legitimacy of citizens living in a given state; this can be put down to necessity.[…] It remains incumbent upon republicans to provide a more compelling account of why the domain of popular control should not extend to decisions about the state in which citizens live*[25].

Pour Douglass l'argument de Pettit de la nécessité historique et politique de l'État explique mal la portée et les limites que Pettit attribue à la notion de contrôle. Mais plus encore, il suggère que si cet argument est accepté, qu'elle peut être récupérée par d'autres approches dont celle fondée sur le consentement pour tout simplement évacuer la question à savoir si les citoyen·nes doivent consentir à la forme du régime, car de toute façon cet État relèverait de la simple nécessité. Ainsi, le consentement serait seulement applicable aux choses jugées non nécessaires dans une telle approche.

> *If Pettit's arguments are valid, the consent-based theorist could reply: the state does not require that its citizens consent to living there for it to be legitimate, precisely because living in that state is a matter of necessity and therefore not subject to questions of legitimacy. The Humean criticism is evaded by narrowing the scope of the question of legitimacy, which pertains only to those things which are not a matter of necessity*[26].

[25] Douglass, « Consent, control and political legitimacy », p. 129.
[26] Douglass, « Consent, control and political legitimacy », p. 129.

Sur ce plan, je considère que Douglass tend à errer dans sa description que la nécessité historique et politique mène à écarter les questions qui lient les citoyen·nes à la fondation de l'État ou les questions sur le renouvellement continu des relations entre l'État et les citoyen·nes. C'est pourtant tout le contraire; c'est la nécessité politique et historique qui fait très précisément émerger la question de la relation entre citoyen·nes et État. Ainsi la nécessité ne doit pas être comprise comme disqualifiant les considérations politiques de la légitimité, elle doit plutôt être comprise comme en étant la cause. Comme je l'ai suggéré un peu plus haut, la légitimité politique découle directement des exigences mêmes de la justice sociale et donc de la nécessité politique de faire appel aux instruments parfois contraignants et parfois invasifs de l'État. Cela dit, comme Pettit le rappelle, le fait que l'État soit nécessaire à l'atteinte de la justice sociale ne signifie pas pour autant qu'un État œuvre activement ou même parvienne à atteindre ces objectifs[27]. Compris comme domination, l'État peut donc agir afin de réduire le *domimium*, soit la domination privée qui peut être vécue par les citoyen·nes aux mains d'autres membres de la société politique. De ce fait, l'État est organisé afin de disposer d'un pouvoir d'interférence dans la vie des citoyen·nes. C'est de ce pouvoir même qu'émerge le problème de la légitimité, en ce qu'un État qui fait l'usage arbitraire de ce pouvoir le fait nécessairement aux dépens de la liberté des citoyen·nes. Ainsi, pour Pettit,

> *The fact that a corporate, conversable entity is required for establishing a system of justice not only means that there has to be a state. It also means, more specifically, that the state has to have two characteristic features. The state must have the power of coercively imposing the order it establishes, threatening and implementing penalties for those who disobey, without competition from rival bodies. And, given that this is going to be manifest to all, the state must as a matter of its practice make an explicit or implicit claim to having the exclusive authority to use coercion in that matter*[28].

Ainsi, si l'État peut être considéré comme étant « nécessaire » au-delà du seul fait qu'il soit aujourd'hui à peu près impossible d'échapper au régime des États, c'est parce qu'il permet d'organiser les actions collectives de la communauté politique. Ainsi, Douglass interprète maladroitement l'idée de l'intervention de l'État chez Pettit comme représentant une fin et non un point de départ théorique lui permettant d'approfondir sa conception du contrôle

[27] Il maintient d'ailleurs cette position dans *The State*, « *we can hope to advance along the path to justice only if we can steer the state onto that road* ». Mais ultimement dit-il, « *[w]hile statehood is compatible with justice, as we shall see, it does not make such high demands* ». Philip Pettit, *The State* (Princeton: Princeton University Press, 2023), p. 2.
[28] Pettit, *On the People's Terms*, p. 133-134.

démocratique. Cela dit, la nécessité politique de l'État émerge lorsqu'on dissocie les enjeux de la justice et de la légitimité. Ainsi, plutôt que d'éviter les questions liées à l'établissement du régime politique, la légitimité questionne précisément la nature des relations au sein d'un régime politique et aux conditions qui permettent à la (re)production de relation non dominante entre l'État et les citoyen·nes.

Contrairement aux approches fondées sur le consentement, la légitimité d'un État chez Pettit ne résulte ni d'une entente prépolitique fictive, comme le contrat, ni de l'atteinte d'une certaine finalité de la « justice sociale », comme chez Kant ou Rawls. Étant donné le risque que pose pour la liberté pour le pouvoir coercitif de l'État, la légitimité ne peut pas être associée au seul principe de la justice, c'est-à-dire qu'on ne peut pas reconnaître la légitimité seulement à partir du moment où l'on considère que l'État est juste. Un tel rapprochement entre légitimité et justice pourrait mener à considérer comme légitimes des régimes totalisants comme celui décrit par Platon dans sa *République* où toustes sont assigné·es à une fonction et à un rôle leur étant propre au sein de la cité et où la justice relève du respect de cet ordre hiérarchique[29].

L'enjeu de la légitimité se pose ainsi du fait que l'État doit, pour remplir son rôle et atteindre ses objectifs en matière de justice, faire usage d'un pouvoir coercitif et surtout, se faire le détenteur exclusif de ce pouvoir. En d'autres mots, l'État doit disposer d'un pouvoir d'interférence dans la vie des individus puisque c'est en intervenant qu'un État peut empêcher le *dominium*, soit la domination qu'une personne peut exercer sur une autre. Cela dit, l'usage d'un tel pouvoir risque à son tour l'*imperium*, à savoir, la domination que l'État peut exercer sur les citoyen·nes. La justice sociale relève ainsi selon Pettit des relations entre citoyen·nes qui sont donc relatives au *dominium*, alors que la légitimité politique relève de la relation qu'entretiennent l'État et les citoyen·nes et donc du danger d'*imperium.* Ainsi, pour Pettit, et comme celui-ci viendra à le formuler dans le livre *Just Freedom* qui paraît deux ans après la publication de *On the People's Terms* : « *people should live under an undominating defender against domination*[30] ».

[29] C'est la conclusion à laquelle en viennent les personnages de Socrate et de Glaucon dans leur dialogue sur la place et la forme de la justice dans la cité. Ayant identifié chaque vertu de la cité à une tâche propre, ils en viennent donc à la conclusion que « la justice consiste dans la possession de ce qui est notre propriété et dans la pratique de notre tâche propre ». Platon, *La République*, trad. Georges Leroux (Paris : Flammarion, 2002), livre IV [433e], p. 238.
[30] Pettit, *Just Freedom*, p. 151.

Légitimité politique : une question de procédures et de contrôle

Plutôt que de dépendre de la justice, Pettit suggère que la légitimité doit relever de critères qui lui sont propres et qu'elle partage avec la justice l'objectif de la non-domination. Puisque dans nos sociétés contemporaines, nous naissons dans des États qui ont une longue et riche histoire et que ceux-ci ne sont pas nécessairement sur le point de disparaître, le consentement n'est ni praticable ni théoriquement satisfaisant pour considérer la légitimité d'un État. À la recherche d'un concept différent de celui du consentement pour fonder la légitimité de l'État, Pettit puise à même la tradition républicaine, s'appuyant plus spécifiquement sur l'idée de l'empire des lois de Harrington, afin de suggérer que la notion de contrôle démocratique puisse jouer un tel rôle :

> *The idea of controlled interference provides us with the core element for a republican theory of political legitimacy. It suggests that if the people governed by the state control the interference practised by government – if they control the laws imposed, the policies pursued, the taxes levied – then they may not suffer domination at the hands of their rulers and may continue to enjoy their freedom in relation to the state. A state that was suitably controlled would be legitimate in the required sense of not exercising domination over its people. It would practise interference, for sure - think about how frustrating laws and taxes can be – but it would only interfere with them on their terms, not at its own will or pleasure*[31].

En faisant du contrôle de l'État la condition essentielle de la légitimité, Pettit se distingue des conceptions contractualistes de la légitimité politique qui dépendent de deux abstractions théoriques ou imaginaires, soit la notion qu'il y aurait passage d'un état prépolitique (un état de nature ou autre) à un état civil et ensuite qu'une telle entente se fonde sur le consentement de tous. La condition du contrôle permet d'éviter l'écueil qu'on pourrait décrire comme « métaphysique » du contractualisme, s'intéressant plutôt à la nature observable et concrète des relations qu'entretiennent les citoyen·nes et les institutions de l'État. Il s'agit en d'autres mots de s'approprier de la nature praxéologique de la théorie républicaine afin de s'intéresser à la vie politique telle qu'elle se déploie réellement au sein de l'État.

L'idée que le peuple doive contrôler le pouvoir de l'État revient donc aux critères de la non-domination, c'est-à-dire que pour être libre, il ne faut pas être assujetti à la volonté d'autrui, car, comme le suggère Cicéron, la liberté « ne consiste pas à vivre sous

[31] Pettit, *On the People's Terms*, p. 153.

un maître juste, mais à n'en avoir aucun[32] ». Cette condition, contrairement à l'idéal rousseauiste de la volonté générale, ne cherche pas à « forcer » les citoyen·nes à être libres sous prétexte qu'iels seraient assujetties à leur propre volonté. Elle présuppose plutôt qu'il est possible d'établir des mécanismes qui permettent suffisamment aux citoyen·nes de diriger les actions de l'État pour que ses interventions ne soient pas interprétées comme de la domination. Il est d'autant plus nécessaire que de tels mécanismes soient mis en place en ce que, pour Pettit, l'État doit nécessairement intervenir dans la vie des citoyen·nes afin de pouvoir assurer la non-domination. À cet effet, Pettit donne deux exemples afin d'illustrer la façon dont une intervention, même coercitive, n'a pas à être interprétée comme une forme de domination.

Dans un premier scénario, Pettit présente une personne qui, souhaitant réduire sa consommation d'alcool, place toutes ses bouteilles dans une armoire scellée à clé. Cette personne donne ensuite la clé à une deuxième personne en l'avisant de ne débarrer l'armoire que lorsqu'elle recevra un préavis de 24 heures. Ainsi, si à la suite de la demande spontanée de la première, cette seconde personne refuse d'ouvrir immédiatement l'armoire, cette personne ne fait vivre aucune domination à la première parce qu'elle ne fait qu'agir selon la volonté explicite de la première. Dans ce scénario, la première personne, celle qui établit les codes de conduites de la seconde, est en contrôle de la potentielle interférence de la seconde sur ses actions[33]. Ailleurs, dans un second scénario, Pettit emploie le mythe d'Ulysse et des sirènes[34] afin d'exemplifier le même point :

> *This scenario is classically portrayed in the story of Ulysses and the sirens, when Ulysses gives a power of interference to his sailors—they are allowed to keep him bound while the ship passes the island of the siren voices—and they exercise this power in accordance with his wishes. The interference practiced by the sailors is not arbitrary or uncontrolled. On the contrary it is a form of interference that is subject to the check or control of Ulysses*

[32] Cicéron, *La République,* Livre II, para. 43, p. 74.
[33] Pettit, *On the People's Terms*, pp. 170-174.
[34] Ce mythe semble d'ailleurs avoir une certaine résonnance chez Pettit qui citait dans *The Common Mind*, *An Essay on Psychologie, Society and Politics* (Oxford : Oxford University Press, 1993) l'ouvrage de Jon Elster de 1979, *Ulysses and the Sirens.* Cambridge: Cambridge University Press. Il se réfère à cet ouvrage aux page 41 et 142 afin de parler des caractéristiques propres à l'agentivité. Pettit n'est pas non plus le seul à faire le lien entre le mythe d'Ulysse et la notion de la démocratie, voir à cet effet : Jay S. Bybee, « Ulysses at the Mast : Democracy, Federalism, and the Sirens' Song of the Seventeenth Amendment », *Northwestern University Law Review* 91, nº 2 (1997): 500-572.

> *himself. Thus the sailors are not his masters, and he does not operate under their power; rather they are his servants, the means by which he imposes his own will upon himself*[35].

Selon Pettit, il est tout à fait plausible que les citoyen·nes disposent, par le biais des lois, d'une telle influence et d'un tel contrôle sur les interférences de l'État. Dans ces scénarios, l'interférence de la seconde personne ou des matelots relève de la volonté de la première personne ou d'Ulysse. En ce sens, l'interférence du second parti est le moyen par lequel est mise en œuvre la volonté du premier. Pettit propose parallèlement de penser l'État comme un moyen par lequel mettre en œuvre la volonté des citoyen·nes. Comme il le fait remarquer, une telle conception de l'État permet de concevoir les lois comme contribuant à l'avancement de la liberté plutôt que comme représentant toujours une entrave à la liberté[36]. La tradition républicaine est ancrée dans l'idée que les lois garantissent et préservent la liberté, une idée qu'exprime le plus souvent Pettit en évoquant la notion de l'empire des lois de James Harrington :

> *James Harrington, the republican opponent of Hobbes, puts the thought as follows: 'if the liberty of a man consists in the empire of his reason, the absence whereof would betray him to the bondage of his passions, then the liberty of a commonwealth consists in the empire of her laws, the absence whereof would betray her to the lusts of tyrants.' The empire of laws, in this image, relates to the empire of men—the empire of individuals who pursue their personal advantage or judgment—in the way that the empire of reason relates to the empire of unwelcome passion. Thus the interference of law in the lives of citizens need be no more injurious to their freedom than the interference of his sailors in the life of Ulysses*[37].

Ulysse exerce sur ses matelot·es un contrôle en ce qu'il établit avec eux un plan d'action selon lequel ces dernier·ères le retiendraient afin qu'il puisse entendre le chant des sirènes sans se jeter à l'eau. L'usage du pouvoir coercitif des matelot·es était donc sanctionné et dirigé par Ulysse. Une telle image est similaire à celle décrite par Harrington pour qui le peuple peut et doit être au contrôle du régime politique pour être libre. La préservation de la liberté dépend de la capacité du peuple à orienter et à adopter des lois qui respectent l'intérêt commun. Comme les cordes qui attachent Ulysse, le régime de Harrington, dont

---

[35] Pettit Pettit, « Law and Liberty », dans *Law and Republicanism*, dir. Samantha Besson et Jose Luis Marti, 39-59 (Oxford : Oxford University Press, 2009), p. 46.

[36] Pettit cite le passage qui suit de Bentham afin d'illustrer la principale différence entre les approches libérales et celle républicaine, soit que la première imagine les lois comme une entrave à la liberté et la seconde comme garantissant et préservant la liberté. « *The canonical text is from Jeremy Bentham: 'As against the coercion applicable by individual to individual, no liberty can be given to one man but in proportion as it is taken from another. All coercive laws, therefore [...] and in particular all laws creative of liberty, are, as far as they go, abrogative of liberty'* ». Pettit (2009), « Law and Liberty », p. 39.

[37] Pettit, « Law and Liberty », pp. 46-47.

il sera question dans la seconde partie de ce chapitre, permet de contraindre les passions qui sont inhérentes à chaque individu et à chaque groupe au sein de la société. En revanche, la contrainte existe pour Harrington du fait qu'aucune personne ou qu'aucun groupe ne peut s'emparer de suffisamment de pouvoir pour imposer sa volonté sur l'ensemble de la communauté politique. Les procédures par lesquelles les décisions sont prises contribuent donc à contraindre le pouvoir dans le but de limiter son abus.

Pour continuer la réflexion sur l'analogie de Pettit, il y a une autre leçon encore à tirer du mythe d'Ulysse, cette fois-ci sur ce qu'implique la nature même de la relation de contrôle. Ce mythe, pour revenir sur un thème abordé dans le dernier chapitre, explique la place de la civilité et en particulier de la confiance qui doit exister entre les citoyen·nes et les institutions de l'État. En effet, si Ulysse peut commander à ses matelot·es de l'attacher et de le retenir lorsqu'il écoute le chant des sirènes, c'est qu'il peut faire confiance à son équipage. Cette confiance relève à la fois de l'idée que les matelot·es respecteront son plan, mais plus encore, que celleux-ci résisteront elleux-mêmes à la tentation d'écouter le chant des sirènes (en résistant à la tentation d'enlever la cire d'abeille qui leur sert de bouchons). La relation de contrôle qui existe entre Ulysse et ses matelot·es ne doit donc pas être comprise comme une relation purement directive, instrumentale ou même de commandement, mais comme permettant plutôt d'illustrer une relation de confiance et de respect entre Ulysse et son équipage. En demandant de se faire ligoter à un mât, Ulysse se rend vulnérable, mais grâce à la confiance qu'il a envers son équipage il peut accepter sa position de vulnérabilité en sachant que malgré celle-ci, il y exerce tout autant un contrôle sur sa destinée. Contrairement à la conception libérale de la liberté comme non-interférence, Ulysse est en mesure d'accepter l'interférence de son équipage, confiant qu'il agit en son intérêt et selon ses termes, *On Ulysses' Terms* pourrait-on dire. En l'absence de confiance, il peut donc être difficile d'établir la relation de non-dominance nécessaire à l'émergence de la légitimité politique. Ainsi, lorsque Pettit suggère que la liberté comme non-domination permet d'accepter certaines formes d'interférence, il est utile de préciser que les citoyen·nes doivent aussi avoir confiance que les procédures qui sont en place sont

suffisantes afin d'éviter que ces interférences soient dominantes. Sans ce sentiment de sécurité ou de tranquillité d'esprit, il n'y a donc pas de non-domination[38].

La même analogie s'applique aussi à la relation de contrôle que Pettit décrit comme étant celle qui doit exister entre les citoyen·nes et l'État. Évoquée dans la plupart des descriptions que fait Pettit de situations de non-domination, la confiance représente en quelque sorte la dimension psychoaffective de la liberté comme non-domination. Un manque de confiance dénote donc un régime où peine à s'instaurer le contrôle des citoyen·nes sur les institutions de l'État et où, donc, peine à apparaître la légitimité politique. Semblablement au « *Eyeball test* » évoqué dans le dernier chapitre, test qui permet de confirmer une relation de non-domination entre deux individus, Pettit propose un autre outil d'évaluation, qu'il qualifie de « *tough luck test* », dans le but de vérifier s'il existe ou non une relation de non-domination entre les citoyen·nes et l'État. Dans les deux cas, la confiance est essentielle à cette relation et permet de démontrer la présence de la non-domination :

> *The point of legitimacy is to ensure that you and your fellow citizens are not subject to an alien, controlling will, despite that fact that there may be a good deal of discretion exercised by those in power. Such legitimacy will be adequately ensured, so these observations suggest, to the extent that you and your fellows have good grounds to think that any unwelcome results of public decision-making are just tough luck. By local standards of when trust is well placed and those in government inhibited from exploiting loopholes in the constraints imposed, you need not view unwelcome results as the sign of a malign will at work against you or your kind*[39].

Le *tough luck test* permet donc d'identifier s'il y a présence d'une tyrannie de la majorité ou s'il y a une faction malintentionnée qui réussit à contourner les mécanismes de contre-pouvoir pour diriger l'État selon sa seule volonté. Ainsi, s'il est possible pour un individu ou un groupe de se trouver du côté perdant d'une décision ou d'un vote, ces décisions ne doivent pas être perçues ou senties comme une forme d'interférence arbitraire dans leur vie ou comme la preuve qu'il a été écarté du processus décisionnel. Pettit précise donc, sur le plan procédural, que :

> *If the electoral system is skewed against the interest of a particular group, then members of that group will not be able to think that some unwelcome decision was just tough luck;*

---

[38] « *When someone enjoys non-domination that will usually be a matter of common knowledge among relevant parties, so that non-domination has a subjective and intersubjective aspect: it is associated with tranquillity, in Montesquieu's phrase, and with the ability to look others in the eye* ». Pettit, *Republicanism*, p. 273.

[39] Pettit, *On the People's Terms*, p. 177.

> *it will be more plausible to think that government policy reflects the malign will of a body that is not constrained to consider their interests. Equally, if the electoral system allows decisions to be made away from the possibility of contestation, or without suitable outside constraints, then the members of a group that suffers from such decisions have no reason to think that it was just tough luck that they and not others were disadvantaged*[40].

Ainsi, les conditions du *tough luck* sont seulement possibles lorsque les conditions du contrôle démocratique de la légitimité sont satisfaites pour l'ensemble des citoyen·nes au sein de l'État. En ce sens, la possibilité du contrôle implique une forme particulièrement exigeante d'égalité, soit une égalité de l'influence et de la direction que chaque citoyen·ne peut exercer sur les processus démocratiques. C'est pour cette raison que Pettit est particulièrement critique de l'influence disproportionnée que peut s'acheter une corporation qui subventionne les campagnes électorales de politicien·nes par exemple. Comme le rappelle Pettit, lorsqu'il y a réellement non-domination, les gens se sentent libres de peur et d'assujettissement et se sentent aptes à forger des liens avec les autres membres de la communauté politique sur une base d'égal·es à égal·es. Ainsi, lorsque les citoyen·nes ressentent les effets de la liberté comme non-domination :

> *they do not have to live on their wits, whether out of fear or deference. They are their own men and women, and however deeply they bind themselves to one another, as in love or friendship or trust, they do so freely, reaching out to one another from positions of relatively equal strength*[41].

Comme le suggère Pettit dans *Republicanism*, c'est à partir d'une telle relation que « *parties can look one another in the eye, confident in the shared enjoyment of freedom as non-domination, that an overture of personal trust can have the communicative and creative potential described*[42] ». Autrement dit, c'est la confiance mutuelle qu'entretiennent les citoyen·nes au sein de la société politique qui leur permet de se rassembler pour agir collectivement. C'est cette confiance envers les autres qui explique par ailleurs l'idée de civilité telle qu'il en a été question dans le chapitre 3.

Ainsi, la confiance est donc nécessaire au maintien des institutions démocratiques en ce qu'un niveau trop élevé de méfiance mène les gens à se désolidariser et à désinvestir les institutions démocratiques. Parallèlement, c'est aussi la confiance envers nos concitoyen·nes qui permet à des mouvements de contestation de se constituer et de tenir

[40] Pettit, *Just Freedom*, p. 144.
[41] Pettit, *On the People's Terms*, p. 82.
[42] Pettit, *Republicanism*, p. 268.

tête aux abus des gouvernements. La confiance n'est en ce sens pas antinomique à ce que Pettit nomme la condition de la liberté, soit la vigilance constante ou éternelle. Puisque la légitimité politique s'installe dans un régime par le contrôle qu'exercent les citoyen·nes sur les institutions démocratiques, il est aussi normal que la confiance soit accompagnée par une certaine vigilance. Puisque les institutions sont chargées du maintien des conditions assurant la non-domination, les citoyen·nes ont la responsabilité de demeurer vigilant·es quant aux décisions prises par les institutions de l'État. Et comme dans un État, un individu ne peut pas tout surveiller, il faut faire confiance à nos concitoyen·nes de garder l'œil ouvert également. La confiance est donc l'alliée de la vigilance et elle doit d'abord et avant tout s'exprimer envers la capacité de toustes d'agir collectivement afin de rétablir la relation de contrôle des citoyen·nes sur l'État. C'est en ce sens que Pettit dit soutenir la leçon républicaine selon quoi : « *the price of liberty is eternal vigilance: that is, on this interpretation, eternal democratic vigilance*[43] ».

The Commonwealth of Oceana **contre la prudence moderne : survol de la théorie politique de James Harrington**

« You cut; I choose *» : le modèle bicaméral*

> « *Dividing and choosing, in the language of a commonwealth, is debating and resolving; and whatsoever upon debate of the senate is proposed unto the people, and resolved by them, is enacted* auctoritate partum et jussu populi*, by the authority of the fathers and the power of the people, which concurring make a law*[44] ».
>
> -James Harrington, *The Commonwealth of Oceana*

À travers son œuvre, Pettit cite à profusion l'expression de James Harrington de l' « empire des lois ». Cela dit, l'influence des écrits de Harrington sur sa pensée va, comme je le soutiens dans ce chapitre, bien au-delà de sa seule récupération de cette expression. Comme plusieurs des sources de la tradition républicaine que cite Pettit, il n'entre pas en dialogue avec les textes de Harrington. Il est donc difficile de voir en quoi la théorie qui sous-tend l'expression de l'empire des lois se matérialise dans sa pensée. Par exemple, bien que Pettit ne cite pas explicitement Harrington sur l'idée du bicaméralisme, cette idée représente tout de même une composante importante de sa pensée sur la division

[43] Pettit, *Just Freedom*, p. 139.
[44] James Harrington, *The Commonweatlh of Oceana* and *A system of Politics*, éd. J.G.A. Pocock (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 24.

des pouvoirs qui est nécessaire à la protection d'un régime politique. Le bicaméralisme, et plus largement la séparation des pouvoirs qu'elle représente, est intimement lié à la conception de la légitimité politique et de l'autorité des lois, chez les deux auteurs. C'est ainsi que ce survol des thèses de Harrington devra permettre à éclairer certaines dimensions de la pensée de Pettit.

En discutant dans le premier chapitre de la critique républicaine qui a été faite aux théories de la souveraineté, je me suis particulièrement intéressé à la critique formulée par James Harrington à l'égard des écrits de Thomas Hobbes. La critique de Harrington dans *The Commonwealth of Oceana* opposait deux approches à la légitimité de l'État, l'approche hobbesienne qu'il associe à la prudence moderne et qui lie la légitimité à l'exercice du pouvoir *de facto*, à celle républicaine qu'il associe à la prudence ancienne et qui fonde l'autorité de l'État *de jure*, dans les lois. Écrivant à l'époque de la tumultueuse dictature militaire d'Oliver Cromwell, Harrington a recours à la formule littéraire de l'Utopie pour articuler sa critique des approches absolutistes fondées dans le pouvoir et pour proposer une théorie alternative de la légitimité. Son livre présente l'histoire d'un pays, *Oceana* (qui ressemble drôlement à l'Angleterre), raconte les tumultes qu'elle a vécus et la constitution dont elle s'est dotée pour faire face à ces défis.

Au cœur du système politique de cette constitution se trouve le bicaméralisme. Le modèle que propose Harrington comporte aussi plusieurs éléments qu'on peut s'attendre à trouver dans un modèle d'inspiration républicain, comme les limites sur la durée des mandats des élu·es, l'élection au suffrage populaire de ces élu·es ou encore divers mécanismes de séparation des pouvoirs. Cela dit, ce sont surtout les réformes agraires qu'il propose qui ont retenu l'attention des commentateurices de Harrington[45]. S'avouant inspiré des grands législateurs tels Moïse, Solon et Lycurgue, mais aussi de l'expérience politique romaine, Harrington propose une importante redistribution de la propriété afin de lutter contre les inégalités sociales et la corruption des mœurs de la société. Cette redistribution de la propriété vise également pour Harrington à inciter les citoyens (au masculin ici puisque Harrington n'inclut pas les femmes dans sa conception de la citoyenneté) à vouloir soutenir le Commonwealth et à s'investir dans ses institutions politiques. Le fait qu'une

[45] Voir par exemple : C.B. MacPherson, « Harrington's "Opportunity State" », *Past & Present* 17, nº 1 (1960): 45-70.

terre leur appartienne était en effet vu comme un gage de l'engagement des citoyen·nes puisqu'il était attendu que celleux-ci veuillent protéger leurs intérêts et leur terre. Comme le fait remarquer Frank Lovett, le lien entre la loi agraire et la fondation du régime politique est central au régime à l'établissement d'un bon régime pour Harrington :

> *Thus, whoever controls the material means for supporting the army must ultimately control the laws, and this of course is whoever holds 'the balance of property, without which the public sword is but a name or mere spitfrog' (Harrington, 1977 [1656], p. 165). So long as the form of government corresponds to the underlying distribution of property, we can expect it to be reasonably stable and the community free from political dissent*[46].

La distribution égale des terres (selon la productivité des terres et non leur taille) entre tous les citoyens, doit donc rendre tous les citoyens matériellement responsables de la préservation de l'État. Ainsi, de cette caractéristique de la loi agraire découle la première caractéristique du modèle bicaméral de Harrington, tous les citoyens doivent avoir une capacité égale à influencer et contrôler l'adoption des lois. L'ensemble de ces citoyens sont désignés par Harrington comme formant donc le peuple. Et tout comme ses prédécesseur·es républicain·es, en particulier Cicéron et Machiavel, Harrington considère que deux humeurs existent dans toute république; celle du peuple et celle de l'aristocratie. C'est pourquoi le parlement dans son modèle doit être bicaméral, et que ces deux chambres du Parlement doivent être organisées de manière à s'assurer que chacun des groupes puisse contribuer à leur manière à la préservation de la république. Cet équilibre se trouve au cœur de son constitutionnalisme et de son bicaméralisme.

Mais attention, si Harrington suit Machiavel pour dire qu'il y a un peuple et une aristocratie dans toute république, ce dernier ne partage pas toutes les conclusions de son prédécesseur italien. Dans le dernier et le plus long chapitre de son *Oceana*, Harrington avance que : « *There is not a more noble or useful question in the politics than that which is started by Machiavel: whether means were to be found whereby the enmity that was between the senate and the people of Rome might have been removed*[47] ». Ainsi, il considère que celleux qui proposent de fonder un régime politique en s'opposant au jugement de Machiavel sur cette question doivent pouvoir lui répondre[48]. C'est

[46] Frank Lovett, « Harrington's Empire of Law », *Political Studies* 60, nº 1 (2012): p. 66.
[47] Harrington, *The Commonweatlh of Oceana*, p. 155.
[48] « *And he that will erect a commonwealth against the judgment of Machiavel is obliged to give such reasons for his enterprise as must not go on begging* ». Harrington, *The Commonweatlh of Oceana* p. 155.

précisément ce que fera Harrington. Après avoir résumé l'argument de Machiavel, il y oppose sa propre conception de la source des conflits en société en suggérant qu'il y a des causes internes et externes au conflit dans un *Commonwealth* (une république) et que la question de Machiavel porte spécifiquement sur les causes internes au conflit. Il répond donc à Machiavel comme suit :

> *The question put by Machiavel is of internal causes: whether the enmity that was between the senate and the people of Rome might have been removed; and to determine otherwise of this questions than he doth, I must lay down other principles than he hath. To which end I affirm, that a commonwealth internally considered is either equal, or unequal. A commonwealth that is internally equal hath no internal cause of commotion, and therefore can have no such effect but from without. A commonwealth internally unequal hath no internal cause of quiet, and therefore can have no such effect but by diversion*[49].

Le régime de Harrington se veut donc égalitaire, car toustes ont un intérêt égal dans l'État, disposant d'une part égale des terres du régime. N'ayant pas d'inégalité, il n'y a donc pas de cause interne aux conflits entre l'aristocratie et le peuple. Pour Pettit, une telle dynamique s'observe aussi dans l'idée que tous les citoyen·nes partagent le même intérêt de promouvoir la liberté comme non-domination, il n'y a donc pas comme chez Machiavel de raison à penser aux relations liant les citoyen·nes ensemble comme étant uniquement conflictuelle, mais comme pouvant aussi naître de la coopération.

