



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES



FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES

Jean-François Caron

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

M.A. (science politique)

GRADE / DEGREE

École d'études politiques

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

La citoyenneté interculturelle et l'héritage républicain de J.G. Fichte

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Douglas Moggach

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

Dimitrios Karmis

Koula Mellos

Gary W. Slater

LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES /
DEAN OF THE FACULTY OF GRADUATE AND POSTDOCTORAL STUDIES

LA CITOYENNETÉ INTERCULTURELLE ET L'HÉRITAGE RÉPUBLICAIN DE
J.G. FICHTE

JEAN-FRANÇOIS CARON

Thèse déposée à
la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention de la maîtrise ès arts en science politique
Directeur de thèse : Douglas Moggach

Université d'Ottawa



Library and
Archives Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Published Heritage
Branch

Direction du
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*

ISBN: 0-494-11232-8

Our file *Notre référence*

ISBN: 0-494-11232-8

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

À mes parents

Sincères remerciements à Dimitrios Karmis, Koula Mellos et Douglas Moggach

“ L’homme est destiné à vivre en société, il doit vivre ainsi ; il n’est pas un homme complet, et il est en contradiction avec lui-même, s’il vit isolé ”
-J.G. Fichte

Résumé. À l'heure où les sociétés occidentales sont frappées par l'individualisme et le désengagement civique, est-il toujours possible de songer à l'établissement d'un vivre ensemble ? Mais en même temps, ce vivre ensemble peut-il tenir compte du multiculturalisme de ces sociétés en étant le reflet des différents groupes identitaires ? Ces problématiques sont abordées à travers l'analyse de la philosophie du droit du philosophe allemand J.G.Fichte, plus particulièrement à travers son principe de l'intersubjectivité. À partir de cette doctrine juridique, cette thèse soutient qu'il est possible de former une forme de bien commun ouvert à la diversité, tout en jetant les fondements d'une théorie de la citoyenneté appelée « interculturelle ».

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	i
INTRODUCTION	1
PREMIER CHAPITRE : La pensée néo-républicaine	12
La liberté négative et positive	13
La liberté néo-républicaine	15
La non-domination comme idéal	22
Les institutions républicaines	26
Le républicanisme et la fragmentation identitaire	29
Le problème de la diversité dans le républicanisme de Rousseau	33
DEUXIÈME CHAPITRE : Le républicanisme de J.G. Fichte	44
L'influence de Kant	45
L'intersubjectivité comme condition de conscience de soi	49
Le système juridique fichtéen	53
Les insuffisances de la tradition anarcho-individualiste	60
Perspectives sur Fichte	64
TROISIÈME CHAPITRE : Fichte et la fragmentation identitaire	69
L'héritage moniste des identités	70
Les insuffisances des modèles existants	76
Les outils traditionnels d'accommodement de la diversité	82
Fichte et le pluralisme : vers un modèle interculturel	87
L'interculturalisme n'est pas un consensus par recoupement	92
CONCLUSION	97
BIBLIOGRAPHIE	105

Préface

À l'heure où les sociétés contemporaines deviennent de plus en plus fragmentées au point de vue identitaire, celles-ci sont de plus en plus ébranlés par des demandes de reconnaissance de ces groupes minoritaires, qu'ils soient fondés sur l'appartenance ethnique, de genre ou raciale. Ces exigences passent inévitablement par une révision des cadres de référence de la société. Ainsi, alors que les groupes féministes revendiquent l'abandon des principes patriarcaux, les demandes des groupes linguistiques ou ethnoculturels minoritaires passent par la reconnaissance explicite, par le groupe majoritaire, de la diversité inhérente aux États actuels. Cependant, la remise en cause de dogmes culturels est loin d'être un acquis, considérant que l'histoire occidentale fut grandement affectée par une forme de monisme qui a pour conséquence d'instituer chez les individus la croyance que leur mode de vie est le meilleur et que les autres devraient s'y conformer. Dans cette perspective, est-il utopique de croire à la possibilité d'une volonté générale qui serait inclusive des différents groupes sociaux et ethniques au sein d'une société ? En d'autres termes, dans quelle mesure est-il possible que les principes et normes juridiques d'un État soient organisés de manière à ce qu'ils soient le reflet des valeurs de chaque groupe ? Le cas échéant, comment justifier ces demandes de reconnaissance ?

Cette thèse a pour prétention de répondre à deux problématiques inhérentes à nos sociétés occidentales contemporaines. Dans un premier temps, il importe de se questionner dans quelle mesure il peut être possible de dépasser l'atomisation des sociétés contemporaines en développant une forme de vouloir-vivre collectif ? Toutefois, il s'agit ici de la seconde problématique, comment cette volonté générale pourrait-elle prendre acte de la fragmentation identitaire des mêmes sociétés ?

Aussi étrange que cela puisse paraître, la philosophie du droit de J.G. Fichte offre des perspectives fort intéressantes à ce niveau, ce qui tend à invalider les différentes thèses qui ont fait de lui un penseur typique d'une forme de nationalisme ethnique extrêmement exclusif à l'égard de la

diversité. Compte tenu de cet héritage, il peut paraître surprenant de faire de Fichte un partisan de l'ouverture à l'égard de l'autre. Toutefois, en se référant à sa Doctrine du droit, cette thèse démontre que sa théorie des relations intersubjectives ouvre la voie à une collaboration entre des individus de cultures différentes et permet d'élaborer une théorie de la citoyenneté qui est en mesure de prendre acte des différences culturelles entre les individus. En effet, c'est ce que l'analyse de la philosophie fichtéenne de la période de Iéna permet de démontrer. Dépassant les limites du kantisme et du jacobinisme totalitaire de la volonté générale rousseauiste, Fichte est certainement le premier penseur à être en mesure de songer à l'application d'un contrat social ouvert à la fragmentation identitaire. L'hypothèse qui est développée dans cette thèse pourrait se résumer ainsi : que les principes juridiques développés par Fichte et orientés autour de l'idée de l'intersubjectivité comme condition sine qua non de la prise en compte de la conscience de soi, permettent de développer une forme de citoyenneté à fondements républicains qui est en mesure de reconnaître pleinement la diversité ethnique et/ou ethnoculturelle.

Une des originalités de la théorie intersubjective de Fichte se situe dans la perspective néo-républicaine de la liberté, c'est-à-dire autour de l'idée qu'un individu est libre dans la mesure où il n'est pas dominé ou qu'il n'est pas en situation de domination potentielle d'autrui. Le premier chapitre de ma thèse a donc pour objectif de présenter l'originalité et le contenu de cette tradition. Cette présentation permet de démontrer que la théorie juridique fichtéenne, qui tire ses fondements de sa théorie de l'intersubjectivité, repose essentiellement sur la conception néo-républicaine de la liberté.

En effet, Fichte affirme que l'autre est la condition de la prise de conscience de ma propre identité. C'est dans ce cadre que Fichte écrit que « l'homme ne devient homme que parmi les hommes ». C'est à travers la reconnaissance de notre Moi par autrui que nous pouvons réellement et pleinement prendre conscience de nous-mêmes. Le principe de la reconnaissance mutuelle ou de l'intersubjectivité joue donc un rôle fondamental pour chaque individu. En vertu de ce système, chaque individu devrait respecter l'Humanité derrière chaque individu.

Par contre, comme l'initiative de l'appel à l'activité de ma conscience repose sur les épaules de l'Autre, il peut arriver que la réalité ne suit pas toujours la situation idéale décrite par Fichte et que des rapports de domination peuvent naître entre les hommes. Il écrit qu'il n'y a aucune garantie pour que les individus interagissent entre eux de manière à respecter l'humanité derrière chaque individu. L'interaction empirique démontre plutôt que les relations intersubjectives sont marquées par des formes de domination. L'objectif de ce système juridique sera donc d'instituer des contraintes qui empêcheront l'émergence de formes de domination entre les individus, de manière à ce que ceux-ci se traitent eux-mêmes et les autres en tant qu'êtres libres.

La relation juridique fichtéenne a justement pour objectif de maintenir des relations intersubjectives établies en fonction de l'idéal de la non-domination. Certes, le système juridique ne peut donner une direction éthique à la communauté. Il n'est là que pour déterminer les conditions empiriques nécessaires –mais en aucun cas suffisantes– à la réalisation d'un ordre éthique grâce à une création collective. Le droit fichtéenne doit constituer qu'une simple garantie mécanique qui est en mesure de détecter et d'empêcher les tendances qui consistent à traiter les autres comme des moyens et non comme des fins.

Mais de quelle manière le contrat social fichtéen peut-il permettre l'émergence d'un vouloir-vivre collectif ? Comme Fichte le souligne, la base de tout fondement social repose essentiellement dans l'accord entre au moins deux individus de renoncer à leur volonté privée particulière à la faveur d'un accord d'autolimitation réciproque qui se trouve à être une volonté strictement négative. À travers cette forme de contrat appelée « contrat de propriété des citoyens », les individus en viennent à établir des règles concernant la propriété, les droits individuels que chacun peut continuer s'exercer ainsi que ses limites, eu égard à la liberté des autres. C'est à ce niveau que se forme le droit et les législations civiles. Les règles juridiques dépendent donc des individus. La société demeure toujours supérieure au droit compte tenu que c'est elle qui fixe ses déterminations. Ainsi, l'État fichtéen n'est pas une personne morale supérieure aux individus et d'où ceux-ci tiennent tous leurs droits, comme dans la Cité Antique. Mais en même temps, le droit demeure

essentiel à l'existence d'un corps social, dans la mesure où il empêche l'émergence de relations tyranniques entre les individus et parce qu'il garantit l'accord collectif de la vie commune.

De plus, la possibilité de penser la communauté fichtéenne dans un cadre dynamique repose essentiellement sur le fait que le droit institue un espace permettant des rapports constants entre les libertés individuelles. En retour, la permanence des relations juridiques implique la possibilité d'une durée dans la relation. C'est cette possibilité de relation durable qui permet de mobiliser une activité sociale et de fonder une perspective d'avenir entre les membres d'une communauté particulière.

En stipulant que le contact avec l'autre est la condition fondamentale de la prise de conscience de sa liberté, la théorie fichtéenne du Droit offre la direction que doivent prendre les relations intersubjectives, c'est-à-dire où chaque individu et chaque groupe a le droit de prendre part à la définition des normes étatiques de manière à ce qu'aucun d'entre eux ne se voit imposer les valeurs d'un autre groupe. Dans ce cadre, cette théorie tend à invalider les thèses qui ont fait de Fichte un penseur de la nation ethnique allemande. Ces thèses semblent oublier que même les Discours à la nation allemande font preuve d'ouverture à l'égard de l'Autre. Fichte y écrivait que le rapport que l'Allemand doit envisager à l'égard de l'Étranger devait être un rapport d'individu à individu et que la relation avec un étranger était un gage de découvertes que la mère patrie ne pouvait procurer. Ce qui renforce cette exigence de la reconnaissance et ce qui fait l'originalité de Fichte est très certainement le fait que celle-ci se trouve à être un impératif d'ordre génétique, puisque le fait de se priver d'une telle réciprocité reviendrait à empêcher l'émergence de la conscience de soi et de sa liberté personnelle. Une telle ontologie tend donc à compléter l'idée du « mélange des horizons » proposée par Gadamer et reprise par Taylor, selon laquelle la rencontre avec un étranger permet de prendre plus facilement conscience de ce que nous sommes à travers le contraste qui le définit et permet d'échapper à une identité sectaire. Le refus de porter une attention et d'entrer en contact avec un individu qui n'appartient pas à ma culture particulière se trouve donc à être un refus de m'ouvrir à l'Autre, mais plus important encore, un refus de

m'ouvrir à l'humanité, ce qui rejoint Plutarque qui affirmait que l'homme n'est pas une plante faite pour demeurer immobile et qui ait ses racines fixées au sol où il est né.

Le cadre juridique du système fichtéen fondé sur la non-domination se trouve à être le système par excellence qui permet de créer un espace de dialogues ouvert à tous les individus, et ce nonobstant leur statut social ou leur provenance ethnoculturelle. Cette citoyenneté républicano-fichtéenne repose cependant sur deux conditions. D'une part, le système juridique imaginé par Fichte comporte les garanties mécaniques qui permettront d'avoir un cadre de relations qui empêchera l'émergence de formes de domination entre les individus. D'autre part, le besoin génétique d'entrer en contact avec l'Autre est la condition qui permet de dépasser la simple différence culturelle entre deux personnes et les jugements a priori sur ce qui définit les modes de vie divergents. C'est donc grâce à ces conditions que nous pouvons penser à une gestion de la fragmentation identitaire qui est en mesure d'assurer de véritables échanges équitables entre des tenants de cultures différentes, afin d'en arriver à la création d'une identité nationale qui soit totalement exempte d'une forme quelconque de monisme. En d'autres termes, le défi que s'est lancé Fichte –et qui demeure d'actualité– fut de constituer un espace effectivement démocratique qui serait à même de garantir à chacun de manière égale l'accès à l'estime et à la reconnaissance sociale.

En somme, pour apprécier réellement l'apport que la diversité peut apporter à la conscience de soi, la politique fichtéenne d'autolimitation des libertés se doit d'être à la base de toute théorie du multiculturalisme prise dans un sens large. C'est grâce à elle que pourra émerger une synergie entre les individus, et ce peu importe leur genre, leur couleur ou leur langue. Cela rejoint l'idée que plus la prise de conscience de soi sera attribuable à une pluralité d'acteurs et plus l'individu sera en mesure de réaliser une liberté qui le rapproche de son essence humaine, d'où la nécessité de s'ouvrir à la diversité.

INTRODUCTION

Dans son livre *La religion dans la démocratie*, le philosophe français Marcel Gauchet affirme que la sortie de la religion de la politique a consacré le principe de l'autonomie de l'individu qui doit désormais se doter de ses propres règles de vie¹. Pour ce penseur, ce passage d'un mode de vie hétéronome en faveur d'un autre axé sur l'autonomie de l'individu serait le mouvement principal de la Modernité. Mais qu'entend-on par ces concepts ? Comme le souligne Marc-Olivier Padis dans son ouvrage consacré à Gauchet, « l'hétéronomie, comme l'étymologie l'indique, est le fait de recevoir sa loi de l'extérieur tandis que l'autonomie est le fait de se donner à soi-même sa propre loi »². En d'autres termes, l'hétéronomie est un principe qui est plus particulièrement associé aux sociétés primitives qui ont précédé l'État et où l'organisation sociale était complètement régie par une intangibilité de l'ordre issue d'une mythologie à caractère souvent religieux. Ainsi, Gauchet souligne que dans de telles sociétés :

« Notre manière de vivre, nos règles, nos usages, ce que nous savons, c'est à d'autres que nous les devons, ce sont des êtres d'une autre nature que nous, des Ancêtres, des Héros, des Dieux, qui les ont établis ou instaurés. Nous ne faisons que les suivre, les imiter ou répéter ce qu'ils nous ont appris »³.

Dans cette perspective, il est clair que l'autonomie de l'individu y est totalement nulle, considérant que celui-ci se voit fixer une place dans la société à laquelle il ne peut pouvoir prétendre échapper, puisque « toute l'action humaine se développe sous la garantie de l'ordre immuable voulu par les

¹ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Paris : Gallimard, 1998. Voir également Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris : Gallimard, 1985.

² Marc-Olivier Padis, *Marcel Gauchet, la genèse de la démocratie*, Paris : Michalon, 1996, p. 17.

³ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, op. cit., p. 13.

dieux sans qu'il soit possible à l'homme de définir, de modifier ou de contrôler cet ordre »⁴. En revanche, la fin de l'influence religieuse sur les sociétés aurait, selon Gauchet, mis un terme à cette situation de dépendance des individus à l'égard d'un ordre extérieur.

Par contre, s'il faut en croire la thèse de Gauchet, la possibilité même de l'autonomie de l'homme trouve son germe à l'intérieur même du Christianisme. Une telle idée peut surprendre *a priori*, considérant la nature de l'hétéronomie. Cependant, le principe biblique selon lequel il faut rendre à César ce qui appartient à César et rendre à Dieu ce qui lui appartient a eu pour effet d'opérer une rupture entre les mondes divin et temporel. Ce faisant, les hommes se retrouvent donc livrés à eux-mêmes dans un monde déserté par Dieu.

Il n'est donc pas étonnant de constater que le germe de ce désenchantement du monde ne se trouve pas à l'époque des Lumières contrairement à ce que nous pourrions croire. L'auteur André Vachet fait d'ailleurs remonter le germe de l'individualisme au Moyen Âge, plus particulièrement avec les écrits non-thomistes de Saint Bonaventure ou de Duns Scott. Le premier a ainsi postulé que « (...) la société civile et l'autorité (...) sont accidentellement et historiquement nécessaires par suite de la déchéance de l'homme pécheur »⁵ et constituent le refuge de ceux et celles qui sont incapables de rechercher le salut divin par eux-mêmes. Une telle idée a également eu pour conséquence remettre en question la notion de bien commun, car « (...) si la société n'a d'autre fin que le salut au-delà du temps et de l'espace, le rapport au bien social est donc pleinement individualisé tout comme le salut qui ne peut être qu'une relation de l'âme solitaire à son Dieu dans le silence de tout (...) »⁶. Pour sa part, Scot a proposé une épistémologie qui a eu pour effet de suggérer que « c'est l'individuel qui donne un contenu à l'universel de sorte qu'à l'extrême celui-ci serait une forme

⁴ Marc-Olivier Padis, *Marcel Gauchet, la genèse de la démocratie*, op. cit., p. 18.

⁵ André Vachet, *L'idéologie libérale : l'individu et sa propriété*, Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, p. 132.

⁶ *Ibid*, p. 134.

vide capable de tout contenir »⁷. Selon Vachet, Scot serait même à la base des théories modernes du contrat social, dans la mesure où les liens sociaux ne s'imposent plus aux individus en vertu d'un principe téléologique aristotélicien, mais dépendraient plutôt de la volonté individuelle.

De telles thèses individualistes furent d'ailleurs approfondies au cours de la Renaissance où, grâce aux découvertes scientifiques, une rupture s'est opérée entre l'homme et la nature, ce qui a eu pour conséquence de livrer cette dernière à la charge des individus. Vachet écrit à ce sujet que « la science naissante et la Renaissance apportent à l'individu la conscience de son originalité, de son autonomie et de l'efficience de son dynamisme propre sur le milieu et la nature »⁸. C'est d'ailleurs dans ce contexte qu'il faut saisir les sources politiques et métaphysiques de la Réforme survenue au 16^{ème} siècle. En effet, les thèses individualistes avancées par Bonaventure et Scot avaient déjà sapé les dogmes chrétiens et avaient amorcé un mouvement vers l'intériorisation de la foi et d'une relation directe entre l'homme et Dieu. Il serait donc faux de croire que le message de Martin Luther, axé autour de l'idée que « l'homme (...) est d'abord considéré comme un individu plutôt que comme membre d'un groupe » et « qu'on le présume capable de trouver ses règles de vie, en lui-même, sous l'inspiration de l'Esprit, et non pas dans la fidélité à des dogmes imposés »⁹, s'était effectué en vase clos de l'héritage intellectuel issu du Moyen Âge.

De fait, les différentes théories du contrat social qui ont émergé à partir des philosophies hobbesienne, lockienne et se trouvent à être une suite logique au germe individualiste. En fondant leurs différentes théories, ces philosophes ont en effet postulé que le lien social est essentiellement une création humaine et que les droits que possèdent les individus dans les sociétés étaient des droits inhérents à chaque homme avant sa sortie de l'état de nature. Mais en même temps, la consécration de l'autonomie individuelle amorcée à l'époque médiévale, mais plus particulièrement

⁷ *Ibid*, p. 135.

⁸ *Ibid*, p. 146.

⁹ *Ibid*, p. 148.

avec la Réforme, a eu pour effet de s'attaquer au lien social unissant les hommes. C'est ce que souligne Vachet lorsqu'il affirme que :

« (...) si le réformé trouve en lui, sous l'inspiration de Dieu une morale qui se suffit, il ne lui est pas nécessaire de recourir aux institutions et à la société. De là à refuser toute responsabilité, tout rôle positif à la société en tant que telle, il n'y a qu'un pas »¹⁰.

Cet héritage, qui forme un des fondements principaux du libéralisme politique, est probablement ce qui semble causer le plus de problèmes de nos jours. Plusieurs auteurs¹¹ ont souligné avec justesse les problèmes que vivent actuellement la plupart des États occidentaux. Malgré des analyses plus ou moins semblables, ces auteurs ont surtout fait porter leurs analyses sur les problèmes relatifs au « vivre-ensemble », c'est-à-dire à la possibilité de fonder et de penser une société où les individus ont d'autres préoccupations que la simple préservation de leur liberté personnelle. Cependant, même s'il nous semble possible de retrouver les fondements de l'autonomie des hommes dès le Moyen Âge, cette tendance individualiste a connu un développement beaucoup plus poussé au cours du 20^{ème} siècle, tant et si bien qu'il semble désormais difficile, voire impossible, de pouvoir dépasser le primat de l'individu et de penser à tout projet qui ait une portée collective. Gilles Lipovetsky a écrit à ce sujet que nos sociétés occidentales s'articulent désormais autour de l'idée de « l'accomplissement personnel » C'est ce qui, selon Lipovetsky, explique pourquoi nos sociétés valorisent tant la capacité de « vivre sans contrainte et de choisir de part en part son mode d'existence »¹². Or, la conséquence d'une telle situation est de pousser l'individualisme vers une forme d'hédonisme et de relativisme où « l'important est d'être soi-même, où n'importe quoi (...) a droit de cité et de reconnaissance sociale, où plus rien ne doit s'imposer impérativement et

¹⁰ *Ibid*, pp. 149-150.

¹¹ À cet égard, nous pouvons penser à Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal : Bellarmin, 1992 ou Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, Paris : Gallimard, 1983.

¹² Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*, op. cit., p. 10.

durablement, où toutes les options, tous les niveaux peuvent cohabiter sans contradiction ni relégation »¹³.

À cet effet, Allan Bloom a développé dans *L'âme désarmée* une observation sur le relativisme moral des jeunes américains qui est « lui-même une ramification d'une forme d'individualisme dont le principe pourrait se définir comme suit : chacun a le droit d'organiser sa propre vie en fonction de ce qu'il juge vraiment important et valable »¹⁴. En d'autres termes, nos sociétés seraient caractérisées par un repli sur nous-mêmes, une incapacité à transcender le Moi égoïste et à prendre acte des problèmes ou des enjeux sociaux.

Certaines observations permettent de confirmer la thèse de la dégradation du lien social. À titre d'exemple, Francis Fukuyama est d'avis que les sociétés occidentales sont caractérisées par une hausse de la criminalité, du désordre social, des divorces et par une baisse des taux de fécondité, des mariages et de la confiance manifestée à l'égard des institutions politiques¹⁵. D'ailleurs, sur ce dernier point, il est devenu un lieu commun d'affirmer que la participation électorale dans la plupart des États occidentaux d'héritage chrétien, notamment au Canada et aux États-Unis, suit une tendance à la baisse depuis les dernières décennies.

Dans ce cadre, il n'est pas étonnant de constater que l'atomisme libéral articulé autour des droits individuels et de l'autosuffisance de l'homme est de plus en plus critiqué par certains¹⁶. La question

¹³ *Ibid*, p. 14.

¹⁴ Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, op. cit., p. 26. Voir Allan Bloom, *L'âme désarmée*, Paris : Julliard, 1987.

¹⁵ Francis Fukuyama, *Le grand bouleversement : la nature humaine et la reconstruction de l'ordre social*, Paris : La Table Ronde, 2003, p. 19.

¹⁶ Voir Charles Taylor, " L'atomisme " dans Charles Taylor, *La liberté des modernes*, Paris : PUF, 1997, pp. 223-254.

à laquelle il convient de répondre consiste à savoir dans quelle mesure il serait possible de dépasser cet état de fait considéré par Fukuyama comme étant « (...) le point final de l'évolution idéologique de l'humanité »¹⁷. En d'autres termes, devons-nous accepter un tel déterminisme et accepter que le libéralisme politique soit indépassable ? Doit-on renoncer à la possibilité de fonder un lien social ? Ou est-il possible de faire face aux inconvénients engendrés par cette manière de concevoir le monde en lui proposant un *ersatz* qui serait en mesure de combler ses lacunes ? À l'heure actuelle, il semble que le marxisme est une philosophie dépassée incapable de surmonter ses démons historiques. D'autre part, s'il faut en croire l'analyse d'Herbert Marcuse¹⁸, l'avenir du projet socialiste semble être grandement à reconsidérer, considérant l'intégration de plus en plus grande des syndicats et des mouvements politiques de gauche dans le libéralisme et leur dissociation avec le projet marxiste-léniniste démontreraient indubitablement la faillite certaine du socialisme et le triomphe du libéralisme.