Ceci veut aussi dire que pour Harrington et le peuple et l'aristocratie ont un rôle à jouer au sein du régime politique. Bien que Harrington considère qu'une aristocratie peut positivement contribuer au Commonwealth, celle-ci ne peut disposer de trop de pouvoir, car « *a nobility or gentry, overbalacing a popular governement, is the utter bane and destruction of it*[50] ». Selon le républicain anglais, le Parlement doit être divisé de manière qu'une chambre héberge l'aristocratie – la chambre haute, ou le Sénat – et l'autre le peuple – la chambre basse ou les communes – et à ce que chacune de ces chambres occupe une fonction différente dans le but d'éviter que l'aucune ne puisse faire de l'autre une institution caduque. Dans ce modèle, la chambre haute se voit attribuer la fonction de proposer des lois à la chambre basse qui se verra à son tour dotée de la fonction de les adopter. Selon Harrington, un tel arrangement permettrait au Commonwealth de bénéficier des avantages qu'offre chacune des deux humeurs, le Sénat disposant de l'autorité nécessaire pour rédiger

[49] Harrington, *The Commonweatlh of Oceana* p. 158.
[50] Harrington, *The Commonweatlh of Oceana*, p. 15.

de bonnes lois et le peuple disposant pour sa part du pouvoir et de l'ultime responsabilité de préserver la liberté. Une telle caractérisation du rôle du peuple fait par ailleurs écho à la citation de Cicéron citée dans l'introduction de ce chapitre et à l'idée développée par Machiavel dans ses *Discours* et qui veut que ce soit le peuple qui soit le mieux placé pour préserver la liberté[51].

Le modèle bicaméral de Harrington vise ainsi à s'assurer que les décisions qui sont prises par le pouvoir législatif soient prises dans l'intérêt de toustes, et ce, non pas au sens que prend cette idée près d'un siècle plus tard avec Rousseau et la notion d'intérêt général, mais bien au sens de l'intérêt commun (*common interest*) tel que nous l'avons vu dans le chapitre précédent. À cet égard, Harrington identifie trois types d'intérêts; ceux privés et qui correspondent aux intérêts des individus, ceux qui occupent plus spécifiquement l'État, c'est-à-dire les intérêts des gouvernant·es (princes, aristocrates ou encore le peuple), et finalement l'idée de l'intérêt commun qui se caractérise par le fait d'être partagé par toustes. Si un régime vertueux se définit par sa capacité à faire converger les intérêts de l'État et l'intérêt commun de l'ensemble des membres de la société, un régime corrompu le deviendrait du moment où l'intérêt de l'État ne prendrait la forme que de l'intérêt privé des individus ou des classes qui le gouvernent[52]. L'État doit donc être organisé de manière à ce que les actions des gouvernant·es soient prises en considération par l'intérêt commun plutôt que leurs intérêts privés. Pour éviter que de tels intérêts privés ne puissent s'enraciner dans les institutions du *Commonwealth*, Harrington propose que l'on s'inspire de la sagesse des deux jeunes enfants qui se partagent un gâteau :

> *But that such orders may be established, nay must, give the upper hand in all cases unto common right or interest, notwithstanding the nearness of that which sticks unto every man in private, and this in a way of equal certainty and facility, is known even unto girls, being no other than those that are of common practice with them in divers cases. For exemple, two of them have a cake yet undivided, which was given between them. That each of them therefore may have that which is due, "Divide', says one unto the other, 'and I will choose; or let me divide, and you shall choose.' If this is but once agreed upon, it is enough; for the dividend dividing unequally loses, in regard that the other takes the better half; wherefore she divides equally, and so both have right. […] That which great philosophers are*

[51] Cette thèse marquante de l'ouvrage de Machiavel veut que le peuple soit le mieux placé pour préserver la liberté de la cité (*Discours* I.V) car « on trouvera plus de vertu chez le peuple que chez le prince ». Machiavel, *Discours sur la première decade de Tite-Live*, trad. Alessandro fontana et Xavier Tubet (Paris : Gallimard, 2004), livre I, ch. LVIII, pp. 243-244.
[52] Harrington, *The Commonweatlh of Oceana*, p. 21.

> *disputing upon in vain is brought unto light by two silly girls; even the whole mystery of a commonwealth, which lies only in dividing and choosing*[53] *…*

Cette analogie mène Harrington à proposer que le pouvoir de décider (le pouvoir législatif) soit séparé en deux afin que puissent s'accorder les intérêts des gouvernant·es et celui des gouverné·es (l'intérêt commun) et que soit distribué le pouvoir de proposer et celui de choisir. Pour Harrington, une assemblée législative qui aurait à la fois la charge de proposer et de choisir serait « *the definition of an oligarchy, which is a single council both debating and resolving, dividing and choosing; and what that must come to was shown by the exemple of the girls, and is apparent through all experience*[54] ». L'arrangement bicaméral du Parlement vise ainsi à ce que les lois soient adoptées dans l'intérêt commun, car semblablement aux jeunes enfants avec leur gâteau, si une loi est vue comme étant défavorable au peuple, celui-ci votera contre la loi aux communes, les élu·es du Sénat ont donc intérêt à proposer des lois qui correspondent à l'intérêt commun et donc, à couper le gâteau le plus équitablement que possible.

Légitimité et autorité dans le Commonwealth d'Oceana

Pour Harrington, ni l'une ni l'autre des chambres au Parlement ne peut « décider » des lois par elle-même. Si le pouvoir de choisir doit revenir aux élu·es de la chambre des communes qui représentent le peuple, les intérêts de ce même peuple doit donner leur direction aux lois proposées par le Sénat. En d'autres mots, sans même avoir agi, les intérêts du peuple influencent les décisions qui sont prises. C'est ce que Pettit qualifie dans son propre modèle de l'influence non intentionnelle du contrôle du peuple. Ainsi, si le cas d'Ulysse représente un exemple d'influence intentionnelle, le cas du bicaméralisme harringtonnien représente à son tour un exemple d'influence non intentionnelle où, par exemple, les procédures relatives au « *you cut, I choose* » contraignent les sénateurices à prendre en compte l'intérêt commun :

> *But while intentional control provides the paradigm case, control need not be intentional in every case. Purely mechanical, non-intentional mechanisms can have such an influence and impose such an identifiable direction that we happily say they exercise control; the influence exerted by the mechanism makes a designed difference but without any intentionality on the part of the mechanism itself*[55].

[53] Harrington, *The Commonweatlh of Oceana*, p. 22.
[54] Harrington, *The Commonweatlh of Oceana*, p. 65.
[55] Pettit, *On the People's Terms*, p. 155.

C’est donc dire que les procédures et la division du pouvoir peuvent mener de multiples façons à la production d’un régime qui serait réellement sous le contrôle ou sous la direction du peuple. Chez Harrington, cela se traduit par l’idée que l’autorité du Sénat doit être complémentaire au pouvoir du peuple rassemblé aux Communes. Voilà donc la nature de l’empire des lois, dans un tel régime nul ne doit pouvoir imposer sa volonté sur autrui. Pour Harrington, ce sont donc les lois qui doivent être comprises comme source de la légitimité du régime politique. De bonnes lois assurent la sécurité et la liberté du peuple, tandis que de mauvaises lois mènent à la corruption et la tyrannie, soit à la domination. Si le pouvoir est inhérent au régime politique, ce qui distingue un bon d’un mauvais régime c’est la vertu des lois, qui, elle, est assurée par l’autorité de bonnes lois :

> *Now government is no other than the soul of a nation or city; wherefore that which was reason in the debate of a commonwealth, being brought forth by the result, must be virtue; and for as much as the soul of a city or nation is the sovereign power, her virtue must be law. But the government whose law is virtue, and whose virtue is law, is the same whose empire is authority, and whose authority is empire.*
>
> *Again, if the liberty of a man consist in the empire of his reason, the absence whereof would betray him unto the bondages of his passions; then the liberty of a commonwealth consisteth in the empire of her laws, the absence whereof would betray her unto the lusts of tyrants; and these I conceive to be the principles upont which Aristotle and Livy (injuriously accused by Leviathan for not writing out of nature) have grounded their assertion that a commonwealth is an empire of laws and not of men*[56].

L'empire des lois résulte donc des contraintes qui sont mises en place contre l’usage du pouvoir, soit de la prudence ancienne (la constitution mixte). La prudence ancienne relève donc de cette méfiance envers le pouvoir et du désir de voir fleurir la liberté, seul un régime où ce sont les lois et non le pouvoir qui fonde le régime permettrait la réalisation de ce souhait. Ainsi, l’autorité émerge comme le contrepoids nécessaire au pouvoir qui permet d’élever les lois par le biais de la vertu. Ainsi nous dira Harrington :

> *A learned writer may have authority, thought he have no power; and a foolish magistrate may have power, though he have otherwise no esteem or authority. The difference of these two is observed by Livy in Evander, of whom saith he:* regebat magis auctoriate quam imperio*; he ruled rather by authority than power*[57].

[56] Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, pp. 19-20. Dans la note 17 à la page 19, l’éditeur de l’ouvrage, J.G.A. Pocock note que l’usage de « sovereign power » dans ce passage, ce veut une référence à l’ouvrage de Hobbes, *Léviathan*, II, 21.
[57] Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, p. 11.

Harrington tient ainsi en haute estime celleux qui disposent de l'autorité, qu'il désignera comme membres de l'aristocratie naturelle. Il est cependant important de noter que l'autorité demeure pour lui insuffisante pour fonder un État légitime, d'une part, et libre, de l'autre. Ainsi, bien qu'il entretienne des notions assez problématiques du peuple comme ne pouvons pas proposer des lois, mais nous pouvons seulement voter sur les propositions de l'aristocratie, celui-ci lie toute de même la préservation du régime aux intérêts du peuple.

> *The wisdom of the few may be the light of mankind, but the interest of the few is not the profit of mankind, nor of a commonwealth; wherefore, seeing we have granted interest to be reason, they must not choose, lest it put out their light; but as the council dividing consisteth of the wisdom of the commonwealth, so the assembly or council choosing should consist of the interest of the commonwealth. As the wisdom of the commonwealth is in the aristocracy, so the interest of the commonwealth is in the whole body of the people, and whereas this, in case the commonwealth consist of an whole nation, is too unwieldy a body to be assembled, this council is to consist of such a representative as may be equal, and so constituted as can never contract any other interest than that of the whole people*[58].

Ainsi dira-t-il que dans son modèle bicaméral le peuple doit être responsable d'élire à la fois les représentant·es qui siègeront à la chambre basse pour des mandats fixes et limités et celleux qui siègeront sous les mêmes conditions de rotation à la chambre haute. Le peuple détient donc un certain contrôle sur le processus électoral étant donné leur pouvoir de choisir et les député·es et les sénateur·trices. Mais plus encore, il est important de noter que l'aristocratie n'est pas héréditaire chez Harrington. Cette classe de citoyen·nes renvoie plutôt donc à la classe des gens qui se distinguent par leurs exploits publics. Ainsi, il s'agit donc d'une classe qui, bien qu'elle ne soit pas entièrement inclusive, demeure accessible à toustes. Il suggère donc que si l'on prend un groupe de vingt personnes, environ six finiront par se démarquer du lot par leur sagesse et leur exploit, les quatorze autres reconnaissant leur vertu leur demanderont ainsi conseil[59] :

> *The six then approved of, as in the present case, are the senate, not by hereditary right, nor in regard of the greatness of their estates only, which would tend unto such power as might*

[58] Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, p. 24.

[59] « *Let us take any number of men, as twenty, and forthwith make a commonwealth. Twenty men, if they be not all idiots – perhaps if they be – can never come so together, but there will be such difference in them that about a third will be wiser, or at least less foolish, than all the rest. These upon acquaintance, though it be but small, will be discovered and (as stags that have the largest heads) lead the herds; for while the six, discoursing and arguing one with another, show the eminence of their parts, the fourteen discover things that they never thought on, or are cleared in divers truths which had formerly perplexed them; wherefore in matter of common concernment, difficulty or danger, they hang upon their lips as children upon their fathers, and the influence thus acquired by the six, the eminence of whose parts is found to be a stay and comfort for the fourteen, is* auctoritas partum, *the authority of the fathers* ». Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, p. 23.

> *force or draw the people, but by election for their excellent parts, which tendeth unto the advancement of the influence of their virtue or authority that leads the people. Wherefore the office of the senate is not to be commanders but counsellors of the people; and that which is proper unto counsellors is first to debate the business whereupon they have debated; whence the decrees of the senate are never laws, nor so called, but* senatusconsulta*, and these, being maturely framed, it is their duty* ferre ad populum*, to propose in the case unto the people*[60].

Bien qu'on puisse, avec raison, considérer comme étant douteuse l'idée qu'un petit groupe d'élite puisse être acclamé par le peuple et élevé au rang d'aristocratie, la théorie des six permet d'illustrer la place qu'occupe chez Harrington la notion d'autorité qu'il attribue au Sénat et qui dans sa pensée prend le sens ancien d'une forme d'augmentation, spécifiquement en ce que les six ne doivent pas gouverner sur les quatorze autres, mais plutôt les conseiller. Comme le rappelle Arendt dans un passage philologique sur la notion de l'autorité, le concept d'autorité son sens du mot latin *auctoritas*, qui en retour vient du verbe *augere*, qui signifie augmenter. La notion d'autorité est ainsi liée à l'idée de l'exercice d'augmentation duquel découle cette autorité. Plus précisément, « ce que l'autorité ou ceux qui commandent augmentent constamment : c'est la fondation[61] », et autrement dit, la république elle-même. Arendt dresse ainsi le parallèle entre l'*auctoritas* et l'*auctor*, soit l'auteurice, et qui se distingue de l'*artifex* ou de l'artisan·e. Ainsi, dans la construction d'un édifice, ce n'est pas l'auteurice (*auctor*) qui participe à sa construction, mais bien l'artisan·e, en revanche, l'auteurice en demeure l'idéateurice. C'est l'idée de l'auteurice qui vient augmenter la cité en ajoutant à sa fondation :

> Pourtant la relation entre *auctor* et *artifex* n'est aucunement la relation (platonicienne) entre le maître qui donne des ordres et le serviteur qui les exécute. La caractéristique la plus frappante de ceux qui sont en autorité est qu'ils n'ont pas de pouvoir. *Cum potestats in populo auctoritas in senatu sit*, « tandis que le pouvoir réside dans le peuple, l'autorité appartient au Sénat[62].

Cette formule romaine est semblable au modèle harringtonien pour qui le Sénat est chargé d'augmenter le Commonwealth. L'autorité découle ainsi pour Harrington du rôle qui est accordé au Sénat par lequel il est appelé à augmenter et à préserver les institutions par la proposition de bonnes lois, à savoir des lois qui bénéficient à la liberté de toustes. Le

[60] Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, p. 23.
[61] Hannah Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité? », dans *La crise de la culture*, trad. Patrick Levy (Paris : Gallimard, 1972), p. 160.
[62] Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité? », p. 161.

bicaméralisme est donc une institution visant non seulement à faire émerger un intérêt commun, mais surtout à assurer que celui-ci puisse émerger par la participation des citoyen·nes à ses institutions. Ainsi, la liberté des citoyen·nes est préservée dans son système via le contrôle qu'iels exercent sur l'ensemble des institutions de l'État, et ce à toutes les étapes du processus. C'est ainsi que comme le fait remarquer Cody Trojan, Harrington considère que *« the merely* de facto *theory [of legitimacy] falls short of what true republican legitimacy requires*[63] ». La légitimité se fonde donc pour Harrington non pas comme le soutenait Hobbes dans le *dominion* d'un souverain sur son territoire, mais par le pouvoir du peuple et l'autorité que celui-ci confère aux lois[64]. S'il est vrai que la légitimité chez Harrington se fonde donc sur les notions d'autorité et de pouvoir, la légitimité émergerait ainsi de la relation entre ces notions, en particulier du fait qu'il s'agit d'une relation de contrôle où les intérêts du peuple dans son ensemble sont compris comme orientant l'adoption des lois.

Comme Harrington, Pettit considère que le système ou le processus par lequel les lois sont adoptées doit permettre d'assurer que le peuple, ici compris dans son sens le plus inclusif, puisse surveiller et contrôler la direction que prend l'État. Ainsi, si c'est le rôle que Harrington attribue au Parlement bicaméral, Pettit suggère pour sa part que doit également s'ajouter à ces institutions électorales une dimension contestataire. Mais ultimement, pour ces deux auteurs, la légitimité politique d'un régime vient de sa capacité de produire de bonnes lois non dominantes, c'est-à-dire des lois qui représentent à la fois l'intérêt commun et qui découlent du contrôle du peuple.

La légitimité politique et le contrôle comme fondements praxéologiques du modèle démocratique de Pettit

Le sens du kratos *du* demos *: le contrôle démocratique*

> [A] *state will be legitimate just to the extent that in a suitable domain people enjoy equal control over government; equally accessible influence –*

[63] Cody Trojan, « Republican *Auctoritas* : Harrington's dual theory of political legitimacy », *European journal of political theory* 20, nº 3 (2021) : 404.

[64] « *Harrington's point is not to contest the utility and necessity of power for government. Rather, Harrington corrects (1) the misunderstanding as to the source of power (dominion not authorization) and (2) the insufficiency of establishing a government's legitimacy on the basis of power alone. Republican government ought to function and legitimize itself through what he calls authority and power ».* Trojan, « Republican *Auctoritas* », p. 407.

> *unconditioned and efficacious influence, as I shall assume – that pushes government in an equally acceptable direction.*
>
> *Any system that satisfies such a condition deserves to be described as a democracy, since it gives the demos, or people, an equally shared independently supported and intuitively efficacious degree of* kratos*, or 'control', over the state*.[65]
>
> -Philip Pettit, *On the People's Terms*

Dans les trois chapitres d'*On the People's Terms* qui sont dédiés à la question de la légitimité politique, le terme *kratos* fait l'objet de deux traductions différentes. Pettit propose par moment de traduire le mot *kratos* par « pouvoir » : « *Not only does the dual-aspect model [of democracy] offer us an intuitive sense in which the* demos*, or 'people', exercise* kratos*, or 'power', it also gives us the wherewithal to analyse that claim in more exact details* »[66]. Ailleurs, le même terme prend le sens de « contrôle », comme dans la citation suivante : « *People must have such a power over government that the regime can be described, in a rich egalitarian sense of the term, as democratic: a regime that establishes the* kratos*, or 'control', of the* demos*, or 'people'* »[67]. Ce glissement entre les deux sens accordés au concept de *kratos* permet de suggérer que Pettit envisage le pouvoir du peuple comme étant incarné par le contrôle qu'il peut exercer sur l'État lui-même. Le pouvoir du peuple, similairement au pouvoir chez Harrington, reposerait en ce sens à la fois dans l'influence indirecte qu'il exerce sur les institutions, mais également dans son influence directe et directive sur le régime. En un sens, cela confirme la nature foncièrement praxéologique des régimes démocratiques, en ce que pour être démocratique le régime doit être dirigé par le *demos*. Un article paru environ quatre ans avant la publication de *On the People's Term* permet de confirmer cette interprétation :

> *The idea of control or power is central to the notion of democracy, since the ideal is one of giving* kratos *to the* demos*: giving maximal or at least significant control over government to the people. But it turns out that the notion of* kratos *or control is definable in various ways and that as the notion is differently understood, so the ideal of democracy is differently interpreted*[68].

En donnant au terme *kratos* le sens de contrôle, Pettit semble s'éloigner du sens classique qui lui est généralement attribué. En effet, le *kratos* est le plus souvent traduit par l'idée

[65] Pettit. *On the People's Terms*, pp. 179-180.
[66] Pettit, *On the People's Terms*, p. 282.
[67] Pettit, *On the People's Terms*, p. 239.
[68] Philip Pettit, « Three Conceptions of Democratic Control », *Constellations* 15, nº 1 (2008): p. 46.

d'un « pouvoir sur », expression qui renvoi au pouvoir que détient le *demos* sur lui-même. Pour adopter une métaphore navale, le fait de traduire comme synonyme les concepts de pouvoir et de contrôle semble plutôt renvoyer à l'idée que le pouvoir qu'exerce le peuple ne doit pas être compris comme s'exerçant sur lui-même ou sur les sujets du politique, mais comme s'exerçant plutôt sur le gouvernail qui dirige, qui guide, qui oriente ou qui contrôle les actions du navire de l'État. Le pouvoir du peuple est donc celui de contrôler les institutions de l'État et de les guider vers les eaux calmes de la non-domination. Pettit semble donc rejeter la notion plutôt populiste, voire souverainiste, qui permet de suggérer que la démocratie implique le pouvoir d'un peuple en tant qu'entité incorporée sur un peuple non incorporé, soit sur chacun des citoyen·nes compris individuellement. En ce sens, similairement à la critique arendtienne de la souveraineté que j'ai commentée dans le chapitre 2, Pettit n'entrevoit pas comme étant possible l'idée d'attribuer une volonté qui peut animer les actions de l'État. La démocratie n'est donc pas l'expression d'une souveraineté du peuple, mais plutôt une relation de contrôle qui permet au peuple indéterminé d'orienter l'État.

Il me semble opportun de souligner que si Pettit refuse l'idée que le pouvoir renvoie au « pouvoir sur », c'est en raison du fait que sa notion de contrôle est inspirée de l'idée d'action, et plus spécifiquement de l'action telle qu'elle est mise en relation avec la notion de l'*arkhè* par Arendt à différents moments de son œuvre. Arendt établit notamment le lien entre le concept grec et l'action dans la *Condition de l'Homme moderne*, où celle-ci affirme que : « Agir, au sens le plus général, signifie prendre une initiative, entreprendre (comme l'indique le grec *arkhein*, 'commencer', 'guider' et éventuellement 'gouverner'), mettre en mouvement (ce qui est le sens original du latin *agere*)[69] ». Ce parallèle me mène à suggérer que pour que le peuple exerce son contrôle sur l'État, celui-ci doit être compris comme agissant. Comme il en a déjà été question, cette action est à la fois intentionnelle, par exemple lorsque le peuple s'exprime aux urnes ou lorsqu'un groupe ou un individu fait appel à des décisions prises par le gouvernement devant les tribunaux, et non intentionnelle, ce qui s'exprime par exemple à travers les procédures qui orientent et qui dirigent les opérations de l'État et qui, comme la main intangible dont il a été question dans le

[69] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, dans *L'humaine condition*, dir. Philippe Raynaud, 53-323 (Paris : Gallimard, 2012), p. 202.

chapitre 3, ou encore le bicaméralisme de Harrington, tendent à guider les actions des élu·es vers l'intérêt commun.

Puisque la légitimité politique relève du contrôle, le contrôle qui est nécessaire à l'atteinte de la légitimité doit répondre à certains critères qui ne sont possibles qu'au sein d'un régime démocratique. Un État légitime doit donc nécessairement être un État démocratique. En ce sens, pour revenir à la discussion entamée au dernier chapitre avec Røstboll, la théorie de la légitimité chez Pettit vient soutenir une conception inhérente de la démocratie en ce que celui-ci considère qu'il n'est pas possible d'être libre sous un autre régime que celui démocratique. Ainsi, contrairement aux conceptions purement instrumentalistes, Pettit ne conçoit pas la démocratie comme représentant seulement un outil parmi tant d'autres ni même comme étant le meilleur outil permettant d'assurer la préservation des conditions de non-domination, elle représente le seul régime par lequel un régime de non-domination peut s'établir. Ainsi comprise, la démocratie permettrait donc de produire un bien, à savoir la liberté, que même la métaphore du règne des fins ne parviendrait pas selon Pettit à produire[70]. Avec cette métaphore, laquelle sert à caractériser la nature des impératifs catégoriques (du moins leur caractère « liant » ou constituant), Kant décrit une société où l'ensemble de ses membres sont considéré·es comme des fins en soi. Le règne des fins fait en sorte que toustes agissent comme s'iels étaient la fois la source de et assujetti·es aux mêmes lois universelles[71]. Selon Pettit, bien qu'il soit peu

[70] « It turns out that even the kingdom of ends could not provide the good of status freedom, at least not with the robustness that a just and democratic state might underwrite ». Pettit, *On the People's Terms,* p. 181.

[71] C'est vers la fin de la seconde partie de la fondation de la *Métaphysique des mœurs* que Kant développe cette idée afin d'exemplifier différent concept dont il vient de définir, tels les notions de fin en soi, d'impératif, de dignité et finalement de règne des fins. Dans le passage qui suit, on comprend que la métaphore du règne des fins vise à illustrer que si nos actions s'orientent selon des lois universelles, accessibles par le biais de la raison, tout porte à croire que nous respecterions toustes les mêmes lois : « Or, il en résulte incontestablement que tout être raisonnable, face à toutes les lois auxquelles il peut jamais lui arriver de se trouver simplement soumis, en même temps comme légiférant universellement, dans la mesure où c'est précisément cette aptitude de ses maximes à former une législation universelle qui le distingue comme fin en soi ; de même en résulte-t-il que c'est la dignité de cet être (sa prérogative) vis-à-vis de tous les êtres simplement naturels qui exige qu'il doive envisager ses maximes toujours de son propre point de vue, mais un point de vue qui est en même temps aussi celui de tout être raisonnable en tant que législateur (ce pourquoi on désigne aussi de tels êtres comme des personnes). C'est donc de cette façon qu'est possible un monde d'êtres raisonnables (*mundus intelligibilis*) comme règne des fins, et cela grâce à la législation propre de toutes les personnes qui en sont considérées comme des membres. […] Un règne des fins n'est donc possible que par analogie avec un règne de la nature, mais alors que le premier n'est constitué que d'après des maximes, c'est-à-dire des règles que l'on s'impose à soi-même, le second l'est seulement d'après des lois régissant des causes efficientes qui sont soumises à une contrainte externe ». Emmanuel Kant,

probable qu'une personne choisisse dans un tel monde utopique d'interférer arbitrairement dans la vie d'une personne moins bien nantie, la probabilité d'une telle interférence n'est pas nulle. En effet, la non-interférence dans la vie d'autrui relève uniquement de la bonne volonté de tout un chacun et ne peut être garantie :

> *Thus, as we imagine the perspective of weaker parties, we see that they would be inevitably and manifestly indebted to the powerful amongst them for non-interference or for the resources they enjoy. They would be in the position of dependants, not equals, in relation to those parties*[72].

À la différence du règne des fins, l'État démocratique permet d'instituer des relations non-dominantes en s'assurant que les institutions disposent des moyens pour que tous puissent bénéficier du statut de personne non dominée, c'est-à-dire du bien de la liberté. En d'autres mots, l'État démocratique qui est contrôlé par l'influence et la direction égale et efficace des citoyen·nes dispose des instruments coercitifs lui permettant de protéger les citoyen·nes de l'interférence arbitraire d'autrui, ce qui inclut l'interférence du gouvernement lui-même. Ainsi, cette vision de l'État démocratique permet de mettre en œuvre les mécanismes qui permettent d'assurer la liberté de chacun, ce que la seule moralité des individus dans le règne des fins ne permettrait pas de faire. Le commentaire de Pettit sur le règne des fins nous offre quelques indices quant à la nature inhérente de la relation qui lie la liberté et la démocratie en ce que seul le régime démocratique permet d'assembler les conditions nécessaires à l'apparition et à la préservation de la liberté comme non-domination, comme justice sociale et comme légitimité politique :

> *Freedom requires independency on the will of others, even the goodwill of others. And for that deep and inescapable reason, free status is something that we can make available to one another as individuals only by collectively organizing ourselves in a state – strictly speaking, a just and democratic state*[73].

La forme d'un modèle de la démocratie permettant l'atteinte de cet idéal de liberté doit ainsi, comme il en a déjà été question au dernier chapitre, comporter une dimension non seulement électorale et délibérative, mais aussi contestataire et contraignante. Ces deux dimensions permettront ainsi au peuple d'exercer un certain contrôle sur les institutions démocratiques de l'État. Pour Pettit, ce modèle démocratique exercera un contrôle qui se

---

Métaphysique des mœurs I. Fondation. Introduction, trad. et prés. Alain Renaut (Paris : Flammarion, 1994), pp. 120-121.

[72] Pettit, *On the People's Terms*, p. 181.

[73] Pettit, *On the People's Terms*, p. 184.

distingue d'autres formes de contrôle proposées par d'autres types de théories démocratiques. Pour Pettit, c'est le modèle du condominium qui offrira l'image la plus appropriée pour comprendre le type de contrôle directif et populaire qu'il attribue à l'action collective des citoyen·nes. Pour Pettit, « *the condominium model suggests a parallel for how the people in a democracy, even a large-scale democracy, might – and in some measure do – exercise popular control over government*[74] ».

Pettit oppose trois types de modèles du contrôle au sein des théories démocratiques. D'abord, Pettit souligne le modèle de l'influence causale qu'il associe au modèle électoral, ensuite, le modèle du contrôle directif intentionnel, qu'il associe cette fois aux types d'assemblée directe d'inspiration rousseauiste, et enfin, le modèle du contrôle institutionnel populaire. Les deux premières formes de contrôles sont selon Pettit peu intéressantes, et ce, pour sensiblement les mêmes raisons que le modèle électoraliste, soit parce qu'elles n'offrent pas un portrait clair des intérêts des citoyen·nes et parce qu'elles reproduisent les lacunes que Pettit attribue au dilemme délibératif. La troisième forme de contrôle, celle du contrôle institutionnel populaire, mène à deux modèles distinctifs selon Pettit, un premier qu'il nomme le modèle du marché inspiré des travaux de Joseph Schumpeter[75] et un second, qu'il nomme le modèle du condominium et dont il se revendique. L'enjeu selon Pettit est que le modèle du marché tend à représenter les électeurices comme des consommateurices qui ont le pouvoir de choisir chacune des politiques publiques qu'iels préfèrent, suggérant ainsi que ce sont les politiques les plus populaires qui seront retenues. Dans le modèle des partis privilégiés par Schumpeter, les partis offrent des plateformes dans lesquelles un ensemble de politiques publiques sont regroupées. Les électeurices ne font donc pas le choix de chacune de leur politique préférée au moment du vote comme le fait par exemple un·e consomateurice à l'épicerie. Plus encore, le jeu des partis politiques tend à produire une inégalité quant à l'influence qu'exerce chaque électeurices sur les orientations du futur gouvernement, lequel aura tendance à vouloir à satisfaire à la majorité. Plus encore, dans ce modèle : « *not only do*

[74] Pettit, « Three Conceptions of Democratic Control », p. 53.
[75] Pettit se réfère au célèbre ouvrage de l'auteur austro-américain, *Capitalisme, socialisme et démocratie,* d'abord parut en 1942, et en particulier à la quatrième partie et aux chapitres 21 et 22 de l'ouvrage où Schumpeter critique le modèle classique de la démocratie et où il propose sa propre théorie de la démocratie comme un marché des partis et des idées politiques.

voters have to choose between pre-sized, pre-packaged policies, and without enjoying an equal influence on what is selected; it is not even clear that what they do deserves to be described as choosing, where choice is taken to manifest preference[76] ». En d'autres mots, le fait de choisir un parti n'indique pas les raisons de ce choix, ce qui oriente mal le gouvernement appelé à agir sur les bases de ces résultats.

Contrairement au modèle du marché, le modèle du condominium permet d'exemplifier les termes à partir desquels les citoyen·nes dans un régime démocratique en viennent à exercer un contrôle efficace et efficient sur leur institution. Ainsi, semblablement à la manière dont les membres d'une association de condominium déterminent ensemble des règles allant régir leur espace de vie commune et établissent annuellement des tâches prioritaires dont le comité élu par les membres de la corporation aura le mandat de mettre en œuvre, il est possible de penser à la démocratie comme disposant des mécanismes par lesquels les gouvernements élu·es pourront être contraints d'agir conformément à l'influence directive des citoyen·nes. L'objectif des procédures d'assemblées et des contraintes au sein de l'association du condominium vise ainsi comme le rappelle Pettit à « *achieve a local version of the isonomia that is hailed in classical democracy*[77] ». Ainsi, revenant sur cette image dans *On the People's Terms*, Pettit suggère que :

> *The members of the condominium must be prepared to make their local community work, and work in a manner that gives each a role in community governance. By their very participation in deciding on common policies, or in revising the processes under which policies are decided, they show that they are ready to accommodate themselves to others in various ways, making whatever compromises and concessions are required*[78].

Malgré le fait que certaines décisions puissent provoquer d'importantes disputes au sein de l'assemblée du condominium, les membres du condominium arriveront à produire certaines normes communes qui orienteront les délibérations entourant l'ensemble des décisions. Ces normes communes, parfois inscrites dans un règlement administratif agiront ainsi comme une forme de contrainte sur les actions du conseil d'administration. Ultimement, ces normes exerceront une influence sur la nature des débats et des décisions qui seront prises. Au-delà de l'influence directe que peuvent avoir les délibérations lors des

[76] Pettit, « Three Conceptions of Democratic Control », p. 51.
[77] Pettit, « Three Conceptions of Democratic Control », p. 52.
[78] Pettit, *On the People's Terms*, p. 259.

assemblées et des échanges informels qu'ont les membres du condominium avec les administrateurices du conseil d'administration, les membres du condominium doivent être compris·es comme exerçant un contrôle sur ce conseil parce que ce dernier est contraint de mettre en œuvre les propositions adoptées lors des assemblées et de respecter le règlement administratif qui assure en quelque sorte le respect des intérêts communs des membres. En d'autres mots, similairement au peuple de Harrington, les membres du condominium exercent un contrôle à la fois intentionnel et non intentionnel sur le CA. Un tel contrôle est assuré dans une démocratie par le biais du modèle bidimensionnel que j'ai présenté dans le chapitre 3 comme représentant une critique du modèle purement électoral de la démocratie.

Les rôles d'auteurice et d'éditeurice et la démocratie à « deux vitesses »

Malgré le passage d'un langage des intérêts communs vers celui de la légitimité et du contrôle, le modèle démocratique de Pettit maintient son caractère bidimensionnel. En effet, tel qu'il l'annonce dans l'introduction de *On the People's Term* :

> *democracy operates at its best in a dual process involving, in the short haul, the exercise of popular influence over government and, in the long haul, the imposition of a popular direction on government. As a result of the short-term electoral and contestatory influence that democracy can give them, so the idea goes, the people gain the power to force government over the longer term to conform to widely accepted norms of policy-making. The combination of these two processes, each with its own temporal register, can ensure that the demos, or 'people', enjoy a significant degree of kratos, or 'power', over the laws that govern and shape their lives, thereby avoiding public domination*[79].

Le contrôle qu'exerce le peuple sur le régime relève à la fois des mécanismes délibératifs, électoraux et contestataires, lesquels peuvent à plus long terme participer à transformer les fondements mêmes des relations entre les citoyen·nes et entre les citoyen·nes et l'État. Ce faisant, Pettit fait du dialogue démocratique un processus indéterminé, toujours en train de se faire et qui ne connaît pour cette raison aucune conclusion. En d'autres mots, le modèle démocratique de Pettit ne cherche pas à fixer ou à prédéterminer les fondements du régime, mais plutôt à comprendre les conditions sous lesquelles la liberté comme non-domination est rendue possible. Ce processus de révision perpétuelle qu'implique ainsi le contrôle qu'exerce le peuple sur les institutions démocratiques et sur les lois relève en quelque sorte de ce que Pettit avait déjà décrit comme représentant les rôles d'auteurice et d'éditeurice

[79] Pettit, *On the People's Terms*, p. 4.

qui s'expriment dans chacune des dimensions de la démocratie. Le processus démocratique est pensé comme ressemblant à une salle de presse où des auteurices signent des articles et où des éditeurices font la sélection de ce qui sera publié dans le journal ou la revue. Ainsi, dans une démocratie, le rôle d'auteurice est assuré par les institutions électorales qui proposent des politiques publiques. À partir de ces nombreuses propositions, « *policies and policy-making agencies are thoroughly discussed and are chosen from among a range of alternatives; in particular, from among a range of alternatives that anyone in principle can help to determine*[80] ». Le peuple a une fonction double : celle d'auteurice qui propose et celle d'éditeur qui choisit. Plus encore, en tant qu'éditeurice, le peuple établit les « normes éditoriales », soit les standards par lesquels ces propositions seront jugées. Le contrôle éditorial qu'exerce le peuple ne doit donc pas être négligé, notamment en ce qu'il prend généralement la forme de la contestation dans le régime démocratique de Pettit. Comme il le fait remarquer, un caractère *ex post* à la contestation, que l'on peut attribuer à des mécanismes qui visent à réviser une décision après son adoption, s'ajoute au caractère *ex ante* de ces mécanismes. Les mesures *ex ante* visent à limiter le type de décisions que différentes entités peuvent prendre (tel qu'on peut l'imaginer par la séparation des pouvoirs dans une constitution). De plus, elles imposent également une ligne éditoriale aux décisions qui sont prises (comme le fait par exemple la *Charte canadienne des droits et libertés*) et assurent la légitimité procédurale et délibérative du processus de rédaction des décisions en obligeant par exemple la tenue de consultations publiques[81]. Cette dimension contestataire implique ainsi que le contrôle du peuple sur les actions de l'État répond à une conception plus exigeante du processus démocratique qui leur assure à la fois un contrôle d'auteurice sur les lois produites et un contrôle éditorial sur leur contenu et leur forme :

> *The electoral mode of democratization represents public decisions as democratic and to that extent legitimate because they originate, however indirectly, in the collective will of the people. The people are the ultimate authors of the decisions. The contestatory mode of democratisation [sic] would represent public decisions as democratic in a further sense – and to a further extent legitimate – so far as they are capable of withstanding individual contestation, in particular contestation in forums and under procedures that are acceptable to all concerned. Where the electoral mode of democratization gives the collective people*

[80] Philip Pettit, « *Democracy, Electoral and Contestatory* », *Nomos 42*, *Designing Democratic Institutions*, dir. Ian Shapiro et Stephen Macedo, (New York: New York University Press, 2000), p. 116.
[81] Philip Pettit, « Minority Claims under two Conceptions of Democracy », dans *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, dir. Duncan Ivison, Paul Patton et Will Sanders, 199-215 (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 206-209.

> *an indirect power of authorship over the laws, the contestatory would give the people, considered individually, a limited and, of course, indirect power of editorship over those laws*[82].

Bien que Pettit fasse peu usage de cette analogie dans *On the People's Term*[83], celle-ci permet d'élucider la pluralité des formes de contrôle que peut et que doit exercer le peuple dans un régime démocratique. Ces contrôles s'exercent à la fois par le biais des institutions électorales et non électorales, ces dernières étant ainsi tout aussi essentielles au bon fonctionnement du régime démocratique en ce qu'elles contribuent à protéger et à faire avancer la liberté comme non-domination des citoyen·nes en s'assurant qu'iels peuvent exercer un contrôle directif sur l'État. Dans le chapitre précédent, le modèle bidimensionnel de la démocratie, par exemple présenté dans *Republicanism* et une série d'articles et de chapitres de livres comme « Democracy, Electoral and Contestatory », permettait d'envisager le contrôle exercé par le peuple sur les institutions de l'État comme étant de nature électorale et contestataire. Chacune de ces dimensions demeure intégrale au modèle présenté dans *On the People's Term*, alors que la notion de contrôle directif est pensée comme permettant d'établir la relation de non-domination nécessaire à la légitimité politique. Si le modèle bidimensionnel visait à illustrer la pluralité des institutions et des formes de contrôle que le peuple peut exercer sur l'État, ceci relève d'un aspect de la vie démocratique, celle que je qualifierai d'institutionnelle. Dans *On the People's Terms*, Pettit en vient à théoriser un second aspect de la démocratie lié à la transformation des mœurs d'une société démocratique. C'est ce qu'il nomme le « *dual-aspect model* » de la démocratie et que je traduis par l'idée d'un modèle à « deux vitesses » de la démocratie. En effet, il suggère qu'il y a un processus « rapide » et un processus « lent » de la démocratie, deux processus qui doivent être orientés et guidés par le contrôle qu'exerce le peuple sur les institutions démocratiques :

> *This image of a deliberatively regulated regime constitutes what I describe as a dual-aspect model of democracy. Apart from the fast democracy of election and contestation that commands most attention amongst political participants, observers and theorists, it directs*

[82] Philip Pettit, « Republican Freedom and Contestatory Democratization », dans *Democracy's Value*, dir. Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordon, 163-190 (Cambridge, Cambridge University Press,1999), p. 180.
[83] Il s'y réfère qu'une seule fois dans *On the People's Terms* à la page 218 où il affirme qu'un modèle démocratique « requires giving people an editorial, as well as an authorial, role – a role in testing as well as generating policies – and, in particular, an editorial role that has an individualized and not just a collective dimension ».

> *us to a slow democracy that works under suitable forms of popular influence to impose a distinctive stamp on what government, over the long haul, effects*[84].

Pettit s'éloigne alors non seulement des auteurices libéraux·les qui cherchent à déterminer une fois pour toutes les fondements moraux à partir desquels établir une communauté politique, mais il prend également ses distances avec les courants républicains qu'il qualifie de communautariens ou de populistes et qui considèrent la participation active du processus législatif comme représentant la seule et ultime forme d'engagement civique. Le contrôle éditorial que peut exercer le peuple sur l'État assure ainsi la lente et graduelle évolution de ce qu'on pourrait nommer les « normes éditoriales » (*policy-making norms*) du régime :

> *The specific norms that emerge in any group will never constitute a closed set, fixed once and for all (Young 1990, 2000; Honig 2001). They will be subject to constant development, as deliberative innovators manage to gain acceptance for novel sorts of argument, perhaps by extending the reach of recognized arguments to new domains, perhaps by coming up with new arguments that gain acceptance by others. Such innovations are likely to be triggered by changes in the dispositions of the existing membership and, of course, by changes of membership that occur at any time and across different times. As new norms evolve in this way, others may decay and lose potential, say because they are not acceptable to some members in the changed society*[85].

Pettit défend en ce sens une tradition républicaine qui me semble faire écho à l'idée de James Tully sur la citoyenneté républicaine dans un régime démocratique constitutionnel :

> Toutefois, une démocratie constitutionnelle bien régie offre beaucoup plus de moyens de participation que ne le supposent les républicains classiques. Les citoyens peuvent participer à la fois directement et indirectement aux dialogues politiques. Directement dans diverses sphères publiques, à l'occasion de référendums locaux, de réunions consultatives, de luttes locales et mondiales afin d'établir des normes publiques destinées au secteur privé. Directement aussi dans les partis politiques, les élections des organismes représentatifs locaux, régionaux, fédéraux, nationaux et supranationaux, la fonction publique, les groupes de pression. La dissidence, les protestations et la désobéissance civile sont d'autres moyens de participation directe. La participation indirecte à la démocratie passe par les rapports de confiance entre les citoyens et leurs représentants élus, les fonctionnaires, les tribunaux, les organisations « intermédiaires » et, en particulier, par les discussions publiques à la radio, à la télévision, dans les journaux et sur internet[86].

Pour Tully, la vie politique ne relève donc pas de « l'*otium* mais du *negotium* », c'est-à-dire des accords et des ententes que négocient entre iels les citoyen·nes : « les conditions de la citoyenneté ne sont pas fixes et peuvent faire l'objet de discussions et de débats entre

[84] Pettit, *On the People's Terms*, p. 270.
[85] Pettit, *On the People's Terms*, p. 257.
[86] James Tully, « La conception républicaine de la citoyenneté dans les sociétés multiculturelles et multinationales », *Politique et Sociétés* 20, nº 1 (2001) : p. 129.

les citoyens libres alors même qu'ils se les imposent[87] ». Ainsi, selon Tully, « dans la perspective de la citoyenneté républicaine, cette liberté qu'ont les individus de contester et de renégocier leurs identités *passagères* de citoyens est précisément ce qui fait d'eux des 'citoyens libres' et les constitue en 'peuples libres'[88] ».

L'action citoyenne au cœur du modèle démocratique

Dans une note de bas de page[89], Pettit met en relation l'idée du « Empire of Law » de James Harrington et une citation tirée du *Harangue contre Midias* de l'orateur grec Démosthène. Dans cet ouvrage, Démosthène s'adresse à une assemblée de juges et expose les nombreuses injures que Midias aurait commises contre lui et par le fait même contre l'office de chorège qu'il occupait pour sa tribu dans le cadre des fêtes de Bacchus. Le passage cité par Pettit est tiré de la toute la fin du discours de Démosthène où, après avoir exposé les faits et avoir proposé que Midias mérite d'être puni pour ses injures, plaidait auprès des juges que leur décision respecte les lois d'Athènes :

> Et le pouvoir des lois, d'où procède-t-il? Entendent-elles les cris d'un citoyen attaqué ? accourent-elles à son secours ? non. Elles ne sont par elles-mêmes que des écritures mortes, dépourvues de toute faculté d'agir. Qu'est-ce donc qui fait leur pouvoir ? c'est votre fidélité à les maintenir par l'exécution, et à les représenter dans toute leur force autant de fois qu'on les implore. *Vous n'avez donc d'autorité que par les lois, comme les lois n'ont de pouvoir que par vous*[90].

Pour Démosthène, les lois ne peuvent pas agir d'elles-mêmes, elles dépendent des citoyen·nes pour prendre leur force, pour s'exécuter et en retour, les lois confèrent aux citoyen·nes l'autorité qui leur est nécessaire afin d'agir. Il s'établit donc entre le corps citoyen et le régime des lois une relation qui ne peut leur être mutuellement bénéfique que si chaque partie s'investit dans la relation. Pour que les lois continuent d'être légitimes aux yeux des citoyen·nes, Démosthène plaide à ce que les juges soutiennent les lois. Ce faisant, il maintient l'argument que la culpabilité de Midias doit être reconnue puisque les lois n'auront autrement plus aucune force. Évidemment, ce texte relève d'un exercice rhétorique important, mais il illustre la nature profondément humaine des institutions

[87] Tully, « La conception républicaine de la citoyenneté », p. 128.
[88] Tully, « La conception républicaine de la citoyenneté », p. 146.
[89] Pettit, *On the People's Terms*, p. 134 note 3.
[90] Démosthènes, « Haranque Contre midias », dans *Oeuvres complètes de Démosthènes et d'Eschine*, tome 4, trad. l'Abbé Auger (Paris : De l'imprimerie de Mame, Père et Fils, 1804), s. 224. Disponible en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1510796z

même abstraites de la *polis* et de ses lois. En invoquant ce texte en relation à l'idée de l'empire des lois, Pettit en vient similairement à suggérer que le modèle de l'empire des lois de Harrington doit être compris comme une relation installée d'un côté entre les lois et ses institutions et les citoyen·nes de l'autre.

La légitimité du régime émerge donc chez Harrington, tout comme chez Pettit, de cette relation entre les citoyen·nes et les lois, relation qui s'organise autour d'un système qui produit des lois et dont les lois sont adoptées dans l'intérêt des citoyen·nes. Dans sa référence à la prudence ancienne et aux écrits d'Aristote et de Cicéron, Harrington en vient à considérer que « *the materials of a commonwealth are the people* », c'est-à-dire qu'une communauté politique existe à partir des pratiques et des institutions qui la rassemblent. Ainsi, le succès d'une constitution politique ne dépend donc pas de la force d'un Souverain comme le suggère Hobbes, mais bien du fait que les différentes parties de la société puissent la soutenir. Cette idée se retrouve dans les écrits d'Aristote, lequel affirme dans *Les Politiques* qu'un gouvernement constitutionnel, soit un gouvernement mixte, se maintient non pas par la puissance de l'État, mais « par le fait qu'aucune des parties de la cité ne voudrait en rien d'une autre constitution[91] ».

Pettit adopte cette même posture, stipulant par ailleurs que les citoyen·nes doivent non seulement vouloir soutenir le régime, mais qu'iels doivent également y occuper une place importante : « *popular acquiescence in how a regime operates is the ultimate guarantor of a constitution and that this gives the citizenry as a whole a special role in the maintenance of the regime*[92]. » Chez Harrington, cette idée se traduit par le pouvoir du peuple d'adopter les lois, chez Pettit, elle relève des fonctions à la fois délibératives et contestataires que les citoyen·nes exercent au sein d'un régime démocratique. Ainsi, plutôt que de limiter le contrôle du peuple à une seule étape du processus décisionnel, Pettit reconnaît que ce contrôle peut s'exercer de nombreuse façon à travers l'ensemble du processus décisionnel. Cette posture, comme j'ai voulu le suggérer ici, traverse son œuvre malgré le fait qu'il n'ait pas toujours mis l'accent sur cet aspect de sa théorie.

[91] Aristote, *Les Politiques*, trad. et prés. Pierre Pellegrin (Paris : Flammarion, 2015), livre IV, ch. 9, p. 320.
[92] Pettit, *On the People's Terms*, p. 222.

Conclusion. Le « peuple », l'action et l'État : la possibilité de la démocratie et du « collectif » sans figure souveraine

Pettit se montre très attaché à la question du contrôle populaire au moins depuis la publication de *Republicanism*, où il y définit la démocratie comme n'étant pas liée à la notion de consentement, mais plutôt comme une forme de contrôle populaire. En effet, il juge déjà à ce moment que le consentement représente un concept trop peu exigeant à l'égard de la démocratie. Un modèle démocratique qui fait place à la contestation doit donc plutôt être compris au travers du prisme du contrôle populaire :

> *Democracy, as ordinarily understood, is connected with consent; it is almost exclusively associated with the popular election of the personnel in government, or at least with the popular election of the members of the legislature. But democracy may be understood, without unduly forcing intuitions, on a model that is primarily contestatory rather than consensual. On this model, a government will be democratic, a government will represent a form of rule that is* controlled by the people*, to the extent that* the people individually and collectively enjoy a permanent possibility of contesting what government decides[93].

Comme il en a été question dans le premier chapitre, la contestation représente pour Pettit, avec la constitution mixte, l'un des deux principaux éléments associés à la tradition républicaine d'inspiration italo-atlantique. Bien qu'il ne mette que peu d'accent sur la notion de contrôle dans cet ouvrage, la contestation y apparaît déjà comme étant intimement liée au contrôle que le peuple doit pouvoir exercer sur l'État. Dans les années suivant la publication de *Republicanism*, Pettit fait de la forme que peut et que doit prendre la contestation l'un des enjeux centraux de sa pensée. Ces réflexions, ultimement orientées vers la question à savoir « qui » dispose du pouvoir de contestation, sont en quelque sorte révélatrices des incertitudes et des ambiguïtés théoriques qui animent, à ce moment, la pensée de Pettit : la contestation est-elle un pouvoir qui s'exerce à la fois *individuellement* et *collectivement*, tel qu'il semble le suggérer dans le passage cité ci-dessus, ou est-ce un pouvoir qui ne s'exerce qu'à un niveau individuel? Cette ambiguïté se reflète par exemple dans l'article cité ci-dessous et qui paraît trois ans après la publication *Republicanism* :

> *Democracy does not mean the reign of the collective, active will of the public or its representatives. It is a system, rather, in which things are organized so that while the people collectively have enough electoral power to guard against false negatives,* the people noncollectively enjoy enough contestatory power to guard against false positives [94].

[93] Pettit, *Republicanism*, p. 185. Je souligne.
[94] Philip Pettit, « Democracy, Electoral and Contestatory », p. 140. Je souligne.

En définissant ainsi la démocratie, Pettit distancie ici son approche à la fois des notions de consentement et de volonté. Le sens et la place qu'il accorde à la contestation lui permettent de suggérer que le pouvoir de contestation du peuple doit être un pouvoir individualisé, ce qui signifie que ce sont les individus qui sont appelés en société à contester les décisions de l'État et non le peuple assemblé collectivement. Pourtant, dans un chapitre publié la même année, Pettit offre une conception beaucoup plus large du « qui » détient le pouvoir de contester :

> *The fact that a society is multicultural, then, means that the democratic state is going to have to take special steps to try and establish the equal and full contestatory power of those in minority groups. Otherwise the members of those groups will not be guaranteed of being treated as equals and of living in a proper, two-dimensional democracy. They will live under the thumb of those in the majority and the mainstream*[95].

Dans ce passage, Pettit reconnaît plutôt qu'un régime démocratique doit permettre à un groupe minoritaire d'être en mesure d'exercer un pouvoir de contestation au sein de la société démocratique, autrement, de tels groupes s'exposent à des formes de domination liées à leur statut minoritaire. Ainsi, tant les individus que les groupes qui représentent des communautés minoritaires peuvent et doivent contester les décisions lorsque celles-ci sont prises sans égard pour leurs intérêts ou pour l'intérêt commun. Sur cette base, Pettit va même jusqu'à affirmer que la notion de contestation permet, au sein d'un régime démocratique, de présupposer l'existence d'un droit à l'autogouvernement pour les nations minoritaires, et en particulier pour les nations autochtones, qui pourraient vivre des formes de domination au mains d'un l'État contrôlé par une nation majoritaire et colonisatrice[96]. Dans *A Theory of Freedom* publié en 2001, Pettit semble aussi accorder à tout genre de groupes ce même type de pouvoir contestataire, suggérant que : « [s]*hort of giving individual people or groups of people a power of veto over government, it might be possible to give them a power of contestation on parallel lines to the case just envisaged*[97] ».

La position de Pettit à l'égard de la notion de contrôle que possède le peuple se précise dans *On the People's Terms*. D'abord, le « peuple » y est décrit comme étant

---

[95] Pettit, « Minority Claims under Two Conceptions of Democracy », p. 213.
[96] « But though the case involves two or indeed more nations, it is important that the rationale for minority self-government continues to derive from the need to give people equal contestatory standing within one and the same democratic system ». Pettit, « Minority Claims under Two Conceptions of Democracy », pp. 214-215.
[97] Philip Pettit, *A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics of Agency* (Oxford: Oxford University Press, 2001), p.164.

indéterminé, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une entité collective ou individualisée en constante évolution et qui n'existe que dans les moments où l'action lui permet d'apparaître. À cette définition s'ajoute l'idée que deux formes de peuples découlent des actions citoyennes, soit le peuple constituant (*the people constituting*) et le peuple constitué (*the people constituted*). Le premier se compose des citoyen·nes « *who play various parts, electoral and contestatory, in establishing their representatives and in sustaining and operating the processes that secrete the laws and policies under which they have to live*[98] ». Plus encore,

> *the constituting people have a double role in their self-government, then, as we might expect under the dual-aspect model. Whether directly or representatively, they are active on the one side in the short haul of day-to-day, policy-by-policy decision-making. And at the same time they are active on the other side in the long haul of shaping government policies to the requirements of commonly endorsed norms*[99].

Le peuple constituant est ainsi envisagé comme étant constamment engagé dans des processus de redéfinition, toujours en mouvement et en action. En ce sens, chaque nouvelle contestation mène à reconstituer la forme du peuple constituant. Ce peuple peut être pensé à la fois comme collectif, individuel, mais aussi comme incluant dans sa composition différents groupements tels qu'ils apparaissent au sein de la population générale. Le peuple constituant est donc pluriel. C'est cette image du peuple constituant qui permet, dans le cadre d'une théorie néorépublicaine de la liberté comme non-domination, de prendre en considération la nature proprement performative de l'action publique.

C'est précisément à travers les actions du peuple constituant que le peuple en vient aussi à exister sous la forme d'une entité constituée. Pour Pettit, le peuple constitué « *is just the state and the state is just the people*[100] ». En fait, la relation entre les peuples constitué et constituant relève pour Pettit de la pratique démocratique elle-même, et ce, parce que la nature indéterminée du peuple lui permet de maintenir la capacité collective d'autoréflexivité qui rend possible, selon l'expression d'Abraham Lincoln, un gouvernement ou État : « *of the people, by the people and for the people*[101] ». Pour Pettit, un tel idéal n'est rendu possible que par le modèle bidimensionnel de la démocratie. Pour faire le parallèle avec le modèle de Harrington, Pettit considère que le peuple exerce une

[98] Pettit, *On the People's Terms*, p. 286.
[99] Pettit, *On the People's Terms*, p. 286.
[100] Pettit, *On the People's Terms*, p. 287.
[101] Pettit, *On the People's Terms*, p. 280.

influence et un contrôle indirects sur l'État, ce qui se présente chez Harrington par la pression que permet d'exercer le système bicaméral sur celleux qui proposent les lois et qui n'ont pas le pouvoir de les adopter. Cela dit, le peuple exerce également une influence et un contrôle directifs et directs sur les décisions qui sont prises en ce qu'il prend part aux activités de l'ensemble des institutions de l'État. Comme l'affirme Pettit, l'influence et le contrôle du peuple sont tel un courant d'eau qui déferle dans le lit d'une rivière, ils en viennent à occuper tous les espaces possibles[102]. Alors que le pouvoir des lois découle de celleux (le peuple constituant) qui le leur accorde, ces mêmes lois forment en retour l'image du peuple (constitué) auxquelles les lois confèrent l'autorité et la légitimité. Le peuple est ainsi conçu comme fondant l'État par ses actions et ses pratiques et est donc envisagé comme étant responsable de préserver le statut de non-dominé·es des citoyen·nes par sa mise en œuvre.

Ainsi, le problème lié à l'idée de savoir si la contestation relève d'une faculté qui est détenue par les individus ou par le collectif trouve sa résolution dans le fait que le peuple constituant permet à la contestation de s'exprimer sur chacun de ces plans. Si le peuple reste indéterminé du fait que le peuple constituant peut toujours se réinventer et réinventer le peuple constitué, il n'en demeure pas moins que pour Pettit, l'État, à travers ses institutions et ses lois, incarne l'image du peuple constitué . Ce constat mène Pettit à poser la question suivante : le peuple constitué peut-il être compris comme représentant un souverain ? Pettit écrit :

> *Does the constituted people, in our sense, count as a sovereign? But will it be a sovereign on the internal or domestic front, vis-à-vis its own citizens? Yes, in the sense that it can be identified as the source of the laws imposed, to invoke Bodin's founding conception of a sovereign, and indeed as an entity that is not itself subject to the laws. No, in any sense that might reduce the importance of the constituting or civic people. In the dual-aspect model, the corporate or constituted people is an agent that emerges under the norm-imposing control of its constituting members, not an entity that can push back against those very individuals; it is dependent on them for its continued existence and for the manner of its operation. Again, this observation marks a contrast with Rousseau, for whom the constituted people – in his story, the popular assembly – has absolute power over the individual citizens, considered as a plurality. Each citizen may be independent of others in*

[102] « *The system of influence and direction associated with the dual-aspect model gives a networked set of electoral and other roles to ordinary members of the populace and to those who represent them, whether in a responsive or indicative way. The people are present or represented at each of the mutually checking centres whose interaction within a mixed constitution generates the public laws and policies under which everyone lives. The river of their influence washes into every corner where decisions are taken in their name and it has the effect of directing those decisions towards the satisfaction of popular policy-making norms* ». Pettit, *On the People's Terms*, pp. 285-286.

> *the Rousseauvian theory, but they are all required to be 'excessively dependent on the City', where the City is just the people in assembly, the people qua incorporated (Rousseau 1997: ii.12.3)*[103].

Sa réponse à cette question est essentielle pour comprendre sur quoi reposent son modèle démocratique et sa compréhension de l'État. En effet, Pettit prend ses distances avec les théories souverainistes parce qu'il accorde sa primauté au peuple constituant, ce qui lui permet de distinguer sa théorie sur deux fronts. En privilégiant le peuple constituant, Pettit rend non seulement possible la contestation, mais en fait l'élément central de son modèle démocratique. Dans l'argument souverainiste, tel qu'il en a été question dans le chapitre 1, l'autorité du régime repose sur l'idée qu'on ne peut pas contester la volonté souveraine parce qu'en tant que volonté du peuple constitué (ou incorporé dans le langage qu'il adopte dans *The State*), celle-ci est absolue, décisive et finale. Dans cette perspective, le peuple constitué ne dépend pas du peuple constituant, il s'impose sur ce dernier. En fait, le peuple constituant n'existe pas dans la théorie souverainiste, alors que seule la figure souveraine permet de penser le fondement de l'État. C'est ce qui pousse les souverainistes qui veulent penser à un modèle démocratique vers le paradoxe du pouvoir constituant selon lequel le pouvoir du peuple constitué doit aussi être à l'origine de l'établissement de son propre pouvoir[104]. C'est sur ce deuxième front que pour Pettit, la primauté du peuple constituant permet de distinguer son modèle des approches souverainistes, car, contrairement à elles, sa définition du peuple permet non seulement de suggérer que l'adoption d'une constitution, mais aussi les processus menant à l'amender ou qui mènent à la remplacer entièrement, relève des actions des citoyen·nes. En d'autres mots, le peuple constitué est une entité qui se renouvelle constamment à l'image des « *inputs* » du peuple constituant :

> *Both the constituting and constituted people can be responsible for a constitution that was set up by a particular individual or group, insofar as they have the power to change it and choose not to do so; that is why there can be a democracy without a founding, democratic moment. The constituted people will be responsible for the shape of the constitution to the degree that they can change it under constitutional rules of amendment. The constituting people will be responsible for it to the degree that not only can they change it under those rules of amendment, they can also change it by non-constitutional means: they can replace*

[103] Pettit, *On the People's Terms*, p. 290.
[104] « *There is a paradox raised about the relation between people and constitution, but it is more or less readily resolved under the dual-aspect model (Lindahl 2007; Shapiro 2011: 37–40). The corporate people comes into existence only in virtue of the constitution or organization that establishes it as an agent. And yet it appears, paradoxically, that the corporate people must also be causally responsible for the constitution, at least in a democratic society* ». Pettit, *On the People's Terms*, p. 292.

> *the old constitution with a new one, thereby establishing a novel state and a novel constituted people*[105].

En ce sens, la figure du souverain n'est pas nécessaire pour penser l'action collective ni pour penser à l'État. La pratique démocratique que Pettit décrit dans son modèle bidimensionnel permet d'expliquer à partir de fondements praxéologiques la façon dont un peuple se forme et se transforme au fil du temps. Ce que le modèle de Pettit privilégie n'est nul autre que la relation de contrôle qu'exercent les citoyen·nes sur les institutions de l'État. Le fait que le peuple constitué partage certains aspects et touche à certaines dimensions de la souveraineté n'exige pourtant pas que ce concept soit fondamental à une théorie de l'État. Ainsi, dans l'ultime chapitre de la thèse, j'approfondis ce que je considère être les fondements praxéologiques et relationnels de la théorie néorépublicaine en m'intéressant à la notion du public, pour mieux saisir comment l'action du « peuple constituant » permet de faire émerger ce que j'ai désigné ici comme le « peuple constitué ». J'argumenterai qu'une telle conception du public mènera nécessairement à un rejet des catégories traditionnelles du public et du privé, tout en permettant d'illustrer la nature proprement performative de l'idéal de la liberté comme non-domination. Ainsi, une telle théorisation néorépublicaine du public clarifiera l'argument selon quoi la figure du souverain comme figure incorporée est conceptuellement superflue et politiquement problématique.