Selon des auteurs comme Butler et Stokes, le libéralisme post-1945 aurait eu pour effet d'entraîner le déclin de la notion de « classes sociales » Comme ils le mentionnent, « economic prosperity in the post-war years has brought within the reach of mass markets new types of goods and services, while the welfare state has substantially reduced the remaining pockets of poverty »¹⁹. D'ailleurs, les récentes promesses de « troisième voie socialiste » véhiculées par Tony Blair et Gerhard Schröder, une voie qui devait permettre au mouvement socialiste de trouver un nouveau souffle depuis la chute du mur de Berlin, ne semblent pas s'être manifestées par une remise en cause du libéralisme, bien au contraire.

¹⁷ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris : Flammarion, 1992, p. 11.

¹⁸ Voir tout particulièrement Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Paris : Les Éditions de Minuits, 1969.

¹⁹ David Held, « Power and Legitimacy in Contemporary Britain » dans Gregor McLennan, David Held, Stuart Hall, *State and Society in Contemporary Britain*, East Sussex : Polity Press, 1984, p. 304.

Devons-nous nous contenter de vivre dans un monde libéral où l'idée du vivre-ensemble et de l'importance du lien social passe au second rang après la sauvegarde, par l'État, de la liberté privée et de la propriété personnelle de chaque individu, comme l'a souligné Robert Nozick dans *Anarchie, État et Utopie*²⁰ ? Bref, que l'État libéral n'ait pour fonction que d'assurer l'absence d'interférences chez les hommes de manière à ce qu'ils puissent déterminer librement leurs actions, même si cela a pour conséquence de dissoudre le lien social et d'atomiser la société.

Face à l'échec du marxisme et à la désuétude du socialisme, suite à l'incorporation et à l'homogénéisation des classes sociales dans la grande société libérale, nous ne sommes pourtant pas démunis pour autant. En effet, nous sommes d'avis qu'il nous reste la pensée néo-républicaine afin de faire face à toutes les problématiques et les insuffisances entretenues par le libéralisme. Partageant une conception de la liberté qui est diamétralement opposée à la tradition libérale, nous croyons que la tradition néo-républicaine issue principalement des travaux de Philip Pettit, de Maurizio Viroli et de Quentin Skinner est en mesure de fournir des fondements philosophiques à une possibilité de fonder un vivre-ensemble, qui ne saurait remettre en question le principe de l'autonomie de l'individu malgré ses déviations que nous décrions.

Reposant sur une idée de la liberté comprise sous la forme de la non-domination, le néo-républicanisme nous semble être en mesure de dépasser la simple liberté négative à caractère atomiste du libéralisme pour ouvrir la voie à une forme de volonté générale qui soit le reflet de l'individualité de chaque membre de la communauté, tout en étant en mesure d'accueillir pleinement la diversité identitaire. À cet égard, nous sommes d'avis qu'il serait inadéquat de songer à un vouloir-vivre collectif sans tenir compte de la fragmentation identitaire qui est devenue l'apanage de la presque totalité des États contemporains. Rappelons simplement qu'environ 6 000 langues et 5 000 groupes ethniques doivent cohabiter dans moins de 200 États. C'est en ce sens que « Les sociétés modernes doivent de plus en plus souvent faire face à des groupes minoritaires exigeant la

²⁰ Voir Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York : Basic Books, 1974.

reconnaissance de leur identité et la prise en compte de leurs différences »²¹, comme le souligne Will Kymlicka.

Il n'en reste pas moins qu'il existe une vieille logique qui tend à présupposer qu'un État se doit d'être le plus homogène possible s'il désire éviter l'instabilité. Une telle position était d'ailleurs proposée au 19^{ème} siècle par John Stuart Mill dans les *Considérations sur le gouvernement représentatif* où il indiquait que :

« Free institutions are next to impossible in a country made up of different nationalities. Among a people without fellow-feeling, especially if they read and speak different languages, the united public opinion necessary to the working of representative government cannot exist »²².

Il nous semble donc primordial de prendre acte de la diversité de nos États dans l'élaboration d'un vivre-ensemble. Dans cette perspective, il nous semble évident qu'il s'agit d'une des erreurs de la philosophie de Jean-Jacques Rousseau qui, à travers son idée de la volonté générale, a posé les fondements d'un jacobinisme qui a produit une culture nationale homogène incapable d'accommoder la diversité.

L'une des difficultés que l'on peut associer à la pensée de Rousseau est le fait que ce dernier croyait que la volonté générale pouvait émaner de l'intériorité individuelle de chacun, négligeant par le fait même l'importance des rapports intersubjectifs. D'ailleurs, Rousseau était tellement inspiré par la liberté républicaine qu'il s'inquiétait qu'un individu puisse être dominé par un autre, à tel point qu'il refusait de faire de la volonté générale une conséquence de discussions entre les

²¹ Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, Montréal : Boréal, 2001, p. 23.

²² John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, Buffalo : Prometheus Books, 1991, p.310.

membres d'une collectivité. Au contraire, Rousseau estimait, d'une part, qu'une domination était possible si la volonté générale reposait sur la discussion, étant donné l'inégalité naturelle au niveau de l'éloquence et de la persuasion. D'autre part, cela ouvrait la porte à la possibilité d'être séduit par des intérêts particuliers à travers la démagogie. C'est la raison pour laquelle Rousseau préférait partir d'un principe kantien fondé sur la possibilité de suivre une règle d'ordre universelle pour fonder la volonté générale.

Nous croyons qu'il est possible de partir d'une prémisse rejetée par Rousseau, à savoir que la condition d'un modèle républicain et d'une volonté générale pourraient se fonder sur les rapports intersubjectifs entre les individus. À cet effet, Johann Fichte fut probablement le premier penseur à se pencher sur cette idée et a fait de celle-ci un thème dominant de sa période dite de « Iéna » qui sera la période que nous étudierons chez-lui au cours de notre thèse, puisque le principe de « l'intersubjectivité », qui y occupait une place centrale, sera la pierre angulaire de la théorie que nous proposerons.

Par contre, il peut sembler difficile *a priori* de saisir le lien entre la liberté comme non-domination et la possibilité de fonder un vouloir-vivre collectif, car il faut bien admettre que la tradition néo-républicaine ne s'est pas réellement prononcée sur cette question. En effet, cette pensée demeure encore à un stade très théorique. Cependant, nous considérons que cette théorie offre la possibilité d'être liée à la pensée de Fichte. Notre thèse défendra l'idée que, comme l'intersubjectivité est une condition *sine qua non* de la prise en compte de la conscience de soi, celle-ci doit reposer sur l'idéal républicain de la non-domination afin que tous les individus puissent parvenir à cette conscience d'eux-mêmes. De ce fait, considérant que le système juridique d'une telle théorie doit avoir pour objectif de proscrire la domination intersubjective, nous illustrerons en quoi la permanence des règles de non-domination issues du droit fichtéen permet une évolution plus dynamique de la société, dans la mesure où le droit institue un espace permettant des rapports continus entre les individus qui permettent de déboucher sur un vouloir-vivre collectif. C'est cette possibilité de

relation durable qui permet de fonder une perspective d'avenir entre les membres d'une société particulière, ce qui renvoie à la possibilité d'une vie communautaire. Ce faisant, nous retrouvons la possibilité de favoriser au maximum la reconnaissance de chaque individu au sein d'une communauté, et ce nonobstant l'héritage culturel des Hommes. Car, comme Fichte le souligne dans ses *Discours à la nation allemande*, le rapport que l'Allemand doit envisager à l'égard de l'Étranger doit être un rapport d'individu à individu et que la relation avec un étranger est également un gage de découvertes que ne peut procurer la mère patrie²³. Nous sommes donc d'avis que la théorie fichtéenne est en mesure d'apporter une solution aux deux éléments soulevés dans notre problématique, à savoir qu'elle permet de fonder la possibilité d'un lien social qui soit tout à fait compatible avec la fragmentation identitaire.

Plus concrètement, nous défendrons l'hypothèse voulant qu'il est possible de dépasser l'atomisme libéral et de songer à une forme de vivre-ensemble ouvert à la diversité identitaire qui demeurerait tout à fait moderne et qui ne remettrait pas en question la notion de l'autonomie individuelle. La solution à une telle problématique se trouve dans la mise en rapport de la philosophie fichtéenne de la période de Iéna avec l'idéal de la liberté néo-républicaine. Nous verrons que le principe de l'intersubjectivité développé par Fichte favorise l'engagement civique et la formation d'un vivre-ensemble à travers la formation du cadre juridique communautaire.

Nous espérons que notre thèse pourra apporter une utilité pratique et théorique à deux niveaux. Premièrement, au point de vue théorique, nous tenterons d'effectuer un lien explicite entre la théorie néo-républicaine et la politique de la reconnaissance. Étant fondé sur l'idée de la liberté sous la forme de la non-domination, nous croyons pouvoir contribuer au débat voulant qu'un déni de reconnaissance constitue une négation de la liberté. Malheureusement, Pettit, Viroli ou Skinner n'ont pas abordé ce thème en profondeur dans leurs livres, ce qui à notre avis constitue un manque au niveau de l'application pratique de l'héritage républicain. Deuxièmement, nous croyons être en

²³ Martial Guérout, *Études sur Fichte*, Paris : Aubier-Montagne, 1974, pp. 70-71.

mesure de proposer des fondements théoriques au principe de l'interculturalisme qui est considéré par certains comme étant la forme la plus poussée d'ouverture à l'égard de la diversité²⁴ « (...) de l'ensemble des communautés culturelles qui habitent l'État, qu'elles soient nationales, ethnoculturelles ou issues des nouveaux mouvements sociaux »²⁵. En ce sens, nous croyons pouvoir contribuer de manière originale aux études portant sur Fichte, tout en le situant dans une perspective contemporaine.

Cette thèse sera divisée en trois chapitres. La première section portera sur la pensée néo-républicaine et sur sa conception de la liberté. À travers une analyse du républicanisme rousseauiste, j'illustrerai les paradoxes de sa théorie qui, à travers la création d'une volonté générale sensée lutter contre l'individualisme libéral, n'a pas été en mesure de répondre efficacement au phénomène de la fragmentation identitaire. Ce faisant, je verrai en quoi un déni de reconnaissance identitaire constitue une forme de domination. Dans un deuxième temps, je verrai en quoi l'importance de l'intersubjectivité dans la pensée de Fichte, comme condition de la prise de conscience de soi, permet de dépasser la liberté libérale atomiste en fondant la possibilité d'un vouloir-vivre collectif. Je terminerai en démontrant l'apport théorique que la philosophie de ce dernier peut offrir aux débats contemporains sur la fragmentation identitaire.

²⁴ Voir Dimitrios Karmis, « Pluralisme et identité(s) nationale(s) dans le Québec contemporain : clarifications conceptuelles, typologie et analyse du discours », dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et Société*, Tome 2, Montréal, Québec-Amérique, 2003, p. 99.

²⁵ *Ibid*, p. 100.

Chapitre 1

La pensée néo-républicaine

Il y a de cela un peu plus de 200 ans, la conception de la liberté qui prédominait aux États-Unis était loin de ressembler à celle que l'on connaît aujourd'hui. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, l'omniprésence de la liberté négative est un événement relativement récent. En effet, Michael Sandel rappelle que l'idée d'accorder des droits inaliénables et sacrés aux individus n'était pas du tout à l'ordre du jour à l'époque de la Convention de Philadelphie. En fait, le désir des Pères fondateurs américains était plutôt de mettre en place des dispositifs institutionnels qui auraient pu empêcher la domination. Sandel écrit à ce sujet que :

« The limited role of constitutional rights in the first century of the republic suggests that Americans have not always understood liberty to consist in the right to choose our values and ends. From the standpoint of the twentieth-century constitutional law, so consumed by debates about individual rights, it is striking to recall that the federal Constitution of 1787 contained no Bill of Rights. (...) Only in the final week of the convention, as the proposed constitution was being prepared for submission to Congress, did George Mason of Virginia rise to say he wished the plan had been prefaced with a Bill of Rights »²⁶.

Or, il faut bien admettre que la société américaine d'aujourd'hui a bien changée et celle-ci est fortement orientée en fonction d'une conception négative de la liberté. Toutefois, ces débats ont l'avantage de nous informer sur le fait que nos sociétés n'ont pas toujours été dominées par le même idéal de la justice. Au contraire, même si l'idée de la liberté négative prédomine actuellement sans partage, celle-ci possède tout de même une histoire très courte comparativement à la conception positive qui remonte à l'Antiquité romaine. Il convient donc de définir ces deux idéaux de la liberté,

²⁶ Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent : America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge,

Massachusetts : Harvard University Press, 1996, p. 33.

afin de voir ce qui les définit, mais aussi dans le but de saisir leur potentiel au niveau de l'organisation juridique et sociale. Nous tâcherons de voir en quoi l'idée de la liberté néo-républicaine permet de jeter les fondements théoriques d'un vouloir-vivre collectif qui soit ouvert à la diversité.

La liberté négative et positive

À l'heure actuelle, la pensée libérale occupe une place prédominante dans la conception de la liberté humaine. En effet, une logique semble vouloir s'installer dans les États occidentaux voulant qu'il faut faire en sorte de minimiser les actions du gouvernement dans la vie des gens de manière à laisser ceux-ci une sphère de plus en plus grande à l'intérieur de laquelle ils pourront agir à leur guise. Cette conception de la liberté axée sur l'idée de la non-interférence repose principalement sur des auteurs pour qui la liberté doit s'entendre dans un sens négatif, selon la théorisation effectuée par Benjamin Constant au 19^{ème} siècle et Isaiah Berlin au 20^{ème}. Pour ces derniers, la liberté moderne consiste dans :

« (...) le droit de dire son opinion, de choisir son industrie et de l'exercer ; de disposer de sa propriété, d'en abuser même; d'aller, de venir, sans en obtenir la permission, et sans rendre compte de ses motifs ou de ses démarches. C'est, pour chacun, le droit de se réunir à d'autres individus, soit pour conférer sur ses intérêts, soit pour professer le culte que lui et ses associés préfèrent, soit simplement pour remplir ses jours et ses heures d'une manière plus conforme à ses inclinations, à ses fantaisies »²⁷.

²⁷ Benjamin Constant, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes » dans *Écrits politiques*, Paris : Gallimard, 1997, p. 593.

Une telle manière de conceptualiser la liberté va à l'encontre d'une conception plus positive de celle que Constant et Berlin associent aux Anciens et qui repose sur l'idée de l'autocontrôle de soi et de son assimilation à une totalité qui surpasse l'individualité.

Encore aujourd'hui, une telle dichotomie semble s'imposer dans l'analyse des débats contemporains sur la question et l'idée de la liberté positive semble désormais jouir d'une réputation inquiétante associée à des formes de tyrannie qui ont détruit le principe de l'individualité, considérant que « les anciens n'avaient aucune notion des droits individuels » et « admettaient, comme compatible avec cette liberté collective, l'assujettissement complet de l'individu à l'autorité de l'ensemble »²⁸. Selon l'auteur Philip Pettit, une telle popularité de la liberté négative au détriment de la seconde peut s'expliquer en partie dans le fait que la conception positive est héritée de penseurs romantiques suspects qui auraient inspiré les régimes totalitaires modernes, tels Herder, Rousseau, Fichte, Hegel ou Marx²⁹. La liberté positive serait également associée à des groupes religieux et à la pensée politique jacobine et communiste³⁰. À l'inverse, l'idée négative de la liberté est plutôt liée aux penseurs classiques anglais, aux philosophes éclairés des Lumières et aux héros de la Révolution américaine que furent Hobbes, Bentham, Montesquieu, Constant ou Jefferson. C'est ce qui a fait dire à Pettit que « (...) si la liberté positive relève du passé, seule la liberté négative est un idéal authentiquement moderne »³¹. D'ailleurs précisons que pour certains auteurs, comme Constant, même si nous voulions retourner aux principes de la liberté positive, les développements des sociétés libérales rendent cet objectif illusoire. Constant précise à cet effet que

²⁸ *Ibid*, pp. 594 et 596.

²⁹ Voir Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, Paris : Seuil, 1979 où l'auteur défend la thèse voulant que Hegel et Marx aient été des penseurs totalitaires qui ont jeté les bases de sociétés qui niaient le principe de l'individualité.

³⁰ Voir Philip Pettit, *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris : Gallimard, 2004, p. 36.

³¹ *Ibidem*.

la liberté privée est devenue une vertu beaucoup trop importante pour être abandonnée au profit du principe de la participation à la vie collective d'un ensemble plus vaste que l'individu. Selon ce dernier, « l'exercice des droits politiques ne nous offre donc plus qu'une partie des jouissances que les anciens y trouvaient, et en même temps les progrès de la civilisation, la tendance commerciale de l'époque, la communication des peuples entre eux, ont multiplié et varié à l'infini les moyens du bonheur particulier »³².

Il semble toutefois indéniable que les conséquences d'une telle conception de la liberté ont eu pour effet de favoriser une forme d'individualisme qui s'est traduit concrètement par une désertion des formes de participation politique à la faveur d'un repli sur nous-mêmes. Dans cette perspective, la liberté négative des modernes se traduirait précisément par la jouissance des biens privés.

La liberté néo-républicaine

Pettit fait remarquer que trop souvent le républicanisme a été assimilé à une forme positive de liberté, c'est-à-dire comme nécessitant une assimilation de l'individu à une téléologie objective qui lui est supérieure, telle la nation. Or, il n'en est rien considérant les écrits des auteurs républicains de l'Antiquité³³. Comme il l'indique, « les principaux représentants de la tradition républicaine

³² Benjamin Constant, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes » dans *Écrits politiques*, op. cit., p. 602.

³³ Dans un autre texte, Philip Pettit affirme qu'il importe d'effectuer une distinction entre le républicanisme aristotélicien et celui d'inspiration cicéronienne. Alors que le premier s'apparente à la critique formulée par Benjamin Constant et Isaiah Berlin à l'égard de la liberté positive, le second est articulé uniquement en fonction de son idéal de la liberté entendue sous la forme de la non-domination. Il va sans dire que notre compréhension de la pensée républicaine est fortement orientée par cette distinction essentielle. Toutefois, grâce à l'apport de la philosophie de Fichte, nous verrons qu'il est possible de dégager la notion d'un engagement communautaire à partir de la conception cicéronienne de la liberté. Voir Philip Pettit, « Reworking Sandel's Republicanism », dans Anita L. Allen et Milton

n'étaient pas prioritairement préoccupés par la liberté entendue au sens positif de la participation démocratique, mais se souciaient plutôt de la liberté comprise comme refus des interférences »³⁴. Même si Pettit reprend l'expression « interférence » cela n'enlève rien au fait qu'il serait faux de lier cette idée de la liberté à celle du libéralisme, dans la mesure où elle repose plutôt sur une conception de la non-domination.

Mais qu'entend-on par l'expression « domination » ? Pettit présente celle-ci en fonction de trois éléments. Selon lui, « une personne a, sur une autre, un pouvoir de domination, en d'autres termes, elle la domine ou l'assujettit lorsque : 1. elle dispose d'une capacité d'interférence 2. sur une base arbitraire 3. dans certains choix que l'autre est en mesure de faire »³⁵. Il est évident que l'héritage républicain de la liberté fait expressément référence à la Rome Antique, où celle-ci était étroitement associée à la dichotomie maître/esclave. D'ailleurs, l'expression latine « libertas » faisait expressément référence à la condition d'une personne qui n'était pas esclave et signifiait la pleine capacité d'agir à sa guise sans être soumis à la domination d'un autre agent³⁶. En d'autres termes, le républicanisme « (...) décrit la condition de l'homme libre par référence au statut d'une personne qui, à l'inverse de l'esclave, n'est pas soumise au pouvoir arbitraire d'un autre : c'est-à-dire qu'elle n'est dominée par personne »³⁷.

Une telle idée diffère donc grandement de la liberté libérale, car selon Pettit, Skinner et Viroli, il est possible qu'un esclave soit sous la domination d'un maître permissif qui n'interfère nullement dans

C. Regan (dir.), *Debating Democracy's Discontent : Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Oxford : New-York, Oxford University Press, 1998, pp. 40-62.

³⁴ Philip Pettit, *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement*, op. cit., p. 52.

³⁵ *Ibid*, p. 77.

³⁶ Voir l'analyse de Chaim Wirszubski, *Libertas as a Political Idea at Rome During the Late Republic and Early Principate*, Cambridge : Cambridge University Press, 1950.

³⁷ Philip Pettit, *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement*, op. cit., p. 52.

ses actions. Toutefois, cela n'enlève absolument rien au fait que celui-ci soit toujours en mesure de le dominer. À cet égard, Viroli présente différents exemples contemporains d'individus pouvant être victimes de domination sans pour autant subir des interférences. Il indique que, dans certains cas, des citoyens peuvent être opprimés par un tyran qui n'a pas à craindre de faire face à des sanctions pénales ; une femme peut être abusée par son mari sans que celui-ci n'ait à subir autre chose que le regard désapprobateur de ses voisins ; qu'un employeur puisse faire accepter n'importe quelles conditions de travail à ses employés sous peine de se faire renvoyer ; ou que des individus soient jetés en prison sans que leurs droits ne leur soient lus³⁸. Dans tous ces cas, il n'y a aucune interférence, dans la mesure où « none of them keeps others from pursuing the ends they wish to pursue (...) »³⁹. Il n'en reste pas moins que les citoyens vivant sous la gouverne d'un tyran, que la femme abusée ou les travailleurs se trouvent dans une situation de dépendance arbitraire à l'égard d'un autre individu. Comme le mentionne Pettit à cet effet, « le fait que le détenteur du pouvoir (arbitraire) ait, dans une quelconque mesure la capacité d'interférer arbitrairement est constitutif de la domination, quand bien même il n'en fait pas usage »⁴⁰. Or, en vertu de la tradition républicaine de la Rome Antique, une telle idée occupait une place centrale chez les philosophes. Cicéron n'hésitait pas à faire reposer son idée de la liberté sur le fait de pouvoir mener une vie sans avoir de maître et que même un roi juste aurait toujours la capacité d'opprimer son peuple⁴¹. Une telle idée fut d'ailleurs reprise par certains dramaturges. À titre d'exemple, dans la pièce *La Comédie du fantôme*⁴² de Plaute, on y voit l'esclave Tranion corrompre le fils de son maître en l'incitant à dilapider la fortune de son père. Cependant, même si Tranion est en mesure d'agir à sa guise, il n'en

³⁸ Voir Maurizio Viroli, *Republicanism*, New York : Hill & Wang, 2002, pp. 35-36 et Philip Pettit, *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement*, op. cit., pp. 83-84.

³⁹ Maurizio Viroli, *Republicanism*, op. cit., p. 36.

⁴⁰ Philip Pettit, *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement*, op. cit., p. 91.

⁴¹ Voir l'analyse de M.N.S. Sellers, *The Sacred Fire of Liberty : Republicanism, Liberalism and the Law*, New York : New York University Press, 1998, pp. 43-50.

⁴² Plaute, « La Comédie du fantôme » dans *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, 1971, pp. 603-657.

demeure pas moins sous le joug arbitraire de son maître. Malgré l'absence évidente d'interférence de la part du maître Théopropidès, celui-ci conserve toutefois la possibilité de punir arbitrairement son esclave Tranion (ce qu'il fait d'ailleurs à la fin de la pièce). Comme le souligne Viroli à cet effet, les esclaves chez Plaute « (...) are often perfectly free to do what they want, either because their master is far away or because he is kind or foolish, but who are also subject to his arbitrary will, since he can punish them harshly if he chooses »⁴³.

Ainsi, contrairement au libéralisme, la pensée républicaine repose sur l'idée qu'il est possible de subir une atteinte à sa liberté sans pour autant qu'il y ait présence d'interférences. Pour reprendre l'exemple du maître bienveillant à l'égard de son esclave, il importe de rappeler que la liberté républicaine s'analyse sur la base de la possibilité qu'un agent dispose ou non de la possibilité d'interférer de manière arbitraire sur moi.

Établie sous l'Empire romain, Il serait faux de croire que cette conception de la liberté ait disparu avec la chute dudit empire. Au contraire, elle fut à la base des institutions de plusieurs républiques du Nord de l'Italie à l'époque de la Renaissance, principalement grâce à la pensée de Machiavel qui avait grandement étudié l'histoire de Rome grâce aux travaux de l'historien Tite-Live.

Cependant, Machiavel ne fut pas le premier auteur du 16^{ème} siècle à se pencher sur les avantages d'un gouvernement républicain. Nous pouvons noter également l'influence de Francesco Guicciardini qui, quelques années avant Machiavel, s'est penché sur les moyens appropriés de fonder et de maintenir une Cité libre à caractère républicain⁴⁴. Toutefois, pour les fins de cette thèse, nous n'aborderons que la pensée machiavellienne, considérant son impact sur le développement des idées politiques.

⁴³ Maurizio Viroli, *Republicanism*, op. cit., p. 36.

⁴⁴ Voir « Discours de Logarno » et « Dialogue sur la façon de régir Florence » dans Francesco Guicciardini, *Écrits politiques*, Paris : PUF, 1997.