[105] Pettit, *On The People's Terms*, p. 292.

Chapitre 5 - Repenser les modèles de l'espace public à partir de l'idéal de la non-domination

Comme Pettit le rappelle dans *Republicanism*, au moment où les philosophes et les hommes politiques de la tradition républicaine « *hailed the ideal of freedom as non-domination, they only ever imagined that it was an ideal for an elite of propertied, mainstream males; they were all men, after all, and men of their times* (p.6) ». Pour n'en donner qu'un seul exemple, Hanna F. Pitkin illustre bien dans *Fortune is a Woman* la façon dont la citoyenneté est construite chez Machiavel à partir de l'idéal de la masculinité et de la virilité. Le concept de *virtù* tire son origine étymologique du latin *vir* qui signifie homme. Cela dit, si la citoyenneté était à l'époque de Machiavel réservée aux hommes, ce n'est pas tous les hommes qui disposaient selon lui de la *virtù* (soit de la virilité, *manliness*) nécessaire au succès dans l'arène politique. Comme Pitkin le soulève : « *Nothing is more contemptible or more dangerous for a man than to be like a woman or, for that matter, a baby or an animal—that is, passive and dependent*[1] » ou trop *effeminato* (efféminé).

En effet, la *virtù* dans la pensée de Machiavel s'oppose à la *fortuna* (fortune), qui signifie les circonstances, le hasard ou la nature, est souvent représentée par l'image de la femme ou d'une figure à laquelle sont attribuées les caractéristiques de la féminité[2]. La *virtù* (la virilité) chez Machiavel, rappelons-le, sert plus encore à soumettre ou à « dompter » la *fortuna* (la féminité). En ce qu'ils désignent les capacités dont doivent disposer les citoyens et dirigeants (délibérément au masculin ici) de l'État qui souhaitent préserver la liberté, les concepts de *virtù* et de *fortuna* sont profondément liés dans la pensée de Machiavel à l'expérience politique. Dit simplement, il n'est pas possible pour Machiavel de parler de l'espace public, de l'expérience citoyenne ou de la liberté sans faire intervenir ces concepts et le langage de la domination qu'exercent les hommes sur les femmes, tout comme sur les enfants et les animaux. Paradoxalement, la conception machiavélienne de la liberté comme non-domination dépend en quelque sorte de la domination d'autrui.

[1] Hanna Fenichel Pitkin, *Fortune Is a Woman. Gender and Politics in the Though of Niccolò Machiavelli* (Berkeley and Los Angelos : University of California Press, 1984), pp. 25-26.
[2] Pitkin, *Fortune Is a Woman*, p. 131.

Aussi, bien que la tradition républicaine ait indéniablement et profondément été marquée par des idéaux misogynes, Pettit, et moi-même d'ailleurs, considère néanmoins qu'il est possible et légitime de se réapproprier de l'idéal de la liberté comme non-domination de façon à le « *reintroduce* […] *as a universal ideal for the members of a contemporary society*[3] ». Tel que je l'argumenterai dans ce chapitre, une telle réappropriation pourrait notamment servir à repenser l'espace public. Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, puisque la notion de liberté comme non-domination permet « *to articulate difference grievances and causes*[4] », le langage qu'elle autorise permet d'envisager une citoyenneté inclusive, voire plurielle et différenciée, apte à incarner la complexité des relations entre citoyen·nes dans les communautés politiques contemporaines. Ainsi dans ce chapitre, je propose de réhabiliter le concept du public à la lumière du cadre néorépublicain développé jusqu'ici. Un tel travail m'apparaît d'une part nécessaire afin de clarifier quelles dimensions de la tradition républicaine peuvent justement être récupérées, mais aussi afin de dénoncer le caractère largement problématique qui hante certaines représentations exclusivistes du public, de la citoyenneté et de la liberté associées aux imaginaires républicains.

Ce chapitre se divise en quatre parties. Afin de bien cerner les enjeux et limites de la mobilisation du binôme privé/public, j'offre, à travers les trois premières parties du texte, un survol des différentes conceptions du public et des nombreuses critiques qui en ont été faites. Je mets d'abord en lumière les enjeux liés aux conceptions libérales du public en faisant entrer ces approches en dialogue avec les conceptions républicaines du public, et plus spécifiquement celle d'Hannah Arendt. À partir de cette discussion, je me penche vers la mobilisation du même concept chez Pettit et les auteurices néorépublicain·e contemporain·es. En particulier, je démontre comment leur mobilisation de l'idéal de la non-domination mène ces auteurices à articuler une conception plus inclusive et flexible de la citoyenneté et d'autres catégories relatives au public.

À partir de l'idéal de la liberté comme non-domination, je propose de définir la notion du public comme prenant racine dans les relations qu'entretiennent les invididus et

[3] Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government* (Oxford : Oxford University Press, 1997), p. 6.
[4] Pettit, *Republicanism*, p. 134.

qui informent leur processus de subjectivation. Je définis ainsi le public comme espace non pas marqué par son opposition avec le privé, mais comme marqué par son caractère praxéologique et relationnel. Peu d'auteurices se sont intéressé·es à la notion du public chez Pettit. Ce faisant, mes réflexions dans ce chapitre s'inspirent d'abord et avant tout de la littérature ayant plus largement abordé de cette question.

La troisième partie de ce chapitre se consacre à la critique féministe du débat privé/public, et en particulier, aux relectures critiques de la théorie arendtienne du public afin de m'intéresser aux notions d'action collective et de subjectivation en lien avec l'expérience que l'on fait du public. J'argumente que les interprétations féministes du public au sein de la pensée d'Arendt permettent d'ouvrir des pistes de réflexion importantes pour la tradition néorépublicaine. Enfin, je m'inspire dans la dernière section des récits de Leanne Betasamosake Simpson à propos des barricades érigées par les Premières Nations au cours de leurs luttes diverses afin d'approfondir mes réflexions sur le caractère phénoménologique de l'action citoyenne. Ces récits offrent du même coup une occasion de contester la binarité privé/public des théories traditionnelles libérales et républicaines et, plus encore, d'articuler un modèle praxéologique du public qui permet de dépasser ce binôme auquel s'est habituée la tradition républicaine. Une telle définition permet d'élargir la compréhension du public afin d'être plus sensible à ce que je qualifie de caractère mésosocial de la non-domination, à savoir l'interrelation entre l'interpersonnel et le structurel.

Concernant le sens du public et du privé

Au cœur de la tradition républicaine se trouve un profond engagement envers la construction d'un espace public (ou politique) commun. Sa consécration dans l'antiquité grecque est ancrée dans la distinction qui est faite à l'époque entre les institutions ou les espaces matériels de vie comme l'*oikos* (la maisonnée ou l'espace de la vie « privée ») et la *polis*, c'est-à-dire de la cité comprise comme le régime d'organisation de la vie commune qui prend forme dans l'institution de l'*agora* (le lieu physique où les citoyen·nes se rencontrent pour délibérer, c'est l'espace public matérialisé). La division de ces espaces produit aussi une distinction entre des modes de vie, l'un étant lié à la liberté et la citoyenneté, soit la *bios politikos* (vie politique) qui se définit selon Aristote comme une vie vécue dans l'espace public et caractérisée par les activités de la *praxis* (l'action) et de

la *lexis* (parole) par laquelle les hommes (dans le sens d'homme et non d'humanité) peuvent être libres[5]. À cette vie politique, Aristote oppose le domaine privé, lieu où l'activité se limite à la satisfaction de nos besoins essentiels et seul mode de vie que peuvent mener les femmes et les esclaves, considérés comme étant dépourvus de la capacité de délibérer[6]. La distinction entre l'espace public et privé était à l'origine même des premières conceptions de la loi dans l'Antiquité grecque. Comme le rappelle Hannah Arendt, « la loi, à l'origine, s'identifiait à cette frontière qui, autrefois, avait été en effet un espace, une sorte de *no man's land* entre le privé et le public, abritant et protégeant les deux domaines tout en les séparant l'un de l'autre[7] ».

Cette distinction entre privé et public se présente dans le monde romain sous le concept de la *res publica*, de la chose (*res*) publique (*publica*). Étymologiquement, le concept pointe vers l'idée que la *res* (qui signifie la chose ou l'objet) serait dérivée d'une relation entre et avec des sujets, soit du public. Le terme *publica*, qui découle du terme *populus* (le peuple) et de la féminisation du mot *publicus* (avec le peuple), permet de suggérer un engagement réciproque entre cet espace et le peuple. La *res publica* romaine se fonde ainsi sur une conception profondément intersubjective des relations existantes au sein d'un État puisque la chose publique émane des relations que les citoyen·nes entretiennent entre elleux et avec la république. À cet égard, Arendt précise que chez les Romains, la distinction entre public et privé est « beaucoup plus vénérée » que chez les Grecs où la loi (*lex*) qui marque cette distinction entre les deux sphères de vie « indique

[5] Au chapitre 2 du livre 1 de son ouvrage *Les politiques*, Aristote affirme que « la cité fait partie des choses naturelles, et que l'être humain est par nature un animal politique » (p. 108). Cette nature « politique » serait démontrable par le fait que l'être humain dispose selon lui de la parole (*lexis*). Ainsi, Aristote considère-t-il que « l'être humain soit un animal politique plutôt que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire, c'est évident. Car, comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain ; or seul parmi les animaux l'être humain a un langage ». Ce serait donc cette faculté du langage qui permettrait aux êtres humains de fonder des cités et de vivre en société, les distinguant de la seule voix que partage à la fois les humains et les animaux : « Mais le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste. Il y a en effet une chose propre aux humains par rapport aux animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres notions de ce genre. Or avoir de telles notions en commun, c'est ce qui fait une famille et une cité ». Aristote. *Les Politiques*, trad. Pierre Pellegrin (Paris : Flammarion, 2015), livre 1, ch. 2, p. 109.

[6] Voir le livre 1, chapitre 13: « En effet, c'est d'une manière différente que l'homme libre commande à l'esclave, l'homme à la femme, l'homme à l'enfant. Tous ces gens possèdent les différentes parties de l'âme, mais ils les possèdent différemment : l'esclave est totalement dépourvu de la faculté de délibérer, la femme la possède mais sans autorité, l'enfant la possède mais inachevée ». Aristote, *Les Politiques*, livre 1, ch. 13, p. 147.

[7] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, dans *L'humaine condition*, dir. Philippe Raynaud (Paris : Gallimard, 2012), pp. 109-110.

relation entre les hommes plutôt que séparation[8] », tel que le suggérait le mot grec *nomos*. En ce sens le public, bien qu'il reste distinct du privé, est plutôt défini à partir du caractère intersubjectif de l'activité politique plutôt qu'à partir de ces différences du privé. Dans les deux cas, le public serait vénéré parce qu'il représente l'espace de la vie politique à travers lequel l'homme devient *liber*, par lequel il devient un homme libre.

L'espace public chez les Grecs était donc conçu comme une sphère de réalisation de la liberté et la tyrannie, comme le rappelle Arendt, citant *Antigone* de Sophocle, comme la destruction du « domaine public de la polis – "une polis qui appartient à un seul homme n'est pas une polis" – et par là privait les citoyens de cette faculté politique qu'ils éprouvaient comme l'essence même de la liberté[9] ». Tel que l'exemplifie cette célèbre tragédie, bien que le roi Créon ne déclare pas avoir mainmise sur l'espace privé, sa tyrannie se traduit par le fait qu'il accapare tout l'espace de la *polis*, il n'y a donc pas d'espace pour la liberté citoyenne. L'opposition entre le public et le privé chez les Grecs et les Romains est profondément inspirée de leur conception de la liberté. Ainsi, si la liberté n'est possible qu'au sein du domaine politique et qu'elle s'articule par l'action, la « *raison d'être* de la politique est la liberté, et son champ d'expérience est l'action[10] ».

Pour reprendre la formule de Benjamin Constant, la *liberté des anciens* était effectivement liée à la participation active et publique, mais elle découlait plus précisément du fait que cette participation intervient dans un espace pluriel, commun et dans lequel les acteurs appellent « à l'existence quelque chose qui n'existait pas auparavant[11] ». Cette conception classique ou antique du public entendu comme espace de liberté s'oppose à une conception aujourd'hui dominante du public et du privé que je qualifierai de libérale et laquelle conçoit l'espace de la liberté comme le domaine des affaires privées. On retrouve une telle conception libérale de la liberté dans le célèbre discours prononcé par Constant à

---

[8] Arendt, *Condition de l'homme moderne,* p. 109 note 5. La note complète se lit comme suit : « Le mot grec pour loi, *nomos*, vient de *nemien*, qui signifie répartir, posséder (ce qui est réparti) et résider. La combinaison de "loi" et de "palissade" est manifeste dans un fragment d'Héraclite : *makhesthai khrè ton dèmon hyper tou nomou kokôsper teikheos* : "le peuple devrait combattre pour la loi comme pour un mur". Le mot latin *lex* a un sens tout différent; il indique relation entre hommes plutôt que séparation. Mais la frontière et son dieu (Terminus) qui séparaient l'*agrum publicum a privato* (Tite-Live) étaient beaucoup plus vénérés que les *theoi horoi* qui leur correspondaient en Grèce ».

[9] Hannah Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité ? », dans *La crise de la culture* (Paris : Gallimard. 1972), p.139.

[10] Hannah Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », dans *La crise de la culture* (Paris : Gallimard. 1972), p. 190.

[11] Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », p. 196.

l'Athénée royal de Paris en 1819 lorsqu'il affirme que « nous ne pouvons plus jouir de la liberté des Anciens, qui se composait de la participation active et constante au pouvoir collectif. Notre liberté, à nous, doit se composer de la jouissance paisible de l'indépendance privée[12] ». Bien que Constant ait nuancé son propos, en suggérant notamment que la liberté individuelle dépend de la liberté politique (celle qui inclut la capacité de choisir des élus et de participer à des débats publics), il affirme tout de même que la véritable liberté est non pas celle de la participation politique, rendue caduque par l'expansion de l'État, mais celle qui est rendue possible par l'expansion du commerce et de la sphère d'activités « privées ». Ce serait donc dans les clubs privés, les salons ou encore dans le commerce que l'individu pourrait choisir de mener sa vie selon ses intérêts. Pourtant, la conception de la liberté promue par Constant, ancrée dans l'idée du choix personnel et du privé comme espace de liberté, était déjà défendue par John Locke.

Dans *Lettre sur la tolérance*, Locke propose de reléguer la question religieuse à l'espace privé en s'appuyant sur la notion de tolérance. Ce déplacement s'effectue à partir de ce qu'il perçoit comme la frontière séparant ce qui revient au pouvoir public, à savoir la protection « [*of*] *life, liberty, health, and indolency of body; and the possession of outwards things, such as money, lands, houses, furniture, and the like*[13] », et ce qui relève de l'individu ou du privé, soit le salut de l'âme. Le public, en l'occurrence l'État, est responsable de la protection de l'individu (sa liberté, sa santé et son autonomie corporelle) et de ses possessions de manière à que cet individu puisse jouir de ses possessions dans sa vie privée. Cette même idée s'étend aussi aux croyances religieuses et éventuellement à l'ensemble des doctrines compréhensives, pour reprendre l'expression de John Rawls, qui peuvent orienter la vie de l'individu[14]. Cette distinction entre le privé et le public libéral tend donc à valoriser la non-ingérence dans la vie privée puisque la liberté est principalement comprise comme étant incarnée par la non-interférence de l'État dans un espace ou une activité (économique par exemple) quelconque. C'est donc précisément sur

[12] Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (Paris : Éditions Mille et Une Nuits, 2010), p. 21.
[13] John Locke, « A Letter Concerning Toleration », dans *The Second Treatise of Government & A Letter Concerning Toleration* (New York: Dover Thrift Editions, 2002), p. 118.
[14] C'est l'argument soutenu par des auteurices libéraux·ales contemporain·es comme John Rawls et celleux qui s'inspirent de ses travaux. Voir : John Rawls, *A Theory of Justice, Revised Edition,* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1999 [1971]).; John Rawls, *Political Liberalism*, (New York : Columbia University Press, 1993).

ce plan que l'idéal républicain du public s'oppose à celui libéral. Alors que le premier conçoit l'espace public comme site d'épanouissement pour les individus, le second idéalise plutôt l'espace privé.

Cette sphère publique libérale émerge, selon Jürgen Habermas, à travers l'expansion du commerce et plus particulièrement de la presse écrite à la fin du XVIII[e] et au début du XIX[e] siècle. Cela dit, là où Arendt entrevoyait le déclin du public qui serait dû à l'émergence du « social », Habermas constate plutôt la construction d'un public nouveau, à savoir la société civile, qui constitue le noyau de cette nouvelle sphère publique bourgeoise, davantage axée sur l'exercice de la 'raison' que sur l'action :

> *The economic activity that had become private had to be oriented toward a commodity market that had expanded under public direction and supervision; the economic conditions under which this activity now took place lay outside the confines of the single household; for the first time they were of general interest. Hannah Arendt refers to this private sphere of society that has become publicly relevant when she characterizes the modern (in contrast to the ancient) relationship of the public sphere to the private in terms of the rise of the "social"*[15].

Comme l'a remarqué la théoricienne et commentatrice Seyla Benhabib, ces deux auteurices présentaient des lectures opposées du public. Pour Arendt, le public est une affaire principalement spatiale où la présence des « Autres » compte pour beaucoup puisque le public existe dans les relations face à face. Chez Habermas, « *the public becomes increasingly desubstantialised or decorporealised* » en ce qu'il peut exister dans des abstractions telles que « l'opinion publique[16] ». Cette nouvelle sphère publique libérale et bourgeoise crée ainsi une nouvelle typographie de la distinction entre le privé et le public qui se dessinerait dorénavant sur d'autres distinctions que celles associées à la gouvernance et à l'activité politique. Dans la nouvelle sphère du public, ce n'est pas forcément la vie politique qui en est au cœur. Il s'agirait plutôt d'une sphère dans laquelle des individus « privés » se rencontrent pour discuter et délibérer sur des questions d'intérêts communs tels que la littérature, l'économie et la politique :

> *The privatized individuals coming together to form a public also reflected critically and in public on what they had read, thus contributing to the process of enlightenment which they together promoted. […] These constituted the public that had long since grown out of early institutions like the coffee houses, salons, and Tischgesellschaften and was now held*

[15] Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989), p. 19.
[16] Seyla Benhabib, « The Embattled Public Sphere : Hannah Arendt, Juergen Habermas and Beyond », *Theoria : A journal of Social and Political Theory,* n° 90 (1997): p. 7.

> *together through the medium of the press and its professional criticism. They formed the public sphere of a rational-critical debate in the world of letters within which the subjectivity originating in the interiority of the conjugal family, by communicating with itself, attained clarity about itself*[17].

Le public de la « sphère publique bourgeoise libérale » est donc un public privatisé en ce qu'il se compose de « *privatized individuals* » qui ne participe pas directement à la vie politique, mais qui la commente et qui délibère sur les questions d'ordres communs. Alors que ce modèle proposait de remplacer la conception « ancienne » du public, sa conception du public repose pourtant, comme le fait remarquer Nancy Fraser en citant Joan Landes ci-dessous, sur les mêmes formes d'exclusions que les conceptions antiques du public parce qu'elle fait de l'expérience masculine et de la figure de l'homme le principal vecteur de la vie publique :

> *For Landes, the key axis of exclusion is gender; she argues that the ethos of the new republican public sphere in France was constructed in deliberate opposition to that of a more woman-friendly salon culture that the republicans stigmatized as "artificial", "effeminate", and "artistocratic". Consequently, a new, austere style of public speech and behaviour was promoted, a style deemed "rational", "virtuous", and "manly"*[18].

Plus encore selon Fraser, qui cite cette fois les travaux de Geoff Eley,

> *The elaboration of a distinctive culture of civil society and of an associated public sphere was implicated in the process of bourgeois class formation; its practices and ethos were markers of "distinction" in Pierre Bourdieu's sense, ways of defining an emergent elite, setting it off from the older aristocratic elite it was intent on displacing, on the one hand, and from the various popular and plebeian strata it aspired to rule, on the other. This process of distinction, moreover, helps explain the exacerbation of sexism characteristic of the liberal public sphere; new gender norms enjoining feminine domesticity and a sharp separation of public and private spheres functioned as key signifiers of bourgeois difference from both higher and lower social strata. It is a measure of the eventual success of this bourgeois project that these norms later became hegemonic, sometimes imposed on, sometimes embraced by, broader segments of society*[19].

Il est encore possible de voir certaines formes d'exclusion mises en œuvre par les conceptions libérales du public. Je pense ici d'une part aux appels au dialogue « calme et rationnel » lancés par des intervenant·es s'adressant aux manifestant·es qui prennent la rue. C'est notamment ce qu'il nous a été donné de le lire dans de nombreuses chroniques et dans bon nombre de discours livrés par des élu·es états-unien·nes qui reprochaient le

[17] Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, p. 51.
[18] Nancy Fraser, « Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy », *Social Text*, nº 25/26 (1990): p. 59.
[19] Fraser, « Rethinking the Public Sphere », p. 60.

« bruit et le désordre » des manifestations du mouvement Black Lives Matter suivant l'assassinat de George Floyd en mai 2020 commis par le corps policier de Minneapolis. Plus encore, on peut également penser à la criminalisation de certaines formes d'expression publique telle que le processus légal et les interventions policières ayant entouré la crise d'Oka dans les années 1990[20] et plus récemment les gardien·nes du territoire Wet'suwet'en. L'image du public libéral en est une qui fait largement moins de place à la contestation que celle républicaine et parce qu'elle relègue les enjeux de différence à la vie privée, elle refuse plus fondamentalement de penser les enjeux de justice et de redistribution, lesquels sont à mon sens foncièrement politiques, comme étant d'intérêt public, ou pour reprendre le terme de Pettit, comme relevant de notre intérêt commun.

Cet attachement à la neutralité et à la rationalité constitue selon moi la plus grande lacune de la conception libérale du public. Puisqu'il codifie et normalise un langage et un discours favorisant le groupe majoritaire responsable d'avoir établit les normes et les conditions jugées appropriées pour agir dans la sphère publique (c'est tout le problème de la *catho-laïcité* en France et au Québec par exemple)[21], la conception libérale du public est vouée à reproduire l'ostracisation d'autres pratiques réelles. On pourra peut-être me reprocher de vouloir peindre sous des traits trop larges l'ensemble des approches libérales en incluant par exemple celle du multiculturalisme qui, comme Kymlicka le soutient, vise la reconnaissance et la protection de certaines cultures sociétales, même minoritaires, qui rendent possibles le projet libéral du développement personnel[22]. Cela dit, on retrouvera par exemple chez le libéral américain John Dewey, une conception du public qui partage

[20] Voir par exemple : Rita Dhamoon et Yasmneen Abu-Laban. « Dangerous (Internal) Foreigners and Nation-Building: The Case of Canada », *International Political Science Review 30*, nº 2 (2009): 163-183.

[21] Cécile Laborde traite de la *catho-laïcité* en relation aux revendications de groupes mulsumans en France. Voir : Cécile Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains !* (Paris : Seuil, 2010). Bien qu'il ne soit pas nommé ainsi, Rogers Brubaker explique ce phénomène par l'idée selon quoi le christianisme, et le catholicisme dans le cas des régions historiquement catholiques, est profondément lié dans le discours nationaliste (qui tend de plus en plus à devenir un discours ancrer dans celui de la civilisation occidentale) à la notion de laïcité ou de sécularisation. Voir : Rogers Brubaker, « Between Nationalism and Civilizationism : The European populist moment in a comparative perspective », *Ethnic and Racial Studies 40*, nº 8 (2017): 1191-1226. Sur le cas Québecois, il est possible de lire : Olivier Audet, « Catho-Laïcité in Historical and Comparative Context : 1960-2020 », *Journal of Eastern Townships Studies 50*, (2022): 77-90.

[22] Kymlicka définit les cultures sociétales comme étant « une culture *sociétale*, c'est-à-dire d'une culture qui offre à ses membres des modes de vie, porteurs de sens, qui modulent l'ensemble des activités humaines, au niveau de la société, de l'éducation, de la religion, des loisirs et de la vie économique, dans les sphères publique et privée. Ces cultures tendent à être territorialement concentrées et fondées sur une communauté linguistique ». dans *La Citoyenneté Multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*. Montréal : Les Éditions du Boréal, 2017 [1995], citation à la page 114.

avec celle que je développerai un peu plus bas l'idée qu'il relève d'abord et avant tout de la pratique citoyenne. En effet, pour Dewey, séparer le privé du public en opérant une distinction entre l'individuel et le social est une erreur puisque tant le public que le privé découlent des actions menées par des individus qui agissent conjointement[23]. La distinction entre les deux ne repose donc pas sur le caractère individuel de l'action privée, mais découle plutôt du désir qu'expriment celleux qui vivent en communauté d'éviter les conséquences néfastes des actions collectives. Commentant la nature de la *res publica*, Dewey suggère que : « *The public as far as organized by means of officials and material agencies to care for the extensive and enduring indirect consequences of transactions between persons is the Populus*[24] ». Autrement dit, le public est l'État établi qui permet la préservation des conditions de l'association privée. Ainsi, à la différence du privé :

> *Those indirectly and seriously affected for good or for evil form a group distinctive enough to require recognition and a name. That name selected is The Public. This public is organized and made effective by means of representatives who as guardians of costumes, as legislators, as executives, judges, etc., care for its especial interests by methods intended to regulate the conjoint actions of individuals and groups. Then and in so far, association adds to itself political organization, and something which may be government comes into being: the public is a political state*[25].

En liant le public à la notion de l'État, Dewey suggère que l'État naît des actions humaines, les différentes formes que prend l'État reflètent donc la diversité des expériences humaines. Malgré sa grande originalité, la conception du public et du privé de Dewey se verra éclipsée par la conception avancée par son rival intellectuel américain, Walter Lippman, et avec qui il a entretenu d'importants débats sur la démocratie et son bien-fondé. Alors que Dewey était un fervent défenseur de la démocratie, Lippman en était pour sa part critique, notamment parce qu'il lui semblait que le public, compris comme étant l'espace du social, ne représenterait en fait rien d'autre que le « fantôme » des personnes qui, détenant le pouvoir, arriveraient à manipuler l'opinion publique en leur faveur. C'est ainsi que Lippman défendait l'idée selon quoi l'espace privé constituerait le seul véritable espace de

---

[23] « *The distinction between private and public is thus in no sense equivalent to the distinction between individual and social, even if we suppose that the latter distinction has a definite meaning. Many private acts are social; their consequences contribute to the welfare of the community or affect its status and prospects. In the broad sense any transaction deliberately carried on between two or more persons is social in quality* ». John Dewey, *The Public and its problems: An Essay in Political Inquiry* (Chicago: Gateway Books, 1946), p. 12.

[24] Dewey, *The Public and its problems*, p. 14.

[25] Dewey, *The Public and its problems*, p. 35.

liberté pour l'individu et où le génie humain pourrait pleinement se développer[26]. Comme le suggère Wendy Brown, le libéralisme peut être compris comme ayant contribué à la privatisation – dans le sens d'un déplacement vers la sphère privée – de notions traditionnellement publiques comme la culture et les questions identitaires[27]. Plus encore, cette individualisation de la vie collective est liée selon Brown à l'achèvement d'un processus par lequel les sociétés libérales se seraient « libérées » de l'emprise de la culture et des traditions, libération qui se traduit notamment dans les idéaux de la tolérance et de l'autonomie personnelle. C'est donc par la voie de cette vertu politique que les libéraux·les assurent à la fois la réalisation de l'autonomie individuelle de tout un chacun, tout en exprimant un désintérêt (partiel) envers les finalités de vie que peuvent adopter les individus au sein d'une société libérale. Ce désintérêt peut être qualifié de paternaliste en ce qu'il s'applique uniquement à des modes de vie compatibles avec le libéralisme et qu'il implique la libéralisation graduelle des groupes non libéraux. Alors que les libéraux·les seraient « *ruled by law* », les non-libéraux·les seraient pour leur part « *'ruled' by culture or religion* ». Ainsi, la culture, un lègue du particularisme, serait antinomique aux régimes libéraux[28] :

> […] *liberalism figures culture as separable from political power and political power as capable of being cultureless. These moves render liberal legal principles universal and culture inherently particular, a rendering that legitimates the subordination of culture to politics as the subordination of the particular to the universal. These moves also permit principles of liberal democracy to be universalizable without being culturally imperialist; as universals, these principles are capable of "respecting" particular cultures. Conversely,* nonliberal orders represent the crimes of particularism, fundamentalism, and intolerance, as well as the dangerousness of unindividuated humanity[29].

[26] Voir: Walter Lippman, *Public Opinion*, éd. rev. (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1992 [1922]).; Walter Lippman, *The Phantom Public*, éd. rev. (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1993 [1927]).

[27] « But if autonomy is the liberal good that tolerance aims to promote, tolerance is also understood as that which can only be generated by autonomous individuals— that is, in part, the significance of its status as a civic offering rather than a legal mandate. Tolerance thus requires in advance what it also promotes. Conversely, tolerance as the abiding of behaviors or convictions other than those to which one subscribes is conceived within liberalism as unavailable to the unindividuated or nonliberal subject. The making of a tolerant world, then, literally requires the liberalization of the world, a formulation endorsed by liberal democratic theorists, pundits, and political actors ranging from Will Kymlicka to Thomas Friedman ». Wendy Brown, « Subjects of Tolerance : Why We Are Civilized and They Are the Barbarians », dans *Political Theologies : Public Religions in a Post-Secular World*, dir. Hent de Vries et Lawrence E. Sullivan, 298-317 (New York : Fordham University Press, 2006), p. 302.

[28] Brown, « Subjects of Toleration », p. 314.

[29] Brown, « Subjects of Toleration », p. 313. Je souligne.

En déplaçant les enjeux de religion, de culture et d'identité vers les espaces « non politique » de la vie intérieure de l'individu et de la famille ou qui sont réservés aux « individus privés » qui circulent dans la société civile, les sociétés libérales se présentent comme ayant vaincu les sources de la division politique, à savoir le « particularisme ». Ayant mis de côté les causes de ces fractures politiques, le libéralisme parviendrait ainsi à atteindre l'universel, c'est-à-dire à accéder à des formes d'organisation sociale plus aptes à accueillir la diversité, mais à condition que cette diversité sache ne s'exprimer que dans la sphère privée. La liberté libérale est ainsi conçue comme existant principalement dans l'exercice privé du « choix », un domaine qui doit être à l'abri des interventions de l'État et d'autrui.

Contre cette lecture libérale de la distinction privé/public, les républicain·es proposent plutôt de valoriser l'espace public, non pas uniquement comme un lieu de délibération, mais comme un lieu d'action par lequel il devient possible d'être libre. La conception républicaine du public invite donc à réfléchir plus sérieusement au processus intersubjectif par lequel les individus en viennent à agir individuellement et collectivement, à s'investir dans des causes, à s'identifier à des groupes ou des États, ou encore à vivre tout simplement ensemble. La conception néorépublicaine de la liberté comme non-domination complexifie davantage la relation entre ce concept et celui du public, car la liberté s'exprime comme l'absence non pas d'interférence, mais de domination et la domination n'est pas exclusive à la sphère publique. C'est cette nuance que j'aborderai dans les prochaines sections du chapitre.

Sur les conceptions néorépublicaines du public

> «*… theories of the public sphere […] appear to be afflicted by a nostalgic trope: once there was a public sphere of action and deliberation, participation and collective decision-making, today there no longer is one; or if a public sphere still exists it is so distorted, weakened, and corrupted as to be a pale recollection of what once was*[30].»
>
> -Seyla Benhabib, « The Embattled Public Sphere »

Un tel air nostalgique, que Seyla Benhabib perçoit dans les théories d'Arendt et d'Habermas, s'exprime encore aujourd'hui dans les écrits d'auteurices néorépublicain·es.

[30] Benhabib, « The Embattled Public Sphere », p. 1.

Dans *Republicanism*, Pettit parle par exemple de « *the loss of public space* » et de « *contraction of public space* » en référence à la privatisation et à l'individualisation de différents aspects de nos vies en société[31]. Cette « réduction » de l'espace public serait selon lui aggravée par le tournant sensationnaliste des médias et par les firmes de sondage d'opinion publique. Le danger de cet effritement du public, nous dira Pettit, c'est l'effritement même des mœurs d'une société ou en d'autres mots, des normes que s'est donné un groupe comme règle implicite à respecter[32]. C'est pourquoi il apparaît primordial pour Pettit de préserver la vie publique en ce qu'elle est « *of the utmost importance for the enjoyment of non-domination. Everything that happens in relation to politics is going to be part of public life, and it is essential for people's freedom that that public sphere is well-ordered*[33] ».

Cette propension à la nostalgie et particulièrement celle qui est ancrée dans l'idée de la perte de l'espace public est pourtant critiquable sur au moins deux fronts. D'abord, si les théories de chaque auteurice ayant annoncé le déclin du public ou des mœurs de la société étaient bel et bien fondées, il serait fort surprenant qu'il existe encore aujourd'hui quelque chose qui puisse ressembler au « public ». Plus encore, ce regard nostalgique ne nous dit à peu près rien des « *actually existing publics* », pour paraphraser le propos de Fraser[34], c'est-à-dire des structures publiques et des manières dont elles existent dans nos sociétés contemporaines. Les néorépublicain·es s'intéressent pour la plupart à la question du public de deux manières : 1- à travers le regard de la civilité, lorsqu'iels s'intéressent aux façons dont les citoyen·nes contribuent elleux-mêmes à l'atteinte de l'idéal de la non-domination, et 2- à travers le regard de la vie politique, comprise à partir des interactions qui s'établissent entre les citoyen·nes, leurs intérêts, les lois et l'État.

En ce qui concerne le rapport entre les citoyen·nes, leurs mœurs et la loi, Pettit affirme être largement inspiré de la formule employée par Machiavel au chapitre 18 du livre 1 des *Discours sur la première décade de Tite-Live*, dans lequel le Florentin suggère que « de même que les bonnes mœurs, pour se conserver, ont besoin des lois, les

[31] Pettit, *Republicanism*, p. 167.
[32] « *Lacking direct experience and contact across the different divides in their society, people can easily lose any sense of what is a matter of general belief and expectation in that society* ». Pettit, *Republicanism*, p. 167.
[33] Pettit, *Republicanism*, p. 166.
[34] Fraser parle pour sa part de « *actually existing democracy* ». Voir : Fraser, « Rethinking the Public Sphere », pp. 56-80.

lois pour être observées ont besoin des bonnes mœurs[35] ». Semblablement, Pettit avance que :

> *the laws […] need to mesh with norms of civil society if the regime is to have any hope of being reliably established. Let the laws conflict with such norms, let the laws fail to be actively supported by such norms, and the chances of realizing the ideal republic that we are after must be radically diminished*[36].

Une relation entre les lois et les citoyen·nes est donc en constante évolution. C'est dans cette relation entre l'État (*stato*) et les citoyen·nes, entre la loi et les mœurs, que s'établit l'espace public. Comme le fait remarquer Hanna Fenichel Pitkin dans un commentaire sur l'œuvre de Machiavel : « *public life depends on a living structure of relationships among citizens, relationships that extend beyond the personal and face-to-face to the impersonal, large-scale, and remote*[37] ». Le public est en ce sens la *res publica*, c'est-à-dire l'espace qui se forme *avec* le peuple (au sens qui lui a été donné dans le dernier chapitre, soit du groupe de citoyen·nes qui demeure toujours indéterminé).

L'idéal de la non-domination, le public et la vigilance

La relation qui s'établit entre les citoyen·nes et l'État est un élément central de la pensée de Pettit et des néorépublicain·es. Dans l'introduction de *On the People's Terms*, Pettit note que si l'État occupe un rôle important dans la protection des individus « *against private domination – that is, the requirement of social justice – it also needs also needs to guard against itself practicing a form of public domination*[38] ». Pour assurer la protection contre une telle forme de domination publique (*imperium*), Pettit suggère que :

> *The requirement of guarding against public domination, thereby delivering political legitimacy, turns out to demand a rich array of popular controls over government: in effect, a distinctive form of democracy: It enables us to explain why and how government should be forced, in the title of the volume, to operate on the people's terms*[39].

À l'instar de Pettit, John Maynor considère que les citoyen·nes doivent jouer un rôle important dans l'établissement et la préservation de la liberté comme non-domination. Pour Maynor, « *the reciprocal power of nondomination is something that must be promoted by*

---

[35] Machiavel, *Discours sur la première decade de Tite-Live*, traduction par Alessandro fontana et Xavier Tubet (Paris : Gallimard, 2004): livre I, ch. 18, par. 1, p. 125.
[36] Pettit, *Republicanism*, p. 245.
[37] Pitkin, *Fortune Is a Woman*, p. 48.
[38] Philip Pettit, *On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), p. 3.*
[39] Pettit, *On the People's Terms*, p. 3.

the state through robust versions of citizenship and civic virtue[40] ». En retour, les citoyen·nes équipé·es de leur vertu civique sauront non seulement surveiller l'État, mais iels sauront aussi comment suivre les intérêts de leurs concitoyen·nes, leur permettant ainsi de mener des vies non dominées et généralement plus libres[41]. Maynor, tout comme Pettit, croit en la nature intersubjective des relations qui lient les citoyen·nes entre eux et avec l'État. Cela dit, allant un peu plus loin que Pettit, Maynor admet que cette relation peut être exigeante et qu'elle demande un certain investissement de la part des citoyen·nes. Ce faisant, Pettit et Maynor partagent une conception plus ou moins commune du public, soit d'un espace d'action par lequel des relations subjectives entre citoyen·nes et entre les citoyen·nes et l'État prennent forme et les lient ensemble. Cet espace, réfléchi à la lumière de la non-domination, fait appel à un certain nombre de vertus citoyennes qui permettent corolairement aux lois de préserver la liberté et de réduire la domination vécue par divers individus ou groupes minoritaires. C'est en ce sens que pour Maynor, l'idéal de la non-domination mène à adopter une conception plus inclusive de la citoyenneté et en représente en ce sens une conception moins problématique que celle libérale et que celle issue du républicanisme traditionnel.

Puisque les néorépublicain·es conçoivent la non-domination comme représentant à la fois un idéal à atteindre et un principe organisateur de la vie politique, il va pratiquement sans dire que celleux-ci conçoivent les espaces publics comme devant être organisés de manière à promouvoir la non-domination. À cet égard, Maynor souligne le rôle actif des institutions publiques, celles de l'État et de la société civile, dans la mise en œuvre de cet idéal et à partir duquel découle par conséquent la légitimité de l'État. Ces institutions publiques permettent selon lui d'identifier et de prendre en compte les intérêts des individus :

> *In my view modern republican laws and institutions can only be fully effective if they have a sufficient degree of legitimacy and allegiance among the people and are recognized as the norms of society, not just as the norms of politics. To this end, if the republican state and others are to track individuals' interests, individuals must be asked to register their*

[40] John Maynor, *Republicanism in the modern world* (Cambridge : Polity Press, 2003), p. 56.
[41] « *Contained within this conception of liberty are certain virtues and values and institutional arrangements that perform a dual role. On the one hand, through the constitutional power of nondomination they help to ensure that the ideas and institutions of the republic are properly constituted and that domination is minimized. On the other hand, through the reciprocal power of nondomination, modern republican virtues will interact on a personal and intimate level to enrich and deepen individual's lives while helping to constitute their freedom* ». Maynor, *Republicanism in the modern world*, pp. 59-60.

> *interests as they are, comprehensive or not. A citizenry that only registers what its political interests are, especially if these political interests vary greatly from its members' comprehensive beliefs, cannot sustain nondomination*[42].

Maynor croit qu'il est nécessaire que les citoyen·nes puissent exprimer l'ensemble de leurs intérêts et non pas seulement leurs intérêts politiques parce qu'il serait difficile de limiter la domination vécue par des individus/citoyen·nes si seuls ces intérêts étaient pris en compte. Comme il le suggère, la domination peut exister dans de nombreux endroits, il est donc difficile et j'irais même jusqu'à dire inutile de limiter l'application de l'idéal de la non-domination à la sphère publique politique en ce que de nombreuses formes de domination seraient maintenues si une telle restriction était appliquée. C'est en ce sens que Maynor propose, semblablement à Pettit[43] et comme nous le verrons un peu plus loin, que le néorépublicanisme est plus compatible avec les théories féministes critiques qu'avec le libéralisme politique de Rawls[44].

Les citoyen·nes républicain·es sont donc appelé·es à s'investir dans une sphère ou un espace public quelconque, et ce, car les institutions républicaines, ancrées dans l'idée de la liberté comme non-domination, dépendent d'une vertu particulière, à savoir la vigilance. Comme le note Pettit, « *[w]hile not everyone need be an activist, vigilance requires a high aggregated level of civic engagement*[45] ». L'emprunt que fait Pettit de Machiavel dans la relation entre les citoyen·nes et la loi se limite généralement à l'idée que les citoyen·nes doivent rester vigilant·es par rapport aux lois et que les lois doivent leur offrir la possibilité de contester des décisions afin de préserver la liberté comme non-domination. Ainsi, à l'instar de Machiavel qui attribue aux Tribuns romains le rôle de s'opposer aux ambitions et à la possible corruption des élites romaines[46], Pettit croit qu'il est nécessaire que les citoyen·nes puissent dénoncer publiquement les injustices qu'iels observent afin de contribuer à la réduction de la domination vécue en société.

---

[42] Maynor, *Republicanism in the Modern World*, p. 115.
[43] Dans *Republicanism*, Pettit aussi revendique ces similitudes entre le féminisme et le néorépublicanisme, voir les pages 138 à 140.
[44] Maynor, *Republicanism in the Modern World*, p. 110.
[45] Pettit, *On the People's Terms*, p. 226.
[46] C'est entre autre le rôle que Machiavel attribue aux Tribuns dans le chapitre 1 du livre 3 des *Discours sur la première décade de Tite-Live*, lorsqu'il rappelle que ces institutions sont chargées de ramener la république à sa fondation : « Ce bienfait [retour au commencement] surgit donc dans les républiques soit par la vertu d'un homme soit par la vertu d'une constitution. Et quant à cette dernière, les dispositions qui ramenèrent la république romaine vers son commencement, ce furent les Tribuns de la plèbe, les censeurs et toutes les autres lois qui s'opposaient à l'ambition et à l'insolence des hommes » (*Discours*, livre III, ch. 1, p. 392).

En dépit des bienfaits que Pettit associe à des activités comme le bénévolat[47], il reste pris, tout comme Maynor, dans une conception largement étatique du public, négligeant par conséquent de considérer les nombreuses façons dont des individus s'assemblent pour former des publics. En tant que lecteur généreux, il serait possible d'attribuer cela au fait que ces auteurs s'intéressent surtout à l'institutionnalisation (et donc aux pratiques de l'État et de ces institutions) de l'idéal de la non-domination. En tant que lecteur critique, il est tout aussi juste de leur reprocher de ne pas s'être suffisamment intéressés aux enjeux réellement vécus par les citoyen·nes décrit·es par leurs théories.

Sur ce point, il est pertinent de noter qu'au sein de la littérature néorépublicaine, certain·es auteurices se sont penché·es sur les impacts réels des lois et des mœurs/valeurs partagées par un groupe « dominant » sur la domination vécue par d'autres groupes au sein de la société. Je pense ici aux auteurices néorépublicain·es qui se sont intéressée aux débats sur la laïcité en France et sur la place des symboles religieux musulmans dans l'espace public suivant notamment l'adoption de la loi française de 2004 sur le port du voile dans les écoles. Ainsi, si Cécile Laborde[48] et Jean-Fabien Spitz[49] s'intéressent aux enjeux de la citoyenneté et de la non-domination, leur réflexion s'insère dans un contexte très complexe où des idéaux « républicains » (voir un républicanisme « à la française ») sont mobilisés afin d'exclure de l'espace public certaines minorités religieuses. Laborde et Spitz, chacun·e à leur façon, s'intéressent à la manière dont la laïcité est déployée en France et contribue à creuser la distinction entre la sphère publique, commune et partagée par l'ensemble du corps citoyen, et la sphère privée, cachée du regard et seul lieu où la différence peut/doit apparaître. En s'appuyant sur la non-domination, les deux auteurices arrivent à démontrer comment ce discours traditionnel de l'intégration sociale et civique français tend à produire des « effets de domination » (un « nouvel intégrisme »), en excluant certains groupes ethniques, culturels ou religieux de la vie publique et même en fomentant la haine et la peur dirigée vers certains groupes, dans ce cas vers la minorité musulmane (l'*islamophobie*). Dans la perspective française, il y a donc un attachement plus fort aux catégories du public en ce qu'il s'agit d'un espace républicain qui selon Spitz et Laborde

[47] Pettit (1997), *Republicanism*, p. 262.
[48] Cécile Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains !* (Paris : Seuil, 2010).
[49] Jean-Fabian Spitz, *La République ? Quelles valeurs ? Essais sur un nouvel intégrisme politique* (Paris : Gallimard, 2022).

est récupéré par des polémistes pour faire avancer un programme politique contraire aux idéaux républicains.

À la lumière de ces constats, il s'agit alors pour ces auteurices de réhabiliter les symboles républicains. Alors qu'il s'agit pour Laborde de développer une nouvelle orientation républicaine, celle qu'elle nomme le républicanisme critique[50], il s'agit pour Spitz de rejeter les fondements fallacieux du républicanisme français contemporain pour retourner à ses origines conceptuelles, plus proches de l'idéal de la non-domination et de la question sociale. Dans tous ces cas, tant chez Spitz et Laborde, que chez Pettit et Maynor, le public est pensé dans une perspective d'élargissement où il s'agit de s'assurer que la catégorie de la citoyenneté ne soit pas comprise à partir de critères limitatifs, mais plutôt inclusifs de manière qu'elle facilite la participation de tout un chacun à la vie politique. Pour revenir à la discussion du chapitre quatre, pour s'assurer donc que tous les citoyen·nes exercent un contrôle égal et efficient sur la direction du régime politique. La mobilisation de la vertu ou de la civilité, pour reprendre le terme de Pettit, ne vise pas à déterminer qui peut participer à la sphère publique, comme c'était le cas avec les critères masculinistes de Machiavel, mais plutôt à assurer que les gens disposent des capacités nécessaires pour profiter pleinement de l'espace public. À partir d'ici, je propose de continuer d'œuvrer dans le sens de cet élargissement en considérant comment la non-domination, en tant qu'idéal, appelle à l'expansion et à la reconceptualisation du concept de public.

Non-domination et l'enjeu de la binarité privé/public

L'intitulé d'un article de Victoria Costa permet de poser de manière tout à fait limpide la question de la relation qu'entretient le néorépublicanisme à la pensée féministe : « *Is Neo-Republicanism Bad for Women?* [51] ». En effet, au cœur de sa réflexion, Costa se demande si le néorépublicanisme, étant donné qu'il s'appuie encore sur les travaux d'auteurices comme Machiavel, ne participerait pas à perpétuer « *republicanism's*

[50] C'est ainsi que Laborde prône un républicanisme qui adhère à l'égalité citoyenne, mais qui ne prétend pas être aveugle aux différences. Dans *Français, encore un effort pour être républicains*!, elle affirme que : « Selon la théorie républicaine critique de la citoyenneté comme non-domination, c'est non pas l'identité particulière mais le statut civique égal que l'État se doit de respecter en chaque citoyen. Encore convient-il de noter que ce statut civique peut être miné par des processus de domination sociale, culturelle et politique – processus occultés par la théorie classique de l'intégration nationale. En ce sens, les politiques de non-domination préservent l'idéal républicain de la citoyenneté aveugle aux différences, mais recommandent des stratégies de prise en compte des différences quand celles-ci produisent des effets de domination ». (p. 117)
[51] Victoria Costa, « Is Neo-Republicanism Bad for Women ? », *Hypatia* 28, nº 4 (2013): 921-936.

historical record of denying women citizenship and the rights and liberties associated with it[52] ». Une telle réflexion s'était déjà posée par Anne Philips qui juge que le républicanisme ne soit qu'un « *uneasy ally*[53] » des théories féministes. Pour Philips, si ces deux courants théoriques partagent une critique similaire de la dépendance (*dependancy*), l'emploi des catégories du privé et public par le républicanisme, notamment au sein des débats sur la théorie d'Arendt, est encore trop important pour que le républicanisme puisse pleinement se saisir des nuances apportées par les revendications féministes.

En dialogue avec les écrits de Pettit, mais aussi comme nous le verrons un peu plus loin chez Marilyn Freidman et Nancy Hirschmann, Costa en vient pour sa part à considérer que le concept de non-domination et la théorie néorépublicaine pettitienne offrent certains outils pertinents pour réfléchir aux limites créées par des formes de domination à la fois structurelles et interpersonnelles à l'ascension et à la pleine citoyenneté des femmes. Tel qu'elle le suggère, ce sont les « *structural features of the relationships between agents* » de la non-domination qui devraient tout particulièrement intéresser les chercheuses féministes[54]. Autrement dit, les relations de domination sont comprises comme étant issues de relations intersubjectives dans lesquelles une des parties détient un pouvoir d'interférence arbitraire sur l'autre partie. Dans un tel contexte, la domination peut s'exercer tant sur le plan individuel, au sein d'un couple marié par exemple ou entre un employé et un employeur, ou sur le plan collectif, comme entre l'État et les femmes (en interdisant le droit de vote aux femmes par exemple). Conçue comme étant relationnelle, la domination peut donc être étudiée et située dans l'assemblage des mécanismes de pouvoir par lequel un agent, sans qu'il exerce directement une interférence dans la vie d'autrui, peut dominer un autre sujet. J'ajouterai par ailleurs que l'absence d'interférence n'est pas le signe d'une absence de domination parce que la domination existe dans chacune des relations qui sont soutenues par des structures hiérarchiques conférant à un·e acteur·trice la possibilité d'intervenir de manière arbitraire dans la vie d'autrui, c'est-à-dire d'y intervenir sans tenir compte des intérêts de l'autre.

[52] Costa, « Is Neo-Republicanism Bad for Women ? », p. 921.
[53] Anne Phillips, « Feminism and Republicanism : Is This a Plausible Alliance ? », *The Journal of Political Philosophy* 8, nº 2 (2000): p. 293.
[54] Costa, « Is Neorepublicanism bad for women ? », p. 925.

Costa note deux objections formulées à l'égard de la conception relationnelle de la non-domination chez Pettit. Elle pointe d'abord vers la critique présentée par Marilyn Friedman qui juge le concept de non-domination comme étant trop large (*too broad*) et qui suggère que Pettit ne devrait s'intéresser qu'aux formes existantes et vécues d'interférence. Or, comme le suggère Costa, une telle approche ne permettrait pas de faire état de l'ensemble des situations où il existe bel et bien des relations de domination, mais où les agent·es dominé·es auraient développé des stratégies permettant d'éviter l'interférence. Une seconde critique plus substantielle de la notion de non-domination vise plutôt à démontrer que ce concept n'est pas suffisamment large (*not broad enought*). C'est ce qu'avance notamment Nancy Hirschmann, dont Costa situe la critique dans l'idée que la domination reposerait sur la pratique continue d'interférence. Ainsi, une interférence n'a pas à être directement ciblée par une personne pour avoir des effets sur les comportements de l'ensemble d'un groupe. Hirschmann donne par exemple le cas de nombreuses femmes qui évitent de marcher seules le soir sachant qu'elles sont bien plus à risque d'être exposées à des situations violentes, ainsi « *although the source of this interference is not individually located, it affects women's lives as individuals and as a group*[55] ». Costa souligne cependant que malgré le reproche de Hirschmann, le modèle de Pettit peut répondre à cette situation en tenant compte de la domination que peut vivre un groupe. Plus encore, elle souligne qu'il n'est pas non plus nécessaire à un groupe ou à un individu dans le modèle de Pettit à être conscient de sa domination, « *as a consequence of women being dominated as a group, some women adjust their behavior and expectations to the point that they are not fully aware of the opportunities they are missing*[56] ». Ce que Costa semble donc décrire, mais qu'elle ne nomme pas explicitement, c'est la nature de la relation de domination qui s'opère à la fois au niveau macrosocial, dans les structures discursives, mais aussi au niveau microsocial de l'interpersonnel et de l'intime, soit ce je qualifie ici du caractère mésosocial de la (non-)domination.

C'est dans cet espace, naviguant entre le structurel et le personnel, que le concept de non-domination met en lumière les limites des conceptions traditionnelles du public conçu en tant qu'espace. Mais avant même d'explorer cette idée, il me semble important

[55] Costa, « Is Neorepublicanism bad for women ? », p. 927.
[56] Costa, « Is Neorepublicanism bad for women ? », p. 927.

de souligner que les origines étymologiques de la domination remettent elles aussi en question l'intérêt même du binôme privé/public dans ces débats. Comme Pettit le soulève, il y a un sens « privé » et « public » à la domination. Les premier·ères auteurices républicain·es évoquaient déjà l'*imperium*, soit la domination de l'État sur un sujet, ainsi que le *dominium*, la domination d'un individu sur un autre. Déjà, ces deux sens traditionnels de la domination suggèrent que la domination n'existe pas uniquement dans une sphère ou dans une autre, mais qu'elle existe plutôt à la fois dans les deux. Ainsi, si l'objectif d'une politique sociale est de réduire la domination vécue là où elle se trouve, la distinction entre le public et le privé n'a peu sinon aucun intérêt. Cette distinction illustre la nature différenciée de la source de la domination, il y a donc des mécanismes et des stratégies différenciés qui doivent être mis en place afin de lutter contre la domination vécue selon son origine.

Mais plus encore, la nature mésosociale des relations de (non-)dominations, telle que décrite par Costa et la littérature féministe plus généralement, nous permet de comprendre que les relations de domination personnelle sont soutenues par une structure qui valide la possibilité de l'interférence arbitraire. D'ailleurs comme le suggère Marie Garrau « cet élargissement permet en outre de mettre Pettit en accord avec certaines de ses intuitions » et de reconnaître que la « catégorisation sociale ou la stigmatisation pourraient relever dans sa perspective de modes de domination autonome[57] ». C'est précisément ce que permet d'illustrer l'exemple donné par Hirschmann : une femme qui ne subit aucune interférence arbitraire peut quand même vivre de la domination puisqu'elle sait que des hommes dans d'autres relations sont violents et dominent leur conjointe. Dans d'autres cas, des femmes vivent, en plus des formes d'interférence arbitraire contenue dans les violences sexuelles elles-mêmes, une seconde forme de domination structurelle, laquelle s'opère au sein même des processus judiciaires qui sont liés aux accusations de harcèlement sexuel. Alors que peu de cas d'agression sexuelle signalés à la police mènent à des accusations judiciaires, peu de femmes choisissent de dénoncer ce type de violence à la police ou même considèrent les violences vécues comme étant suffisamment importantes pour faire l'objet

[57] Marrie Garrau, *Politiques de la vulnérabilité*, éd. rev. (Paris : CNRS Éditions, 2023 [2018]), p. 392.

de dénonciations formelles[58]. Ce sont ainsi les femmes qui continuent à porter le fardeau de la domination causé par les actes de violence sexuelle. Dans les deux cas, la domination vécue sur le plan personnel est soutenue par une structure plus large qui permet, par son inefficacité ou son inaction, la perpétuation de certaines formes de domination. Chercher à réduire ces formes de dominations exige donc qu'il faille s'attaquer à l'ensemble des sources de ces dominations.

L'idéal de la non-domination, il me semble, met ainsi en lumière la nature complexe des relations de domination. Si certaines formes de domination sont vécues dans ce qui relève typiquement du domestique ou de la sphère privée, celles-ci dépendent souvent de structures dites publiques qui les valident ou qui facilitent leur existence. Penser aux enjeux « publics » comme excluant les enjeux privés m'apparaît comme étant trop limitatif, c'est pourquoi je considère plutôt que les relations de pouvoir présentes dans chacune de ces sphères se renforcent mutuellement. Je comprends ainsi l'idéal de la non-domination, dans son sens relationnel et mésosocial, comme rejetant la distinction entre privé et public. Une telle distinction ne fait que cacher l'interrelation des structures de pouvoir qui produisent, valident et confirment les relations de dominations, et ce, que l'on en fasse l'expérience sur le plan individuel ou collectif. Ce n'est pas pour dire que certaines formes de domination ne peuvent pas être attribuées à l'État (*imperium*) et d'autres, à des individus (*dominium*). Il s'agit plutôt de montrer que ces formes de domination n'opèrent pas exclusivement en silo et qu'elles reposent souvent sur des récits hiérarchisants.

Ainsi, bien que Pettit et les autres néorépublicain·es évitent généralement d'employer des références et des analogies liées à la virilité et à la masculinité pour décrire la participation dans l'espace public (ou au sein de la sphère publique), il me semble tout de même pertinent ici d'adresser la relation possible qui s'établit entre les théories féministes et le républicanisme. Notamment, il semble que les travaux des féministes ayant largement commenté l'œuvre d'Hannah Arendt sur la question du public en ont produit un nombre d'analyses et d'interprétations possibles que le néorépublicanisme gagnerait à récupérer. Notamment, comme Bonnie Honig le suggère, si Arendt fut vertement critiquée

[58] Voir le Graphique 1 dans Adam Cotter, « Décisions rendues à l'égard des agressions sexuelles dans le système de justice pénale au Canada, 2015 à 2019 », Statistique Canada, Ottawa, diffusé le 6 novembre 2024. https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/85-002-x/2024001/article/00007-fra.htm.

pour sa lecture agonistique du public, sa vision du politique contient d'importantes leçons. Ainsi, tout comme Honig suggère que les féministes peuvent s'inspirer de l'agonisme arendtien, je souhaite ici proposer que les néorépublicain·es doivent à leur tour prendre le féminisme en compte afin d'arriver à mieux cerner les formes de la contestation politique parce qu'il représente un aspect essentiel du modèle néorépublicain.

La liberté et l'action chez Hannah Arendt : quelques leçons tirées des interprétations féministes du public

Contrairement aux conceptions libérales et républicaines du public, lesquelles reproduisent la distinction privé/public notamment critiquée par les théories féministes, le néorépublicanisme tend à en articuler une conception plus flexible. En effet, les néorépublicain·es sont plutôt sensibles aux critiques féministes en ce qu'iels sont conscient·es du rôle que peut jouer la catégorie du public et du politique dans l'effacement des formes de dominations vécues dans certains espaces privés. Ainsi, à travers leur engagement avec l'idéal de la non-domination, iels soulignent l'importance d'établir des mécanismes qui permettent aux citoyen·nes de se regarder dans les yeux en tant qu'égaux·les, c'est-à-dire d'être suffisamment outillé·es et appuyé·es pour ne pas être assujetti·es à la domination d'un autre, et ce, tant en public que dans la plus grande intimité de la sphère privée.

En revanche, bien qu'il soit possible d'entrevoir chez les néorépublicain·es une conception du public qui va au-delà de la binarité privé/public, je considère que le concept reste néanmoins sous-théorisé dans la littérature. Je me tourne donc maintenant vers les interprètes féministes d'Arendt ayant proposé de récupérer ses écrits de diverses manières. Leur récupération de la pensée arendtienne contribue d'importantes leçons sur la nature du public, des leçons qui, je crois, sont non seulement compatibles avec l'idéal de la non-domination, mais qui bonifient cet idéal et notre compréhension du public.

Critiques et récupération féministes de l'espace public

Dans sa description de la citoyenneté chez Machiavel, Hanna Pitkin décrit les images de la citoyenneté comme étant celle de trois formes de masculinité : celle du renard qui représente le stratège manipulateur qui arrive à contrôler et à déjouer tous ses adversaires, celle du fondateur entre autres évoqué par les figures de Moïse ou de Brutus,

et celle du citoyen, comprise comme représentant l'ensemble des hommes qui rêvent à la gloire et à l'honneur qui peut être gagné au combat ou sur l'arène politique. Pitkin prend un ton plutôt sarcastique lorsqu'elle décrit la figure du·de la citoyen·ne chez Arendt, évoquant l'image de « *posturing little boys* » (que j'ai lu la première fois comme des « *pestering little boys* ») en compétition au sein de l'arène publique pour l'attention du public en s'exclamant à tour de rôle : « *"Look at me! I'm the greatest!" "No, look at me!"*[59] ». Ce que Pitkin reproche à Arendt, c'est d'exclure la « question sociale » de son modèle du public, vidant ainsi le contenu de ce qui relève du politique et laissant comme seul objectif au public « *the quest for secular immortality, the hope of being remembered after one's death so that one's name and fame live on*[60] ». Ainsi, ce qui est public n'est pas tant la quête de la justice, mais simplement la reconnaissance individuelle rendue possible par la validation d'un public. Ce qui préserve l'unité de la *polis* ne serait finalement que le besoin des citoyen·nes d'être vu·es par un public[61].

Cela dit, Pitkin ne s'arrête pas à une telle lecture des travaux d'Arendt. En effet, Pitkin est plutôt d'avis que l'inquiétude qu'exprime Arendt quant à l'intrusion de la question sociale dans le public ne se réduit pas à l'intrusion de considérations économiques dans la sphère politique, mais « *from failing to transform it in political activity, letting it enter in the wrong "spirit"* [62]». Pitkin propose donc qu'il soit possible de mettre de côté les considérations agonistiques de la pensée d'Arendt pour s'intéresser au caractère collectif de l'activité politique et de l'action humaine. Elle souligne ainsi que :

> *What distinguishes public life is the potential for decisions made not merely in the name of the whole community but actually by that community collectively, through participatory political action, and in the common interest. What distinguishes public life, then, is not that it has important substantive consequences for many people; for that could be true of large-scale private power, or economic activity, or childrearing practices. What distinguishes politics, as Arendt and Aristotle said, is action - the possibility of a shared, collective, deliberate, active intervention in our fate, in what would otherwise be the by-product of private decisions. Only in public life can we jointly, as a community, exercise the human capacity "to think what we are doing," and take charge of the history in which we are all constantly engaged by drift and inadvertence*[63].