Nommé fonctionnaire de la République florentine en 1498, la première position occupée par Machiavel consistait à administrer les territoires contrôlés par Florence, ce qui le plaçait *de facto* au sein de l'organisme chargé des relations extérieures de la République. Cependant, comme Machiavel était fortement associé aux institutions républicaines, celui-ci fut révoqué de ses fonctions en novembre 1512, soit quelques mois après l'abolition de la République et le retour des Médicis au pouvoir. S'il faut en croire l'analyse qu'en a fait Skinner, c'est dans cette perspective qu'il faut voir la rédaction du *Prince*, dont le caractère ne peut s'assimiler aux principes républicains. En fait, selon la correspondance de Machiavel, il semble clair que le *Prince* fut d'abord et avant tout un moyen de revenir au service de l'État, comme en fait foi une lettre adressée à son ami Vettori en décembre 1513 où il indiquait que son rêve était « que ces Médicis se décident à [l']employer, dussent-ils commencer par [lui] faire rouler un rocher »⁴⁵. Ses efforts demeurèrent toutefois vains, ce qui l'incita à « (...) rester ainsi dans [sa] pouillerie, sans trouver une âme qui se souvienne de [ses] loyaux services ou qui croie [qu'il] puisse être bon à [quelque chose] »⁴⁶.

Il serait donc inadéquat de faire de Machiavel le père de tous les maux de la politique moderne axée sur la maxime voulant que la fin justifie les moyens. Au contraire, Machiavel était plutôt un amant de la liberté, comme en fait foi ses engagements ultérieurs à la rédaction du *Prince*. Skinner dénote que dès l'échec de ce livre auprès de Laurent de Médicis, Machiavel s'est rapidement tourné vers le monde des lettres et commença à participer à des réunions organisées par des humanistes, dont certains organisèrent en 1522 un complot républicain visant à assassiner le cardinal Guilio de Médicis. Le résultat concret de sa participation à ces réunions fut sans aucun doute la publication de ses *Discours sur la première décade de Tite-Live* qui est d'ailleurs dédié à deux de ses amis ayant participé au complot de 1522.

⁴⁵ Cité dans Quentin Skinner, *Machiavel*, Seuil : Paris, 2001, p. 79

⁴⁶ Cité dans *Ibid.*, p. 80.

De nature relativement descriptive, ce livre permet toutefois d'illustrer les raisons qui ont favorisé la grandeur de l'empire romain. D'ailleurs, l'objectif avoué de Machiavel étant de reproduire son succès. Selon lui, c'est au niveau de la liberté humaine que l'on peut expliquer les sommets atteints par Rome. Pour Machiavel, « l'expérience prouve que jamais les peuples n'ont accru leurs richesses et leur puissance sauf sous un gouvernement libre »⁴⁷. À l'inverse, Machiavel note que la situation fut toute autre dans les pays où le peuple fut esclave. Comme le souligne Skinner, « en mettant l'accent, avec une telle insistance, sur la liberté, Machiavel veut d'abord montrer qu'une cité soucieuse de grandeur doit se garder de toute forme de servitude politique, que celle-ci provienne de l'intérieur, effet de la fêrule d'un tyran, ou de l'extérieur, produit d'un impérialisme »⁴⁸. Il importe donc d'analyser la pensée machiavellienne dans une perspective typiquement humaniste et chargée du désir de rendre le peuple libre⁴⁹.

Une telle conception de la liberté fut reprise graduellement par des penseurs anglais, tels James Harrington ou Algernon Sidney. Alors que pour le premier le principe fondamental de la liberté devait consister à ne pas vivre sous la dépendance arbitraire d'autrui, Sidney affirmait de son côté que « la liberté consiste seulement dans l'indépendance à l'égard de la volonté d'un autre, et nous nommons esclave un homme qui ne dispose pas de sa personne ni d'aucun bien, mais dépend pour cela de son maître »⁵⁰. Toutefois, le 18^{ème} siècle a permis à la pensée républicaine de s'appliquer à un cas concret, en l'occurrence celui des colonies américaines qui s'insurgeaient contre le fait d'être taxées par le Parlement britannique sans pour autant y avoir de représentants. Selon Pettit, les républicains britanniques voyaient dans cette situation une atteinte à la liberté des colons. C'est en ce sens que Joseph Priestley a écrit que le principal grief adressé par les colons américains était :

⁴⁷ *Ibid*, p. 84.

⁴⁸ *Ibid*, p. 85.

⁴⁹ Pour une analyse détaillée de l'influence de la liberté républicaine sur Machiavel, voir Maurizio Viroli, *Machiavelli*, New York : Oxford University Press, 1998.

⁵⁰ Cité dans Philip Pettit, *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement*, op. cit., p. 54.

« (...) celui d'être taxés par le Parlement de la Grande-Bretagne, dont les membres sont si loin de se taxer eux-mêmes, qu'ils se soulagent par la même occasion. Si cette mesure s'instaure, les colons seront réduits à un état de servitude complète, comme tout peuple dans une telle situation peut l'être selon l'histoire. Car par ce même pouvoir en vertu duquel le peuple d'Angleterre peut les contraindre à verser un sou, il peut les obliger à donner le dernier sou dont ils disposent. Nous n'aurons rien d'autre qu'une imposition arbitraire d'un côté et une humble pétition de l'autre »⁵¹.

Un tel avis était également partagé par certains colons. À titre d'exemple, Thomas Paine affirmait dans son pamphlet *The Common Sense* que :

« The nearer any government approaches to a republic, the less business there is for a king. It is somewhat difficult to find a proper name for the government of England. Sir William Meredith calls it a republic; but in its present state it is unworthy of the name, because the corrupt influence of the crown, by having all the places in its disposal, hath so effectually swallowed up the power, and eaten out the virtue of the house of commons (the republican part in the constitution) that the government of England is nearly as monarchical as that of France or Spain. Men fall out with names without understanding them. For it is the republican and not the monarchical part of the constitution of England which Englishmen glory in, viz., the liberty of choosing a house of commons from out of their own body- and it is easy to see that when the republican virtue fails, slavery ensues »⁵²

⁵¹ *Ibid*, p. 55.

⁵² Thomas Paine, « Common Sense » dans *Common Sense and Other Political Writings*, Liberal Arts Press : New York, 1953, p. 18.

L'exemple de l'attitude du Parlement britannique à l'égard des colons américains est un élément qui vient renforcer l'idée voulant que la simple possibilité d'être dominé constitue une atteinte à la liberté. Évidemment, le Parlement anglais ne taxait pas les colons américains jusqu'à leur dernier sou, comme l'affirmait Priestley. Toutefois, la simple possibilité qu'il pouvait agir de la sorte justifiait aux yeux des républicains une forme de domination qui élimine la capacité d'agir librement, tout comme dans le cas des maîtres bienveillants à l'endroit de leurs esclaves.

La non-domination comme idéal

Comme le souligne Pettit, le républicanisme ne s'est pas contenté simplement de théoriser un idéal de la liberté. Au contraire, elle a fait de cette idée une valeur politique fondamentale que l'État se doit de préserver et ce pour deux raisons principales. D'une part, Pettit est d'avis que la liberté républicaine représente un bien personnel que tous les individus devraient rechercher et valoriser. À première vue, le principe libéral de la liberté peut sembler beaucoup plus attrayant d'une perspective instrumentale. En effet, alors que la liberté négative réside dans le fait qu'aucune personne ne pourra interférer dans mes choix personnels, la liberté républicaine est articulée uniquement autour de l'idée qu'aucun individu ne pourra exercer sur moi un pouvoir arbitraire d'interférence. Cependant, comme l'affirme Pettit, une telle conception de la liberté n'est nullement incompatible avec des formes d'interférences de la part de l'État. En effet, la sauvegarde du principe de la liberté comme non-domination peut nécessiter des interférences de la part du gouvernement, et ce sans pour autant restreindre la liberté des individus. Il va sans dire que ces interférences ne pourraient cependant pas être arbitraires. La condition étant que les restrictions imposées par l'État se fassent dans le cadre des dispositifs constitutionnels et qu'elles ne soient pas discrétionnaires. C'est dans ce cadre que Pettit souligne que :

« (...) un agent peut exercer un pouvoir d'interférence sur un autre individu sans pour autant le soumettre à une domination. Un agent ou une autorité publique qui exerce, sur des

individus, un pouvoir d'interférence déterminé par les intérêts et les idées de ceux-ci ne jouit pas d'un pouvoir d'assujettissement. L'agent public est –tout du moins, idéalement– soumis à ces dispositifs de filtrages et de sanctions qui le conduisent à agir dans une perspective non factionnelle. Il exerce un pouvoir d'interférence, puisqu'il opère par le moyen de lois coercitives, mais les interférences qui en résultent ne sont pas arbitraires »⁵³.

Cette idée fait donc en sorte que la liberté libérale est beaucoup plus généreuse que l'idéal républicain si l'on se place d'un point de vue instrumental, puisque « peu importe que la contrainte légale et étatique soit limitée et contrôlée, les adeptes de la liberté comme non-interférence considèrent celle-ci comme une forme quelconque de contrainte »⁵⁴. Toutefois, Pettit croit qu'il existe trois autres raisons qui semblent démontrer la supériorité de la liberté comme non-domination. Il affirme qu'il est plus désavantageux de subir une interférence arbitraire qu'une interférence non-arbitraire. De son avis, la possibilité de subir des interférences arbitraires entraîne de l'incertitude dans la vie d'une personne, ce qui l'expose « (...) à la volonté inconstante et versatile d'un autre et que, par voie de conséquence, anxiété et misère caractérisent sa condition »⁵⁵. Évidemment, le principe de la non-domination fait en sorte qu'un individu devra se plier à des lois étatiques, mais les penseurs républicains en viennent tout de même à croire qu'il s'agit d'un moindre mal comparativement au fait de vivre dans l'incertitude de subir une interférence arbitraire de la part d'un autre agent.

Dans un deuxième temps, Pettit considère que l'interférence arbitraire est beaucoup plus pernicieuse que l'interférence non-arbitraire, ce qui a pour effet d'engendrer une forme d'État incapable de se gouverner en fonction de l'intérêt général, mais plutôt en fonction de l'intérêt des gens qui sont au pouvoir. Nous croyons que l'analyse de Quentin Skinner est la plus pertinente à cet égard. Ainsi,

⁵³ Philip Pettit, *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement*, op. cit., pp. 92-93.

⁵⁴ *Ibid*, p. 116.

⁵⁵ *Ibid*, p. 118.

dans le cas de conseillers vivant en condition de domination, il est impossible que ceux-ci soient en mesure de parler franchement, considérant qu'ils vivent dans la servilité. Pour Skinner, « ils ne sauraient espérer parler et agir pour le bien commun, puisqu'ils se trouvent obligés de prendre à leur compte tout ce qui est dit par ceux qui jouissent de la meilleure faveur auprès du prince, quelque absurde que leurs paroles puissent être, et se trouvent obligés en même temps de jouer le rôle de parasites, se consacrant à plaire à ces favoris au moyen de la flatterie »⁵⁶. Il se développe donc dans une telle situation une forme de positionnement stratégique qui a pour effet d'empêcher l'individu de prendre position en fonction de ce que lui dicte son individualité. Il doit au contraire adopter une attitude de déférence stratégique dans le but de plaire à celui qui a la capacité d'interférer de manière arbitraire sur lui.

Troisièmement, Pettit croit que l'idéal de la liberté républicaine permet de dépasser l'anarcho-individualisme typique de la liberté négative. En d'autres termes, alors que la liberté libérale est un bien naturel inhérent à chaque être humain, la liberté comme non-domination ne trouve toute son importance que dans l'interaction avec les autres. Pettit souligne avec acuité que « la non-domination que valorise la tradition républicaine correspond à l'absence de domination dont on peut jouir parmi les autres, et non à celle dont on peut jouir dans l'isolement » car conformément à ce qui prédominait l'Antiquité, « c'est un idéal social dont la réalisation présuppose la présence d'un bon nombre d'agents interagissant les uns avec les autres »⁵⁷. Dans cette perspective, la pleine réalisation de l'idéal républicain de la liberté implique l'invulnérabilité de qui que ce soit, nonobstant sa situation sociale, ce qui ouvre la possibilité d'une vie communautaire. En effet, si un individu sait que personne ne peut interférer de manière arbitraire dans ses actions, cela entraînera le développement d'un sentiment de confiance intersubjectif. Il nous apparaît malheureux que Pettit s'en soit tenu à une si courte analyse de cette question, puisqu'il s'agit à notre avis d'un élément

⁵⁶ Quentin Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, Paris : Seuil, 2000, p. 58.

⁵⁷ Philip Pettit, *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement*, op. cit., p. 94.

fondamental dans la pensée républicaine. Nous élaborerons sur ce point dans notre prochain chapitre, lorsque nous présenterons la pensée de Fichte.

Ces trois raisons font toutefois dire à Pettit que même si la liberté républicaine est moins avantageuse que la liberté négative d'un point de vue instrumental, il n'en reste pas moins qu'elle consiste en un bien premier au sens rawlsien, c'est-à-dire un bien qu'on ne pourrait que désirer. À titre d'exemple, la capacité qu'a un individu de se fixer des fins et de les atteindre sans craindre de subir des interférences arbitraires de la part d'un autre agent constitue, aux yeux de Pettit, un bien premier que tous les individus devraient vouloir valoriser. La non-domination peut également être considérée comme bien premier au niveau de la reconnaissance qu'ont les autres de notre identité. Pettit écrit à ce niveau que :

« Être admis au rang de personne, c'est posséder une voix que l'on ne peut ignorer, une voix qui s'exprime, avec une certaine autorité, sur des problèmes soulevés en commun avec d'autres ; qui s'exprime en tous les cas avec une autorité suffisante pour donner aux autres des raisons de suspendre leur jugement et de réfléchir. Être traité comme une personne, c'est s'exprimer d'une voix qui ne peut donc être écartée sans raison indépendante ; c'est être considéré, en d'autres termes, comme une personne qui vaut la peine d'être entendue. Le fait d'être soumis à un pouvoir de domination, par la subordination (...) réduirait les chances d'être traité de la sorte »⁵⁸.

Un tel point de vue est d'ailleurs tout à fait conséquent avec les arguments qui sous-tendent la politique de la reconnaissance proposée par Charles Taylor. En effet, considérant que la reconnaissance « est un besoin humain vital »⁵⁹, il s'ensuit que si un individu se trouve à être dominé par un autre, il ne sera pas en mesure de développer pleinement son identité et il lui sera

⁵⁸ *Ibid*, p. 124.

⁵⁹ Charles Taylor, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris : Aubier, 1994, p. 42

renvoyé une image dépréciée et négative de lui-même⁶⁰. Ces éléments constituent aux yeux de Pettit des arguments qui suffisent à faire de la liberté républicaine un bien premier que les individus devraient valoriser. Jusqu'à présent, nous avons présenté en quoi le républicanisme se distinguait du libéralisme, plus particulièrement au niveau de leur conception respective de la liberté. Cela nous a permis de voir en quoi la liberté républicaine pouvait agir comme idéal, voire même comme un bien premier. Dans la section qui suivra, nous verrons quels genres d'institutions politiques permettent à cet idéal de s'exprimer pleinement.

Les institutions républicaines

Comme nous l'avons indiqué précédemment, il convient d'admettre que la liberté républicaine ne peut être recherchée et se vivre isolément. Pour qu'elle se réalise, l'action de l'État semble inévitable. Considérant les inégalités économique, de santé, de talent ou d'influence, il est essentiel qu'un tiers, à savoir l'État et ses institutions, puissent empêcher la formation de relations despotiques entre les puissants et les faibles. Encore une fois, l'influence de Machiavel est manifeste à cet égard. En effet, dans son jugement de la République romaine, l'auteur florentin était d'avis que la meilleure forme de gouvernement devait prévenir des formes de tyrannie grâce à une division des pouvoirs. Comme le souligne Viroli, tant Machiavel que ses compatriotes Guicciardini ou Gianotti « (...) agreed that a good government is one that prevents, through the separation of powers, the formation of arbitrary powers, whether of one alone, or a few, or many, that elude the rule of law »⁶¹. Ainsi, même si les républiques italiennes du 15^{ème} siècle ne furent pas en mesure

⁶⁰ James Tully écrit à ce sujet que les effets du mépris identitaire sont nombreux. Il note que ces comportements entraînent une diminution de l'estime de soi des groupes touchés, une aliénation, une pauvreté qui se transmet de génération en génération, des taux d'alcoolisme et de toxicomanie au-dessus de la moyenne et des niveaux de suicide élevés. Voir James Tully, « La conception républicaine de la citoyenneté dans les sociétés multiculturelles et multinationales », *Politique et Sociétés*, vol. 20, no. 1, 2001, p. 134.

⁶¹ Maurizio Viroli, *Republicanism*, op. cit., pp. 29-30.

d'opérer une séparation des pouvoirs aussi nette que celle qui prévaut aux États-Unis, celles-ci partageaient l'idée qu'il s'agissait du meilleur moyen d'empêcher l'émergence de formes de domination.

Cette idée se trouve à être soutenue par l'évaluation que Machiavel faisait des relations qui existent au sein d'une société, plus particulièrement dans la République romaine. De son avis, toutes les lois favorables à la liberté ne naissent que par l'opposition qui existe entre les deux partis qui forment toute république, c'est-à-dire les grands et le peuple. L'objectif de la constitution d'une telle république doit donc avoir pour objectif d'établir une sorte d'équilibre entre les différentes forces qui forment l'État, afin d'éviter que l'une d'entre elles n'en vienne à prendre le contrôle du gouvernement, ce qui constitue aux yeux de Machiavel le germe de la tyrannie et de la perte de la liberté. Skinner écrit à ce sujet que :

« Machiavel considère que si la constitution se prête à ce que l'un des deux partis puisse obtenir tout le pouvoir, il est évident que la république sera facilement corrompue. Si l'un des membres du parti des riches, quel qu'il soit, devient prince, le danger de tyrannie sera imminent ; si le parti des riches met en place un gouvernement de forme aristocratique, il sera inévitablement enclin à l'utiliser dans le sens de ses intérêts ; l'inverse sera vrai du point de vue du peuple s'il s'agit d'une forme démocratique de gouvernement. Quel que soit le cas de figure retenu, l'intérêt collectif risque d'être subordonné au loyalisme de parti ; en conséquence, la *virtù* et donc la liberté républicaine seront bien vite oubliées »⁶².

Une telle idée qui consiste à éviter qu'une faction puisse en arriver à prendre le pouvoir est demeurée une préoccupation centrale des institutions républicaines. C'est dans ce sens que Pettit écrit que celles-ci « (...) ne doivent pas pouvoir être manipulées au gré des caprices de qui que ce

⁶² Quentin Skinner, *Machiavel*, op. cit., pp. 103-104.

soit »⁶³. Pour ce faire, trois conditions essentielles se doivent d'être remplies. Reprenant une formule de Tite-Live et reprise par James Harrington, un État républicain doit s'assurer dans un premier temps que l'État soit « sous l'empire des lois et non des hommes »⁶⁴. Dans le cas contraire, Viroli écrit à ce sujet que « if in a city there is one citizen whom the magistrates fear, who can therefore break the bonds of the laws, then that city is not free (...) »⁶⁵. Un tel avis était également partagé par Algernon Sidney qui affirmait que « rien ne saurait être plus absurde que de dire qu'un certain homme possède un pouvoir absolu et par-dessus les lois de gouverner selon sa propre volonté (...) car la liberté ne saurait subsister là où existe un tel pouvoir »⁶⁶. Une telle idée implique que l'État devra suivre des procédures et des protocoles connus d'avance afin de limiter au maximum son pouvoir discrétionnaire.

Dans un second temps, pour des penseurs républicains comme Machiavel ou Montesquieu, il apparaît essentiel que les pouvoirs de l'État soient dispersés le plus possible. La raison de cette condition est facilement explicable, considérant que « la concentration de plusieurs fonctions entre les mains d'une seule personne ou d'un seul groupe permettrait vraisemblablement à cette personne ou à ce groupe d'exercer un pouvoir plus ou moins arbitraire sur les autres ; cela signifierait qu'ils pourraient plier la loi à leur gré sans rencontrer pratiquement aucun obstacle »⁶⁷. Pour les républicains il s'agit du meilleur moyen d'empêcher que les lois soient manipulées par des individus.

Une dernière condition doit toutefois venir s'ajouter aux principes de la suprématie des lois et de la dispersion des différents pouvoirs, puisque ces dernières ne suffisent pas à empêcher la domination.

⁶³ Philip Pettit, *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement*, op. cit., p. 229.

⁶⁴ Cité dans Quentin Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, op. cit., p. 51.

⁶⁵ Maurizio Viroli, *Republicanism*, op. cit., p.48.

⁶⁶ Philip Pettit, *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement*, op. cit., p. 233.

⁶⁷ *Ibid*, p. 235.

Pour reprendre l'expression de Tocqueville, il convient de circonvenir ce qu'il appelait la tyrannie de la majorité. En effet, il peut survenir –notamment dans des sociétés multiculturelles– que la majorité en vienne à imposer ses vues à la minorité. Cette idée s'applique tout particulièrement au processus qui régit la modification de la constitution d'un État qui ne devrait pas être permis avec une simple majorité au Parlement. Au contraire, les lois les plus fondamentales devraient plutôt emprunter une voie plus difficile que les lois ordinaires.

Il n'en demeure pas moins que malgré ces conditions, le pouvoir demeure entre les mains d'individus, ce qui peut mener à des abus, puisque « les législateurs auront une certaine dose de pouvoir discrétionnaire sur le contenu des lois (...) »⁶⁸. Il faut donc des outils supplémentaires pour empêcher l'adoption de législations qui soulèvent des problèmes au niveau de la liberté républicaine. Des mécanismes supplémentaires et efficaces doivent donc être mis en place, afin de permettre aux citoyens de contester les décisions prises par leur gouvernement et ce, peu importe leur position sociale. En d'autres termes, il faut que ces mécanismes de contestation soient inclusifs et permettent à toutes les strates de la population de faire valoir leurs opinions, afin d'influencer sur les décisions politiques dans l'espoir de les modifier et de se reconnaître au travers d'elles. Il s'ensuit donc que le républicanisme, par sa conception de la liberté et ses institutions, est en mesure de répondre aux défis lancés par la fragmentation identitaire. C'est ce que nous verrons dans notre prochaine section.

Le républicanisme et la fragmentation identitaire

En raison de son idéal de la liberté, la pensée républicaine semble être une philosophie beaucoup plus adaptée pour répondre aux besoins des groupes minoritaires que le libéralisme. Avant toute chose, précisons que nous entendons autant les minorités nationales, que les minorités ethniques que les différents groupes défavorisés. Dans le cas des deux premiers groupes, nous reprendrons la classification effectuée par Kymlicka. Par minorités nationales, l'auteur entend des cultures

⁶⁸ *Ibid.*, p. 242.

« territorialement délimitées [qui] souhaitent de façon caractéristique se maintenir comme sociétés distinctes, parallèles à la culture majoritaire, et exigent leur autonomie sous une forme ou sous une autre afin d'assurer leur survie en tant que sociétés distinctes »⁶⁹. Les peuples québécois, écossais ou catalan constituent de bons exemples à cet égard. À l'inverse, les minorités ethniques, comme les hispano-américains, sont plutôt le résultat de l'immigration et « le plus souvent, [elles] souhaitent s'intégrer à la société dans son ensemble et être accepté[e]s comme membres à part entière » et « bien [qu'elles] recherchent fréquemment une certaine reconnaissance de leur identité ethnique, leur objectif n'est pas de devenir une nation séparée et autonome par rapport à la société d'accueil »⁷⁰.

Toutefois, comme le souligne Kymlicka⁷¹, la logique instaurée par John Stuart Mill voulant qu'un État normal devait être le plus homogène possible, perdure encore de nos jours et certains États attendent de leurs immigrants qu'ils abandonnent leur identité particulière pour se fondre dans le moule de la majorité. Il en va de même dans le cadre des fédérations multinationales où la culture majoritaire a souvent tendance à subordonner et à nier les cultures nationales minoritaires⁷².

Charles Taylor note qu'une telle idée trouve son origine dans la tradition libérale proposée par Hobbes ou Locke, plus particulièrement à travers la notion du contrat social. Comme nous l'avons déjà mentionné, ces derniers considéraient que les individus avaient des droits naturels dont la société devait avoir pour principal objectif d'assurer la sauvegarde. Cette idée de la « primauté des droits » est très certainement une influence majeure de la philosophie politique issue de la

⁶⁹ Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, op. cit., p. 24.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibid*, p. 28.

⁷² Voir Dimitrios Karmis et Jocelyn Maclure, « Two escape routes from the paradigm of monistic authenticity : post-imperialist and federal perspectives on plural and complex identities », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24, no. 3, mai 2001, pp. 361-385.

Modernité qui perdure encore de nos jours⁷³. Il s'ensuit donc que le libéralisme est défini principalement par l'idée qu'il n'existe aucune unité qui soit supérieure à l'individu. Kymlicka souligne à cet effet que « liberalism (...) is characterized by a certain kind of individualism –that is, individuals are viewed as the ultimate units of moral worth, as having moral standing as ends in themselves (...) »⁷⁴. Ce respect de l'individu implique donc que chaque citoyen se doit d'être traité également par le gouvernement. Dans ce cadre, l'incorporation des individus au sein d'une communauté particulière se doit d'être effectuée d'une manière universelle, afin qu'aucun traitement différencié ne soit accordé à un individu ou à un groupe d'individus.

Toutefois, cette forme de libéralisme comporte de graves problèmes pour certaines cultures minoritaires. Ainsi, même si l'État libéral doit s'organiser autour de valeurs universelles qui doivent permettre à tous les individus, indépendamment de leur couleur, langue ou appartenance identitaire, d'être traités équitablement, il n'en reste pas moins que les valeurs d'une société s'organisent normalement autour de la culture dominante. Bien que cette idée sera développée beaucoup plus en détails dans le dernier chapitre de notre thèse, précisons simplement que toute culture nationale ne peut reposer sur un volontarisme et une neutralité de l'État à l'égard des valeurs qu'elle projette comme le prétend le libéralisme. Au contraire, le fait d'imposer implicitement les valeurs de la culture majoritaire aux minorités constitue une non-reconnaissance identitaire assimilable à une forme de domination, dans la mesure où il existe une subordination des secondes à la première.

De telles situations ne sont pas exclusives à la fragmentation ethnique et nationale. Pour certains auteurs⁷⁵, le multiculturalisme comprend également les modes de vie particuliers et les mouvements sociaux, considérant que, comme les groupes identitaires minoritaires, ceux-ci sont également exclus

⁷³ Voir Charles Taylor, « L'atomisme » dans Charles Taylor, *La liberté des modernes*, op. cit.

⁷⁴ Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford : Clarendon Press, 1991, p. 140.

⁷⁵ Voir Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press : Princeton, 1990 et Charles Taylor, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, op. cit.

des valeurs dominantes d'une société en raison de leur différence, notamment les gays, les lesbiennes, les femmes ou les personnes handicapées.

Dans cette perspective, Pettit croit que le républicanisme peut offrir des solutions à ces différents groupes. En ce qui a trait à la question du féminisme, Pettit note que l'une des exigences de cette littérature a toujours été d'éliminer les formes de domination entre les hommes et les femmes. D'ailleurs, John Stuart Mill affirmait dans son livre *The Subjection of Women* que « aucun esclave n'est esclave dans la même mesure, ni en un sens aussi complet du terme, que la femme à l'égard de son mari »⁷⁶. Ainsi, en plus d'offrir des fondements philosophiques aux revendications des femmes, le républicanisme se trouve à être historiquement lié aux thèses anti-machistes. Cette idée est étroitement liée aux questions identitaires, dans la mesure où l'interférence arbitraire qu'un individu peut subir s'explique par son appartenance à un groupe particulier. En ce sens, alors que le libéralisme repose sur l'idée générale voulant qu'un traitement égal soit accordé à tous les citoyens, le républicanisme présuppose plutôt que l'État doit intervenir afin d'empêcher la domination d'un individu et, par conséquent, la domination d'un groupe particulier. Dans le cas de cultures ethniques ou nationales minoritaires, cela peut passer par une autonomie gouvernementale ou par le fait de les soustraire à certaines décisions gouvernementales.

Dans les faits, de telles idées semblent bien nobles et il serait aisé de conclure à la supériorité du républicanisme en tant que forme d'organisation sociale qui est en mesure de trouver des solutions au problème de l'individualisme et du phénomène de la fragmentation identitaire. Là où le libéralisme aurait échoué, la pensée républicaine peut sembler bien attrayante à plusieurs points de vue. Or, en observant le développement de certains modèles républicains, force est de constater que le républicanisme n'est pas une panacée aux défis qui nous sont lancés par notre époque.

⁷⁶ Philip Pettit, *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement*, op. cit., p. 183.

Le problème de la diversité dans le républicanisme de Rousseau

Afin d'éviter les formes de domination de certains groupes sur d'autres, il est indéniable que le républicanisme doit favoriser une égalité entre les membres vivant au sein d'une même collectivité. Dans cette optique, nous pouvons utiliser l'exemple républicain de Jean-Jacques Rousseau qui considérait que les conventions d'un État devaient permettre aux individus d'agir librement. L'objectif étant de « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant »⁷⁷. À l'esprit de Rousseau, il était indéniable que la société dans laquelle il vivait était incompatible avec une telle conception de la liberté, considérant les relations verticales qui existaient entre les hommes étaient assimilables à des relations de maîtres à esclaves. Cette idée fut d'ailleurs reprise par certains révolutionnaires, comme l'abbé Sieyès, qui reprochaient à l'Ancien régime d'accorder la possibilité à une minorité de se soustraire à l'ordre commun, comme si elle ne faisait pas partie du reste de la nation. Ainsi :

« like many contemporaries, Sieyès was aware of, and stressed, the original meaning of the term *privilège* : private law. The crime of the *privilégié* was less enjoyment of fiscal advantage than residence in a separate legal estate »⁷⁸.

Or, pour reprendre la logique romaine et machiavellienne du républicanisme, à partir du moment où un seul individu peut agir à sa guise sans craindre de subir des conséquences pour ses gestes, alors la cité à laquelle il appartient ne peut être considérée comme étant libre.

⁷⁷ Jean-Jacques Rousseau, « Du contrat social », dans *Écrits politiques*, Paris, Librairie Générale Française, 1992, p. 227.

⁷⁸ Sarah Maza, « The Social Imaginary of the French Revolution : The third Estate, the National Guard, and the Absent Bourgeoisie », dans Colin James et Dror Wahrman (dir.), *The Age of Cultural Revolutions : Britain and France, 1750-1820*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2002, p. 111.

Mais comment les sociétés en sont-elles venues à se fonder sur de telles institutions qui entérinent des formes de domination ? Afin de bien comprendre cette possibilité, il convient d'analyser les conséquences du passage de l'état de nature à la société en vertu de l'analyse de Rousseau. À l'origine, l'auteur suppose l'homme vivant de manière isolée et dont la seule préoccupation était de subvenir à ses besoins les plus élémentaires. Les seules inégalités qui existaient à cette époque étaient de nature physique, car comme les relations intersubjectives n'y ont aucune importance, « le voisinage n'est jamais assez prolongé pour permettre à des états de dépendance de s'installer »⁷⁹. La situation se renversa totalement avec le passage à la vie sociale, attribuable selon Rousseau à des situations hasardeuses qui ont offert des circonstances permettant l'association volontaire d'individus ainsi que leur sédentarisation. C'est à partir de ces éléments que Rousseau en est venu à voir cinq révolutions dans le développement de la société humaine qui ont graduellement fait augmenter la servitude des hommes.

Premièrement, Rousseau considère que des hivers longs et pénibles et des étés stériles auraient forcé les individus à faire preuve d'ingéniosité pour survivre, comme en témoignent l'émergence de nouvelles méthodes de chasse ou de pêche. Ainsi, plutôt que de s'endormir sous les arbres ou dans des grottes froides et humides, le développement du génie humain aurait favorisé la construction de huttes, ce qui incita les hommes et les femmes à vivre ensemble et permis de développer des sentiments nouveaux. Des groupes humains concentrés géographiquement se créèrent graduellement ce qui fait dire à Rousseau que cette première révolution marqua la sortie des hommes de l'état de nature. La seconde révolution ayant mené à l'asservissement de l'homme se situe dans l'invention de l'agriculture et de la métallurgie. Rousseau est d'avis que tant que les hommes se contentaient de réaliser des tâches qui ne nécessitaient que le travail d'un seul, ceux-ci réussissaient à conserver une certaine part d'indépendance sur leur production personnelle. Toutefois, Rousseau croit que la naissance de la métallurgie et de l'agriculture intensive firent en

⁷⁹ Lélia Pezzillo, *Rousseau et le contrat social*, Paris : PUF, 2000, pp. 58-59.

sorte d'engendrer une inégalité dans le partage des ressources, considérant que les plus habiles de leurs mains, notamment dans le domaine de la forge et de la transformation des métaux, furent en mesure de travailler la terre beaucoup plus facilement et donc d'en posséder plus que les autres.

C'est à ce niveau que la logique rousseauiste tend à se rapprocher de celle de Hobbes, dans la mesure où Rousseau considère que ces inégalités de richesses, combinées à des formes de jalousie et à des conflits d'amour-propre, en vinrent à créer une situation de guerre de tous contre tous où l'acquisition et la sauvegarde de sa vie et de sa propriété n'étaient plus assurées. Comme chez l'auteur anglais, la solution rousseauiste consiste à établir un contrat social. Cependant, à la différence du premier, l'association civile de Rousseau n'est pas neutre au niveau des intentions. Au contraire, il indique que les riches ont incité les pauvres à adopter des règles de vie sociales qui étaient extrêmement avantageuses aux premiers. Rousseau écrit à cet effet que :

« Tous coururent au-devant de leurs fers croyant assurer leur liberté ; car avec assez de raison pour sentir les avantages d'un établissement politique, ils n'avaient pas assez d'expérience pour en prévoir les dangers. Les plus capables de pressentir les abus étaient précisément ceux qui comptaient d'en profiter (...) »⁸⁰.

Cette troisième révolution eut donc pour effet de consacrer par des principes irrévocables une inégalité politique et un asservissement d'une majorité par une poignée d'ambitieux qui ne fera que croître, considérant que les droits de propriété désormais institués se trouvent à être reconnus par tous. Ainsi, avec le contrat social, le bien-fondé moral de la clôture installée pour délimiter un terrain ne peut plus être remis en cause par qui que ce soit, compte tenu de la nature inaliénable du droit à la propriété, et ce peu importe la dimension de celle-ci.

⁸⁰ Jean-Jacques Rousseau, « Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes », dans *Écrits politiques*, Paris, Librairie Générale Française, 1992, p. 123.

La quatrième révolution se trouve à être une conséquence de la troisième. En effet, une société sombrerait dans l'anarchie en l'absence de magistrats chargés, d'une part, de faire respecter les lois établies entre les individus à travers le contrat social, mais également d'assurer l'intangibilité des principes qui ont été à la base de la formation de la société. Bien que Rousseau juge que ces magistratures étaient électives au départ, il note que certains inconvénients liés aux élections, notamment la création de factions qui entraînaient des guerres civiles qui menacèrent de faire retomber le monde dans un état de nature hobbesien, incitèrent la population à transférer le monopole des décisions à une seule personne, ce qui transforma l'État en monarchie. Le passage de la magistrature élective à celle fondée sur la forme monarchique dénote, selon Rousseau, un changement dans la forme de domination qui afflige les individus. Alors que la première reposait sur une relation de puissant à faible, la seconde se laisse plutôt définir par une relation de maître à esclave. Comme le fait remarquer Rousseau, dans la forme monarchique, « (...) les chefs devenus héréditaires s'accoutumèrent à regarder leur magistrature comme un bien de famille, à se regarder eux-mêmes comme les propriétaires de l'État dont ils n'étaient d'abord que les officiers, à appeler leurs concitoyens leurs esclaves, à les compter comme du bétail au nombre des choses qui leur appartenaient, et à s'appeler eux-mêmes égaux aux dieux et Rois des rois »⁸¹. C'est à partir de ces fondements qu'il faut comprendre les principes qui doivent orienter la liberté rousseauiste, ce qui la situe dans un cadre résolument républicain. Un tel avis est d'ailleurs corroboré par Leo Strauss et Joseph Cropsey qui affirment dans leur analyse des travaux de Rousseau que l'auteur « est un républicain » parce « qu'il croit que les hommes sont naturellement libres et égaux »⁸².

En ce sens, Rousseau considérait que tout système juridique légitime devait être organisé de manière à assurer une situation d'égalité entre ses membres. « C'est à cette condition que chacun a un même intérêt à la formation de la société car les contraintes que lui vaudra la soumission à la loi seront

⁸¹ *Ibid*, p. 133.

⁸² Allan Bloom, « Jean-Jacques Rousseau », Leo Strauss et Joseph Cropsey (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, Paris : PUF, 1994, p. 617.

également supportées par tous »⁸³, affirme l'auteur du *Contrat social*. Cette idée présuppose donc une aliénation de tous les individus à la collectivité nouvellement créée. La notion de l'égalité se cache encore derrière cette idée, puisque si quelques individus réussissaient à se soustraire de cette aliénation, un système de droit équitable ne pourrait pas émerger et la société serait assujettie à la domination du plus fort, comme le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* le décrit. Dans ce cadre, le principe d'égalité, qui est à la base de la théorie du contrat social rousseauiste, se trouve à être le pivot de son principe démocratique. En effet, « seule l'égalité juridique, à savoir l'égale répartition de droits et d'obligations, garantit que le souverain agit dans l'intérêt de chaque membre de la collectivité et pour la défense de ses droits »⁸⁴. Rousseau affirme lui-même dans *Le contrat social* que la liberté ne peut subsister sans l'égalité. Il mentionne à cet effet :

« Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté : car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres »⁸⁵.

De cette aliénation égalitaire naîtra une volonté générale, c'est-à-dire « (...) un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui »⁸⁶. Cet impératif, qui présuppose le modèle kantien, a pour prétention de viser l'intérêt public et les individus, en obéissant à l'autorité politique, obéiront en fait à eux-mêmes, dans le sens où la volonté générale représente l'intérêt de

⁸³ Lélia Pezzillo, *Rousseau et le contrat social*, Paris : PUF, 2000, p. 75.

⁸⁴ *Ibid*, p. 85

⁸⁵ Jean-Jacques Rousseau, « Du contrat social », dans *Écrits politiques*, op. cit., p. 228.

⁸⁶ Lélia Pezzillo, *Rousseau et le contrat social*, op. cit., p. 78.

tous qui « tend toujours à l'utilité publique »⁸⁷. C'est en ce sens que Rousseau mentionne que « (...) l'autorité souveraine n'étant autre chose que la volonté générale, (...) chaque homme obéissant au souverain n'obéit qu'à lui-même, car l'autorité politique est reliée aux volontés qui l'établissent »⁸⁸.

Il ne faut toutefois pas confondre la volonté générale avec la « volonté de tous ». En effet, alors que la première est assimilable à une norme universelle qui jaillit de l'esprit de tous les individus, l'intérêt particulier de tous ne pourra jamais donner lieu à un accord général entre les individus. Comme Pezillo le souligne adéquatement, « (...) à la différence de la volonté qui vise un intérêt particulier, elle [la volonté générale] est humainement toujours droite parce que, en principe, elle est équitable envers tous les particuliers »⁸⁹.

Toutefois, dans *Le contrat social*, Rousseau affirme également que le pacte social « (...) renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera à être libre ; car telle est la condition qui donnant chaque citoyen à la patrie le garantit de toute dépendance personnelle »⁹⁰. Il s'agit certes d'un des passages les plus controversés chez Rousseau et qui a eu des conséquences certaines sur ce que l'on appelle le « jacobinisme ». En effet, selon Taylor, la dépendance de tous à l'égard de la volonté générale est primordiale, « de peur que ne surgissent des formes bilatérales de dépendance »⁹¹. À l'inverse, le fait de gouverner en fonction d'un intérêt particulier fait expressément référence à une organisation

⁸⁷ *Ibid*, p. 79.

⁸⁸ *Ibid*, p. 84-87

⁸⁹ *Ibid*, p. 79.

⁹⁰ Jean-Jacques Rousseau, « Du contrat social », dans *Écrits politiques*, Paris, Librairie Générale Française, 1992, p. 230.

⁹¹ Charles Taylor, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, op. cit., p. 71.

politique monarchique qui entraîne l'asservissement des citoyens. En ce sens, la souveraineté populaire et sa volonté ne peuvent être qu'une et indivisible et reposent sur l'idée voulant qu'il n'y ait qu'un seul esprit général à l'intérieur d'un État. Dans son analyse de la volonté générale rousseauiste, Jean-Jacques Chevalier écrit que :

« Ramener à l'obéissance par la force celui qui, dominé par sa volonté particulière, refuse de se soumettre à la volonté générale (laquelle est la sienne autant que celle de tout autre), c'est simplement le forcer à être libre. Exiger la soumission de la minorité aux lois votées par la majorité, auxquelles par hypothèse la minorité n'a jamais consenti, c'est réaliser la liberté, et non pas la violer »⁹².

Cependant, en présupposant une unité du citoyen et du corps politique, cela a eu pour effet d'éradiquer toutes les formes de différences en faveur d'une unité nationale. Comme le mentionne Dominique Schnapper, la pensée rousseauiste présupposait que les citoyens seraient en mesure de cesser d'être « des individus concrets, caractérisés par leurs origines historiques, leurs appartenances sociales »⁹³. En d'autres termes, en postulant une égalité juridique et politique entre tous les hommes, Rousseau en est venu à prétendre une unicité du corps politique. L'espace public ne doit donc être en aucun cas le reflet d'une allégeance particulière. Celui-ci doit, au contraire, être le plus neutre possible de manière à traiter les individus le plus équitablement possible, afin d'empêcher toute forme de domination contraire au principe républicain. C'est la raison pour laquelle Rousseau voyait dans le pouvoir législatif le seul véhicule véritablement préoccupé par la volonté générale. Edwige Lefebvre souligne à ce propos que :

⁹² Jean-Jacques Chevallier, *Les grandes œuvres politiques, de Machiavel à nos jours*, Paris : Armand Colin, 1996, p. 112.

⁹³ Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que la citoyenneté ?*. Paris, Gallimard, 2000, p. 26.

« The Revolution's aim, to destroy the *ancien regime's* privileges and the corporate network defining private interests, was based on republican antiparticularism under the universalistic principle. New associations were forbidden, since the only legitimate and moral body was legislative, concerned with the public interest, while new associations would presumably be concerned only with their private strategies »⁹⁴.

Toutefois, le fait de masquer toute distinction derrière le masque de l'impartialité revient à favoriser le groupe majoritaire et les politiques identitaires ont souvent tendance à viser une forme d'intégration des groupes minoritaires au sein de la culture majoritaire en leur refusant leur pleine expression dans l'espace public qui doit demeurer « neutre ». À cet égard, Dominique Schnapper écrit que :

« La soi-disant neutralité de l'État, (...) n'aboutit pas à une véritable abstention. Les pratiques et valeurs du domaine public s'imposent en fait aux collectivités particulières, dont les coutumes et les valeurs sont marginalisées, folklorisées avant d'être éliminées. (...) Les fêtes nationales sont les fêtes de la majorité. Les valeurs du domaine public s'imposent à tous par l'intermédiaire de la scolarisation et de toutes les institutions publiques. (...) la gestion républicaine des diversités –n'a pas su reconnaître le pluralisme culturel et s'y adapter. Il a imposé une culture unique »⁹⁵.

En fait, Sarah Maza a écrit que les Révolutionnaires, à l'instar du principe rousseauiste de la volonté générale, prétendaient que la liberté serait mieux assurée dans un cadre unanimiste, dans la mesure

⁹⁴ Edwige Liliane Lefebvre, « Republicanism and Universalism : Factors of Inclusion or Exclusion in the French Concept of Citizenship », *Citizenship Studies*, vol. 7, no. 1, 2003, p. 17.

⁹⁵ Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que la citoyenneté ?*, op. cit., pp. 236-237.

où la diversité était assimilable au despotisme⁹⁶. Rappelons qu'une telle attitude s'explique par le fait que la diversité était perçue par Rousseau et les révolutionnaires en fonction de la division entre les classes sociales (clergé, noblesse, tiers-état) qui n'étaient pas assujetties aux mêmes règles juridiques, ce qui engendrait une possibilité de domination.

Les débats contemporains sur la citoyenneté en France et ailleurs, illustrent tous les problèmes inhérents à l'universalisme lié à la Révolution française. En ce sens, les Révolutionnaires français ont appliqué une métaphore développée plus tard par John Stuart Mill. En effet, ce dernier affirmait que « personne ne peut supposer qu'il n'est pas plus bénéfique à un Breton ou à un Basque de la Navarre française d'être immergé dans les idées et sentiments d'un peuple hautement civilisé et cultivé (...) que de boudier sur ses rochers, vestige à demi sauvage de temps révolus, gravitant dans sa petite orbite mentale, sans participation ni intérêt dans le mouvement général du monde »⁹⁷. Or, au bout du compte, les conséquences empiriques de la politique identitaire républicaine française diffèrent peu des politiques identitaires beaucoup plus ethniques et exclusives qui nient de manière beaucoup plus explicite la différence.

Le républicanisme de Rousseau, qui repose sur l'idée de l'égalité dans le but d'éviter les formes de dépendance et de domination, a engendré des situations de non-reconnaissance de certains groupes ethniques ou nationaux. Or, paradoxalement, il s'agit ici d'une forme de domination, car comme Franck Fischbach le souligne, « il semble possible de postuler un lien entre la situation de domination qui est telle d'un groupe social donné, dit minoritaire, et son absence de reconnaissance,

⁹⁶ Sarah Maza, « The Social Imaginary of the French Revolution. The Third Estate, the National Guard, and the Absent Bourgeoisie » dans Colin James et Dror Wahrman (dir.), *The Age of Cultural Revolutions. Britain and France, 1750-1820*, op. cit., p. 122.

⁹⁷ Cité dans Philippe Van Parijs, « Un regard philosophique sur l'avenir de la Belgique », *La revue nouvelle*, septembre 1999, p. 93.

c'est-à-dire le fait de ne pas avoir l'estime des autres, d'être considéré par eux comme mineur »⁹⁸. En fait, la non-reconnaissance constitue une forme de négation existentielle qui, une fois intériorisée, peut constituer une forme d'oppression, ce qui va à l'encontre du principe républicain de la liberté. C'est à cet effet que Taylor affirme que :

« Une personne ou un groupe de personnes peuvent subir un dommage ou une déformation réelle si les gens ou la société qui les entourent leur renvoient une image limitée, avilissante ou méprisante d'eux-mêmes. La non-reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate peuvent causer du tort et constituer une forme d'oppression, en emprisonnant certains dans une manière d'être fautive, déformée et réduite »⁹⁹.

Dans le cas des États pluriethniques ou multinationaux, l'exemple français a démontré qu'il était possible pour une majorité de refuser aux minorités une certaine reconnaissance. Étant donné sa position de force au point de vue quantitatif, la majorité peut imposer une certaine direction à l'État (que l'on nomme « bien commun » ou « volonté générale ») qui peut être extrêmement exclusive à l'endroit de la diversité. D'ailleurs, Rousseau semblait parfaitement conscient du fait que son idée de volonté générale ne pouvait fonctionner que dans des petites cités, à l'instar de Rome et des cités grecques, là où tout le monde se connaissait et où chacun était lié à l'autre par des intérêts communs.

De plus, au niveau du principe de l'individualité, il n'est guère étonnant de constater que la volonté générale rousseauiste ait soulevé tant de critiques de la part des partisans de la liberté négative. En effet, même si cette volonté émane de l'esprit des individus et qu'elle est la condition de la liberté, il n'en reste pas moins que celle-ci repose sur l'aliénation totale et sans réserve de l'individu à la communauté. Il s'ensuit donc que les individus doivent se soumettre invariablement à la volonté

⁹⁸ Franck Fischbach, *Fichte et Hegel, la reconnaissance*, Paris : PUF, 1999, p. 7.

⁹⁹ Charles Taylor, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, op. cit., pp. 41-42.

générale qui, selon l'affirmation de Rousseau, ne peut errer, même lorsque celle-ci ne suit pas leur avis particulier. C'est ce qui a fait dire à Constant que Rousseau, à l'instar de bien d'autres¹⁰⁰, « avait, d'après les anciens, pris l'autorité du corps social pour la liberté, et tous les moyens lui paraissaient bons pour étendre l'action de cette autorité sur cette partie récalcitrante de l'existence humaine, dont il déplorait l'indépendance »¹⁰¹. Un tel avis est également partagé par Charles Edwyn Vaughan qui n'a pas hésité à faire des liens entre le contrat social rousseauiste et l'absence de l'autonomie individuelle typique des sociétés antiques¹⁰².

Dans cette perspective, il semblerait que le républicanisme ne saurait être considéré comme un passe-partout en mesure de régler les défis actuellement lancés aux sociétés contemporaines, à savoir l'individualisme anarchique et la gestion de la fragmentation identitaire. La question posée au départ de cette thèse demeure donc entière : un modèle républicain peut-il, à l'inverse de celui proposé par Rousseau, être une forme d'organisation ouverte à la différence et qui ne constitue pas une forme d'assujettissement de l'individu à la collectivité ? Le cas échéant, est-il possible de prétendre qu'un tel modèle pourrait déboucher sur une volonté commune qui soit inclusive face à la diversité ? En d'autres termes, une communauté diversifiée au point de vue ethnique peut-elle en venir à développer un avenir collectif à travers duquel les différents groupes ethniques ou nationaux seront en mesure de se reconnaître ? À cet égard, nous sommes d'avis que la pensée néo-républicaine aurait tout intérêt à se tourner vers la théorie de l'intersubjectivité et le système juridique proposés par le philosophe allemand J.G. Fichte.

¹⁰⁰ Constant fait ici explicitement référence à l'Abbé de Mably.

¹⁰¹ Benjamin Constant, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes » dans *Écrits politiques*, op. cit., p. 605.

¹⁰² Voir Lélia Pezzillo, *Rousseau et le contrat social*, op. cit., pp. 10-23.