---

[59] Hanna Pitkin, « Justice : On Relating Private and Public », *Political Theory* 9, nº 3 (1981): p. 338.
[60] Pitkin, « Justice : On Relating Private and Public », p. 337.
[61] « *Evidently what holds these competitive citizens together is that each needs the others for his audience, as means to his personal end* ». Pitkin, « Justice : On Relating Private and Public », p. 336.
[62] Pitkin, « Justice : On Relating Private and Public », p. 346.
[63] Pitkin, « Justice : On Relating Private and Public », p. 344. Je souligne.

Ce n'est donc pas en se démarquant sur la scène publique que les citoyen·nes arriveraient à se construire une subjectivité propre, comme le propose la lecture agonistique d'Arendt, mais plutôt à travers l'action collective : « *my fellow citizens are less an audience before whom I try to present a memorable image of self, than fellow actors in collective self-definition, determining along with me not our image but who we shall be, for what we shall stand*[64] ». Mais bien qu'une telle lecture associative d'Arendt soit « permise », comme le propose Pitkin[65], la même lecture échoue, selon Bonnie Honig « *to appreciate the promise in Arendt's vision*[66] ». Honig souligne qu'en écartant le caractère conflictuel et compétitif de ces processus, Pitkin ferme la porte au caractère performatif du public arendtien :

> *a performative politics that, instead of reproducing and representing 'what' we are, agonistically generates 'who' we are by episodically producing new identities, identities whose 'newness' becomes 'the beginning of a new story, started—though unwittingly—by acting [wo]men [and] to be enacted further, to be augmented and spun out by their posterity'* [67].

Offrant ainsi une lecture différente de l'interprétation associative développée par Pitkin, Honig propose une lecture agonistique d'Arendt qui vise à mettre en lumière ce qu'elle considère être le caractère novateur de sa pensée, c'est-à-dire sa conceptualisation du public comme espace de résistance aux processus homogénéisant de la société moderne[68]. Sans être complètement opposée à la lecture associative axée sur l'action, la lecture d'Honig permet d'observer le même caractère collectif de l'action tout en reconnaissant,

---

[64] Pitkin, « Justice : On Relating Private and Public », p. 346.

[65] Pour appuyer la lecture de Pitkin, notons parmi les nombreux passages qui la corrobore, la description qu'Arendt fait de la *polis* comme étant l'espace qui s'étend « entre les hommes » dans la *Condition de l'homme moderne* : « le domaine politique naît directement de la communauté d'action, de la 'mise en commun des paroles et des actes'. […] Tout se passe comme si l'on avait tracé le rempart de la *polis* et les frontières de la loi autour d'un espace public déjà existant qui toutefois, privé de cette protection stabilisante, ne pourrait pas durer, ne pourrait pas survivre à l'instant de la parole et de l'action. […] La *polis* proprement dite n'est pas la cité en sa localisation physique; c'est l'organisation du peuple qui vient de ce que l'on agit et parle ensemble, et son espace véritable s'étend entre les hommes qui vivent ensemble dans ce but, en quelque lieu qu'ils se trouvent ». (p. 219)

[66] Bonnie Honig, « Toward an Agonistic Feminism : Hannah Arendt and the Politics of Identity », dans *Feminism, The Public and the Private*, dir. Joan B. Landes (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 113.

[67] Honig, « Toward an Agonistic Feminism », p. 113.

[68] « *This agonism takes as its point of departure Arendt's resignified agonism, not the classical polis experience. It does not map neatly onto any male/female oppositions; it takes those conventional oppositions as its adversaries. And it is centred, not on excellence and theatrical selfdisplay, but on the quest for individuation and distinction against backgrounds of homogenization and normalization. […] The agonal passion for distinction, which so moved Arendt's theoretical account, may also be read as a struggle for individuation, for emergence as a distinct self: in Arendt's terms, a 'who' rather than a 'what', a self possessed not of fame per se but of individuality, a self that is never exhausted by the (sociological, psychological, and juridical) categories that seek to define and fix it* ». Honig, « Toward an Agonistic Feminism », p. 123.

comme le fait notamment Charles Taylor, que nos identités se forment « toujours au cours d'un dialogue avec – parfois lors d'une lutte contre – les choses que nos "autres donneurs de sens" veulent voir en nous[69] ». Voilà le sens que souhaite donner Honig à l'agonisme lorsqu'elle démontre que chez Arendt, c'est à travers l'action que les acteurices réussissent non seulement à résister aux identités qui leur sont imposées, mais ultimement à s'identifier comme sujets « autonomes ». L'espace public, qui se caractérise avant tout par la pluralité de l'humanité, devient donc, comme le rappelle Arendt dans la citation donné plus haut, le théâtre de l'action, c'est-à-dire ce moyen collectif par lequel les acteurices appellent « à l'existence quelque chose qui n'existait pas auparavant[70] ».

C'est à travers cette lecture agonistique et performative du public arendtien que j'entrevois la plus riche source d'inspiration pour penser le public au sein de la théorie néorépublicaine. Ainsi, si les néorépublicain·es reconnaissent que la participation active des citoyen·nes au public leur permet de faire connaître leurs intérêts (dans le sens d'*interest tracking),* ce qui contribue à la réduction de leur domination, je considère en revanche que la conception néorépublicaine du public demeure trop attachée à un certain idéal homogénéisant du public. C'est par exemple ce que suggère John Maynor lorsqu'il avance l'idée que c'est à travers un « *common language of citizenship*[71] » que les néorépublicain·es proposent de s'engager dans les processus de suivis des intérêts. Cela dit, comme nous l'apprend la lecture féministe agonistique des travaux d'Arendt, l'émergence de nouvelles identités et de nouveaux vocabulaires donnent lieu à des réflexions nouvelles sur nos réalités sociales lesquels ne sont pas toujours possibles dans l'usage du langage existant. L'individualisation rendue possible par le public est une lutte contre l'homogénéisation. Nous serions ainsi mal avisés de soutenir une conception homogénéisante de la citoyenneté. Plutôt, il faut penser le public comme étant réceptif et à l'écoute de ces formes nouvelles de subjectivation. Ainsi, l'appel néorépublicain à la non-domination qui s'articule à travers l'expression citoyenne des intérêts doit être conçu plus

[69] Charles Taylor, *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, trad. Denis-Armand Canal, prés. Michel Wieviorka (Paris : Flammarion, 2019 [1992]), p. 68.
[70] Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », p. 196.
[71] Voir la citation complète ici : « *In this way, the necessary virtues that make up the republican version of citizenship help individuals explore and then articulate their own interests to the state and to others who must account for and track them if they are to live truly nondominated lives. By promoting substantive forms of civic virtue and access to a common language of citizenship, the republican state prepares citizens to play the necessary active role in their own nondomination* ». Maynor, *Republicanism in the modern world*, p. 53.

largement comme incluant l'expression de paroles qui peuvent déborder les institutions formelles et traditionnelles de l'État et de son public. Cette critique, je crois, rejoint aussi la critique de la sphère publique développée par Fraser. Il me semble que chez Maynor et Pettit et les autres néorépublicain·es, le public tend à être imaginé comme un espace homogénéisant. Si nous voyons déjà l'erreur de cette homogénéisation, il me semble que Fraser illustre bien aussi l'importance de la multiplicité des publics.

Les barricades, un « refus qui génère plus de vie »

À la lumière de ces nombreuses critiques, j'estime tout de même que la notion du public demeure un concept pertinent. D'une part, ce concept contribue à notre compréhension des processus de subjectivation et d'action politique. Malheureusement, ce sont précisément sur ces questions que les néorépublicain·es ne se sont pas arrêté·es dans leur articulation d'une conception plus approfondie du public. Il s'agit d'un point névralgique vers lequel convergent plusieurs éléments du présent chapitre. D'autre part, il est évident qu'une conception libérale de la distinction privé/public est insuffisante en ce qu'elle privilégie l'espace privé comme lieu d'exercice de la liberté, limitant en un sens le potentiel politique et émancipateur de la liberté comprise comme action. Nous avons vu qu'à l'encontre de cette tradition, le républicanisme conçoit l'espace public comme un lieu privilégié où faire l'expérience de la liberté, ce qui permet de souligner l'importance de l'action publique dans la préservation de la liberté et la réduction de la domination tant dans l'espace public que privé. Nous avons finalement vu que le public rend possible l'action, en ce qu'il marque la présence d'autrui, et que cette action rend visibles les effets phénoménologiques de l'action qui s'exprime par les processus de subjectivation articulés au sein des espaces publics.

À partir de la synthèse des principaux éléments abordés dans ce chapitre jusqu'ici, je propose dans ce qui suit d'être encore plus sensible à la critique féministe de la distinction privé/public en argumentant que la notion de non-domination permet de formuler une conception du public qui va au-delà de cette binarité problématique. Pour ce faire, j'ancre ce concept dans l'action et la pratique (*praxis*) de la personne agissante. Il s'agit ainsi de reconnaître le caractère intersubjectif de l'action et de considérer le public comme en résultant. En particulier, je propose de penser à la forme de ce public à partir de la description qui en est offerte par Leanne Batesomasake Simpson dans son recueil *Une brève histoire des barricades*, recueil dans lequel l'autrice présente quatre récits d'Amik

(castor en Anishnaabemowin) où l'analogie du barrage construit par les castors et des barricades érigées au cours de nombreuses luttes autochtones sert à illustrer la façon dont ces espaces de résurgence sont créateurs d'espaces de vie.

Présentation des barricades

La tradition républicaine partage selon moi un aspect fondamental avec la pensée féministe, décoloniale et autochtone. À l'égard des processus de subjectivation politique, ce fondement touche au caractère profondément relationnel et intersubjectif du politique. C'est à partir de cette dimension telle que comprise dans la tradition républicaine que je propose aux néorépublicain·es de s'intéresser aux théories critiques qui adoptent une approche explicitement relationnelle, et en particulier, les théories féministes, décoloniales et autochtones. À travers un tel rapprochement, je suggère que les théories républicaines puissent en venir à actualiser l'idéal de la liberté comme non-domination. Comme nous l'avons vu, la subjectivation peut être comprise chez Arendt à partir des actions par lesquels les individus qui les mettent œuvre en viennent à s'imaginer comme étant engagés dans des relations avec d'autres et à travers desquelles iels en viennent à s'imaginer elleux-mêmes comme acteurices. C'est ce que représente pour Honig la caractéristique dialogique du public, c'est-à-dire l'idée selon laquelle le public se construit comme un espace d'échange ou d'interaction avec autrui. Selon la formule arendtienne, la vie dans l'espace public prend son sens du fait que nous habitons « le monde ». L'action n'a de sens que dans un espace pluriel. Une telle approche relationnelle s'observe aussi dans la manière dont le philosophe autochtone Glen Coulthard, en dialogue avec Frantz Fanon[72], en vient à théoriser les processus de subjectivation politique.

Une des contributions importantes de Fanon et de Coulthard fut d'identifier les mécanismes par lesquels les politiques de reconnaissance tendent à nier aux sujets colonisés leur subjectivité. Comme le fait remarquer Coulthard, « loin d'être émancipatrice et libératrice, la reconnaissance [en contexte colonial] est plutôt définie comme l'imposition d'une "objectivité écrasante", ou encore une "hémorragie" qui force le

[72] Voir : Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs* (Paris : Éditions du Seuil, 1952). Et aussi Frantz Fanon, *Les damnés de la terre* (Paris : La découverte, 2002 [1961]).

colonisé à s'*auto*-objectiver[73] ». Ces processus de subjectivation provoquent certaines tensions entre l'affirmation d'une identité propre aux sujets colonisés et, comme Coulthard le souligne, les assez nombreux risques d'essentialisation et d'objectivation liés à l'adoption d'un langage issu des politiques de la reconnaissance. L'influence importante de Frantz Fanon sur la pensée de Coulthard au sujet des formes idéales de la subjectivation liée au projet de décolonisation est ici bien mise en évidence :

> À vrai dire, Fanon suggère que la voie de l'autodétermination s'appuie plutôt sur une forme quasi nietzschéenne d'*auto*-affirmation personnelle et collective. Au lieu de continuer à dépendre de leurs oppresseurs pour leur liberté et leur dignité, les colonisés doivent combattre leur aliénation/sujétion en contestant le regard méprisant et le piège de l'assimilation de la reconnaissance coloniale. Selon Fanon, c'est donc ce processus délibéré qui "provoque chez le colonisé une mutation d'une importance fondamentale [sur le plan de l'équilibre psycho-affectif]". S'ensuit que le colonisé doit donc initier le processus de décolonisation en se reconnaissant *lui-même* comme un être libre, digne et unique[74].

Comme Fanon, ces processus d'autoaffirmation peuvent selon Coulthard prendre plusieurs points de départ, tous aussi légitimes les uns que les autres. Les « émotions négatives », telles que le ressentiment, qui résultent des structures coloniales chez les peuples colonisés expriment par exemple « l'extériorisation de ce qui était auparavant intériorisé : la purge, pour ainsi dire, du prétendu complexe d'infériorité du colonisé[75] ». Ne suivant pas la pensée de Fanon jusqu'au bout, Coulthard écarte l'idée d'un appel à la violence comme forme d'externalisation de cette infériorité internalisée et s'inspire plutôt des conclusions de *Dancing on Our Turtle's Back* de l'écrivaine Leanne Betasamosake Simpson de la nation Michi Saagiig Nishnaabeg afin de suggérer que l'autoaffirmation politique et culturelle des peuples colonisés peut produire les processus de subjectivation nécessaires pour résister à la domination de l'État colonial[76]. En ce sens, la pensée de Coulthard s'inscrit en continuité

---

[73] Glen Coulthard, *Peau Rouge, Masques Blancs. Contre la politique coloniale de la reconnaissance, trad. Arianne Des Rochers et Alex Gauthier* (Montréal : Lux Éditeur, 2021 [2014]), p. 232.
[74] Coulthard, *Peau Rouge, Masques Blancs*, p. 82.
[75] Coulthard, *Peau Rouge, Masques Blancs*, p.193.
[76] « Dans son livre sur la résurgence politique et culturelle du peuple Anishinaabe, *Dancing on Our Turtle's Back*, Leanne Betasamosake Simpson suggère que même si les cadres théoriques et critiques développés par les non-Autochtones ont beaucoup à offrir à nos critiques du colonialisme contemporain, ils sont fondamentalement limités quand vient le temps d'imaginer, pour les nations autochtones, des solutions ancrées culturellement dans le problème du colonialisme. "Sur le plan théorique, beaucoup ont réfléchi à l'assertion d'Audre Lorde selon laquelle 'les outils du maître peuvent détruire la maison du maître', écrit Simpson. Pour ma part, je m'intéresse à une tout autre question." Elle poursuit : "Je ne me préoccupe pas tellement des façons de détruire la maison du maître, autrement dit des théories que nous pouvons utiliser pour attaquer le colonialisme ; je cherche plutôt à savoir comment nous pouvons (re)construire notre propre maison, nos propres maisons." » Coulthard, *Peau Rouge, Masques Blancs*, p. 246.

avec l'appel lancé par d'autres auteurices autochtones à la résurgence des pratiques, des cultures et des systèmes politiques autochtones comme forme de résistance et de transformation des structures de pouvoir coloniales. Pour Coulthard, la résurgence « demande plutôt que nous *performions* et *pratiquions*, dans le contenu de nos luttes et dans leur forme culturelle, nos engagements politiques ». Il faut ainsi comprendre la résurgence comme « une politique fondamentalement *préfiguratrice* : les méthodes de la décolonisation préfigurent ses objectifs[77] ».

Au cœur de ces approches de la résurgence se trouve une conception profondément phénoménologique de l'action à travers laquelle la mise en pratique et la valorisation des systèmes de savoirs et de pratiques culturelles, politiques et légales des peuples autochtones sont pensées comme étant essentielles pour résister aux structures de domination coloniale, mais plus encore, nécessaires à leur renversement. Comme le souligne Taiaiake Alfred, « *I did not write this book* about *change, I wrote it from* within *change*[78] ». Dans *Dancing on our Turtle's back*, Simpson interprète l'appel du philosophe Mohawk comme une invitation qui « *refocuses our work from trying to transform the colonial outside into a flourishment of the* Indigenous *inside*[79] ». Ainsi, pour Simpson : « *resurgences means significantly re-investing in our own ways of being: regenerating our political and intellectual traditions; articulating and living our legal systems; language learning; ceremonial and spiritual pursuits; creating and using our artistic and performance-based traditions*[80] ». La valorisation des pratiques et des systèmes de savoir autochtones est donc une composante centrale des approches de la résurgence et une telle mise en valeur est également accompagnée par un refus radical de la colonialité. En effet, dans *As We Have Always Done*, Simpson discute du caractère foncièrement expérientiel, relationnel et situé des systèmes de savoir, afin de suggérer que son expérience *kwe* (ce qui se traduit par femme, mais qui a une portée beaucoup plus large et inclusive que la seule représentation du genre) est en fait une méthode menant à développer des savoirs et à entrer en relation avec le monde[81].

---

[77] Coulthard, *Peau Rouge, Masques Blancs*, p. 263. Souligné dans le texte.
[78] Taiaiake Alfred, *Wasáse : Indigenous pathways of action and freedom* (Toronto: Toronto University Press, 2009 [2005]), p. 34. Souligné dans le texte.
[79] Leanne Betasamosake Simpson, *Dancing On Our Turtle's Back, Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence and a New Emergence* (Winnipeg: Arp Books, 2011), p. 17.
[80] Simpson, *Dancing On Our Turtle's Back*, pp. 17-18.
[81] « My life as a kwe within Nishnaabewin is method because my people have always generated knowledge through the combination of emotion and intellectual knowledge within the kinetics of our placed-based

Mais fondamentalement, *kwe* mène Simpson à resituer son expérience pour la définir comme étant capable de produire du sens à l'extérieur des carcans du savoir colonial :

> *At its core, kwe as method is about refusal. It is about refusing colonial domination, refusing heteropatriarchy, and refusing to be tamed by whiteness or the academy. I understand this refusal in the context of Nishnaabewin and Michi Saagiig grounded normativity because I have come to know refusal most intimately in this context. Within Nishnaabewin, refusal is an appropriate response to oppression, and within this context it is always generative; that is, it is always the living alternative*[82].

En ce que le refus est toujours « (re)générateur » au sein de cette tradition, celui-ci ne peut donc pas uniquement être compris comme représentant un simple retrait du monde ou des institutions coloniales, mais comme présentant une invitation à refonder de nouvelles relations en dans des termes non dominants. Le refus demeure en revanche un aspect central de la critique que permettent de formuler les approches de la résurgence à l'égard du régime colonial. Comme le soulève Coulthard, les politiques de reconnaissance libérales tendent à réinscrire les identités des peuples marginalisées au sein même des cadres du pouvoir colonial. Les approches de la résurgence perçoivent ainsi la participation aux institutions de l'État colonial, comme le suggère Michael Elliott, comme risquant : « *a broader internalization of the colonial order within Indigenous communities*[83] ». La participation aux institutions de l'État, selon les termes prescrits par l'État colonial, est donc vue comme constituant une menace existentielle pour ces communautés. Elliott suggère que le refus exprimé par les approches de la résurgence, « *far from rejecting further engagement with settler society* » est en fait « *internally driven to foster it—albeit on quite specific terms*[84] ». D'une part, le refus permet d'entrevoir des alternatives aux logiques coloniales et d'inciter plus largement une remise en question de leurs fondements normatifs et des relations qui sont entretenues au sein de tels États. C'est précisément le caractère « *unsettling* », concept dont le sens n'est jamais pleinement saisi par ses traductions francophones, de ces processus de remise en question que permet de susciter le refus[85]. Or,

---

practices, as mitigated through our bodies, minds, and spirits ». Leanne Betasamosake Simpson, *As We Have Always Done, Indigenous Freedom Through Radical Resistance* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017), pp. 29-30.

[82] Simpson, *As We Have Always Done,* p. 33.

[83] Michael Elliott, « Indigenous Resurgence : The Drive for Renewed Engagement and Reciprocity in the Turn Away from the State », *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique 51*, nº 1 (2018): p. 67.

[84] Elliott, « Indigenous Resurgence », p. 73.

[85] Elliott, « Indigenous Resurgence », p. 72.

le refus mène aussi selon Elliott à nourrir et à cultiver un certain sens de réciprocité : « *spaces of resurgence are structured not on but for the principle of reciprocity*[86] ». C'est semblablement ce que nous permet d'observer l'image des festivités entourant le solstice d'été (et depuis 1996 la Journée des nationales des peuples autochtones au Canada) décrite par Simpson :

> *On June 21, 2009, a community procession of Michi Saagiig Nishnaabeg' dancers, artists, singers, drummers, community leaders, Elders, families and children walked down the main street of Nogojiwanong. […] This was not a protest. This was not a demonstration. This was a quiet, collective act of resurgence. It was a mobilization and it was political because it was a reminder. It was a reminder that although we are collectively unseen in the city of Peterborough,* when we come together with one mind and one heart we can transform our land and our city into a decolonized space and a place of resurgence, even if it is only for a brief amount of time[87].

Ce caractère performatif et phénoménologique des actes de résurgence permet d'imaginer la reconfiguration des relations entre les peuples colonisateurs et les peuples dont les espaces de vie ont été dévalorisés, voire décimés, à partir des termes de la réciprocité. Et dans ce cas, cette reconfiguration n'implique pas un investissement, mais bien un retrait de la participation aux institutions coloniales de l'État, parce que, comme l'écrit Simpson : « *to promote life, we need the fire within to propel us through the hoops and challenges of resurgence*[88] ».

Articulant une conception spontanée et phénoménologique du public, ces deux auteurices suggèrent que les espaces, c'est-à-dire les mouvements ou les pratiques de résistance, où s'exerce la participation politique ne requièrent pas une forme stable. Ces espaces peuvent exister pour un bref moment seulement et tout de même être considérés comme ayant un effet profond sur notre conception de soi, sur nos manières d'entrer en relation avec les autres et donc sur notre manière de s'imaginer comme sujet.

En s'appuyant sur l'exemple des barricades, Simpson démontre que la participation à un tel espace peut faire surgir des pratiques et des identités à travers lesquelles les participant·es se forgent un nouveau rapport au monde. Ce faisant, les barricades s'inscrivant dans le contexte de lutte représentent des espaces de résurgence :

> Les barricades autochtones incarnent en effet un refus des systèmes politique et économique dominants du Canada. Elles disent le refus d'accepter l'effacement, le

[86] Elliott, « Indigenous Resurgence », p. 73.
[87] Simpson, *Dancing On Our Turtle's Back*, p. 11. Je souligne.
[88] Simpson, *Dancing On Our Turtle's Back*, p. 147.

> bannissement, la disparition et la mort sur nos territoires. Elles constituent en fait une amplification et un recentrement des économies politiques autochtones, autrement dit des formes autochtones de gouvernance, d'économie, de production et d'échange. Elles annoncent une résurgence des pratiques sociales et politiques, de l'éthique et des systèmes de connaissance et, en ce sens, elles représentent un refus qui génère plus de vie […]
>
> Derrière les barricades, vous trouverez des parents et leurs enfants. Vous verrez des aîné-es. Vous assisterez à des cérémonies, à des feux sacrés et à l'apprentissage de la langue. Vous trouverez des créations artistiques. Des chants. Du tambour. Des histoires[89].

Derrière les barricades, un monde prend vie. Leur construction génère tout un écosystème d'échange, d'apprentissage et de solidarité entre les membres d'une communauté et de communautés venues l'appuyer. Ces blocages de route ou de chemin de fer, s'ils s'érigent d'abord en réaction à quelque chose, deviennent rapidement un milieu qui génère la vie, voire des manières de vivre (dit autrement, des nouvelles formes de citoyenneté). Cette image n'est pas sans évoquer les contre-publics de Fraser où un groupe, en s'organisant au sein d'un espace, réussit à la fois à résister à une oppression tout en articulant des formes renouvelées d'affirmation de soi. Les barricades, similairement donc au refus théoriser par les théories de la résurgence, ne sont pas un retrait du monde, mais un appel à refonder de nouvelles relations plus justes. Comme le souligne Simpson, les barricades sont un outil politique important pour les communautés autochtones :

> *It is not happenstance or luck that Indigenous peoples and our lands still exists after centuries of attack. This is our strategic brilliance. Our presence is our weapon, and this is visible to me at every protest, every mobilization, every time a Two Spirit person gifts us with a dance at our powwows, evert time we speak out truths, every time we embody Indigenous life. It is visible to me in the Unist'ot'en camp, in the hearts of Moosehide Tanners Against Fascism in Denendeh, in the work of the Native Youth Sexual health Network, in the forty years of mobilization against mercury contamination and deforestation at Grassy Narrows First nation, in Elsipogtog, Kanehsatà:ke, Listuguj, and of course in the phenomenal mobilization against the Dakota Access pipeline in Standing Rock, north Dakota, by the Standing Rock Sioux Tribe and the Oceti Sakowin (The Great Sioux Nation)*[90].

Les objectifs politiques des barricades sont donc à la fois contestataires, mais aussi transformatif ou dialogiques en ce qu'elles s'érigent pour pouvoir résister. En ce sens, l'imaginaire de la barricade, comme le fait remarquer Enzo Traverso dans un ouvrage dédié à l'histoire des révolutions en Occident, « marque les esprits […] en dépit mais peut-être

---

[89] Leanne Betasamosake Simpson, *Une brève histoire des barricades*, trad. Édith Bélanger et Arianne Des Rochers (Montréal : Mémoire d'Encrier, 2021), p. 36.

[90] Leanne Betasamosake Simpson*, As We Have Always Done, Indigenous Freedom Throught Radical Resistance* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017), p. 6.

aussi en vertu de son caractère intrinsèquement éphémère[91] ». La barricade du fait qu'elle est le lieu d'une action politique occupe une fonction double; pratique d'une part, mais aussi symbolique. Ainsi, si les barricades visent à protéger celleux qui les érigent des forces policières ou militaires qui les opposent, les barricades sont aussi « spectaculaires ». Le caractère spectaculaire de la barricade lui vient d'une part du fait qu'elle « paralyse la ville et redessine son paysage[92] », mais aussi du fait qu'elle est « une création spontanée de foules qui, dans l'urgence, mettent en œuvre une capacité d'auto-organisation totalement insoupçonnée par des observateurs ne voyant en elles qu'une population naturellement assujettie[93] ». Site d'action, les barricades sont elles-mêmes le résultat direct de l'action et en deviennent le symbole matériel même. Semblablement à la description qu'en fait Simpson, Traverso suggère que la barricade, notamment celles érigées au moment des révolutions et des révoltes européennes entre la fin du XVIII^{e} siècle jusqu'à la deuxième moitié du XX^{e} siècle, « transcende les divisions strictement sociologiques et adopte un caractère authentiquement populaire » parce qu'« outre les ouvriers, elle inclut également des femmes et des enfants, ainsi que d'autres groupes sociaux, des étudiants aux artistes[94] ».

Pour Simpson, la barricade, comme l'est aussi le barrage du castor, est génératrice d'écosystèmes et, quoiqu'elle puisse causer certains inconvénients, sert d'appel à la réconciliation. Dans une des histoires partagées par Simpson[95], Amik, le castor géant est en conflit avec Nanabush. Après avoir été antagonisé par Nanabush sur les médias sociaux, iel s'isole de celleux-ci et se met à construire un énorme barrage. Cette construction se met tranquillement à inonder la forêt où habite Nanabush. Après avoir détruit le barrage d'Amik, Nanabush et Amik échangent un moment dans lequel iels choisissent de cohabiter, de partager et de profiter de ce que chacun peut apporter à la relation. Pour ce faire, Amik réduit sa taille pour prendre la forme des castors que nous connaissons aujourd'hui. La

[91] Enzo Traverso, *Révolution. Une histoire culturelle* (Paris : La Découverte, 2022), p. 198.
[92] Traverso, *Révolution*, p. 198.
[93] Traverso, *Révolution*, p. 197.
[94] Traverso, *Révolution*, p. 198.
[95] Soucieux de l'éthique entourant le partage des histoires et des savoirs autochtones, je me permets ici de partager l'histoire d'Amik et de Nanabush, car j'ai eu la chance d'entendre Simpson la raconter en conférence et qu'elle a également été racontée sous la forme écrite afin d'approfondir ses réflexions sur les barricades. Dans l'esprit du partage et dans l'optique de mieux comprendre sa conception des barricades, j'offre donc un résumé de l'histoire telle qu'elle est racontée par Simpson dans *Une brève histoire des barricades*.

réconciliation entre Amik et Nanabush prend ainsi forme à travers une nouvelle relation qui génère pour les deux tout un nouveau mode de vie. Si l'effet du barrage d'Amik était imprévisible dans cette histoire, sa construction permet de faire découler toute une série d'évènements qui mènent éventuellement à de nouvelles potentialités. L'action est donc au cœur d'un processus de production de sens qui s'articule dans les publics.

C'est donc pourquoi je retiens l'image de la barricade comme forme du public. La barricade symbolise, pour reprendre les mots de Simpson, « la pratique quotidienne, dans toutes nos relations, de l'autodétermination, du consentement, de la bienveillance et de la liberté », il s'agit de « vivre dans le but de générer continuellement la vie[96] ». Il me semble qu'il s'agit d'un appel qui est aussi rendu possible par la non-domination.

Vers une conception praxéologique du public pour le modèle néorépublicain

En guise de conclusion, j'esquisse ici ce qui me semble se dégager d'une conception du public qui serait informée par l'idéal mésosocial et praxéologique de la liberté comme non-domination, soit une conception qui permettrait de guider la manière de penser nos institutions publiques et la citoyenneté, ou plutôt, la participation citoyenne à la vie publique. Pettit et les autres néorépublicain·es suggèrent que les différentes formes que prend le public relèvent de l'État ou de la société civile. Si je considère à l'instar de ces auteurices qu'il existe une différence entre ces « types » de public, je considère en revanche que cette différence est de nature qualitative plutôt qu'ontologique en ce que l'État n'est pas foncièrement différent de tout autre regroupement humain. En effet, son existence même dépend d'un investissement continu de gens, de leur temps et de leur travail. L'État et ses institutions sont maintenus par la pratique de celleux qui y contribuent. Il en est de même pour les espaces de la société civile (tel que les associations communautaires, divers regroupements de groupes d'intérêt, etc.) puisque ce sont les acteurices qui s'y engagent qui donnent vie à ces espaces. C'est donc à travers l'action collective, tel que permet notamment de le concevoir l'exemple des barricades, que ces espaces prennent forme parce que le monde qui est créé par les barricades est le résultat de l'action de celleux qui les ont érigées. Ainsi, que les publics soient petits ou grands, d'une durée relativement courte ou

[96] Simpson, *Une brève histoire des barricades*, p. 26.

longue, qu'ils se dotent de structures plus ou moins formelles ou pas, ceux-ci sont toujours issus du résultat de l'action des individus.