Chapitre 2

Le républicanisme de J.G. Fichte

L'une des difficultés que l'on peut associer à la pensée de Rousseau est le fait que ce dernier croyait que la volonté générale pouvait émaner de l'intériorité individuelle de chacun, négligeant par le fait même l'importance des rapports intersubjectifs. D'ailleurs, Rousseau était tellement préoccupé par la possibilité qu'un individu puisse être dominé par un autre qu'il refusait de faire de la volonté générale une conséquence de discussions entre les membres d'une collectivité. Au contraire, Rousseau estimait, d'une part, qu'une domination était possible si la volonté générale reposait sur la discussion, étant donné l'inégalité naturelle au niveau de l'éloquence et de la persuasion ; d'autre part, cela ouvrait la porte à la possibilité d'être séduit par des intérêts particuliers à travers la démagogie. C'est la raison pour laquelle Rousseau préférait partir d'un principe kantien fondé sur la possibilité de suivre une règle d'ordre universelle pour fonder la volonté générale. Par contre, comme nous l'avons vu, une telle idée a engendré de graves conséquences au niveau de la diversité, ce qui va à l'encontre du républicanisme, dont l'un des principes se trouve à être la non-domination identitaire.

Nous croyons qu'il est possible de partir d'une prémisse rejetée par Rousseau, à savoir que la condition d'un modèle républicain et d'une volonté générale pourraient se fonder sur les rapports intersubjectifs entre les individus. J.G. Fichte fut probablement le premier penseur à se pencher sur cette idée et en a fait un thème dominant de sa période dite de « Iéna » Un tel principe a, comme l'indique Alexis Philonenko dans une de ses nombreuses études sur Fichte, l'avantage de rendre possible l'idée du contrat social. Comme il le souligne, « aucune volonté générale, aucun contrat social, ne saurait posséder un sens si les consciences ne pouvaient se saisir mutuellement comme existantes »¹⁰³.

¹⁰³ Alexis Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris : Vrin, 1966, p. 21.

Dans un premier temps, nous verrons en quoi les travaux de Kant ont eu une influence primordiale pour les travaux de Fichte. Nous analyserons par la suite le principe fichtéen de l'intersubjectivité, avant d'aborder l'importance de son système juridique en tant que postulat essentiel à la réalisation de rapports intersubjectifs à caractère résolument républicains. À travers l'analyse de la pensée de Fichte, nous espérons pouvoir trouver des principes philosophiques qui permettent de dépasser l'individualisme anarchique d'aujourd'hui grâce à une théorie de la reconnaissance qui présuppose une conception républicaine de la liberté.

L'influence de Kant

La philosophie fichtéenne ne peut être pleinement comprise que si on la situe par rapport à l'influence de Kant. D'ailleurs, Fichte affirmait lui-même sa grande admiration pour Kant en mentionnant qu'il n'y avait pas de salut possible pour les chercheurs de vérité avant la philosophie kantienne. Erdmann, le grand historien de la philosophie, ira même jusqu'à dire que Fichte est « le Kant conséquent »¹⁰⁴. Évidemment, la profondeur de la pensée kantienne nous empêche d'en proposer une analyse complète. Nous nous contenterons donc d'en rapporter ses éléments fondamentaux en dressant une analyse générale du sujet kantien.

Dans un premier temps, mentionnons que Kant fut véritablement le premier philosophe à traiter directement de la question du « sujet » et de la « conscience de soi ». L'originalité de ses travaux est sans contredit le fait d'avoir réussi à fusionner les courants rationaliste et empiriste qui avaient divisé ses prédécesseurs au sujet des conditions subjectives de la connaissance. Alors que les premiers prétendaient que les concepts sont à la base du savoir et qu'il est possible de connaître en l'absence d'expérience ; les empiristes refusèrent de leur côté les idées innées et affirmaient que la connaissance repose essentiellement sur les expériences sensibles. Or, Kant percevait plusieurs problèmes inhérents à ces courants. Pour sa part, le rationalisme se trouve à être un procédé qui ne

¹⁰⁴ Voir Miklos Vetö, *Fichte, de l'action à l'image*, Paris : L'Harmattan, 2001, p. 12.

nous apprend rien puisqu'il ne fait que présenter ce qui était implicitement contenu dans le concept. À titre d'exemple, Denis Thouard utilise le cas suivant pour illustrer les insuffisances du modèle rationaliste :

« Prenons le concept d'âme : si on définit celle-ci comme étant pure, immuable, simple, identique à elle-même, on en tirera qu'elle est immortelle, puisqu'une essence immuable ne peut ni être détruite par autre chose, comme le corps auquel elle est attachée et dont elle se sépare au moment de la mort, ni périr par elle-même, compte tenu de sa définition. Donc, l'âme est immortelle. On remarquera que l'on a imposé un concept, censé décrire exactement une essence, sans expliquer par autre chose que par la rationalité interne dudit concept pourquoi on le constituait ainsi. Du concept A d'âme, on tire des propriétés qu'on y aurait placé auparavant : $A=a, b, c, d, \dots$. C'est que, d'emblée, on a posé analytiquement que $A=A (= a, b, c, d, \dots)$. Procédant schématiquement ainsi, le métaphysicien rationaliste ne prend pas vraiment de risques : ce qu'il veut établir, il se le donne par avance »¹⁰⁵.

À l'inverse, en se fondant sur l'observation et la sensation, l'empirisme ne peut prétendre en venir à des concepts qui ont un caractère universel. En effet, pour reprendre l'exemple fameux de David Hume, ce n'est pas parce que le soleil a l'habitude de se lever à tous les matins qu'il va nécessairement se lever demain. L'empirisme ne peut donc fournir que des régularités contingentes sans garantie d'universalité.

Afin d'accéder à des connaissances, Kant suit donc les traces du rationalisme et de l'empirisme en affirmant que les hommes ont deux possibilités, à savoir la sensibilité, qui fournit des intuitions, et l'entendement, qui fournit des concepts. Toutefois, reprenant les critiques adressées au courant rationaliste, Kant demeure conscient que les concepts ne peuvent demeurer vides et purement formels si nous voulons qu'ils nous apprennent quelque chose. Le philosophe croit qu'il faut

¹⁰⁵ Denis Thouard, *Kant*, Paris : Les Belles Lettres, 2001, p. 36.

pouvoir les relier à une intuition sensible. Or, comme il le reprochait à l'empirisme, le danger avec la sensibilité est son incapacité à générer des connaissances universelles. Kant a réussi à contourner cette difficulté en démontrant qu'il était possible qu'une intuition sensible puisse être *a priori*. C'est ainsi que Kant a introduit les formes du temps et de l'espace qui permettent de garantir l'universalité de l'appréhension sensible.

Toutefois, la conséquence principale d'une telle théorie de la connaissance est de dresser un mur entre les mondes sensible et intelligible. En effet, comme les intuitions sensibles se limitent aux formes de la spatio-temporalité, l'homme n'est pas en mesure de saisir tout ce qui se situe en dehors de l'espace et du temps. Ainsi, « (...) le sujet connaissant ne peut avoir affaire qu'à des phénomènes, (...) et jamais à ce que les choses pourraient être en soi (...) »¹⁰⁶.

Il s'ensuit donc que toute expérience extérieure à moi-même ne peut être considérée que comme une expérience sensible. « De ce point de vue, écrit Kant, les hommes que je rencontre dans l'expérience sont assurément de simples phénomènes au même titre que les choses de la nature inanimée ou animale »¹⁰⁷. Mais, au même moment, l'homme a conscience que son essence ne peut se réduire et être assimilable à une simple représentation sensible. Celui-ci reconnaît en lui-même un agir spontané qui n'a rien à voir avec le domaine de la sensibilité, mais qui relève du domaine de l'intelligible. Toutefois, compte tenu de la séparation entre ces deux mondes, la logique kantienne présuppose que « je puis bien reconnaître en moi une causalité non sensible douée d'un caractère intelligible, mais il m'est impossible de reconnaître et de connaître en dehors de moi une telle causalité »¹⁰⁸. La distinction kantienne entre les mondes sensible et intelligible rend donc impossible toute reconnaissance de l'autre. D'ailleurs, dans la *Wissenschaftslehre* de 1798, Fichte affirme que :

¹⁰⁶ *Ibid*, p. 56.

¹⁰⁷ Franck Fischbach, *Fichte et Hegel, la reconnaissance*, op. cit., p. 18.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

« Sur ce point –comment puis-je admettre des êtres raisonnables en dehors de moi- Kant ne s’est jamais expliqué. C’est pourquoi son système critique n’est pas achevé. Selon son système on ne peut répondre *Je le sais en fonction de l’expérience* »¹⁰⁹.

Même l’idée voulant qu’une forme de respect mutuel entre les individus soit possible en vertu de l’impératif catégorique s’est trouvée battu en brèche par Fichte. Rappelons qu’en vertu de ce principe, une règle morale émanant des êtres raisonnables présuppose que je dois traiter l’autre comme je voudrais que celle-ci me traite. Ainsi, la reconnaissance d’autrui demeure possible chez Kant, mais celle-ci s’effectue par rapport à un tiers, en l’occurrence la loi morale. Il s’ensuit que le rapport intersubjectif demeure indirect.

Ainsi, la question de la reconnaissance demeure entière : comme l’autre n’est d’abord et avant tout qu’un phénomène et que je ne peux saisir son intelligibilité, comment distinguer de ces phénomènes ceux qui possèdent le concept « d’être raisonnable » ? Comme Fichte soulève ce problème dans une lettre du 29 août 1795. Il écrit :

« Supposons une maxime = A ; la question qui se pose est la suivante : est-ce une loi nécessaire pour tous les êtres raisonnables = B ? Accordons-le. Que signifient toutefois les mots “ êtres raisonnables ” ? Jusqu’où faut-il étendre le champ d’application de cette maxime ? Jusqu’où dois-je m’interroger, où dois-je cesser de m’interroger, quelle est la limite ? Kant aurait répondu jusqu’à la limite de l’être raisonnable. Je réplique : j’ai parfaitement compris cela ; mais où se trouve la limite des êtres raisonnables ? En effet, les objets de mes actions ne sont jamais que des phénomènes dans le monde sensible ; quels seront parmi les phénomènes ceux auxquels j’appliquerai le concept d’être raisonnable et ceux auxquels je ne l’appliquerai pas ? »¹¹⁰.

¹⁰⁹ Cité dans Alexis Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, op. cit., p. 23.

¹¹⁰ Cité dans *ibid*, p. 52.

Comme l'objectif avoué de Fichte consistait dans la nécessité d'achever la philosophie critique de Kant de manière à résoudre le problème de l'existence d'autrui en fondant la possibilité que les individus se reconnaissent réciproquement comme sujets de droit, celui-ci n'avait donc pas le choix de renoncer au dualisme établi par Kant entre les mondes sensible et intelligible. « L'effort de Fichte, comme l'écrit Fischbach, consistera à surmonter cette limite du kantisme en produisant une théorie de la reconnaissance qui soit capable de rendre raison (autrement que par un transfert qui n'explique rien) du fait que je juge que certains êtres dans le monde sont des êtres raisonnables et libres, et d'autres pas »¹¹¹. En d'autres termes, Fichte tranchera le problème de l'existence d'autrui en démontrant que même si l'autre m'apparaît sous la forme sensible, j'ai tout de même la possibilité de percevoir une « chose en soi » ou une intelligibilité derrière ce phénomène.

L'intersubjectivité comme condition de conscience de soi

Afin de fonder la possibilité de reconnaître l'Autre sous la forme d'un être raisonnable et intelligible, il faut se tourner vers la « base principielle »¹¹² de la Doctrine de la science qui consiste à savoir ce qui définit la conscience de soi. Tout d'abord, le principe premier de la conscience est de pouvoir se poser soi-même, c'est-à-dire de pouvoir dire « Je suis ». C'est donc ce qui définit la subjectivité à l'état pur. En d'autres termes, comme toute réflexion doit porter sur quelque chose, ce principe repose sur l'idée fondamentale que l'être raisonnable en vient à réfléchir sur lui-même. Bref, ce qui pose est identique à ce qui est posé. Fichte écrit à ce sujet que :

¹¹¹ Franck Fischbach, *Fichte et Hegel, la reconnaissance*, op. cit., p. 19.

¹¹² Cette expression est attribuable à Bernard Bourgeois dans *La philosophie allemande classique*, Paris : PUF, 1985, p. 87. Cité dans Franck Fischbach, « Théorie et pratique dans la première Doctrine de la science de Fichte », dans Jean-Christophe Goddard (dir.), *Fichte : le moi et la liberté*, Paris : PUF, 2000, p. 55.

« Une activité en général revenant sur elle-même (égoïsme, subjectivité) est la caractéristique de l'être raisonnable. La position de soi-même (la réflexion sur soi-même) est un acte de cette activité. Soit A cette réflexion. C'est par l'acte d'une telle activité que l'être raisonnable se pose. Toute réflexion porte sur quelque chose, B, comme étant son objet. Quelle sorte de chose doit donc être l'objet de la réflexion requise A ? L'être raisonnable doit s'y poser lui-même, se prendre lui-même pour objet »¹¹³.

Toutefois, bien que cette première condition soit nécessaire à la prise de conscience de mon existence, celle-ci ne suffit pas à prendre conscience de mon existence comme Moi. « L'identité immédiate et absolue du posant et du posé dans le premier principe fait que le posant ne peut avoir conscience de ce qu'il pose, c'est-à-dire de lui-même, écrit Fischbach, parce que justement le posé n'y est pas distingué du posant »¹¹⁴. Bref, comme le mentionnait Hölderlin à Hegel, dans une lettre de janvier 1795, « le Moi absolu est [pour moi] équivalent à rien »¹¹⁵ dans la mesure où il est pure identité non affectée de différence. Fichte explique lui-même que « le Moi absolu est absolument identique à lui-même : en lui tout est un seul et même Moi et appartient au Moi un et identique ; rien ne peut y être distingué, aucun divers : le Moi est tout et n'est rien parce qu'il n'est rien pour lui-même et ne peut distinguer en soi ni posant ni posé »¹¹⁶. Luc Vincenti va même jusqu'à comparer le Moi pur fichtéen à la conscience pure de Dieu. Selon lui, « le Moi pur n'est pas plus conscient de lui-même que la conscience pure de Dieu ne peut être consciente de quelque chose »¹¹⁷.

¹¹³ J.G. Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la Doctrine de la Science*, Paris : PUF, 1984, p. 33.

¹¹⁴ Franck Fischbach, « Théorie et pratique dans la première Doctrine de la science de Fichte », dans Jean-Christophe Goddard (dir.), *Fichte : le moi et la liberté*, op. cit., p. 57.

¹¹⁵ Cité dans *Ibid*, p. 61.

¹¹⁶ Cité dans *Ibid*, p. 59.

¹¹⁷ Luc Vincenti, *Pratique et réalité dans les philosophies de Kant et de Fichte*, Paris : Kimé, 1997, p. 57.

Pour que le Moi puisse prendre conscience de sa libre causalité et de son essence, l'activité du Moi ne doit pas s'épuiser dans une sorte de renvoi à l'infini. Pour qu'il prenne conscience de soi, le Moi doit pouvoir se différencier en se heurtant à quelque chose qui est autre que lui-même. Le passage du Moi à la conscience de soi passe donc par cette opposition avec ce qui n'est pas Moi. Comme le souligne Fischbach à cet égard, « sans ce choc provoqué par la rencontre de quelque chose d'opposé au Moi, il n'y aurait aucune conscience de quoi que ce soit : rien de réel n'existerait pour le Moi sans ce choc et sans cette force opposée à lui puisqu'il n'y aurait rien d'autre que l'expansion infinie, inconsciente et purement idéale de l'activité du Moi »¹¹⁸. Ainsi, cette force qui s'oppose au Moi est perçue comme une entrave à sa liberté, sans pour autant être une négation de celle-ci. En d'autres termes, cette force d'opposition (que Fichte appelle Non-Moi) doit servir à limiter le Moi sans pour autant anéantir l'activité du sujet. Ainsi, la conscience de soi repose, dans un premier temps, sur la capacité qu'a le sujet raisonnable de s'attribuer une causalité et, dans un second temps, d'opposer quelque chose à cette causalité. Il s'agit là de la condition fondamentale de la liberté.

Le *Fondement du droit naturel* s'intéresse tout particulièrement aux conditions qui permettront au sujet de demeurer libre malgré les limites auxquelles il doit faire face pour prendre conscience de soi. Fichte écrit dans la première section du *Fondement* que l'influence extérieure nécessaire à la conscience de soi de l'être raisonnable agit « comme un appel adressé au sujet pour qu'il agisse selon une causalité libre (...) » et que l'être raisonnable en question « ne doit nullement par l'appel être déterminé (...) au contraire il doit seulement, à la suite de cet appel, se déterminer lui-même à agir »¹¹⁹. Toutefois, cela implique que le sujet doit pouvoir comprendre et saisir cet appel. Il s'ensuit que ce qui est derrière l'appel posé en dehors du sujet doit supposer la capacité qu'a celui-ci de le comprendre. Dans le cas contraire, l'appel n'a absolument aucune fin. Dans cette perspective, Fichte mentionne que :

¹¹⁸ Franck Fischbach, *Fondement du droit naturel : Fichte*, Paris : Ellipses, 2000, p. 29.

¹¹⁹ J.G. Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la Doctrine de la Science*, op. cit., pp. 51-52.

« La finalité de cet appel [qui est posé en dehors du sujet] est conditionné[e] par l'entendement et par la liberté de l'être auquel il s'adresse. Cette cause doit par conséquent nécessairement avoir le concept de raison et de liberté ; donc elle doit elle-même être un être capable de concepts, une intelligence, et, puisque, selon ce qui a été démontré, ce n'est pas possible sans liberté, être aussi un être libre, donc en général un être raisonnable et être posée comme telle »¹²⁰.

Comme le choc qui renvoie le Moi à lui-même doit nécessairement être un objet qui possède le concept de raison et de la liberté, c'est ainsi que Fichte en vient à prouver l'existence d'autrui. Mais plus encore, il en vient à démontrer la nécessité fondamentale de l'Autre comme condition de la conscience de soi. C'est dans ce cadre que Fichte écrit que « l'homme ne devient homme que parmi les hommes »¹²¹. C'est à travers la reconnaissance de notre Moi par autrui que nous pouvons réellement et pleinement prendre conscience de nous-mêmes. Le principe de la reconnaissance mutuelle ou de l'intersubjectivité joue donc un rôle fondamental pour chaque individu. En vertu de ce système, chaque individu devrait respecter l'Humanité derrière chaque individu et le rapport intersubjectif devrait suivre la logique de l'impératif catégorique kantien.

Par contre, comme l'initiative de l'appel à l'activité de ma conscience repose sur les épaules de l'Autre, Fischbach note que la réalité ne suit pas toujours la situation idéale décrite par Fichte et que des rapports de domination peuvent naître entre les hommes. Il écrit qu'il n'y a aucune garanti pour que les individus interagissent entre eux de manière à respecter l'humanité derrière chaque individu. Selon lui, l'interaction empirique démontre plutôt que les relations intersubjectives sont marquées

¹²⁰ *Ibid*, p. 52.

¹²¹ *Ibid*, p. 54.

par des formes de domination¹²². Pour Fichte, le système juridique doit servir à empêcher l'émergence de ces formes de domination intersubjective.

Le système juridique fichtéen

Comme le rappelle Fischbach, l'objectif du système juridique de Fichte était de trouver un phénomène issu de la liberté humaine qui, une fois réalisé, se comporte comme une contrainte d'ordre naturel¹²³. Il est donc d'ores et déjà acquis que le droit est le résultat de l'activité humaine et son fondement se trouve dans la volonté de chaque individu de poursuivre ses propres fins sans avoir à subir de contrainte de la part d'un autre sujet. En ce sens, la formation et le développement d'une communauté reposent nécessairement sur le principe kantien qui consiste à limiter sa liberté de manière à ce que les autres puissent également être libres. L'objectif de ce système juridique sera donc d'instituer des contraintes qui empêcheront l'émergence de formes de domination entre les individus, de manière à ce que ceux-ci « se traitent eux-mêmes et les autres en tant qu'êtres libres, c'est-à-dire comme des êtres poursuivant leurs propres fins et non comme des moyens »¹²⁴. Cette relation entre êtres raisonnables est ce que Fichte nomme la relation juridique.

En ce sens, le droit fichtéen repose sur deux conditions. Il faut, dans un premier temps, que l'Autre soit reconnu corporellement. Par contre, la formation d'une communauté articulée autour de valeurs particulières se doit de dépasser le simple concept de l'Autre. La seconde condition consiste à vouloir s'engager avec un autre en le traitant comme s'il était moi-même. Contrairement à la morale qui est une inclination naturelle de l'homme et qui dépend de sa volonté individuelle, le droit dépend entièrement de la volonté d'au moins deux individus. La doctrine du droit repose donc sur l'idée

¹²² Franck Fischbach, *Fichte et Hegel, la reconnaissance*, op. cit., p. 60.

¹²³ Franck Fischbach, *Fondement du droit naturel : Fichte*, op. cit., p. 23.

¹²⁴ Marc Maesschalck, *Droit et création sociale chez Fichte : une philosophie moderne de l'action politique*, Louvain-Paris : Peeters, 1996, p. 121.

que « tout être rationnel fini est capable de s'autolimiter pour vivre dans une communauté de liberté partagée (...) »¹²⁵. D'ailleurs, celle-ci représente le corollaire nécessaire de la prise de conscience de soi. Il s'ensuit que la mise en place de relations juridiques est une condition élémentaire de l'épanouissement de notre liberté et de celle des autres.

Comme le but de tout individu acceptant d'entrer dans la communauté fichtéenne est d'être traité comme un être libre et de traiter les autres en conséquence, il s'ensuit que tout individu possède un droit de contrainte à l'égard de celui ou celle qui transgressera ce principe fondamental de la vie communautaire. Selon Fichte, « le fondement de mon droit de contrainte est que l'autre ne se soumet pas à la loi juridique »¹²⁶. Il ajoute que « en me réclamant de ce fondement, je pose en même temps que je n'aurais aucun droit de contrainte s'il se soumettait à la loi, et, pour l'exprimer de façon quantitative, que je n'ai un tel droit que dans la mesure où il ne se soumet pas à la loi, et que je n'en ai aucun dans la mesure où il s'y soumet »¹²⁷.

C'est ainsi que les individus doivent accepter de transférer leur droit de contrainte à un tiers qui a la responsabilité d'appliquer la contrainte contre ceux et celles qui refusent de traiter les autres comme des fins en soi. La condition étant que ce transfert soit effectué de manière égale par tous, puisque si un membre de la communauté est en mesure de « diriger dans tel ou tel sens le jugement de leur juge désormais commun, il se ferait encore et toujours justice lui-même »¹²⁸, ce qui engendrerait une situation d'inégalité devant la loi. Dans ce cadre, il est possible d'effectuer un lien entre cette idée et l'importance que le néo-républicanisme applique à l'égalité juridique. En effet, si un individu conservait son droit de contrainte, il pourrait l'appliquer dans le but d'orienter la loi pour ses propres fins, ce qui placerait les autres à la merci de sa volonté. Ainsi, comme dans le cas d'un

¹²⁵ *Ibid*, p. 105.

¹²⁶ *Ibid*, p. 111.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Ibid*, p. 116.

magistrat pouvant agir à sa guise, une telle communauté qui serait ainsi à la merci d'un individu ne pourrait être considérée comme étant libre. C'est en ce sens que Fichte affirme que « c'est seulement à la volonté nécessaire et incapable d'exceptions qui est celle de la loi, que l'on peut raisonnablement aliéner sa puissance et sa faculté de juger du droit, mais nullement à une volonté humaine libre et changeante dans ses décisions »¹²⁹. Une délégation complète et sans réserve du droit de contrainte de chaque individu à un tiers assurera aux individus « une sécurité complète de tous [leurs] droits, aussi bien devant celui auquel [ils se sont] soumis, que, grâce à sa protection, devant tous les individus avec lesquels [ils] pourraient entrer en communauté »¹³⁰.

Le droit permet donc que se mettent en place des relations intersubjectives qui soient conformes avec le postulat de l'individualité développé par Fichte. Dans ce cadre, il semble que ce système du droit correspond au contrat social proposé par Hobbes, car s'il n'existe aucune garantie que l'autre respectera ma liberté et acceptera de me considérer comme une fin et non comme un moyen, alors la formation d'une communauté s'avère impossible. Pour que celle-ci soit en mesure de se développer, il y a nécessité de formaliser ces rapports de non-domination. Maesschalck justifie cette nécessité par le fait que le développement de l'individualité repose tellement sur l'interaction, ce qui implique que les rapports humains ne peuvent être laissés au hasard d'associations spontanées¹³¹. Il écrit que:

« L'homme est un être fragile, inachevé et, dans le domaine du droit naturel, cette fragilité domine les relations interpersonnelles qui pourraient se tisser spontanément sans référence à un ordre social structuré et garanti par une puissance collective. Chaque personne interpellée

¹²⁹ *Ibid.*, p. 119.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 118.