Si plusieurs auteurices (tel que Maynor, Habermas, etc.) opèrent une distinction entre l'État comme espace public politique – composé de ces nombreuses institutions (Parlement, etc.) –, la société civile – comme espace privé rendu public et qui représenterait une structure d'organisations ou encore de groupes d'intérêt – et la sphère privée de l'intimité (la maison, etc.), je soutiens que cette distinction n'est que nominative puisque pour la plupart des gens, l'ensemble de ces espaces existe dans le chevauchement des nombreuses pratiques auxquelles s'adonne un individu. Il me semble ainsi que les *counterpublics* présentés par Fraser permettent justement de refléter le chevauchement entre le personnel et le structurel en ce qu'ils représentent des publics qui existent à la fois au sein d'une stratification de publics, mais également en tant que publics qui se suffisent à eux-mêmes et qui peuvent donc arborer un caractère « privé » en étant fermés aux non-membres. Ces contre-publics deviennent des lieux de création de sens pour une communauté, ce sont des espaces à partir desquels lancer des incursions dans d'autres publics afin de lutter contre des formes d'oppression et de domination. Les contre-publics, pour reprendre le langage tiré des différentes lectures féministes d'Arendt, ont donc à la fois un caractère associatif par lequel des gens s'assemblent pour agir collectivement, mais aussi agonistique du fait que ces multiples publics prennent part à une multiplicité de luttes qui ont parfois l'effet de créer de nouvelles identités au sein même du groupe. À cet effet, Fraser donne l'exemple des mouvements féministes qui auraient organisé une variété d'espaces au sein duquel les féministes ont su développer ensemble des outils pour faire état de leur expérience et qu'elles peuvent désormais mobiliser dans des publics plus larges afin de subvertir et de transformer les rapports d'assujettissement des femmes.

Il n'y a donc pas de différence en ce qui concerne le fondement de ces publics, ceux-ci résultent tous de l'action collective des acteurices qui s'y investissent. L'État comme forme de public n'existe que par l'engagement des citoyen·nes. Commentant la nature des manifestations et plus précisément du rassemblement public, Judith Butler note le caractère profondément performatif des espaces qui se créent. Butler remarque que « s'agissant des rassemblements publics, nous observons à la fois qu'ils se livrent en même temps à une lutte pour ce *que sera l'espace public* et à une lutte tout aussi fondamentale

autour de la manière dont les corps doivent être soutenus dans le monde[97] ». Iel défend de manière très semblable à ce que j'ai voulu le faire dans ce chapitre l'idée selon quoi l'acte de contester, de revendiquer et plus généralement d'occuper l'espace est ce qui produit le public. Butler suggère ainsi que

> lorsque nous pensons à ce que signifie se rassembler en foule, en foule de plus en plus nombreuse, et à ce que signifie se déplacer dans l'espace public pour contester la distinction entre le public et le privé, nous voyons de quelle manière les corps, dans leur pluralité, en occupant et reconfigurant la substance même de l'environnement matériel, trouvent, revendiquent et produisent l'espace public[98].

Butler aboutit à l'idée d'élargir notre conception du public et du politique à partir des lectures critiques qu'iel propose des travaux d'Arendt sur la question de l'action. Il n'est donc pas surprenant de constater certaines similitudes entre sa conception du public et la conception républicaine du public que j'ai développé dans ce chapitre comme et qui s'inscrit dans l'idéal de la liberté comme non-domination. Une autre image forte de ce caractère performatif du public nous vient d'ailleurs de la tradition républicaine, dans le célèbre texte d'Étienne de la Boétie qui, similairement à la description qu'offre Machiavel du maintien du pouvoir des Princes par leur usage « du pain et des jeux », reconnaissait que le pouvoir et les structures qui en découlent doivent toujours être soutenus par des individus. La tradition républicaine reconnaît ainsi justement la nature humaine des institutions politiques et donc de la nature praxéologique des publics.

De ce constat découle une idée importante : puisque les publics découlent de l'action humaine, ceux-ci sont donc ontologiquement indéterminés. Ni leur forme, ni leur contenu, ni leur participant ne peuvent être déterminés d'avance ou plus encore, surdéterminés par une structure sociale ou économique. Selon cette définition, il n'est pas nécessaire d'évoquer le bien commun, l'intérêt général ou encore la volonté générale pour constituer le public puisqu'il ne prend forme que par la rencontre d'acteurices qui s'engagent dans une action collective, le public n'étant donc pas prédéterminé. En ce que le public est une force instituante, la sphère privée est elle-même issue des lois que se sont données une communauté. Si, comme le rappelle Arendt, la loi désigne à l'origine la

[97] Judith Butler, *Rassemblement : pluralité, performativité et politique*, trad. Christophe Jacquet (Paris : Fayard, 2016), p. 93, je souligne.
[98] Butler, *Rassemblement*, p. 92.

frontière entre le privé et le politique/public[99], cette distinction est depuis longtemps reproduite dans le but de déterminer, comme l'ont maintes fois soulevé les théoriciennes féministes, qui peut participer à la vie politique et selon quels critères.

La vision du public que je souhaite proposer refuse de reproduire la binarité du privé et du public comme un fait ou une réalité. Plutôt, le public y apparaît comme une forme de pratique collective qui permet à des regroupements de personnes d'instituer du nouveau. Dans sa forme la plus maximaliste, ceci peut devenir un État qui est habilité à produire des lois. Pour maintenir ce pouvoir, l'État a cependant besoin de conserver aux yeux d'une majorité de la société, la légitimité et la confiance nécessaire pour se préserver. Cette dynamique est aussi présente chez les contre-publics, qui, de diverses manières, tentent de gagner la confiance de nouveaux membres pour gagner en vigueur et pour convaincre des publics plus larges le bon fondement de leurs revendications.

[99] *Infra* chapitre 5, note 3.

Conclusion

« *The boat goes on forever anchored in the same place*[1] »; c'est l'image qu'évoque Bill Reid en décrivant sa sculpture *The Spirit of Haida Gwaii* où treize créatures sont représentées comme partageant un même canoë. En conversation avec James Tully, je m'étais arrêté sur cette même image dans l'introduction de la thèse afin d'entamer mes réflexions sur le constitutionnalisme contemporain. Dans sa lecture critique de la sculpture de Reid, Tully montre bien que malgré l'étendue de leurs différends, les créatures qui occupent le canoë parviennent toutes ensemble à faire flotter et à diriger la petite embarcation. Cela dit, Tully approfondit ses réflexions sur le constitutionnalisme en considérant, au-delà de la seule idée de leur bonne entente, les façons dont s'expriment aussi au sein de nos constitutions des perspectives qui apparaissent parfois comme étant peu compatibles les unes avec les autres et qui peuvent aller jusqu'à causer certains torts aux autres membres de l'embarcation. Ce serait par exemple le cas de la figure du père grizzly qui, comme Tully le suggère, considère « *the ways of the bear clan are superior to all the others in their civility or efficiency*[2] ». L'ours, jugeant ses propres mœurs comme supérieures, cherche à convaincre les autres membres du navire qu'il leur faille adopter ces manières de vivre parce que « *they are not bear ways at all, but universal ways that the bears, being at a higher stage, are able to discern*[3] ». La posture qu'adopte le grizzli vise en effet l'uniformisation des pratiques politiques et à les expliquer rationnellement selon des principes « universels ».

L'analogie entre le discours du père grizzli et la défense des associations ou des institutions politiques coloniales illustre, selon Tully, « *the imperial attitude of speaking for rather than with others* », soit une attitude antidémocratique « *which informs the imperial feature of modern constitutionalism*[4] ». Une telle logique s'est notamment manifestée, comme il en a été question dans les chapitres 1 et 2, dans les approches absolutistes à la souveraineté qui sont apparues avec l'État moderne et qui ont, notamment

[1] James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 202.
[2] Tully, *Strange Multiplicity*, p. 203.
[3] Tully, *Strange Multiplicity*, p. 203.
[4] Tully, *Strange Multiplicity*, p. 203.

au Canada, contribué à justifier son expansion impériale et coloniale. Si on réserve généralement ce genre de langage pour penser au pouvoir qu'exerce un Roi sur un peuple, le même lexique permet pourtant aussi de soutenir certaines formes de régimes électifs, tel que l'illustre le cas de la théorie de la souveraineté parlementaire, au sein desquels le pouvoir de l'État continue d'être imaginé en des termes absolutistes. Ainsi, l'un des plus grands défis auquel est confrontée la discipline de la théorie politique et plus spécifiquement les approches dites normatives touche, comme Tully le suggère dans la citation suivante, à leurs capacités imaginatives et en particulier, comme je l'ai soulevé dans cette thèse, à disposer d'une plus grande imagination sur le plan lexical : « *it is not too extravagant to suggest, therefore, that the failure mutually to recognise and live with cultural diversity is a failure of imagination; a failure to look on human associations in ways not ruled by these dubious images*[5] ».

À cet égard, j'ai défendu dans les cinq chapitres qui ont composé cette thèse l'idée que l'idéal de la souveraineté est antinomique à toute théorie néorépublicaine de la démocratie. Le cas de Philip Pettit et de son ouvrage récent *The State* m'a permis de montrer que toute récupération républicaine du terme est non seulement problématique sur les plans historique et politique, mais tout simplement superflue sur le plan conceptuel. Compris comme étant incarnée dans le *kratos*, c'est-à-dire dans le contrôle qu'exerce le *demos* (le peuple) sur les institutions de l'État, la démocratie est d'abord et avant tout envisagée comme émanant de la pratique des gens et d'une relation qui est construite par le biais de ces pratiques. Les institutions qui composent l'État sont ainsi maintenues par les pratiques mêmes des citoyen·nes et par les relations qu'iels entretiennent entre elleux. En d'autres mots, le peuple constitué/incorporé est le résultat de l'action citoyenne, des actions d'un peuple constituant/incorporant qui délibère, qui négocie, qui propose et qui conteste continuellement les contours des termes de la relation qui les lient les un·es aux autres.

Plus encore, en reprenant les leçons livrées par Pettit lui-même dans certains de ses travaux antérieurs, j'ai démontré qu'une théorie néorépublicaine de la démocratie permet déjà d'imaginer les formes d'un constitutionnalisme juste et légitime fondé sur un idéal de non-domination. Si l'idéal de la liberté comme non-domination représente pour Pettit la proposition centrale du (néo)républicanisme, il représente concurremment l'élément clé

[5] Tully, *Strange Multiplicity*, p. 201.

permettant de distinguer ce courant théorique d'autres traditions dominantes au sein de la pensée politique contemporaine comme le libéralisme et le communautarisme. J'ai soutenu trois éléments dans la thèse : 1) qu'il est possible de déceler dans les écrits de Pettit une théorie qui permet d'identifier des mécanismes et des politiques capables de nous guider vers la mise en œuvre de l'idéal de la non-domination; 2) qu'on peut retrouver ces outils dans sa théorie de la légitimité politique; et 3) dans les diverses institutions démocratiques qu'il a défendues depuis la publication de *Republicanism*.

Une dimension importante de la thèse défendue ici touche à la tension qui s'exprime entre la vision de la démocratie que développe Pettit dans ses premiers ouvrages et sa proposition pour une théorie de l'État telle qu'elle se présente dans ses plus récents travaux. En effet, *The State* se démarque de ses ouvrages précédents du fait que le concept de la liberté comme non-domination n'occupe qu'une place marginale, et ce, au profit du concept de souveraineté. Le modèle polycentrique de la souveraineté que développe Pettit se distingue de la figure du souverain habituellement représentée dans les théories absolutistes en ce qu'il se compose d'une entité incorporée ne prenant pas forme dans un seul corps, mais bien à travers une multitude de centres décisionnels. Selon cette définition, l'incorporation ne dépend donc pas du caractère uni et indivisible de la volonté qu'elle représente, mais de la cohérence de la parole qu'elle produit. Il s'agit ainsi pour Pettit d'articuler une théorie de la souveraineté à l'idée républicaine du régime de constitution mixte où le pouvoir d'agir de l'État se trouve divisé entre de nombreuses institutions et jamais concentré aux seules mains d'aucune institution.

Dans les chapitres 1 et 2, j'ai soutenu l'idée que bien que cette reformulation du concept de la souveraineté est largement plus intéressante que sa conception absolutiste, en particulier parce qu'elle permet d'arrimer aux modèles absolutistes des mécanismes de contestation, il n'en demeure pas moins que Pettit reste très attaché à l'idée que l'État puisse représenter un agent collectif rationnel et uniforme qui commande et qui impose sur ses sujets une voie à suivre. En effet, sa conception de la souveraineté reste articulée aux six principes que Pettit associe aux théories de la souveraineté et selon lesquelles : 1) la fonction de l'État est d'adopter des lois et pour qui; 2) les lois doivent être comprises comme des commandements imposés aux membres de la communauté; 3) qu'en tant que commande, les lois présupposent l'existence d'un commandant; 4) que ce commandant

doit être un agent pleinement incorporé et; 5) que celui-ci qui ne peut être contraint; 6) sauf par des contraintes normatives ou constitutives. En reconduisant l'idée que la souveraineté est dotée des caractéristiques d'un agent rationnel, Pettit est porté à concevoir la cohérence de la parole souveraine comme étant le reflet même de la cohérence du régime de loi. Or, rien ne lie la cohérence de ces paroles à la liberté comme non-domination. Un État dominant peut lui aussi agir rationnellement et de manière tout aussi cohérente qu'un État non dominant. En ce sens, la souveraineté imaginée par Pettit ne parvient pas elle non plus à garantir la constitutionnalisation de l'idéal de la liberté comme non-domination. Pour reprendre l'idée que Pettit avait proposée dans *Republicanism*, la non-domination est un idéal politique qui se suffit lui-même sur le plan conceptuel. Il n'est ainsi pas nécessaire de faire intervenir d'autres concepts, et qui plus est, des concepts aussi problématiques comme la souveraineté afin de penser à l'établissement d'un régime démocratique.

Plus encore, une telle image désincarnée de ses racines néorépublicaines permet difficilement de justifier dans un contexte colonial comme le Canada les raisons pour lesquelles une souveraineté quelconque pourrait légitimement s'imposer sur des populations ayant historiquement été assujetties à son pouvoir et exclues de son projet politique. J'ai notamment abordé ce problème, intimement lié à la question de savoir où se situe la source de la souveraineté, dans le chapitre 2 en m'intéressant au cas de l'honneur de la Couronne et de la trilogie Haïda, laquelle reconnaissait pour la première fois l'existence de la souveraineté autochtone au Canada. Il nous a notamment été donné de constater qu'en raison de la propension de la souveraineté à se présenter sous une forme absolue, la reconnaissance de la souveraineté des peuples autochtones au Canada a principalement servi à rationaliser la primauté de la Couronne sur le territoire canadien en conciliation avec les revendications autochtones. En juxtaposant les lectures généreuses de l'idéal de la souveraineté respectivement développé par Pettit et le canadianiste Peter H. Russell et la critique incisive d'Iris Marion Young à l'égard de la même notion, j'ai voulu montrer comment s'illustre le problème de l'autonomie en relation aux idées de souveraineté et d'autodétermination comme non-interférence.

Ainsi, en dialogue avec Young, il a été possible d'entrevoir que l'idéal de l'autonomie qui sous-tend celui de la souveraineté permet en fait de concevoir le propre de la souveraineté comme étant celui de disposer du pouvoir exclusif sur un territoire, et ce,

sans égard à la notion de partage. Plus encore, l'autonomie implique cette idée fallacieuse selon laquelle les décisions prises sur un territoire souverain n'ont aucune répercussion ou aucune conséquence sur le reste du monde. En d'autres mots, la souveraineté tend à effacer la nature fondamentalement relationnelle du monde politique. Pour paraphraser Hannah Arendt, la souveraineté s'oppose à la liberté, elle s'oppose donc au pluralisme de la vie politique en faisant de la volonté de certain·es plutôt que de l'autorité des lois la source de la légitimité politique. Le cas de la trilogie Haïda permet à cet égard de constater que le langage de la souveraineté mène continuellement l'État colonial canadien à reconfirmer sa souveraineté sur les peuples autochtones, et ce, en dépit de la reconnaissance qu'ont conférée ces décisions à la souveraineté autochtones. Alors que le langage de la souveraineté participe à reproduire les violences liées à la domination coloniale, l'obligation du gouvernement de consulter découlant de l'honneur de la Couronne donne aussi à voir que les communautés autochtones parviennent par le biais de pratiques de négociations avec l'État à établir des ententes au sein desquelles leur droit à l'autogouvernement leur est reconnu. Autrement dit, des processus de dialogue se trouvent au cœur de toutes ententes (constitutionnelles) légitimes alors que les partis engagés dans des processus de négociations sont appelés à partager leur point de vue et à écouter celui des autres s'ils veulent arriver collectivement à une entente. Si ces processus ne sont pas aujourd'hui entièrement dépourvus de domination, l'exemple de l'honneur de la Couronne et de la trilogie Haïda permet d'entrevoir comment des groupes aux intérêts divers peuvent éventuellement en venir à se regarder, selon la formule de Pettit, « les yeux dans les yeux », c'est-à-dire en tant qu'égaux·les, tout comme à bâtir et à entretenir de nouvelles relations fondées sur le principe de la liberté comme non-domination.

Le même cas permet par ailleurs d'entrevoir le potentiel que détient la théorie praxéologique et relationnelle de la démocratie que j'ai notamment défendue dans les trois derniers chapitres de la thèse. Axé sur l'idée que la démocratie permet d'expliquer comment un assemblage d'institutions politiques, aussi éclectique soit-il, peut être compris comme agissant de manière cohérente, mon propos s'est principalement articulé autour des propositions développées par Pettit dans *Republicanism* (1997), *On the People's Terms* (2012) et *Just Freedom* (2014). Ces propositions, articulées autour de deux lexiques distincts, à savoir ceux des intérêts communes et ensuite de la légitimité politique et du

contrôle, ont permis de voir dans les chapitres 3 et 4 la façon dont la démocratie constitue la pierre angulaire d'un régime non dominant.

À cet égard, la critique des conceptions purement électoralistes de la démocratie développée par Pettit a permis de montrer comment de telles approches tendent à voir l'élection comme le seul mécanisme par lequel les citoyen·nes peuvent influencer le gouvernement/l'État. Or, une telle vision mène à penser que seule l'assemblée élue au moment de l'élection dispose de l'autorité et de la légitimité nécessaire afin d'adopter des lois, ce qui représente à mon sens une conception absolutiste du pouvoir. De ce fait, les conceptions électoralistes de la démocratie excluent toute autre forme d'influence et de pression que peut exercer le peuple sur le gouvernement afin d'orienter les décisions de l'État. Étant souvent plus favorables aux coalitions majoritaires qui participent à marginaliser les voix minoritaires, ces approches négligent la pléthore d'autres outils constitutionnels qui permettent au peuple d'exercer son pouvoir et d'influencer les directions de l'État, tel que par l'adoption d'une charte des droits et libertés, par la multiplication des assemblées législatives (par exemple par le biais du bicaméralisme ou du fédéralisme) ou encore par des institutions comme les tribunaux ou les ombudsmans qui facilitent le dépôt de griefs. Parce que le modèle pettitien de la démocratie vise la multiplication des espaces formels par lesquels les citoyen·nes peuvent exercer une pression sur les directions que prendront l'État, l'élection apparaît à elle seule insuffisante afin d'assurer un tel contrôle; elle nécessite également l'articulation d'une dimension proprement contestataire. Ainsi, la simple possibilité que les lois puissent être contestées ou renversées doit inciter les institutions impliquées dans le processus d'adoption de la loi à prendre en compte les intérêts communs de toustes en amont et à chaque étape de leurs délibérations. Alors que les espaces formels de contestation font l'objet de nombreuses discussions, Pettit se préoccupe très peu des espaces informels de contestation même s'il reconnaît leur importance et leur valeur pour soulever de nouvelles perspectives dans nos régimes démocratiques.

À cet égard, le cas des barricades dans le chapitre 5 a permis de souligner que les publics créés par des mouvements de contestation informels font plus que faire entendre leurs griefs, ils sont aussi producteurs de rapports renouvelés au monde. Pour reprendre une fois de plus les mots de Simpson, ces espaces génèrent plus de vie. Les barricades sont

souvent érigées lorsque les institutions formelles ne réussissent pas à prendre compte les intérêts de l'ensemble des membres de la communauté politique ou encore dans des moments où une action imminente de l'État menace le groupe qui se trouve à son tour à devoir agir rapidement et spontanément afin d'empêcher une intervention dominante. En bloquant l'intervention souvent arbitraire de l'État, les barricades créent un espace et donnent plus de temps aux membres des communautés qui s'en trouvent affectées à se faire entendre et à négocier avec le gouvernement ou l'État. L'action des manifestant·es mettant en place des barricades contribue ainsi à la préservation des conditions de la démocratie et permet de défricher une voie de plus vers l'établissement de relations moins dominantes avec l'État. À cet égard, un engagement conséquent envers l'idéal républicain de la non-domination doit à mon sens mener à définir le public comme résultant de l'action. Une telle définition confirme la nécessité des processus démocratiques, voire dialogiques, et de l'action dans l'établissement de relations non dominantes.

L'action des citoyen·nes qui manifestent dans les rues permet ainsi de faire sens des catégories du peuple constitué et du peuple constituant que Pettit fait intervenir pour expliquer comment une communauté politique renouvelle perpétuellement les normes à partir desquelles elle se construit. En effet, les chapitres 3 et 4 de la thèse visaient à démontrer que la théorie néorépublicaine de la démocratie de Pettit permet d'expliquer les conditions qui rendent le régime de loi légitime. La distinction entre les deux « formes » que prend le peuple suggère que les citoyen·nes engagés dans la délibération et la contestation contribuent en tant que peuple constituant à établir le peuple constitué. En d'autres mots, les citoyen·nes doivent continuellement faire le choix de soutenir les institutions et les lois et en faisant ce choix, iels agissent comme peuple constituant et donnent sa forme à l'État tel qu'il nous apparaît en tant que peuple constitué. Une telle conception du politique est la mieux illustrée par ce passage, tiré de *La Harangue contre Midias* de Démosthène, cité dans le chapitre 4, où l'orateur athénien plaidait devant les citoyens formant le jury siégeant à sa cause que les lois et les institutions de l'État « n'ont de pouvoir que par vous ». C'est cette nature foncièrement praxéologique de la démocratie qui permet à Pettit d'expliquer, sans évoquer la notion de souveraineté, comment les citoyen·nes au sein d'un État démocratique en viennent à agir afin de se doter d'une constitution, de la renouveler. La liberté résulte ainsi chez Pettit de l'action non pas parce

que l'action est en soi la source de liberté, mais parce que l'action permet de produire les relations non dominantes qui rendent les citoyen·nes libres. À cet égard, j'ai cherché à illustrer dans le chapitre 5 la place centrale qu'occupe la liberté comme une « condition qui fait que des hommes vivent ensemble dans une organisation politique[6] » au sein des pensées respectives d'Arendt et de Pettit[7].

Semblablement, les travaux de Peter H. Russell et d'Iris Marion Young m'ont permis dans le chapitre 2 de toucher à la notion du fédéralisme comme concept constitutionnel pouvant, parallèlement à la démocratie, opposer à l'absolutisme sous-tendant la souveraineté, un principe de « *shared rule plus self-rule* », selon l'expression de Daniel Elazar. Si Russell en vient à suggérer que la souveraineté peut être partagée, j'ai pour ma part défendu l'idée de Young selon laquelle un tel principe, s'il est articulé à l'idéal de la liberté comme non-domination, doit mener le rejet catégorique de la souveraineté. N'ayant qu'entamé une réflexion sur cette question dans la thèse, plusieurs pistes d'interrogation pertinentes restent à être approfondies. D'une part, vu son engagement envers la multiplication des centres décisionnels au sein d'un État tout comme en relation à l'idée de la division du pouvoir, il serait intéressant de se questionner sur la place qu'occupe la notion de fédéralisme dans la pensée de Pettit. Au premier abord, le fédéralisme n'occupe qu'une place marginale dans ses travaux. Étonnamment, lorsque Pettit fait référence aux *Federalists Papers*, les passages sur le fédéralisme semblent être esquivés alors que le philosophe privilégie les extraits portant sur les mécanismes permettant d'entraver la montée de la tyrannie. Bien qu'un auteur comme Hoi L. Kong affirme que Pettit développe une théorie du fédéralisme, les textes sur lesquels Kong s'appuie pour fonder une telle affirmation ne font aucune référence directe à la notion de fédéralisme[8]. De plus, les liens potentiellement riches entre le projet néorépublicain de la

[6] Arendt, « Qu'est-ce que la liberté », dans *La Crise de la culture*, trad. Patrick Lévy (Paris : Gallimard, 1972), p. 190.

[7] En ce sens, je m'insère dans le même filon intellectuel que Christian F. Rostbøll qui appelait à réfléchir au dialogue possible entre la pensée de ces deux auteurices. Voir : Christian F. Rostbøll, « Statelessness, Domination, and Unfreedom. Arendt and Pettit in Dialogue », dans *To Be Unfree : Republicanism and Unfreedom in History, Literature, and Philosophy*, dir. Christian Dahl et Andersen Nexö, 19-36 (Bielefeld : transcript Verlag, 2014).

[8] Kong suggère que « *Pettit's reflections on electoral regimes and minority rights form part of his institutional design argument in favour of republican constitutionalism, and it is in the context of this argument that Pettit articulates his views on federalism and on the relationship between federalism and minority rights* » (p. 364). Pourtant dans son texte Kong cite deux chapitres de collectif de Pettit dont nous avons discuté dans cette

liberté comme non-domination et le fédéralisme n'ont fait l'objet que de peu d'études et mériteraient que l'on s'y intéresse davantage. Semblablement aux réflexions développées ici en relation à la notion de démocratie, de futurs travaux pourraient notamment s'intéresser à la question du fédéralisme de traité comme une pratique politique par laquelle les relations politiques sont elles-mêmes comprises comme devant continuellement être actualisées et mises en pratique[9]. De telles pratiques me semblent permettre d'imaginer une voie par laquelle continuer d'approfondir mes réflexions sur la démocratie et sur les conditions menant à établir des relations axées sur la liberté comme non-domination.

***

La souveraineté n'est en fin de compte rien d'autre qu'une revendication formulée par des groupes au sein d'un État dans le but de légitimer leur pouvoir. Il s'agit en d'autres mots d'une construction sociale qui, comme toute autre construction sociale, peut être contestée sur le plan ontologique et plus radicalement, peut à tout moment être remplacée par une nouvelle forme de revendication. Fort de ce constat, j'ai soutenu dans cette thèse qu'il relève de notre responsabilité collective d'imaginer des modèles constitutionnels non dominants. La démocratie bidimensionnelle théorisée par Pettit m'est ainsi apparue comme incarnant un tel idéal, notamment en ce qu'elle permet de concevoir les citoyen·nes comme œuvrant collectivement à l'établissement et à la préservation des relations de non-domination qui résultent de leur contrôle égal sur les institutions de l'État. Mon objectif a été d'illustrer, à partir d'une théorie de la démocratie néorépublicaine, que la communauté politique est capable de se renouveler d'elle-même à travers les processus dialogiques de la délibération et de la contestation. Une telle vision de la démocratie partage par ailleurs

thèse, soit « Republican Freedom and Contestatory democratization » et « Minority Claims under Two Conceptions of Democracy », si c'est deux textes articulent en effet une conception favorable à l'expansion et la protection des droits des minorités, le mot fédéralisme et ces dérivés ne sont jamais utiliser dans ni l'un ni l'autre de ses textes. Voir : Hoi L. Kong, « Republicanism and the Division of Powers in Canada », *The University of Toronto Law Review* 64, nº 3 (2014): 359-401.

[9] Voir sur le fédéralisme de traité : Micheal Asch, « UNDRIP, Treaty Federalism, and Self-Determination », *Review of Constitutional Studies* 24, nº 1 (2019): 1-15.; James [Sa'ke'j] Youngblood Henderson, « Empowering Treaty Federalism », *Saskatchewan Law Review 58*, (1994) : 241-329.; Kiera Ladner, « Beyond Crown Sovereignty: Good Governance and Treaty Constitutionalism », dans *Canada at 150 : Federalism and Democratic Renewal,* dir. Kyle Hanniman and Elixabeth Goodyear-Grant (Montréal: Institute of Intergovernmental Relations, 2019).

des conclusions semblables à celle de Tully quant aux relations qu'entretiennent entre elleux les passager·ères du canoë :

> *This is the spirit of Haida Gwaii. The answer given by the black canoe is that, although the passengers vie and negotiate for recognition and power, they always do so in accord with the three conventions. Of equal importance to their pacific way of life, they also never fail to heed what is said by the chief whose identity has remained a mystery until this moment. She or he is the mediator*[10].

Dans la sculpture de Reid, la figure de·la chef·fe est représentée comme tenant dans sa main un bâton de la parole. Si le·la chef·fe détient une forme d'autorité au sein du groupe, c'est parce qu'iel préserve les conditions de cet échange dialogique par laquelle il est possible d'arriver à un accord entre toustes les passager·ères. C'est précisément ce type de procédures démocratiques ancrées dans l'idéal de la liberté comme non-domination qui permettent dans la pensée de Pettit de fonder un tel accord et de manière plus fondamentale, ce sont ces mêmes procédures qui permettent de refonder, lorsque le besoin s'en fait sentir, cet accord. Ainsi, si les passager·ères accordent une importance aussi primordiale au processus démocratique, à la discussion, à l'écoute et à la négociation, c'est parce qu'iels tiennent en haute estime la parole d'autrui. La parole et l'égale représentation de toutes les perspectives permettent en définitive aux voyageur·ses de se faire entendre et de s'entendre sur des intérêts communs, et ce, avec l'objectif collectif d'arriver à créer et à cultiver l'harmonie au sein de l'embarcation qu'iels partagent.

[10] Tully, *Strange Multiplicity*, p. 212.

Bibliographie

Alfred, Taiaiake. « Sovereignty ». Dans *Sovereignty Matters: Locations of Contestation and Possibility in Indigenous Struggles for Self-Determination*, sous la direction de Joanne Barker, 33-50. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.

_____. *Wasáse : Indigenous pathways of action and freedom.* Toronto: Toronto University Press, 2009 [2005].

Arendt, Hannah. *La Crise de la culture*. Traduit par Patrick Lévy. Paris : Gallimard, 1972.

_____. *Les Origines du totalitarisme*. Dans *Les origines du totalitarisme et Eichmann à Jérusalem*, sous la direction de Pierre Bouretz, pp. 179-838. Paris : Gallimard, 2002.

_____. *De la révolution*. Dans *L'humaine condition*, sous la direction de Philippe Raynaud, 327-584. Paris : Gallimard, 2012.

_____. *Condition de l'homme moderne*. Dans *L'humaine condition*, sous la direction de Philippe Raynaud, 53-323. Paris : Gallimard, 2012.

Aristote. *Les Politiques*. Traduction et présentation par Pierre Pellegrin. Paris : Flammarion, 2015.

Asch, Micheal. « UNDRIP, Treaty Federalism, and Self-Determination ». *Review of Constitutional Studies* 24, nº 1 (2019): 1-15.

Audet, Olivier. « Catho-Laïcité in Historical and Comparative Context : 1960-2020 ». *Journal of Eastern Townships Studies* 50, (2022): 77-90.