¹³¹ Fichte a d'ailleurs écrit à cet égard « (...) que la loi juridique n'est absolument pas applicable sans la mise en place d'un pouvoir public » dans J.G. Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, op. cit., p. 178.

par une autre et s'autolimitant comme elle pour partager l'espace commun est en même temps menacée, car rien ne l'assure de la permanence du climat de confiance ainsi établi. Que l'un des membres d'une association vienne à défaillir et ce sera l'escalade de la violence, le jeu de la surenchère dans les relations de domination : on se liguera pour vaincre ou pour se défendre, mais la défense elle-même pourra à son tour se muer en domination, puisque rien ne peut plus garantir la sécurité contre une nouvelle tentative d'agression (...) »¹³².

En ce sens, le système juridique fichtéen se trouve à être une forme de Léviathan qui a un rôle de protecteur essentiel à toute forme de vivre-ensemble. Toutefois, les ressemblances entre les contrats fichtéen et hobbesien s'arrêtent ici. En effet, contrairement au penseur anglais, Fichte estimait que le contrat entre les individus avait une forme dynamique qui permettait de dépasser la simple préoccupation hobbesienne de la sécurité personnelle. Alors que le système de droit issu de la pensée hobbesienne est assimilable à une simple addition de monades, la *Gemeinschaft* fichtéenne n'est possible que grâce à la multitude des actions réciproques qui s'y produisent. Certes, le système juridique ne peut donner une direction éthique à la communauté. Il n'est là que pour déterminer « les conditions empiriques nécessaires –mais en aucun cas suffisantes- à la réalisation d'un ordre éthique grâce à une création collective »¹³³. Le droit fichtéen ne doit constituer qu'une simple garantie mécanique qui est en mesure de détecter et d'empêcher les tendances qui consistent à traiter les autres comme des moyens et non comme des fins.

Mais de quelle manière le contrat social fichtéen peut-il permettre l'émergence d'un vouloir-vivre collectif qui ne soit pas un assujettissement de l'individu à la communauté ? Comme Fichte le souligne, la base de tout fondement social repose essentiellement dans l'accord entre au moins deux

¹³² Marc Maeschalek, *Droit et création sociale chez Fichte : une philosophie moderne de l'action politique*, op. cit., p. 118.

¹³³ *Ibid*, p. 81.

individus de renoncer à leur volonté privée particulière à la faveur d'un accord d'autolimitation réciproque qui se trouve à être une volonté strictement négative. À travers cette forme de contrat appelée « contrat de propriété des citoyens », les individus en viennent à établir des règles concernant la propriété, les droits individuels que chacun peut continuer d'exercer ainsi que ses limites, eu égard à la liberté des autres. C'est à ce niveau que se forment le droit et les législations civiles.

Cependant, Fichte souligne qu'il n'existe aucune garantie que le tiers chargé de faire respecter ce contrat sera toujours impartial. Selon lui, « il est possible que, dans une association comme celle que l'on a posée, plusieurs s'unissent contre un seul ou contre plusieurs membres plus faibles pour les opprimer grâce à la puissance qu'ils ont ensemble »¹³⁴. À cet égard, l'auteur est d'avis qu'un individu qui n'est pas opprimé par une faction ne peut demeurer insensible au traitement réservé aux opprimés, car si un individu (ou un groupe d'individus) peut se comporter de manière tyrannique, « il est en soi naturel que cela puisse aussi être possible une deuxième et une troisième fois ; et ainsi chaque personne qui s'associe maintenant aux oppresseurs, doit inévitablement redouter que, d'après la présente maxime, son tour d'être opprimée puisse tout aussi bien venir »¹³⁵.

Dans cette perspective, la liberté fichtéenne a un sens éminemment républicain, dans la mesure où il croit qu'un second contrat doit être accolé au premier. Il est d'avis que les individus doivent également « adopter » un contrat de protection qui fait en sorte que chaque individu doit promettre aux autres de les défendre si leurs droits sont violés, à condition que ceux-ci s'engagent également à défendre la sienne s'il elle se trouve menacée. Fichte souligne à cet effet que :

« Ce second contrat est opposé au premier en ceci que la volonté simplement négative, eu égard à la propriété de l'autre, devient positive. Chacun promet non pas seulement, comme

¹³⁴ *Ibid.*, p. 169.

¹³⁵ *Ibidem.*

dans le premier contrat, de s'abstenir lui-même de porter atteinte à la propriété de qui que ce soit, mais aussi, en outre, d'apporter son aide pour la protéger contre l'attaque possible d'un quelconque tiers »¹³⁶.

C'est à ce niveau que l'on peut opérer une distinction fondamentale entre les contrats hobbesien et fichtéen. En effet, alors que le contrat de propriété a pour objectif principal d'assurer la sécurité personnelle, en vertu de la logique de Hobbes, le contrat de protection quant à lui implique une forme de volonté générale. En discutant du contrat de protection, Fischbach écrit à cet effet que :

« En s'engageant à protéger les autres, chacun pense d'abord à sa propre protection au cas où il serait, lui, la victime de l'attaque. Et comme on ne sait pas qui aura besoin de la protection, la protection est en fait accordée à tous par tous, c'est-à-dire au tout lui-même. La volonté que chacun déclare de vouloir protéger les autres ne peut être qu'une volonté générale puisqu'il est impossible de savoir qui en particulier bénéficiera de cette protection : le bénéficiaire de la protection étant indéterminé, ce ne peut être que tous »¹³⁷.

C'est donc en vertu du contrat de protection que le contrat social fichtéen peut fonder une volonté générale qui permette l'émergence de formes de solidarité entre les citoyens. Le droit fichtéen permet donc « d'élever la liberté à une conception formelle de sa réalisation de manière à s'arracher à l'arbitraire et à la logique de domination toujours susceptible de miner les relations interpersonnelles »¹³⁸. C'est ce qui permet de situer cette logique dans une perspective résolument républicaine.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 209.

¹³⁷ Franck Fischbach, *Fondement du droit naturel : Fichte*, op. cit., p. 38.

¹³⁸ Marc Maeschalck, *Droit et création sociale chez Fichte : une philosophie moderne de l'action politique*, op. cit., p. 155.

De plus, la possibilité de penser la communauté fichtéenne dans un cadre dynamique repose essentiellement sur le fait que le droit institue un espace permettant des rapports constants entre les libertés individuelles. En retour, la permanence des relations juridiques implique la possibilité d'une durée dans la relation. C'est cette possibilité de relation durable qui permet de mobiliser une activité sociale et de fonder une perspective d'avenir entre les membres d'une communauté particulière.

Il serait toutefois inadéquat d'assimiler la volonté générale fichtéenne à la forme d'organisation sociale qui caractérisait l'Antiquité. Au contraire, Douglas Moggach affirme que :

« (...) post-kantian intersubjectivity does not attempt to revive defunct forms of social solidarity. It differs from the substantial communities of the past, such as the Greek polis, because its survival does not depend on the suppression of individual interests and perspectives, or on the maintenance of a relatively undifferentiated unity among its members. Intersubjective unity is vibrant and transformative. In post-Kantian thought, social cohesion is an achievement ; it is not merely given or presupposed »¹³⁹.

En d'autres termes, la volonté générale proposée par Fichte n'est nullement incompatible avec la volonté individuelle. Au contraire, l'identification aux fins visées par l'État constitue également une identification à la volonté de chaque individu ; alors que dans l'Antiquité, c'était la *polis* qui définissait les fins individuelles. En ce sens, il est plus aisé de comprendre que le droit est simplement le mécanisme qui permet la réalisation de la liberté individuelle et, par le fait même, de l'atteinte d'une volonté générale. Le système du droit ne saurait donc en aucun cas constituer de lui-même les fins visées par la communauté ; la société demeure toujours supérieure au droit compte tenu que c'est elle qui fixe ses déterminations. Ainsi, « (...) l'État [fichtéen] n'est pas une personne

¹³⁹ Douglas Moggach, « Reason and Community: Intersubjectivity in the European Intellectual Tradition » dans Manfred Buhr and Douglas Moggach (dir.), *Reason, Universality, and History*, Legas Press, Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2004, p. 213.

morale supérieure aux individus et d'où ceux-ci tiennent tous leurs droits, comme dans la Cité Antique, ou une création arbitraire des individus comme le veulent les philosophes du 18^{ème} siècle »¹⁴⁰. Il est au contraire la conséquence directe de la prise de conscience individuelle.

Dans cette perspective, il ne faudrait pas non plus analyser la volonté générale dans une perspective statique et non-modifiable. En fait, comme les principes du cadre juridique sont issus des rapports sociaux, il s'ensuit que « le Droit devra prévoir l'adaptation de ses lois face à l'évolution de ces rapports concrets où se joue la liberté collective »¹⁴¹. Il s'ensuit que le droit ne peut nullement prétendre être supérieur au peuple, ce qui implique que les demandes de modification du cadre juridique ont toujours une part de légitimité. Pour reprendre l'expression de Fichte, la plus grande aberration de notre époque est d'accoler au peuple le qualificatif de rebelle. Selon lui :

« (...) le peuple est en fait et en droit le pouvoir suprême qu'aucun ne dépasse, qui est la source de tout autre pouvoir et qui est responsable devant Dieu seul. (...) C'est seulement contre un supérieur qu'il se produit une rébellion. Mais, sur terre, qu'est-ce qui est supérieur au peuple ? Il ne pourrait se rebeller que contre soi-même, ce qui est aberrant »¹⁴².

Les insuffisances de la tradition anarcho-individualiste

La théorie fichtéenne de l'individualité, qui est un corollaire essentiel à son système juridique, s'éloigne donc des conceptions anarcho-individualistes de l'identité qui supposent une autosuffisance de l'homme dans sa sphère privée. Toutefois, cela n'a pas empêché Arnold Ruge et Édouard von Hartman d'associer Fichte à des penseurs, tel Max Stirner, qui revendiquaient la toute-

¹⁴⁰ Martial Guérout, *Études sur Fichte*, op. cit., p. 69.

¹⁴¹ Marc Maeschalck, *Droit et création sociale chez Fichte : une philosophie moderne de l'action politique*, op. cit., p. 155.

¹⁴² J.G. Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la Doctrine de la Science*, op. cit., p. 195.

puissance du Moi individuel. Certes, Fichte a également fait du principe de l'individualité le principe fondamental. Par contre, ce qui le différencie d'auteurs comme Stirner est le fait qu'il considère que le Moi peut et doit se dépasser, notamment à travers une forme de volonté générale qui est le reflet des volontés individuelles réunies. Dans une perspective fichtéenne, l'État n'est qu'un mécanisme dont les orientations juridiques émanent directement des relations intersubjectives.

À l'inverse, les théories qui mettent l'accent sur l'importance de la liberté négative, comme celle de Stirner, jugent d'un très mauvais œil les absolus qui concurrencent le primat de l'individualité qui, selon elles, visent à restreindre l'épanouissement de chaque Moi unique. Reprenant les critiques formulées par Constant à l'endroit des Anciens, Stirner considère que les rapports dans le monde de l'Antiquité étaient figés par la tradition et empêchaient l'épanouissement de la spontanéité individuelle. Le traitement qu'il réserve au Christianisme va dans le même sens et la religion est traitée, comme Nietzsche le fera plus tard, comme étant la source d'une morale qui nie « l'affirmation de la vie »¹⁴³

Les temps modernes n'auraient pas eu pour effet de renverser cette tendance. Au contraire, en « ramenant Dieu sur Terre » c'est-à-dire en démontrant que l'essence divine n'est en réalité que le produit de l'essence humaine, l'humanisme feuerbachien n'aurait fait que consacrer une nouvelle divinité : l'Humanité. Or, de l'aveu de Stirner, « quand on passe de l'Être divin à l'Être humain, à l'Homme, on ne fait que rejeter la peau de serpent des vieilles religions pour en revêtir une autre »¹⁴⁴. La morale humaine en est donc venue à s'appropriier la matrice théologico-politique en remplaçant la religion et en s'imposant comme nouvelle clé de voûte de l'ordre social¹⁴⁵. En d'autres termes, en se transposant dans l'Humanité, l'ancienne transcendance divine conserve toute

¹⁴³ Voir l'analyse d'Arno Münster qui se penche sur les liens entre les pensées de Stirner et de Nietzsche. Arno Münster, *Nietzsche et Stirner*, Paris : Kimé, 1999.

¹⁴⁴ Max Stirner, *L'unique et sa propriété*, Paris : La Table Ronde, 2000, p. 59.

¹⁴⁵ *Ibid*, p. 69.

son essence d'autrefois. « On peut chasser Dieu de son ciel et le dépouiller de sa transcendance, écrit Stirner, la victoire est bien incomplète s'il a trouvé un refuge dans l'homme et s'il est gratifié d'une indestructible immanence »¹⁴⁶.

Cette idée tend à confirmer l'historiographie de Gauchet au sujet de la fin du monde hétéronome soutenu par la religion. Alors qu'elle garantissait l'unité d'une communauté grâce au partage commun de valeurs, Stirner ne voit aucun changement dans « la sortie de la religion » par rapport au monde des Anciens. Face à la désincorporation du monde moderne, la réappropriation de la matrice théologico-politique par l'Humanisme n'est qu'un exemple parmi tant d'autre en vue d'assurer le maintien de l'unité communautaire. D'autres éléments prirent également cette forme, dont la notion de la « nation ». Pour Gauchet :

« il y a infusion d'une durée sans terre dans les institutions humaines qui aboutit à transporter sur terre quelque chose de l'éternité divine. (...) surgit une catégorie nouvelle d'êtres sacrés, personnes abstraites, fantômes collectifs, dont nous sommes membres (...) déités de l'immanence que nul n'a vues et auxquelles pourtant nous ne cessons de nous dévouer, l'État invisible et la Nation éternelle »¹⁴⁷.

L'État ainsi constitué est donc perçu par Stirner comme étant l'instrument de cette morale qui enchaîne les individus. En retour, ceux-ci doivent se soumettre à cette morale à laquelle ils ne peuvent plus échapper, puisque toute déviation aux règles qu'elle édicte se trouve à être punie par l'État. Stirner écrit à ce sujet que :

« Désormais on ne doit plus poursuivre l'intérêt particulier. C'est l'intérêt général qui entre en jeu. L'État doit être une communauté d'hommes libres et égaux et chacun doit se vouer

¹⁴⁶ *Ibid*, p. 59.

¹⁴⁷ Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, op. cit., p. 120.

au bien du Tout, disparaître dans l'État, faire de l'État son but, son idéal. L'État ! L'État !
 (...) On doit faire abandon de soi et vivre seulement pour l'État. On doit agir désintéressé. Il ne faut pas vouloir être utile à soi, mais à l'État. Ainsi l'État est devenu proprement une personne devant qui la personnalité isolée disparaît ; ce n'est pas moi qui vis, mais lui qui vit en moi »¹⁴⁸.

Toute forme d'absolu autre que le Moi s'avère donc pour Stirner une source de soumission de l'individualité. La solution proposée par ce dernier consiste à fonder le lien social sous la forme d'associations libres et volontaires qui permettent aux individus de conserver leur pleine et entière souveraineté. Toutefois, l'erreur commise par Stirner, tout comme chez Rousseau, consiste dans le désir d'isoler le Moi des influences extérieures, de crainte de voir naître des formes de soumission entre les individus. En refusant de considérer tout autre absolu que le Moi, Stirner ne peut dépasser le principe de l'individualité, ce qui le place dans la catégorie des penseurs qui partagent une conception atomiste de l'identité et qui analysent la communauté d'un point de vue instrumental devant servir uniquement à satisfaire les besoins égoïstes des individus.

Par contre, même si la thèse stirnienne défend une conception réduite de l'individualité, elle a toutefois l'avantage d'illustrer les dangers que des relations de domination peuvent entraîner dans le développement de l'identité individuelle. À notre avis, c'est à ce niveau que la pensée de Fichte trouve sa pertinence. Mais, comme nous le verrons dans la section suivante, le principe de l'intersubjectivité développé par Fichte permet de démontrer que le principe individualiste doit se dépasser pour tendre vers des formes supérieures qui, à la différence de Stirner, ne se trouvent pas à asservir la personnalité et la spontanéité des individus, mais qui au contraire représentent la manifestation collective de l'unicité des Moi réunis. En d'autres termes, plutôt que d'analyser la relation individu-État d'une manière conflictuelle, la théorie juridique de Fichte fait de l'État une conséquence des volontés individuelles.

¹⁴⁸ Max Stirner, *L'unique et sa propriété*, op. cit., p. 113.

Perspectives sur Fichte

À la lumière de la philosophie fichtéenne, il semble inadéquat d'associer tout ce qui diffère de la liberté négative aux formes anciennes de soumission sociale. La philosophie de Fichte illustre à cet effet que la capacité de dépasser le Moi atomisé en faveur d'une totalité qui lui est supérieure ne signifie pas nécessairement un asservissement de l'individualité. Au contraire, les idées qui sous-tendent la Doctrine de la philosophie du droit de Fichte demeurent tout à fait modernes et permettent d'établir la notion que l'esprit communautaire peut être considéré comme étant l'émanation directe de la volonté des individus. Il est clair que cette théorie n'a absolument rien à voir avec les sociétés totalitaires et aux formes de subordination du Moi décriées par Stirner.

La pensée de Fichte rejoint également celle d'autres penseurs plus contemporains, tel Charles Taylor, qui se sont efforcés de démontrer les insuffisances de la liberté négative et d'attaquer l'idée qu'il est possible de réaliser sa nature humaine de manière autarcique. Pour Fichte, comme pour Taylor, l'homme est par nature un animal politique qui ne peut se réaliser pleinement à l'extérieur d'une *polis*. Dans ce cadre, la filiation entre Fichte et la théorie communautarienne semble désormais facile à établir. En effet, l'humanisme de Taylor repose essentiellement sur des présupposés fichtéens, dans la mesure où sa critique « des sociétés libérales n'est pas la critique de l'individu, mais d'un individualisme désengagé, celui qui par son intransigeance rend impossible à la fois l'expression d'une communauté politique réelle et l'expression d'une individualité significative (...) [et où] l'individu n'apparaît jamais comme un je différencié et distingué, mais toujours comme un je confondu dans la masse des je »¹⁴⁹. Tout comme Fichte, Taylor accorde une attention particulière à l'importance de la reconnaissance en tant que principe essentiel à la formation de l'identité individuelle. Ces relations intersubjectives dialogiques, qui se transposent

¹⁴⁹ Bernard Gagnon, *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2002, p. 3.

dans la sphère publique, viennent donc jouer un rôle dans la formation de la volonté générale. Cela rejoint l'idée fichtéenne chez qui « la politique d'autolimitation exige la fondation d'une communauté juridique permettant à toutes les sphères d'activité non seulement de coexister, mais surtout de s'influencer mutuellement, de créer des synergies afin de s'exprimer et de s'enrichir sur l'essentiel de leurs aspirations »¹⁵⁰.

Toute l'originalité de Fichte réside donc dans sa capacité à pallier aux insuffisances liées à l'individualisme comprise dans un sens négatif tout en demeurant dans un cadre moderne qui ne remet pas en question le principe même de la primauté des droits de l'individu par rapport à la communauté. En ce sens, son idée de l'individualité comporte donc une conception beaucoup plus riche que l'individualisme prôné par la liberté négative

Il n'en demeure pas moins qu'un lecteur aguerri pourra mettre en doute la faisabilité du système établi par Fichte. À la lecture de la théorie fichtéenne du droit, Schelling a affirmé « (...) qu'une telle science théorique était pour la liberté ce qu'est la mécanique pour le mouvement »¹⁵¹. Toutefois, Martial Guérout souligne, et à juste titre, que de considérer la déduction du droit dans un cadre strictement géométrique pourrait contribuer à faire de Fichte un penseur trop théorique dont l'analyse est historiquement aseptisée. Certes, comme Guérout le note, « la dialectique par laquelle [la conception fichtéenne du droit] s'établit a un caractère génétique et géométrique étranger à la dialectique de Hegel » et que par conséquent « on peut la dire abstraite »¹⁵².

Toutefois, nous demeurons convaincus qu'il serait inadéquat d'assimiler le système à une simple abstraction conceptuelle, puisque le vivre-ensemble de Fichte est le résultat des traits biologiques inhérents à l'Humanité. Dans cette mesure, nous pouvons donc affirmer que cette théorie est fondée

¹⁵⁰ Marc Maesschalck, *Religion et identité culturelle chez Fichte*, Hildesheim : G. Olms, 2000, pp. 169-170.

¹⁵¹ Max Stirner, *L'unique et sa propriété*, op. cit., p. 66.

¹⁵² Martial Guérout, *Études sur Fichte*, op. cit., p. 67.

sur des éléments très réels et concrets, comme l'impossibilité de se développer comme être humain de manière isolée. « C'est pourquoi la notion de contrat n'a rien d'une fiction arbitraire, écrit Guérout, plus encore que chez Rousseau, elle répond à une nécessité réelle inscrite dans la nature des choses »¹⁵³.

Ainsi, la communauté fichtéenne est tout à fait pensable au point de vue pratique. Malheureusement, compte tenu que les sociétés occidentales actuelles ne sont pas articulées autour du principe de la liberté néo-républicaine, il en résulte que certains groupes ne peuvent participer à la formation des valeurs et des normes qui guident l'action collective. Historiquement, l'accès à la délibération civique fut réservé aux citoyens de sexe masculin et qui appartenaient à la culture dominante. Il n'y a donc rien de surprenant dans le fait de constater que ce furent leurs intérêts personnels qui s'universalisèrent pour se transformer en bien commun. À cet égard, la thèse de Stirner demeure tout à fait pertinente lorsqu'il s'en prend aux idéologies qui ont tendance à « s'appropriier l'État », c'est-à-dire d'organiser les principes juridiques de l'État en fonction de leurs intérêts personnels. Il s'ensuit donc que certains groupes furent exclus de la formation des principes de certains États, comme les femmes ou le prolétariat. Or, le refus de tenir compte de ces groupes a entraîné une forme de domination par l'imposition des valeurs projetées par les propriétaires masculins sur ces groupes.

En stipulant que le contact avec l'autre est la condition fondamentale de la prise de conscience de sa liberté, la théorie fichtéenne du droit offre la direction que doivent prendre les relations intersubjectives, c'est-à-dire où chaque groupe a le droit de prendre part à la définition des normes étatiques de manière à ce qu'aucun d'entre eux ne se voit imposer les valeurs d'un autre groupe. À n'en point douter, une telle perspective se situe clairement dans le cadre républicain établi par Pettit et Viroli. Il reste maintenant à voir dans quelle mesure cette théorie peut aussi servir à apporter une solution aux défis lancés par la fragmentation identitaire. À cet effet, nous demeurons convaincus

¹⁵³ *Ibid*, p. 69.

que la situation des groupes exclus de la formation d'une identité nationale s'apparente à la condition d'un esclave, dans la mesure où les deux sont considérés comme des parias par le reste de la communauté. Tant l'esclave que les groupes minoritaires sont donc à la merci de la majorité qui sont exclus par des moyens symbolique et psychologique coercitifs qui les transforment en condition de « mort sociale » Dans cette perspective, nous croyons que l'exclusion constitue une forme de domination. Melissa Williams et Stephen Macedo ont d'ailleurs écrit à ce sujet que :

« Exclusion typically marks off the excluded group as an inferior other, the *they* in contrast to which *we citizens* claim recognition from each other. The figure of the slave is the epitome of both unjust exclusion and domination, and makes clear that they are not mutually exclusive phenomena »¹⁵⁴.

Le mérite du principe fichtéen des échanges intersubjectifs permet de voir dans quelle mesure l'esclavage et la domination sont des idées évolutives qui peuvent se modifier avec le temps. Ainsi, alors que l'esclavage était une situation perçue normalement pendant l'époque de l'Antiquité, les rapports interpersonnels ont permis à l'Humanité d'évoluer en saisissant son caractère anormal et contraire à la liberté humaine.

De plus, comme nous l'avons souligné dans le premier chapitre, il va sans dire que même si la liberté néo-républicaine vise principalement la liberté individuelle, celle-ci doit impérativement s'analyser dans un cadre plus collectif. En effet, Pettit rappelle que « Si un individu est dominé, c'est-à-dire s'il est exposé à l'interférence arbitraire d'autrui, c'est toujours en vertu du fait qu'il appartient à un certain genre ou à une certaine classe ; les individus sont vulnérables en tant qu'ils sont noirs, ou en tant qu'ils sont de sexe féminin, ou qu'ils sont âgés, ou pauvres, etc. »¹⁵⁵. En

¹⁵⁴ Melissa Williams et Stephen Macedo (dir), *Political Exclusion and Domination*, New York & London : New York University Press, 2005, p. 3.

¹⁵⁵ Philip Pettit, *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement*, op. cit., pp. 189-190.

d'autres termes, l'exclusion et la domination de l'Autre peuvent très bien s'expliquer par le fait qu'il appartient à une culture différente de la mienne. Ainsi, la réalisation de la liberté individuelle est donc liée à la capacité de traiter tous les groupes compris au sein d'une société d'une manière égale. En l'absence d'un tel traitement, un individu appartenant à un groupe minoritaire ne pourra s'épanouir, puisque les valeurs qui le définissent peuvent être jugées avec condescendance par les individus du groupe dominant. La domination collective se trouve donc également à être une forme d'exclusion individuelle.

Il s'ensuit que le modèle de la liberté néo-républicaine se trouve tout à fait approprié en ce qui concerne la gestion du pluralisme identitaire qui affecte les sociétés d'aujourd'hui. C'est dans ce cadre qu'une combinaison de la pensée néo-républicaine à la Doctrine du Droit de Fichte permettra de jeter les bases philosophiques d'une théorie de la pluralité appelée « interculturelisme ». C'est ce que nous tâcherons de voir dans le chapitre qui suit.

Chapitre 3

Fichte et la fragmentation identitaire

Même si la pensée de Fichte est, selon nous, en mesure de souligner et de surmonter les insuffisances de l'individualisme, il n'en demeure pas moins qu'elle ne constitue pas à première vue une solution adéquate pour la gestion de la diversité, considérant l'association souvent faite entre Fichte et le nationalisme ethnique qui se montre exclusif à l'endroit de la différence culturelle¹⁵⁶. D'ailleurs, Fichte n'affirmait-il pas dans son quatrième *Discours à la nation allemande* qu'en raison du fait que les Allemands avaient toujours su préserver leur langue, ceux-ci étaient destinés à dominer l'étranger et à le comprendre mieux que l'étranger ne se comprend lui-même¹⁵⁷ ? Compte tenu de cet héritage lié à un chauvinisme germanophone, il peut paraître surprenant de faire de Fichte un partisan de l'ouverture à l'égard de l'autre. Toutefois, en se référant encore une fois à sa Doctrine du droit, nous sommes d'avis que les relations intersubjectives pensées par Fichte ouvrent la voie à une collaboration entre des individus de cultures différentes.

Cependant, les modèles actuels de gestion de la diversité conservent tous une part plus ou moins importante de domination identitaire qui empêche l'émergence de relations intersubjectives établies sur un principe égalitaire. Dans un premier temps, nous verrons dans quelle mesure l'Occident a hérité d'une vieille idée qui tend à valoriser de manière démesurée et égocentrique les modes de vie

¹⁵⁶ Certains auteurs ont indiqué que la nation fichtéenne a un fondement strictement ethnique et que son principe intégrateur est articulé autour du sang, du sol et des origines communes, ce qui ferait de Fichte un auteur dont la conception du vivre-ensemble est extrêmement hermétique et fermée à l'égard de « l'autre ». Voir Lucien-Pierre Bouchard, « Le Général était-il européen ? Nation et supranation au sortir de la Seconde Guerre », *Bulletin d'histoire politique*, Vol. 7, no. 2, hiver 1999, p. 63. Marc Maeschalck souligne également que l'héritage fichtéen fut souvent associé à l'idéologie national-socialiste. Voir Marc Maeschalck, « Introduction » dans *Religion et identité culturelle chez Fichte*, Zurich-New York : Hildesheim, 2000, pp. 1-11.

¹⁵⁷ Voir Jean-Jacques Chevallier, *Les grandes œuvres politiques, de Machiavel à nos jours*, op. cit., p. 161.

qui nous sont propres et à dévaluer ce qui caractérise les valeurs qui nous sont étrangères. Nous verrons par la suite en quoi cette idée est demeurée présente dans les différentes théories qui ont pour objet de gérer la diversité ethnoculturelle dans nos sociétés actuelles. Nous concluons en voyant de quelle manière la Doctrine du droit de Fichte jette des fondements théoriques et génétiques qui permettent d'établir une théorie du multiculturalisme qui constitue une conséquence naturelle et inévitable de la nécessité d'établir des relations intersubjectives autour d'un modèle républicain de la liberté comme non-domination.

L'héritage moniste des identités

Évidemment, il est clair que les règles qui déterminent le vouloir-vivre collectif varient d'une société à l'autre et sont influencées par des normes culturelles héritées d'une longue histoire. Il s'ensuit que certaines mesures législatives sont souvent motivées par ces valeurs. C'est ce qui permet d'expliquer pourquoi certains États permettent un certain comportement alors qu'il sera interdit dans d'autres pays. Ainsi, ces dispositions culturelles jouent un rôle fondamental dans l'orientation particulière de la volonté générale qui, dans une perspective réaliste, ne peut dépendre exclusivement des relations intersubjectives culturellement aseptisées. D'ailleurs, il s'agit ici d'une critique fondamentale adressée par Taylor à la Doctrine du droit proposée par Fichte qu'il assimile à une forme « d'humanisme civique ». Selon lui, aucune société ne peut organiser ses structures politiques uniquement en fonction de mécanismes juridiques. Au contraire, l'attachement collectif ne peut reposer sur certains principes universels, comme l'égalité ou la liberté. Taylor affirme que l'organisation sociale « (...) seems to require that citizens have not just a strong sense of the appropriate universal ethical principles like freedom, equality, and fairness, but also that they have a strong moral allegiance to this particular bonding which has come about in their society, whether it be their institutions, their history, or their tradition »¹⁵⁸.

¹⁵⁸ Charles Taylor, « Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism », dans Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, David Gray Carlson (dir.), *Hegel and Legal Theory*, New York : Routledge, 1991, p. 71.

Compte tenu de ce jugement plus que pertinent à l'égard de l'humanisme civique, il convient de prendre acte que le droit ne suffit pas à organiser une société. Il s'ensuit que notre analyse de la pensée fichtéenne doit prendre en considération la variable culturelle. Ceci étant dit, cette idée n'invalide en rien la pertinence de Fichte à l'égard de la gestion de la fragmentation identitaire. Au contraire, la définition que Fichte avait des Hommes permet de démontrer que les différences ethnoculturelles peuvent et devraient être dépassées. Dans ce cadre, le fait que l'individu X provienne d'une culture différente à l'individu Y peut influencer leur jugement respectif sur certaines normes juridiques. Or, une interaction fondée sur la non-domination entre ces individus pourrait permettre une meilleure compréhension mutuelle de ce qui importe chez l'Autre et, par conséquent, d'en venir à des principes juridiques qui représenteraient une forme de compromis interculturels se rapprochant de l'idéal prôné par l'humanisme civique, à savoir que les normes sociales favorisées par l'État ne soient pas le reflet des valeurs d'un groupe par rapport à d'autres.

Cependant, la remise en cause de dogmes culturels est loin d'être une chose facile à réaliser. Il n'existe donc aucune garantie pratique pour que la communauté fichtéenne ne soit pas affectée par une forme quelconque de monisme, ce qui a pour effet d'instituer chez les individus la croyance que leur mode de vie est le meilleur et que les autres devraient s'y conformer¹⁵⁹. Selon Bhikhu Parekh, cette idée est probablement l'une des plus anciennes de la pensée occidentale et remonterait jusque

¹⁵⁹ Le monisme présuppose que la cohésion d'une communauté politique ne peut être réalisée que lorsqu'elle est organisée autour d'un vocabulaire unique et d'un seul schéma de valeurs. Voir Jean Bethke Elshtain, « Against Liberal Monism », dans *Daedalus*, Summer 2003, pp. 78-79. Il s'ensuit qu'une telle notion a souvent pour effet de développer une attitude condescendante à l'égard de certains modes de vie. C'est dans cette perspective que Brian Barry affirme que « (...) some ways of life, some types of character, are more admirable than others, whatever may be the majority opinion in any society. (...) societies ought to be organized in such a way as to produce the largest possible proportion of people with an admirable type of character and the best possible chance to act in accordance with it (...) ». (Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice*, Oxford : Clarendon Press, 1973, p. 126.)

dans la Grèce Antique, plus particulièrement chez Platon¹⁶⁰. L'auteur de la *République* croyait que chaque espèce avait une nature différente qui était composée de la raison, de l'esprit et du désir. Bien qu'il considérait que tous les individus possédaient ces facultés, elles demeuraient tout de même réparties inégalement entre eux. On comprend bien que la contemplation et la recherche philosophique étaient de l'avis de Platon les activités suprêmes de l'activité humaine. Même si la théorie platonicienne avait pour prétention d'être universelle, il n'en reste pas moins que Platon avait une opinion peu flatteuse des civilisations égyptienne ou phénicienne. Parekh écrit à ce sujet que « the Greeks were a superior people to the Egyptians and the Phoenicians for, unlike the latter who took an instrumental and practical view of knowledge, they desired and pursued it for its own sake and valued theory of pure contemplation »¹⁶¹.

Une telle forme de monisme fut également développée au Moyen Âge par le Christianisme. Pour les théologiens de l'époque, ce monisme était caractérisé par l'idée voulant que le Christianisme était la « véritable » religion. Augustin croyait à cet effet que le Judaïsme n'en était qu'un prélude et que la vérité se trouvait dans le message de Jésus. À cet égard, Augustin considérait que le statut d'exilé du peuple juif et la destruction de son Temple étaient des preuves irréfutables que Dieu avait rejeté ce peuple à la faveur des Chrétiens. Parekh affirme à cet effet que :

« For Augustine, Christianity was the only true religion, the Catholic church was its only authorized spokesman, and there was no salvation outside the Church. Christians alone led a truly good life, and that too only if their faith was free of theological errors. (...) Christians were therefore the only true heirs of Moses, and the Jews who failed to convert to Christianity were guilty of apostasy »¹⁶².

¹⁶⁰ Voir Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism, Cultural Diversity and Political Theory*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire : Macmillan, 2000, pp. 16-47.

¹⁶¹ *Ibid*, p. 20.

¹⁶² *Ibid*, p. 27.

Avec l'avènement de la Modernité, c'est la pensée libérale qui a pris le relais de l'héritage moniste chrétien. Encore une fois, Parekh écrit que :

« Whatever their attitude to Christianity, liberal writers freely borrowed or imbibed the latter's language, categories of thought, imagery, self-understanding and manner of relating to others ways of life and thought. Liberals represented the light, the rest lived in darkness ; they had discovered the truly human way of life, others left much to be desired. Human history was a struggle between good and evil represented by liberty, individuality and rationality on the one hand, and despotism, collectivism, blind customs and social conformity on the other »¹⁶³.

Une telle attitude à l'égard de la « différence » fut tout particulièrement marquée à l'endroit des Autochtones. À cet égard, la pensée de Locke est tout particulièrement éclairante. Selon ce dernier, Dieu avait donné aux individus la tâche de se diviser la Terre, ce qui impliquait d'utiliser le plus possible ses ressources naturelles dans le but de maximiser la vie humaine en général. Cette idée moniste a eu pour effet de justifier la colonisation britannique en Amérique et, de ce fait, de s'accaparer les territoires traditionnels des Autochtones. Selon Parekh, la théorie lockienne justifiait cette situation de la sorte :

« In Locke's view, the trouble with Indians was that they lacked the desire to accumulate wealth, engage in commerce and produce for an international market, and hence to exploit the earth's potential to the fullest. In this regard English settlers were vastly superior and had a much better claim to the land »¹⁶⁴.

¹⁶³ *Ibid*, p. 33.

¹⁶⁴ *Ibid*, p. 37.

Locke ne fut pas le seul auteur à proposer une vision moniste de la société européenne. Malgré un cadre ouvert à la diversité, John Stuart Mill demeure dans la même lignée que Locke. D'une part, Mill souligne à quel point le développement de la personnalité de chaque être humain nécessite une grande diversité de points de vue. Par contre, la théorie de Mill implique d'autre part un jugement très sévère à l'égard des sociétés qui ne sont pas en mesure d'assurer aux individus un cadre de vie varié. Parekh écrit à ce sujet que « this ruled out a wide variety of ways of life, such as the traditional, the community-centred and the religious as well as those that were not grounded in self-knowledge, did not set much store by an energetic and go-ahead spirit, or preferred contentment, weak ambition, humility and self-effacement to their opposites »¹⁶⁵. Dans cette perspective, tout comme Locke, Mill fait du modèle libéral l'axiome suprême de tout mode d'organisation sociale. Cette idée moniste eut pour effet de dévaloriser les sociétés africaines ou les nations minoritaires qui étaient vues comme étant contraires à l'autonomie de l'individu et qui avaient besoin d'être civilisées. Selon Parekh, « Mill maintained that just as a civilized nation had a right to rule over primitive or semi-civilized societies, a more civilized group within it had a right to absorb and dominate inferior groups »¹⁶⁶. Il n'est donc guère étonnant de constater à quel point Mill salua avec une très grande approbation le Rapport Durham qui recommandait l'assimilation de la nation canadienne-française à la grande nation anglaise.

Il apparaît donc clair que le monisme est une attitude qui empêche de prendre pleinement conscience de la diversité des modes de vie et des différentes conceptions du bien qui peuvent exister, ce qui limite au maximum les contacts entre individus de cultures différentes. Cependant, cette attitude peut également s'expliquer en vertu du principe de l'anomie développé par le sociologue Émile Durkheim dans son livre *The Division of Labour in Society*. Pour cet auteur, l'anomie est une condition mentale caractérisée par une situation où les normes du vivre-ensemble sont confuses, ce qui entraîne une incapacité d'entretenir des relations intersubjectives normales.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 44.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 46.

L'auteure américaine Liah Greenfeld¹⁶⁷ affirme que la Modernité a eu des conséquences anomiques très importantes. En effet, historiquement, l'identité des individus était fixée de manière hétéronome par un ordre objectif pré-établi et ne pouvait être remise en question. La mobilité sociale était pour ainsi dire impossible. Malgré notre regard contemporain critique sur ce mode d'organisation sociale, il faut néanmoins comprendre que l'individu n'avait d'autre choix que d'accepter sa position sociale. Or, avec l'avènement de la Modernité et de ses principes liés à l'autonomie et à l'égalité des individus, les possibilités de changer de strate sociale sont désormais possible aux plans théorique et pratique, ce qui entraîne le désir de s'élever en-haut de la pyramide sociale. Or, comme il est impossible pour tous d'atteindre cet objectif, cela entraîne des échecs et de la souffrance. D'ailleurs, Durkheim faisait de l'anomie un élément fondamental dans l'explication de la déviance sociale et de l'évolution toujours croissante des taux de suicide ou d'autres maladies mentales.

L'identité communautaire ou nationale peut toutefois pallier les effets pervers de l'anomie en tentant d'unifier les individus autour de croyances communes, ce qui tend à apporter une justification aux identités monistes. En effet, la valorisation d'un mode de vie particulier au détriment des autres empêche les individus de sombrer dans un relativisme et un vide moral qui impliquent nécessairement de la confusion et de l'anomie chez l'individu. Dans cette perspective, la valorisation d'une identité moniste, qui est porteuse de valeurs qui lui sont propres, peut donc s'avérer un outil efficace afin de contrer l'émergence de situation anomique. En d'autres termes, cette identité fait office de pilier moral. Le tout s'explique par le fait que la confrontation de celle-ci avec une autre identité pourrait avoir pour effet de créer un métissage de valeurs qui laisserait les individus à la merci d'un relativisme dommageable pour eux.

¹⁶⁷ Voir Liah Greenfeld, *Nationalism : five roads to modernity*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1992.

De plus, dans son livre sur l'anomie, Philippe Besnard souligne que différentes études furent réalisées au cours des années 1960 et 1970 et démontreraient qu'il existe un rapport direct entre le degré d'hétérogénéité ethnique d'une communauté et sa désorganisation sociale. À titre d'exemple, selon une de ces études, « les Noirs sont moins anomiques dans un quartier de type ghetto, à concentration très forte et ancienne de la population noire, que dans des quartiers où la proportion des Noirs est moins élevée et qui connaissent une modification rapide de leur composition ethnique »¹⁶⁸. En somme, le monisme est principalement articulé autour d'un refus d'entrer en contact avec l'Autre, ce qui peut mener à une forme de ressentiment ainsi qu'à une fierté exclusive communautaire ou nationale carrément xénophobe.

Les insuffisances des modèles existants

Gérard Bouchard avance avec justesse que la plupart des nations occidentales d'aujourd'hui doivent faire face à des demandes de révision du cadre symbolique et moral, considérant « (...) que de plus en plus d'immigrants tiennent à conserver une grande partie de leur identité et de leur culture »¹⁶⁹, ce qui a pour effet de déstabiliser la nation et ses fondements. Il s'agit ici d'un problème typiquement contemporain, car identité nationale et diversité ont plus souvent qu'autrement été des notions antinomiques, considérant l'héritage du monisme. Bouchard affirme à ce sujet que :

« Les États-nations d'Occident (et d'ailleurs) sont en effet désemparés, d'abord à cause du contexte de diversité ethnique et culturelle auquel ils sont désormais confrontés et qui les oblige à fonder autrement à la fois leur autorité et leur cohésion collective. Or, sauf quelques

¹⁶⁸ Philippe Besnard, *L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, Paris : PUF, 1987, p. 340.

¹⁶⁹ Gérard Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal : VLB, 1999, p. 15.

exceptions, rien dans leur tradition ne les y préparait, la nation ayant plutôt été constituée et utilisée comme machine à uniformiser, de gré ou de force »¹⁷⁰.

Le paradigme de l'identité nationale a traditionnellement été articulé autour de deux conceptions pouvant faire face au phénomène de la diversité, à savoir les nationalismes ethnique et civique. Selon la littérature classique, la première de ces conceptions serait résolument exclusive et moniste, alors que la seconde reposerait sur l'adhésion volontaire et rationnelle des individus, ce qui ferait d'elle l'exemple parfait d'ouverture à l'égard de l'Autre. Bernard Yack écrit à ce sujet que :

« The ethnic idea of the nation, we are told, celebrates inherited cultural identity and is exemplified by Germany, Japan, and most Eastern European countries. The civic idea of the nation, in contrast, is supposed to capture the freely chosen and purely political identity of participants in such modern states as France, Canada, and the United States »¹⁷¹.

Cependant, cette dichotomie masque le fait que ces deux formes de nation peuvent s'avérer extrêmement exclusives et n'offrent pas une solution satisfaisante au problème du monisme. Évidemment, le caractère hermétique de la nation ethnique est beaucoup plus facile à saisir que le modèle civique compte tenu que la citoyenneté y est associée à une ethnicité particulière, ce qui fait de l'acquisition de certains éléments (langue, religion, race, ethnie) une condition *sine qua non* de l'inclusion au sein de la nation. Il s'ensuit donc que la nation ethnique se caractérise par une très grande homogénéité et par des politiques discriminatoires, considérant que les droits civiques accordés sont subordonnés aux intérêts du groupe ethnique dominant.

¹⁷⁰ *Ibid*, p. 16.

¹⁷¹ Bernard Yack, « The Myth of the Civic Nation » dans Ronald Beiner (dir.), *Theorizing Nationalism*, Albany: State University of New York Press, 1999, p. 103.

Historiquement, cette forme de nationalisme s'est surtout développée en Europe centrale et en Europe de l'Est, c'est-à-dire dans des régions où les frontières furent modifiées à plusieurs reprises, notamment en raison d'invasions. « Ces peuples, confrontés aux envahisseurs venus de l'Est, soumis à des conquérants, n'ont pu, écrit Dominique Schnapper, être organisés en unités politiques indépendantes, ni séparés par des frontières durables »¹⁷². Ainsi, étant donné que les institutions nationales de la Hongrie, de la Bohême, de la Serbie et de la Croatie avaient été détruites par les Turcs et que l'Allemagne demeurait morcelée, le courant nationaliste qui frappa ces régions au 19^{ème} siècle ne put surmonter les différences ethniques. Ne disposant pas d'une capitale, d'organisations étatiques et économiques ou d'une élite nationale, ces groupes nationaux « ont affirmé leur spécificité historique par une hostilité passionnée envers leurs voisins immédiats, dont la haine entre Roumains et Hongrois ou entre Hongrois, Serbes et Croates donne des exemples »¹⁷³. En d'autres termes, pour reprendre l'expression d'Eric Weil, le nationalisme issu de l'Europe centrale et de l'Europe de l'Est fut « l'expression d'un sentiment d'infériorité de groupes linguistiques ne possédant pas d'organisation politique à eux (...) »¹⁷⁴. Encore aujourd'hui, l'essentialisme de cette forme de nationalisme demeure ancré dans l'imaginaire des peuples de ces régions.

À l'inverse, la nation civique se caractérise plutôt par une adhésion volontaire et rationnelle de l'individu aux institutions d'un État, ce qui la rend ouverte et inclusive aux Autres, suivant le modèle présumé par l'humanisme civique. Comme le souligne Karmis, cette forme de citoyenneté ne présume aucune « barrière infranchissable ni à l'inclusion ni à l'adhésion », puisque « tout est

¹⁷² Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens, sur l'idée moderne de nation*, Paris : Gallimard, 1994, p. 160.

¹⁷³ *Ibid*, p. 161.

¹⁷⁴ Cité dans *Ibid*, p. 164.

affaire de choix individuel et rationnel »¹⁷⁵. De plus, les fondements d'une telle nation sont perçus comme étant strictement juridiques, ce qui signifie que les individus sont unis par des droits et obligations uniformes pour tous. C'est la raison pour laquelle Anthony Smith indique que « there are, in principle, no exceptions on grounds of race, colour or creed, age, sex or religion »¹⁷⁶.

Contrairement au modèle ethnique, la nation civique trouve ses origines bien avant le siècle des nationalismes et s'est formée principalement en Europe occidentale au même moment que la formation de l'État moderne. En fait, les monarchies anglaise et française ont, au cours des siècles, uni progressivement les différentes provinces ou régions qui forment leur territoire national actuel. Grâce à des guerres ou à des mariages, les rois anglais et français ont su mettre en place tous les instruments dignes d'une administration étatique centralisée, ce qui a permis de symboliser la nation. Cela a eu pour effet de revoir le cadre d'organisation sociale et politique qui prédominait pendant la période médiévale. Ainsi, l'espace politique de l'Europe occidentale est passé d'une « (...) organisation caractérisée par la superposition d'allégeances et la stratification d'espaces sociopolitiques multiples, à la centralisation du pouvoir sur un territoire délimité et à la coexistence d'entités territoriales mutuellement exclusives sur la base du principe de souveraineté »¹⁷⁷.

Il n'en reste pas moins que la formation de ces nations civiques s'est effectuée dans un cadre qui n'avait rien à voir avec une adhésion volontaire des individus. Smith affirme en effet, qu'au départ, la France, l'Angleterre, l'Espagne ou les Pays-Bas, étaient des « États ethniques » qui se sont graduellement transformés en nations civiques. Dans le cas anglais, ce changement est allé de pair

¹⁷⁵ Dimitrios Karmis, « Pluralisme et identité(s) nationale(s) dans le Québec contemporain : clarifications conceptuelles, typologie et analyse du discours », dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et Société*, Tome 2, op. cit., p. 91.

¹⁷⁶ Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford : Blackwell, 1987, p. 135.

¹⁷⁷ Geneviève Nootens, *Désenclaver la démocratie, des Huguenots à la paix des Braves*, Montréal : Québec Amérique, 2004, p. 32.

avec un changement de nom de l'État (Grande-Bretagne). Cette situation implique donc que ce sont les valeurs du groupe majoritaire qui ont dicté le développement des institutions de l'État et que l'unification politique et culturelle s'est effectuée autour du groupe majoritaire. Smith indique que :

« Nevertheless, the historical predominance and cultural-political domination of the state's core ethnies has been so great that it largely dictated the forms and content of the social institutions and political life of the whole population within the borders of the territorial state. (...) As these original ethnic polities of England, France and Castilian Spain expanded in the thirteenth to sixteenth centuries, they inevitably incorporated other ethnies in a subordinate or auxiliary status »¹⁷⁸.

Ces évolutions historiques qui ont mené aux nations civiques que nous connaissons actuellement illustrent à quel point la culture majoritaire joue un rôle fondamental de toute unité nationale, ce qui fait en sorte que prétendre à l'adhésion volontaire et rationnelle des individus dans un cadre culturellement aseptisé constitue une lubie. Les cas des nations civiques de l'Europe occidentale démontrent que toute identité nationale civique est intimement liée aux valeurs du groupe culturel dominant. Karmis affirme à cet effet que :

« Aux États-Unis, en dépit de conditions géographiques et sociales particulièrement favorables à la fondation d'une nouvelle nation sur des bases purement contractuelles et civiques, la culture W.A.S.P et la langue anglaise, sous le poids des années et du nombre, en sont venues à dominer les institutions politiques et l'éducation publique, pour devenir partie intégrante de l'identité nationale étasunienne. (...) En France, engagé dans une lutte à finir

¹⁷⁸ Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, op. cit. p. 139..

avec le monarchisme, le jacobinisme s'est avéré particulièrement moniste et répressif devant toute allégeance collective susceptible d'affaiblir l'appartenance républicaine française »¹⁷⁹.

Le lien unissant le désir de vivre au sein d'une collectivité avec la nécessité que cette volonté repose sur une histoire rejoint d'ailleurs la définition que se faisait Ernest Renan de la nation civique. En effet, bien que l'on se souvienne de lui presque exclusivement pour son idée voulant que « toute nation est un plébiscite de tous les jours »¹⁸⁰, il n'en demeure pas moins qu'il affirmait également que le principe d'une nation ne reposait pas uniquement dans le présent, mais également sur le passé. Bien que le consentement actuel et le désir de vivre-ensemble soient des éléments essentiels à toute identité nationale, celle-ci ne pourrait se maintenir sans qu'il y ait également le désir de perpétuer « un riche legs de souvenirs »¹⁸¹.