Barbour, Charles et George Pavlich, dir. *After Sovereignty: On the Question of Political Beginnings.* London: Routledge, 2010.

Beaton, Ryan. « *De facto* and *de jure* Crown Sovereignty : Reconciliation and Legitimation at the Supreme Court of Canada ». *Constitution Forum* 27, nº 1 (2018): 25-33.

Beaton, Ryan, Robert Hamilton, et Joshua Nichols. « Aboriginal Title, Self-Government, and Indigenous Jurisdiction in Canadian Law ». *University of New-Brunswick Law Journal* 73, (2022): 93-132.

Beiner, Ronald. « À la recherche d'une philosophie publique postlibérale : Le républicanisme civique de Michael J. Sandel ». *Politique et Sociétés* 20, nº 1 (2001) : 45-67.

Bellamy, Richard. *Political Constitutionalism: A Republican Defence of the Constitutionality of Democracy.* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____. « Republicanism, Democracy, and Constitutionalism ». Dans *Republicanism and Political Theory*, sous la direction de Cécile Laborde et John Maynor, 159-189. Malden, MA : Blackwell Publishing, 2008.

_____. « Which Republicanism, Whose Freedom? ». *Political Theory* 44, nº 5 (2016): 669-678.

_____. « A European Republic of Sovereign States: Sovereignty, Republicanism, and the European Union ». *European Journal of Political Theory* 16, nº 2 (2017): 188-209.

Bellefontaine, Michelle. « Alberta invokes Sovereignty Act over federal clean electricity regulations ». CBC News, 27 novembre, 2023. Disponible au lien suivant : https://www.cbc.ca/news/canada/edmonton/sovereingty-act-clean-electricity-regulations-1.7041533

Benhabib, Seyla. « The Embattled Public Sphere : Hannah Arendt, Juergen Habermas and Beyond ». *Theoria : A journal of Social and Political Theory,* nº 90 (1997): 1-24.

Berlin, Isaiah. « Two Concepts of Liberty ». Dans *Liberty: Four Essays on Liberty*, sous la direction de Henry Hardy. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Bodin, Jean. *Six livres sur la République*. Édition et présentation de Gérard Mairet. Paris : Librairie générale française, 1993.

Borrows, John. « Constitutional Law from a Native Perspective : Self-Government and the Royal Proclamation ». *University of British Columbia Law Review* 28, nº 1 (1994): 1-44.

Bourdieu, Pierre, dir. *La misère du monde.* Paris : Seuil, 1993.

Brown, Wendy. « Subjects of Tolerance : Why We Are Civilized and They Are the Barbarians ». Dans *Political Theologies : Public Religions in a Post-Secular World*, dir. Hent de Vries et Lawrence E. Sullivan, 298-317. New York : Fordham University Press, 2006.

_____. *Walled States, Waning Sovereignty*, éd. rev. Brooklyn, NY : Zone Books, 2017.

_____. *Undoing the Demos : Neoliberalism's stealth Revolution*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

Brubaker, Rogers. « Between Nationalism and Civilizationism : The European populist moment in a comparative perspective ». *Ethnic and Racial Studies* 40, nº 8 (2017): 1191-1226.

Bybee, Jay S. « Ulysses at the Mast : Democracy, Federalism, and the Sirens' Song of the Seventeenth Amendment ». *Northwestern University Law Review* 91, nº 2 (1997): 500-572.

Allen Buchanan. « Political Legitimacy and Democracy », *Ethics* 112, nº 4 (2002) : 689–719.

_____. *Justice, Legitimacy, and Self-Determination : Moral Foundations for International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Butler, Judith. *Rassemblement : pluralité, performativité et politique*, traduction par Christophe Jacquet. Paris : Fayard, 2016.

Cairns, Alan C. « The Judicial Committee and Its Critics ». *Canadian Journal of political science / Revue canadienne de science politique 4*, nº 3 (1971): 301-345.

Canovan, Margaret. *Populism,* éd. rev. London : Junction Books, 1981.

_____. *The People.* Cambridge : Polity press, 2005.

Chan, Joseph et Franz Mang, « Is Popular Sovereignty a Useful Myth? ». Dans *Deparochializing Political Theory*, sous la direction de Melissa S. Williams, 149-173. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

Chouinard, Stéphanie. « Québec c. Francophonie canadienne : la solidarité en francophonie canadienne à l'épreuve du régime de droits linguistiques ». *Francophonies d'Amérique* 53, (2022) : 49-77.

Cicéron. « La République ». Dans *La République et Le Destin*, traduit par Esther Bréquet et Albert Yon, préface par Bernard Besnier (Paris : Gallimard, 1994)

Coburn, Veldon et Margaret Moore. « Occupancy, Land Rights and the Algonquin Anishnaabeg ». *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique* 55, nº 1 (2022): 1-18.

Coburn, Veldon. « Capitalism and colonialism in Canada : Grassy Narrows and Corporate Dispossession of Indigenous Waterways ». Dans *Capitalism & Dispossession. Corporate Canada at home and abroad*, sous la direction de David P. Thomas et Veldon Coburn, 106-131. Halifax et Winnipeg: Fernwood Publishing, 2022.

Constant, Benjamin. *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes.* Paris : Mille et une nuits, 2010.

Costa, Victoria. « Neo-republicanism, freedom as non-domination, and citizen virtue ». *Politics, Philosophy & Economics* 8, nº 4 (2009): 401-419.

_____. « Is Neo-Republicanism Bad for Women ? ». *Hypatia* 28, nº 4 (2013): 921-936.

_____.« Freedom as non-domination and widespread prejudice ». *Metaphilosophy* 50, nº 4 (2019): 441-458.

Coulthard, Glen. *Peau rouge, masques blanc: Contre la politique colonial de la reconnaissance*. Traduction par Arianne Des Rochers et Alex Gauthier. Montréal : Lux Éditeur, 2021 [2014].

Croxton, Derek. « The Peace of Westphalia of 1648 and the Origins of Sovereignty ». *The International History Review* 21, nº 3 (1999): 569-591.

Dardot, Pierre et Christian Laval. *La Nouvelle raison du monde.* Paris : La Découverte, 2010.

_____. *Dominer : Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident.* Paris : La Découverte, 2020.

Démosthènes. « Haranque Contre midias » dans *Oeuvres complètes de Démosthènes et d'Eschine*, tome 4, traduite en français par l'Abbé Auger. Paris : De l'imprimerie de Mame, Père et Fils, 1804. Disponible en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1510796z

Desmons, Orphélia. « Le républicanisme, une solution de rechange au libéralisme politique ? ». *Philosophiques* 46, nº 1 (2019): 95-118.

Dewey, John. *The Public and its problems: An Essay in Political Inquiry.* Chicago: Gateway Books, 1946.

Dhamoon, Rita et Yasmneen Abu-Laban. « Dangerous (Internal) Foreigners and Nation-Building: The Case of Canada ». *International Political Science Review* 30, nº 2 (2009): 163-183.

Dicey, A.V. *Introduction to the Study of the Law of the Constitution, éd. rev.* London: Macmillan and Co., 1915 [1885].

Douglass, Robin. « Consent, control and political legitimacy ». *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 19, nº 2 (2016): 121-140.

Elazar, Daniel. *Exploring Federalism*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1987.

Elazar, Yiftah, et Geneviève Rousselière, dir. *Republicanism and the Futur of Democracy.* Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Elliott, Michael. « Indigenous Resurgence : The Drive for Renewed Engagement and Reciprocity in the Turn Away from the State ». *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique* 51, nº 1 (2018): 61-81.

Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Éditions du Seuil, 1952.

_____. *Les damnés de la terre*. Paris : La découverte, 2002 [1961].

Foucault, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Dirigés par Daniel Defert et François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris : Gallimard, 2001.

_____. *Naissance de la biopolitique : Cours au collège de France (1978-1979).* Paris : Seuil/Gallimard, 2004.

Fraser, Nancy. « Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy ». *Social Text*, nº 25/26 (1990): 56-80.

Fraser, Nancy et Axel Honneth. *Redistribution or recognition?: A political-philosophical exchange.* London-New York: Verso, 2003.

Garrau, Marie. *Politiques de la vulnérabilité*, éd. rev. Paris : CNRS Éditions, 2023 [2018].

Green, Joyce. « Decolonization and Recolonization in Canada ». Dans *Changing Canada: Political Economy as Transformation*, sous la direction de Wallace Clement et Leah F. Vosko, 51-78. Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2003.

_____. « Self-Determination, Citizenship, and Federalism: Indigenous and Canadian Palimpsest ». Dans *Canada The State of the Federation 2003: Reconfiguring Aboriginal-State Relations*, sous la direction de Michael Murphy, 329-352. Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2005.

Habermas, Jurgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989.

Hall, Stuart. « The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists ». Dans *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson et Lawrence Grossberg, dir. Urbana-Champaign: University of Illinois Press, 1988.

_____. « New Labour's Double-Shuffle », *Soundings* 24, (2003): 10-24.

_____. « Qui a besoins de l'identité ». Dans *Identités et cultures : Politiques des* cultural studies, édition établit par Maxime Cervulle, traduit de l'anglais par Christophe Jaquet, 375-398. Paris : Éditions Amsterdam, 2017.

Hamilton, Alexander, James Madison, et John Jay. *The Federalist Papers*, édition et présentation par Lawrence Goldman. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Harrington, James. *The Commonweatlh of Oceana* and *A system of Politics*, édition par J.G.A. Pocock. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Harvey, David. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Heller, Hermann. *Sovereignty : A contribution to the Theory of Public and International Law*, traduction par Belinda Cooper et introduction par David Dyzenhaus. Oxford : Oxford University Press, 2019 [1927].

Henderson, James [Sa'ke'j] Youngblood. « Empowering Treaty Federalism ». *Saskatchewan Law Review* 58, (1994): 241-329.

_____. « Dialogical Governance: A Mechanism of Constitutional Governance ». *Saskatchewan Law Review* 72, nº 1 (2009): 29-74.

Herzog, Don. *Sovereignty. R.I.P*. New Haven: Yale University Press, 2020.

Hinsley, F.H. *Sovereignty, second edition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986 [1966].

Hobbes, Thomas. *Léviathan*. Traduction, introduction et notes par Gérard Mairet. Paris : Gallimard, 2000.

Hogg, Peter W. et Allison A. Bushell. « The Charter Dialogue between Courts and Legislators (Or Perhaps the Charter of Rights Isn't Such a Bad Thing After All) ». *Osgoode Hall Law Review* 35, nº 1 (1997): 75-124.

Honig, Bonnie. « Toward an Agonistic Feminism : Hannah Arendt and the Politics of Identity ». Dans *Feminism, The Public and the Private*, dir. Joan B. Landes. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press, 1995 [1992].

Honohan, Iseult. « Non-Domination, civic virtue and contestatory politics ». Dans *Republicanism in Northeast Asia*, dir. Jun-Hyeok Kwak et Leigh Jenco, 54-69. Londres : Routledge, 2014.

Isaac, Thomas. *Aboriginal Law : Commentary and Analysis*. Saskatoon : Purich Publishing Limited, 2012.

Kalmo, Hent et Quentin Skinner, dir. *Sovereignty in Fragments: The Past, Present, and Future of a Contested Concept.* Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Kant, Emmanuel. *Métaphysique des mœurs I. Fondation. Introduction*. Traduction et présentation par Alain Renaut. Paris : Flammarion, 1994.

Kelsen, Hans. *The Problem of Sovereignty and the Theory of International Law: A Contribution to a Pure Theory of Law*, édition par Paul Silverman. Oxford : Oxford University Press, 2021.

Kong, Hoi L. « Towards a Civic Republican Theory of Canadian Constitutional Law », *Review of Constitutional Studies* XV, nº 2 (2011): 249-279.

_____, « Republicanism and the Division of Powers in Canada », *The University of Toronto Law Review* 64, nº 3 (2014): 359-401.

Krause, Sharon R. « Political Sovereignty in Montesquieu ». Dans *The Cambridge Companion to Montesquieu*, sous la direction de Keegan Francis Callanan et Sharon Ruth Krause, 161-182. Cambridge : Cambridge University Press, 2023.

Kymlicka, Will. *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités.* Traduction de l'anglais par Patrick Savidan. Montréal : Boréal, 2017 [1995].

Laborde, Cécile. *Français, encore un effort pour être républicains !*. Paris : Seuil, 2010.

Laborde, Cécile et John Maynor, sous la direction de. *Republicanism and Political Theory*. Malden, MA : Blackwell Publishing Ltd, 2008.

Ladner, Kiera. « Beyond Crown Sovereignty: Good Governance and Treaty Constitutionalism ». Dans *Canada at 150: Federalism and Democratic Renewal,* sous la direction de Kyle Hanniman and Elixabeth Goodyear-Grant. Montréal: Institute of Intergovernmental Relations, 2019.

Larmore, Charles. « A Critique of Philip Pettit's Republicanism ». *Philosophical Issues* 11, (2001): 229-243.

Lee, Daniel. *Popular Sovereignty in Early Modern Constitutional Thought.* Oxford: Oxford University Press, 2016.

_____. *The Right of Sovereignty: Jean Bodin on the Sovereign State and the Law of Nations*. Oxford: Oxford University press, 2021.

Le Goff, Alice. « Entretien avec Philip Pettit ». *Raisons Politiques* 43, nº 3 (2011) : 177-191.

Lippman, Walter. *Public Opinion*, éd. rev. Introduction par Michael Curtis. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1992 [1922].

_____. *The Phantom Public*, éd. rev. Introduction par Wilfred M. McClay. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1993 [1927].

Locke, John. *Traité du gouvernement civil*, traduction par David Mazel et présentation de. Simone Goyard-Fabre. Paris : Flammarion, 1984.

_____. « *First Treatise* ». Dans *Two Treatises of Government*, édité et présenté par Peter Laslett. Cambridge : Cambridge University Press, 1988.

_____. « A Letter Concerning Toleration ». Dans *The Second Treatise of Government & A Letter Concerning Toleration.* 113-153. New York: Dover Thrift Editions, 2002.

Lovett, Frank et Philip Pettit. « Neorepublicanism : A Normative and Institutional Research Program ». *The Annual Review of Political Science* 12, (2009): 11-29.

Lovett, Frank. « Harrington's Empire of Law ». *Political Studies* 60, nº 1 (2012): 59-75.

_____. « Republicanism ». Dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), sous la direction de Edward N. Zalta. Disponible au lien suivant : https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/republicanism

Lyon, Noel. « An Essay on Constitutional Interpretation ». *Osgoode Hall Law Journal* 26, nº 1 (1988): 95-126.

Machiavel. *Discours sur la première decade de Tite-Live*. Traduction par Alessandro fontana et Xavier Tubet. Paris : Gallimard, 2004.

MacPherson, C.B. « Harrington's "Opportunity State" ». *Past & Present* 17, nº 1 (1960): 45-70.

Martí, José Luis et Philip Pettit. *A Political Philosophy in Public Life: Civic Republicanism in Zapatero's Spain.* Princeton, NJ : Princeton University Press, 2010.

Maynor, John. *Republicanism in the modern world.* Cambridge : Polity Press, 2003.

Mbembé, J. Achille. « Necropolitics ». *Public culture* 15, nº 1 (2003): 11-40.

McCormick, John P. « Republicanism and Democracy ». Dans *Republican Democracy: Liberty, Law and politics*, dir. Andreas Niederberger et Philipp Schink, 89-127. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

Montesquieu. *De l'esprit des lois, anthologie*, édition par Denis Casabianca et avec la collaboration de Catherine Volpilhac-Auger. Paris : Flammarion, 2013.

Morton, F.L. et Rainer Knopff. *The Charter Revolution and the Court Party.* Toronto: Broadview Press, 2000.

Mouffe, Chantal. *The Democratic Paradox.* London: Verso, 2000.

Nelson, Eric. *The Greek Tradition in Republican Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Patten, Alan. « The Republican Critique of Liberalism ». *British Journal of Political Science* 26, nº 1 (1996): 25-44.
_____. « Book Review : Philip Pettit, Republicanism : a Theroy of Freedom and Government (Oxford, Clarendon, 1997), x + 304pp., £19.99 ISBN 0 19 8290837. ». *Political Studies* 46, nº 4 (1998): 808-810.
_____. *Equal Recognition: The Moral Foundations of Minority Rights*. Princeton : Princeton University Press, 2014.

Pettit, Philip. *On the Idea of Phenomenology.* Dublin: Scepter Books, 1969.
_____. *The Common Mind, An Essay on Psychologie, Society and Politics*. Oxford : Oxford University Press, 1993.

_____. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government.* Oxford: Oxford University Press, 1997.

_____. « Review : Reworking Sandel's Republicanism ». *The Journal of Philosophy* 95, nº 2 (1998): 73-96.

_____. « Republican Freedom and Contestatory Democratization ». Dans *Democracy's Value*, sous la direction de Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordon, 163-190. Cambridge, Cambridge University Press,1999.

_____. « *Democracy, Electoral and Contestatory* ». Dans *Nomos* 42, « *Designing Democratic Institutions »*, dir. Ian Shapiro et Stephen Macedo. New York: New York University Press, 2000.

_____. « Minority Claims under two Conceptions of Democracy ». Dans *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, sous la direction de Duncan Ivison, Paul Patton et Will Sanders, 199-215. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. *A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics of Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

_____. « Deliberative Democracy and the Discursive Dilemma ». *Philosophical Issues* 11, (2001): 268-299.

_____. « Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma and Republican Theory ». Dans *Philosophy, Politics and Society vol. 7,* dir. James Fishkin et Peter Laslett, 138-162. New York et Cambridge : Cambridge University Press, 2003.

_____. « A Republican Right to Basic Income? ». *Basic Income Studies* 2, nº 2 (2007): art. 10.

_____. *Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics.* Princeton, NJ : Princeton University Press, 2008.

_____. « Three Conceptions of Democratic Control ». *Constellations* 15, nº 1 (2008): 46-55.

_____. « Law and Liberty ». Dans *Law and Republicanism*, sous la direction de Samantha Besson et Jose Luis Marti, 39-59. Oxford : Oxford University Press, 2009.

_____. « A Republican Law of Peoples ». *European Journal of Political Theory* 9, nº 1 (2010): 70-94.

_____. « Legitimate International Institutions: A Neorepublican Perspective». Dans *The Philosophy of International Law*, sous la direction de John Tasioulas et Samantha Besson, 139-162. Oxford : Oxford University Press, 2010.

_____. *On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

_____. « Legitimacy and Justice in Republican Perspective », *Current Legal Problems* 65, nº 1 (2012): 59-82.

_____. « Two Republican Traditions ». Dans *Republican Democracy : Liberty, Law and Politics*, sous la direction de Andreas Niederberger et Philipp Schink, 169-204. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2013.

_____. *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World*. New York: W.W. Norton & Company, Inc., 2014.

_____. « A Republican Law of Peoples : A Restatement ». Dans *Domination and Global Power Justice : Conceptual, Historical, and Institutional Perspectives*, sous la direction de Barbara Buckinx, Jonathan Trejo-Mathys et Timothy Waligore, 37-70. New York : Routledge, 2015.

_____. « On the People's Terms : A Reply to Bellamy, Levy and Lovett ». *Political Theory* 44, nº 5 (2016): 697-706.

_____. « The Elusive Sovereign ». Dans le cadre du Cecil A. Wright Memorial Lecture à la University of Toronto, 10 octobre 2019. L'enregistrement de la conférence est disponible au lien suivant : https://www.youtube.com/watch?v=IWZNfdxRLns&list=PPSV

_____. *The State*. Princeton: Princeton University Press, 2023.

Phillips, Anne. « Féminism and Republicanism : Is This a Plausible Alliance ? ». *The Journal of Political Philosophy 8*, nº 2 (2000): 279-293.

Pitkin, Hanna. « Justice : On Relating Private and Public ». *Political Theory* 9, nº 3 (1981): 327-352.

_____. *Fortune Is a Woman. Gender and Politics in the Though of Niccolò Machiavelli.* Berkeley and Los Angelos: University of California Press, 1984.

Platon. *La République*, traduction par Georges Leroux. Paris : Flammarion, 2002.

Pocock, J.G.A. « James Harrington and the Good Old Cause : a study of the ideological context of his writings ». *Journal of British Studies* 10, nº 1 (1970): 30-48.

_____. *The Ancient Constitution and the Feudal Law : a Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century. A Reissues with Retrospect*. Cambridge : Cambridge University Press, 1987.

_____. *The Machiavellian Moment: Florentine political Thought and the Atlantic Republican Tradition, éd. rev.* Princeton: Princeton University Press, 2016.

Polybe. *Histoire*. Sous la direction de François Hartog et traduction par Denis Roussel. Paris : Gallimard, 2003.

Radmilovic, Vuk. « Government Interventions and Judicial Decision Making : The Supreme Court of Canada in the Age of the Charter ». *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 46, nº 2 (2013): 323-344.

Rawls, John. « The Idea of an Overlapping Consensus ». *Oxford Journal of Legal Studies* 7, nº 1 (1987): 1-25.

_____. *Political Liberalism*. New York : Columbia University Press, 1993.

_____. *A Theory of Justice, Revised Edition.* Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1999 [1971].

Richardson, Henry S. « Republicanism and Democratic Injustice ». *Politics, Philosophy and Economics* 5, nº 2 (2006): 175-200.

Rostbøll, Christian F. « Statelessness, Domination, and Unfreedom. Arendt and Pettit in Dialogue ». Dans *To Be Unfree : Republicanism and Unfreedom in History, Literature, and Philosophy*, sous la direction de Christian Dahl et Andersen Nexö, 19-36. Bielefeld : transcript Verlag, 2014.

_____. « Non-domination and democratic legitimacy ». *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18, nº 4 (2015): 424-439.

Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Texte établi, présenté et annoté par Robert Derathé. Paris : Gallimard, 1964.

Russell, Peter H. « Can the Canadians Be a Sovereign People? ». *Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de Science Politique* 24*,* nº 4 (1991): 691-709.

_____. *Constitutional Odyssey: Can Canadians Become a Sovereign People,* third edition. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2004 [1992].

_____. *Canada's Odyssey: A Country based on Incomplete Conquests*. Toronto: University of Toronto Press, 2017.

_____. *Sovereignty: A biography of a claim.* Toronto: Toronto University Press, 2021.

Salgado, Pedro. « Against Sovereignty: The Colonial Limits of Modern Politics ». *Millenium* 52, nº 1(2023): 85-108.

Schmitt, Carl. *Théologie politique*, traduction par J-L Schlegel. Paris : Gallimard, 1988 [1922].

Simpson, Audra. « The Sovereignty of Critique ». *The South Atlantic Quarterly* 119, nº 4 (2020): 685-699.

Simpson, Leanne Betasamosake. « Looking after Gdoo-naaganinaa : Precolonial Nishnaabeg Diplomatic and Treaty Relationships ». *Wicazo Sa Review* 23, nº 2 (2008): 29-42.

_____. *Dancing On Our Turtle's Back, Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence and a New Emergence.* Winnipeg: Arp Books, 2011.

_____. *As We Have Always Done, Indigenous Freedom Throught Radical Resistance.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

_____. *Une brève histoire des barricades*. Traduit par Édith Bélanger et Arianne Des Rochers. Montréal : Mémoire d'Encrier, 2021.

Skinner, Quentin. *Liberty before Liberalism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Skinner, Quentin. *Visions of Politics: Volume 2, Renaissance Virtues.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge : Cambridge University Press, 2008.

Spitz, Jean-Fabien. *Bodin et la souveraineté.* Paris : Presses universitaires de France, 1998.

_____. « La philosophie politique républicaine aujourd'hui. Un état des lieux ». *Politique et Sociétés* 20, nº 1 (2001) : 7-21.

_____. *La République ? Quelles valeurs ? Essais sur un nouvel intégrisme politique.* Paris : Gallimard, 2022.

Stacey, Richard. « Honour in Sovereignty: Can Crown consultation with Indigenous peoples erase Canada's sovereignty deficit? ». *University of Toronto Law Journal* 68*,* nº 3 (2018): 405-439.

Starblanket, Gina. « The Numbered Treaties and the Politics of Incoherence ». *Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de science politique* 52, nº 3 (2019): 443-459.

Taguieff, Pierre-André. « Le populisme et la science politique du mirage conceptuel aux vrais problèmes ». *Vingtième Siècle* 56, (1997), 4-33.

_____. « Populismes et antipopulismes : le choc des argumentations ». *Mots* 55, (1998), 5-26.

Taylor, Charles. *Multiculturalisme : Différence et démocratie*. Traduction de l'anglais par Denis-Armand Canal et présenté par Michel Wieviorka. Paris : Flammarion, 2019 [1992].

Traisnel, Christophe et Darrius Bossé. « La "communauté linguistique française" du Nouveau-Brunswick dans l'article 16.1 de la *Charte canadienne des droits et libertés* : entre politiques de reconnaissance et reconnaissance politique d'une communauté linguistique au Canada ». *Francophonies d'Amérique* 37, (2014) : 39–63.

Traverso, Enzo. *Révolution. Une histoire culturelle*. Paris : La Découverte, 2022.

Trojan, Cody. « Republican *Auctoritas* : Harrington's dual theory of political legitimacy ». *European journal of political theory* 20, nº 3 (2021): 398-420.

Trudeau, Pierre Elliott. *Fatal Tilt : Speaking Out About Sovereignty.* Toronto: HarperCollins Publishers Ltd., 1991.

_____. « Convocation Speech at the Opening of the Bora Laskin Law Library ». *The University of Toronto Law Journal* 41, nº 3 (1991): 295-306.

Tully, James. *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. « La conception républicaine de la citoyenneté dans les sociétés multiculturelles et multinationales ». *Politique et Sociétés* 20, nº 1 (2001) : 123-146.

Urbinati, Nadia. « Republicanism : Democratic or Popular ? ». *The Good Society* 20, nº 2 (2011): 157-169.

_____. « Competing for Liberty : The Republican Critique of Democracy ». *American Political Science Review* 106, nº 3 (2012): 607-621.

_____. « Democracy and Republicanism : A Difficult Partnership ». Dans *Republicanism and the Future of Democracy*, dir. Yiftah Elazar et Geneviève Rousselière, 152-170. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Valverde, Mariana. « The Crown in a Multicultural Age : The Changing Epistemology of (Post)colonial Sovereignty ». *Social and Legal Studies* 21, nº 1 (2012): 3-21.

Vipond, Robert C. *Liberty and Community: Canadian Federalism and the Failure of the Constitution*. Albany, NY: State University of New York Press, 1991.

Walters, Mark D. « 'Looking for a knot in the bulrush' : Reflections on Law, Sovereignty, and Aboriginal Rights ». Dans *From Recognition to Reconciliation : Essays on the Constitutional Entrenchment of Aboriginal and Treaty Rights*, sous la direction de Patrick Macklem et Douglas Sanderson, 35-61. Toronto: University of Toronto Press, 2015.

_____. *A.V. Dicey and the Common Law Constitutional Tradition. A Legal Turn of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

Walzer, Micheal. *Thick and Thin: moral argument at home and abroad.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.

Webber, Jeremy. « We Are Still in the Age of Encounter: Section 35 and a Canada beyond Sovereignty ». Dans *From Recognition to Reconciliation: Essays on the Constitutional Entranchment of Aboriginal and Treaty Rights*, sous la direction de Patrick Macklem et Douglas Sanderson, 63-99. Toronto: University of Toronto Press, 2015.

Young, Iris Marion. *Inclusion and Democracy.* Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. « Two concepts of self-determination ». Dans *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights,* sous la direction de Stephen May et al., 176-195. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. « Self-determination as Non-Domination: Ideals applied to Palestine/Israel ». *Ethnicities* 5, nº 2 (2005): 139-159.

Décisions

Beckman c. Première nation de Little Salmon/Carmacks [2010] 3 RCS 103. 2010 CSC 53. https://decisions.scc-csc.ca/scc-csc/scc-csc/fr/item/7896/index.do

Calder et al. c. Procureur Général de la Colombie-Britannique [1973] RCS 313. Date : 1973-01-31. https://decisions.scc-csc.ca/scc-csc/scc-csc/fr/item/5113/index.do

Delgamuukw c. Colombie-Britannique [1997] 3 RCS 1010. https://decisions.scc-csc.ca/scc-csc/scc-csc/fr/item/1569/index.do

Manitoba Metis Federation Inc. c. Canada (Procureur général) [2013] 1 RCS 623. 2013 CSC 14. https://decisions.scc-csc.ca/scc-csc/scc-csc/fr/item/12888/index.do
Nation haïda c. Colombie-Britannique (Ministre des Forêts) [2004] 3 RCS 511, 2004 CSC 73. https://decisions.scc-csc.ca/scc-csc/scc-csc/fr/item/2189/index.do

Première nation Tlingit de Taku River c. Colombie-Britannique (Directeur d'évaluation de projet) [2004] 3 RCS 550, 2004 CSC 74. https://decisions.scc-csc.ca/scc-csc/scc-csc/fr/item/2190/index.do

Première nation crie Mikisew c. Canada (Ministre du Patrimoine canadien) [2005] 3 RCS 388, 2005 CSC 69. https://decisions.scc-csc.ca/scc-csc/scc-csc/fr/item/2251/index.do

R.c. Sparrow [1990] 1 RCS 1075. https://decisions.scc-csc.ca/scc-csc/scc-csc/fr/item/609/index.do

R. c. Van der Peet [1996] 2 RCS 507. https://decisions.scc-csc.ca/scc-csc/scc-csc/fr/item/1407/index.do

St-Catherines Milling and Lumber Co. v. The Queen. [1888] UKPC 70, 14 App Cas 46. Decided, 12 December 1888

The Liquidators of the Maritime Bank of the Dominion of Canada v. The Receiver-General of the Province of New Brunswick, 1889 CanLII 52 (SCC), 20 SCR 695. https://canlii.ca/t/ggx3z

Lois, documents gouvernementaux et débats parlementaires

Alberta. *Alberta Sovereignty within a United Canada Act*, 2022 bill 1. SA 2022, c A-33.8, en vigueur depuis le 2024-05-30. https://canlii.ca/t/569p5

Bosc, Marc et André Gagnon, dir. *La procédure et les usages de la Chambre des communes*, 3e édition. Cowansville, Qc. : Éditions Yvon Blais, 2017. Disponible au lien suivant : https://www.noscommunes.ca/procedure/procedure-et-les-usages-3/ch_07_1-f.html

Canada. *Loi constitutionnelle de 1867* (*British North America Act of 1867*). 30 & 31 Victoria, ch. 3 (R.-U.). https://laws-lois.justice.gc.ca/fra/const/page-1.html

Canada. Chambres des Communes. *Débats de la Chambre des communes*, vol. 87, 1er session, 39e législature, 27 novembre 2006. Disponible en ligne : https://www.noscommunes.ca/documentviewer/fr/39-1/chambre/seance-87/debats

Colombie-Britannique. *Haida Gwaii Reconciliation Act,* [SBC 2010] Chapter 17. https://www.bclaws.gov.bc.ca/civix/document/id/complete/statreg/10017_01

Cotter, Adam pour Statistique Canada. « Décisions rendues à l'égard des agressions sexuelles dans le système de justice pénale au Canada, 2015 à 2019 ». Ottawa, diffusé le 6 novembre 2024. https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/85-002-x/2024001/article/00007-fra.htm.