Ainsi, pour reprendre l'analyse de Bernard Yack, si la nation civique désire survivre, elle doit inévitablement suivre le modèle ethnique, dans la mesure où l'idée de l'association volontaire d'individus ne suffit pas à maintenir l'unité du corps politique. Celle-ci a également besoin de propager des mythes et une certaine mémoire collective articulés autour des valeurs du groupe dominant¹⁸². À cet effet, le système d'éducation public se trouve à être le reflet de cette réalité. Alors que celui-ci devrait avoir pour objectif d'inculquer des valeurs universelles et politiquement neutres à tous les membres d'une communauté, le cursus scolaire se trouve toutefois à être le reflet des intérêts du groupe majoritaire. C'est en ce sens que Eamonn Callan a écrit que « since the creation

¹⁷⁹ Dimitrios Karmis, « Pluralisme et identité(s) nationale(s) dans le Québec contemporain : clarifications conceptuelles, typologie et analyse du discours », dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et Société*, Tome 2, op. cit., pp. 92-93.

¹⁸⁰ Ernest Renan, « Qu'est-ce qu'une nation ? », dans Dominique Colas (dir.), *La pensée politique*, Paris : Larousse, 1992, p. 538.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² Voir Bernard Yack, « The Myth of the Civic Nation » dans Ronald Beiner (ed.), *Theorizing nationalism*, op. cit.

of state-sponsored schooling on a mass scale in the nineteenth century, the problem of creating a cohesive society in the midst of pluralism has typically been addressed by imposing a conception of common education that expresses the culture and advances the interests of politically dominant groups »¹⁸³. Il y a donc une nécessité théorique de dépasser la dichotomie entre les citoyennetés ethnique et civique qui, dans les faits, en arrivent souvent à des conséquences similaires pour les groupes minoritaires.

Les outils traditionnels d'accommodement de la diversité

Comme nous l'avons mentionné dans notre premier chapitre, la pensée néo-républicaine peut s'avérer très pertinente dans le traitement du multiculturalisme. D'ailleurs, Pettit demeure parfaitement conscient de l'importance des aspects ethniques dans la formation des identités civiques et rejoint notre analyse à ce niveau. Il écrit que « l'accusation principale lancée par le multiculturalisme est que, d'une manière générale, l'État moderne s'organise autour de présupposés liés à la culture dominante : les affaires sont gouvernées dans la langue de cette culture ; les habitudes liées à la religion de la culture dominante sont favorisées ; l'image de la vie normale projetée par l'État est tirée de cette culture ; l'État fonctionne avec une législation qui ne prend son sens qu'en rapport avec les pratiques de cette culture, et ainsi de suite »¹⁸⁴. Mais est-il possible de songer à une théorie de la diversité qui soit réellement en mesure de réaliser l'idéal républicain de la liberté et qui permette la satisfaction des revendications des groupes minoritaires, c'est-à-dire où il n'y aurait pas de domination identitaire ?

¹⁸³ Eamonn Callan, *Creating Citizens : Political Education and Liberal Democracy*, Oxford : Oxford University Press, 1997, p. 171, cité dans Dimitrios Karmis, « Pluralisme et identité(s) nationale(s) dans le Québec contemporain : clarifications conceptuelles, typologie et analyse du discours », dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et Société*, Tome 2, op. cit., p. 89.

¹⁸⁴ Philip Pettit, *Republicanism : une théorie de la liberté et du gouvernement*, op. cit., p. 189.

Karmis note que différentes stratégies ont été avancées depuis une quarantaine d'années afin de contrer le caractère moniste et exclusif des identités ethnique et civique. Dans la section qui suit nous reprendrons essentiellement la classification proposée par ce dernier, tout en illustrant en quoi elle concorde et diffère de l'idéal de la liberté républicaine.

Pour reprendre la distinction effectuée par Kymlicka, l'expression multiculturalisme est associée à la diversité qui résulte principalement de l'immigration. À cet égard, compte tenu des vagues de migration inter-étatiques, plus particulièrement les mouvements Nord-Sud, il n'est pas faux d'affirmer que tous les États développés sont multiculturels et doivent faire face à des exigences de reconnaissance de la part de ces immigrants fondées principalement sur leur intégration dans leur société d'accueil, tout en exigeant que l'identité nationale de ladite société soit modifiée afin qu'elle soit le reflet de la pluralité ethnoculturelle. « Le multiculturalisme est donc une politique qui affirme l'importance de la préservation des identités ethniques, et non pas leur assimilation à un *melting pot* comme aux États-Unis ou à une culture nationale hégémonique »¹⁸⁵ selon François Houle. Ainsi, dans une perspective théorique, l'objectif du multiculturalisme vise à faire de la culture publique un espace ouvert aux débats interculturels de manière à ce que les valeurs politiques ne soient plus celles du groupe majoritaire.

Cependant, le multiculturalisme ne peut être considéré comme le modèle par excellence du pluralisme, dans la mesure où il n'est pas en mesure d'effectuer une distinction entre diversité ethnique et nationale. Au contraire, le multiculturalisme tend à analyser selon le même schéma les groupes nationaux minoritaires et les groupes culturels issus de l'immigration, ce qui apparaît comme étant une théorie du pluralisme inacceptable compte tenu des revendications identitaires divergentes de ces groupes. À cet égard, Kymlicka note que les nations minoritaires « (...) souhaitent de façon caractéristique se maintenir comme sociétés distinctes, parallèles à la culture

¹⁸⁵ François Houle, « Citoyenneté, espace public et multiculturalisme : la politique canadienne de multiculturalisme », *Sociologie et sociétés*, vol. 31, no. 2, automne 1999, p. 101.

majoritaire, et exigent leur autonomie sous une forme ou sous une autre afin d'assurer leur survie en tant que sociétés distinctes »¹⁸⁶. La politique canadienne sur le multiculturalisme fut d'ailleurs très mal perçue par le Québec qui acceptait mal de voir son statut assimilé à celui d'un groupe ethnoculturel issu de l'immigration, ce qui avait pour effet de remettre en question la conception que les Québécois se faisaient de la fédération canadienne.

Pour bien comprendre cette idée, rappelons que pour une majorité de Québécois, l'acte fédéral de 1867 était d'abord et avant tout un pacte dualiste entre deux nations, c'est-à-dire une union entre les nations anglaises et françaises¹⁸⁷. Une telle conception du Canada s'instaura très rapidement et de manière durable dans l'imaginaire canadien-français, tant et si bien que « la plupart des spécialistes constitutionnels canadiens-français [furent] convaincus de l'existence de ce contrat et le défend[irent] vigoureusement dans des échanges avec leurs collègues canadiens-anglais »¹⁸⁸. Il en est allé de même pour les différents premiers ministres québécois qui ont défendu avec ardeur cette vision dualiste de l'identité nationale canadienne, en particulier Maurice Duplessis qui, en 1953, institua une Commission royale d'enquête sur les affaires constitutionnelles dont le préambule indiquait clairement « que la confédération canadienne, née d'une entente entre les quatre provinces pionnières, est d'abord et surtout un pacte d'honneur entre les deux grandes races qui ont présidé à sa fondation ». Il est donc aisé de comprendre que les objectifs visés par la politique sur le multiculturalisme ne cadraient tout simplement pas avec la vision que la minorité nationale québécoise se faisait¹⁸⁹.

¹⁸⁶ Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, op. cit., p. 24.

¹⁸⁷ Voir Kenneth McRoberts, *Un pays à refaire : l'échec des politiques constitutionnelles canadiennes*, Montréal : Boréal, 1999

¹⁸⁸ *Ibid*, p. 46.

¹⁸⁹ Lors de sa présentation devant la Chambre des communes, le Premier ministre Pierre Elliott Trudeau énonça comme suit l'objectif premier de la politique sur le multiculturalisme : compte tenu de ses ressources, le gouvernement s'efforcera d'aider tous les groupes culturels canadiens qui ont manifesté le désir et la volonté de

Quant au modèle multinational, il souffre des mêmes insuffisances que le modèle multiculturel. Dans la mesure où le multinationalisme ne prend en compte que la diversité nationale, il s'ensuit que ce modèle n'est pas en mesure de faire face aux demandes des groupes issus de l'immigration. Ainsi, tout comme pour le multiculturalisme, le multinationalisme tend à confondre « nations » et « groupes ethniques » « Or, comme Karmis le soutient, il y a un monde de différences entre se percevoir comme nation, territorialisée, autonome sur le plan politique et pôle d'intégration/exclusion, et se percevoir comme une minorité ethnoculturelle sans base territoriale qui cherche une intégration politique équitable¹⁹⁰.

Le nationalisme d'intégration, pour sa part, prend acte de ces deux composantes essentielles de la diversité et est en mesure de répondre aux revendications des nations et des groupes ethniques. L'objectif de cette forme de nationalisme se trouve à favoriser l'intégration (et non l'assimilation) des groupes minoritaires –qu'ils soient nationaux ou ethnoculturels- à la culture civique du groupe majoritaire. Le Québec constitue probablement le meilleur exemple de nationalisme d'intégration. Alors que la géopolitique européenne du 19^{ème} siècle fut marquée par le principe des nationalités, qui présupposait « (...) que les cultures existantes et les autres à naître ne pouvaient s'épanouir hors d'une structure politique protectrice »¹⁹¹, le Québec opta plutôt pour la voie de la survivance et du repli sur lui-même. Après la révolte des Patriotes de 1837-38, les élites conservatrices et cléricales

développer la capacité de s'accroître et d'ajouter à la vie canadienne, et dont le besoin d'assistance est évident, qu'il s'agisse de petits groupes faibles ou de groupes importants et fortement organisés (nous soulignons). Chambre des communes, débats, 8 octobre 1971, p. 8546. Cité dans Kenneth McRoberts, *Un pays à refaire : l'échec des politiques constitutionnelles canadiennes*, op. cit., p. 175.

¹⁹⁰ Dimitrios Karmis, « Pluralisme et identité(s) nationale(s) dans le Québec contemporain : clarifications conceptuelles, typologie et analyse du discours », dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et Société*, Tome 2, op. cit., p. 96.

¹⁹¹ Marcel Bellavance, *Le Québec au siècle des nationalités*, Montréal : VLB, 2004, p. 51.

ont donc recentré l'idée de la nation sur l'importance de sauvegarder les éléments du passé, telles la religion catholique et la langue française, ce qui a eu pour conséquence de renforcer les composantes ethniques de la nation canadienne-française et de lui donner un caractère essentialiste. Dans cette perspective, Gérard Bouchard note « [qu']au Québec, jusque dans les années 1930-1940, seuls les Canadiens français faisaient vraiment partie de la nation » car « les autres groupes ethniques appartenaient aux facteurs qui menaçaient sa survie »¹⁹².

La situation s'est toutefois modifiée radicalement avec la Révolution tranquille, où l'identité québécoise s'est redéfinie autour du paradigme du nationalisme civique, ce qui a permis le retrait du « nouscanadien-français » en faveur d'un « nous québécois » qui sait englober tous les individus qui résident sur le territoire. Il n'en reste pas moins que ce « nous » demeure organisé autour des valeurs de la majorité francophone. L'intégration des groupes minoritaires passe donc par l'apprentissage de la langue française. Bouchard indique que :

« Dans cet esprit, la langue française crée un moyen de communication nécessaire entre les composantes de la nation ; elle dessine un lieu d'échange ouvert, où peut s'exprimer toute la diversité culturelle, selon des processus d'intégration par interaction. L'objectif ici n'est pas d'en arriver un jour à supprimer la diversité mais de créer une dynamique de participation (au sens que la sociologie donne à ce mot) et d'appartenance ; il y aurait donc une manière italienne d'être et de devenir Québécois, une manière grecque, et le reste »¹⁹³.

Le nationalisme d'intégration se montre également ouvert à un réaménagement de la mémoire collective du groupe majoritaire, de manière à ce que les nations et les groupes ethnoculturels se

¹⁹² Gérard Bouchard, « Ouvrir le cercle de la nation. Activer la cohésion sociale. Réflexion sur le Québec et la diversité », dans Michel Sarra-Bournet (dir.), *Les nationalismes au Québec du 19^{ème} au 21^{ème} siècle*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2001, p. 308.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 313.

reconnaissent à travers les symboles de la communauté. Les changements des noms de la Fête de Dollard pour la Fête des Patriotes et de la Saint-Jean-Baptiste pour la Fête nationale des Québécois(e)s représentent des tentatives d'évacuer les références ethniques à certaines fêtes, afin que leurs significations soient accessibles à tous les individus.

Par contre, ce modèle de citoyenneté conserve toujours une part non-négligeable de monisme. Karmis écrit à ce sujet que « (...) bien qu'il accepte la pluralité identitaire, le nationalisme d'intégration fait montre d'un pluralisme limité dans la mesure où il demeure prisonnier du paradigme moniste de la compétition et de la subordination entre les identités collectives »¹⁹⁴. En d'autres termes, le groupe majoritaire fait de l'adhésion à sa culture un élément plus important que l'allégeance des groupes minoritaires à leurs cultures respectives, ce qui tend à engendrer une forme de hiérarchie entre les cultures.

La persistance de traces plus ou moins fortes de monisme dans les conceptions multiculturelle, multinationale et de nationalisme d'intégration constitue une preuve que le contact avec « l'autre », c'est-à-dire celui qui ne fait pas partie de notre « nous » demeure problématique. La pensée néo-républicaine et la philosophie de Fichte permettent toutefois de soutenir une théorie de la diversité qui soit réellement en mesure d'évacuer les attitudes monistes et qui fasse de l'ouverture à l'autre une condition de la prise de conscience de soi et du développement personnel des individus.

Fichte et le pluralisme : vers un modèle interculturel

Il est aisé de comprendre que la théorie néo-républicaine de la liberté comme non-domination offre une solution idéale pour la gestion de la diversité. En effet, tant les conceptions ethnique et civique

¹⁹⁴ Dimitrios Karmis, « Pluralisme et identité(s) nationale(s) dans le Québec contemporain : clarifications conceptuelles, typologie et analyse du discours », dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et Société*, Tome 2, op. cit., p. 99.

de l'identité ou les modèles multiculturel, multinational ou de nationalisme d'intégration, font toujours prévaloir l'idée d'une culture dominante sur les autres. Le simple fait qu'un groupe culturel ait la capacité d'imposer ses valeurs sur d'autres nations ou groupes ethnoculturels entraîne une possibilité de domination ou de subordination identitaire. Ainsi, compte tenu que toutes les théories du pluralisme étudiées jusqu'à présent comportent des éléments associés au monisme, celles-ci présupposent toutes, à des degrés différents, une forme de subordination identitaire. Comme le soulignent Dimitrios Karmis et Jocelyn Maclure, une identité perd son importance dès qu'elle est assujettie à une autre¹⁹⁵. Dans cette perspective, la pensée néo-républicaine doit se situer au centre de toute théorie du pluralisme, afin que les orientations juridiques et politiques de l'État soient le reflet de la volonté de chaque membre de la collectivité.

Mentionnons tout d'abord que la citoyenneté républicaine ne se réduit pas à une série de droits et d'obligations. Au contraire, il est possible de noter plusieurs similitudes entre elle et la Doctrine du droit de Fichte, dans la mesure où les règles fixant les modes de vie dans un tel type de citoyenneté sont établies par des dialogues publics « (...) sur la façon dont le pouvoir politique sera exercé et à l'égard de qui il le sera »¹⁹⁶. Autrement dit, la citoyenneté républicaine est tout à fait compatible avec la théorie fichtéenne, puisqu'elle repose essentiellement sur le principe de l'intersubjectivité. James Tully écrit à ce sujet que :

« La citoyenneté [républicaine] est une identité que les membres acquièrent par le moyen d'échanges lors des négociations et des débats publics concernant l'exercice du pouvoir politique –comment et par qui le pouvoir sera-t-il exercé ? Le fait d'avoir voix au chapitre

¹⁹⁵ Dimitrios Karmis et Jocelyn Maclure, « Two escape routes from the paradigm of monistic authenticity : post-imperialist and federal perspectives on plural and complex identities », *op. cit.*, p. 376.

¹⁹⁶ James Tully, « La conception républicaine de la citoyenneté dans les sociétés multiculturelles et multinationales », *op. cit.*, p. 127.

dans ces discussions et négociations, souvent chargées affectivement, crée des liens de solidarité et un sentiment d'appartenance à l'association politique »¹⁹⁷.

À l'inverse, une forme de citoyenneté dont les principes et les lois seraient imposés aux individus de manière arbitraire constituerait une forme d'assujettissement, ce qui rejoindrait les critiques avancées par Stirner selon lesquelles la communauté serait une source de négation de la spontanéité du Moi.

Il s'ensuit que la citoyenneté républicaine, en étant fondée sur l'idée que chaque citoyen puisse avoir la possibilité de se prononcer sur les principes juridiques d'une communauté, se trouve à être incompatible avec tout ce qui se rapporte aux conceptions monistes. Au contraire, l'objectif visé par la citoyenneté républicaine consiste à aménager les lois de la communauté afin qu'elles ne favorisent aucune identité particulière, mais qu'elles « (...) soi[en]t basée[s] sur le respect mutuel de la diversité des identités des citoyens souverains »¹⁹⁸. Car, tant les Musulmans que les Chrétiens, en passant par les Juifs ou les hommes et les femmes, auront peut-être une conception différente de ce que constitue le principe A. Le républicanisme, en vertu de sa conception de la liberté, mais plus particulièrement en fonction de la théorie fichtéenne du droit, doit reposer sur des dialogues qui supposent un désir véritable de comprendre l'autre en vertu du principe du *audi alteram partem*. La citoyenneté républicaine vise donc à développer une compréhension mutuelle entre les différents groupes au sein d'une communauté et à tenter de trouver des accords entre ces groupes identitaires. Dans cette perspective, Tully écrit que :

« Pour en arriver à une compréhension mutuelle, il faut écouter les raisons pour lesquelles telle ou telle identité est importante pour le groupe qui la prône, même si ces raisons ne sont pas partagées par d'autres. (...) Les citoyens doivent non seulement savoir qu'il existe effectivement des personnes de cultures différentes au sein de leur société, ou qui veulent en

¹⁹⁷ *Ibid*, pp. 127-128.

¹⁹⁸ *Ibid*, p. 135.

faire partie, mais aussi apprendre à connaître ces identités culturelles différentes ainsi que les récits historiques qui leur donne sens et valeur »¹⁹⁹.

Mais comment soutenir la possibilité pratique que de telles relations puissent exister entre les individus de groupes différents ? Se pourrait-il que le vieux réflexe moniste en viennent à introduire une marginalisation des groupes minoritaires par le groupe majoritaire ? C'est à ce niveau que la Doctrine du Droit fichtéenne vient jouer un rôle supplémentaire. En effet, comme l'Autre est la condition de la prise de conscience de ma liberté, nous pouvons affirmer que le contact avec un individu d'une culture différente à la mienne permet de prendre conscience des limites de mon identité. Par ce « mélange des horizons » Taylor affirme que l'ouverture à la culture de l'Autre permet de se « (...) déplacer dans un horizon plus vaste, dans lequel ce que nous avons auparavant considéré comme fondement allant de soi de toute évaluation peut désormais être situé comme une possibilité à côté des fondements différents de cultures auparavant peu familières »²⁰⁰. La nécessité génétique qui consiste à se heurter à l'autre nous mènera inévitablement à nous confronter à un membre d'un groupe différent du nôtre, compte tenu de la très grande fragmentation identitaire de nos sociétés. Selon Tully, le résultat de cette rencontre interculturelle ne peut être que positif. Il écrit que :

« À travers ces discussions, les citoyens revoient leur association politique à la lumière d'autres cultures, nationalités ou encore orientations sexuelles, et prennent conscience de la nature partielle et limitée de leur identité par rapport à celles d'autrui. Ces discussions contribuent également à ébranler les préjugés et les stéréotypes inhérents aux identités pratiques des citoyens. Enfin, ces conversations pratiques favorisent l'émergence d'une identité civique partagée par les interlocuteurs et s'appuyant sur la connaissance et le respect

¹⁹⁹ *Ibid*, p. 143.

²⁰⁰ Charles Taylor, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, op. cit., p. 91.

de la diversité des identités dignes de respect de leurs concitoyens et de la place de l'identité de chacun »²⁰¹.

Cette forme de citoyenneté, qui repose sur le besoin génétique d'entrer en contact avec l'Autre comme condition de prise de conscience de soi, permet d'en venir à une « transvaluation », c'est-à-dire un « (...) retour vers soi d'un regard informé par le contact avec l'autre (...) »²⁰². En d'autres termes l'acceptation de « l'étranger » comme autre expression de l'universel est une condition essentielle à mon enrichissement personnel et de la capacité de porter un regard critique à ce qui définit l'individu et la communauté à laquelle il appartient. Ainsi, pour apprécier réellement l'apport que la diversité peut apporter à la conscience de soi, la politique fichtéenne d'autolimitation des libertés se doit d'être à la base de toute théorie du multiculturalisme prise dans un sens large. C'est grâce à elle que pourra émerger une synergie entre les individus, et ce peu importe leur genre, leur couleur ou leur langue. Cela rejoint l'idée que plus la prise de conscience de soi sera attribuable à une pluralité d'acteurs et plus l'individu sera en mesure de réaliser une liberté qui le rapproche de son essence humaine, d'où la nécessité de s'ouvrir à la diversité. D'ailleurs, c'est pour cette raison que Maesschalck a parlé de Fichte comme de l'instigateur « d'un concept postconventionnel de la nationalité »²⁰³, tandis que Guérault a écrit que :

« (...) la définition du rapport réciproque des libertés, s'éveillant les unes les autres à la conscience de la liberté, fonde l'idée d'une collaboration internationale entre les divers peuples. En principe, il n'y a qu'une humanité qui ne fait qu'un et il n'y a que la

²⁰¹ James Tully, « La conception républicaine de la citoyenneté dans les sociétés multiculturelles et multinationales », op. cit., pp. 143-144.

²⁰² Tzvetan Todorov, *Les morales de l'histoire*, Paris : Grasset, 1991, p. 119.

²⁰³ Marc Maesschalck, *Religion et identité culturelle chez Fichte*, op. cit., p. 11.

collaboration de tous les individus humains à l'œuvre commune de réalisation absolue de la liberté par la liberté »²⁰⁴.

Le refus de porter une attention et d'entrer en contact avec un individu qui n'appartient pas à ma culture particulière se trouve donc à être un refus de m'ouvrir à l'Autre, mais plus important encore, un refus de m'ouvrir à l'humanité, ce qui rejoint Plutarque qui affirmait que « l'homme n'est pas une plante faite pour demeurer immobile et qui ait ses racines fixées au sol où il est né »²⁰⁵.

Cette nécessité génétique de m'ouvrir à l'Autre permet d'établir une théorie de la diversité appelée « interculturalisme », dont la différence fondamentale avec les autres approches du pluralisme étudiées précédemment se situe dans la mise en place de discussions égalitaires entre les différentes cultures qui composent la communauté. C'est seulement en établissant un rapport de réciprocité interculturelle qu'il sera possible de mieux se connaître soi-même à travers le contact avec autrui, ce qui permettra de déboucher sur une identité métissée et, par le fait même, à un vouloir-vivre collectif qui sera le résultat de cette interaction. Cet interculturalisme à fondement républicano-fichtéen nécessite donc une absence de domination identitaire, sans quoi les individus seront privés de la possibilité d'accroître leur liberté et leur conscience d'eux-mêmes par l'ouverture à l'Autre.

L'interculturalisme n'est pas un consensus par recoupement

À ce stade, nous croyons qu'il est important de préciser que l'interculturalisme de type républicano-fichtéen ne saurait en aucune manière être assimilé à l'idée de la théorie de la justice de John Rawls. En effet, même si dans sa phase tardive Rawls a tenté de trouver une solution à la gestion du pluralisme, il serait inadéquat de l'associer à notre théorie républicaine de la citoyenneté, malgré certaines ressemblances.

²⁰⁴ Martial Guéroult, *Études sur Fichte*, op. cit., p. 70.

²⁰⁵ *Ibid*, p. 120.

Ainsi, tout comme Fichte, l'objectif premier de Rawls consiste à trouver les structures de base d'un régime démocratique qui pourront être acceptées par tous les individus de la société. L'auteur entend par là « les principales institutions économiques, sociales et politiques d'une telle société ainsi que la manière dont elles constituent un seul système unifié de coopération sociale »²⁰⁶. Pour ce faire, Rawls considérerait que les individus devaient se placer derrière le processus heuristique nommé « voile d'ignorance » qui consiste à faire abstraction de sa situation personnelle au sein de la société.

Dans cette « position originelle », Rawls explique que « les partenaires ne sont pas autorisés à connaître les positions sociales ou les doctrines englobantes particulières des personnes qu'ils représentent » et qu'ils « ne connaissent pas non plus la race, le groupe ethnique, le sexe, ou les dons innés variés comme la force et l'intelligence de ces personnes, lorsque ces derniers restent dans des bornes normales »²⁰⁷. En d'autres termes, les individus doivent se mettre d'accord sur des principes de justice sans pour autant savoir dans quelle condition ils se retrouveront ensuite au sein de la société. En vertu de cette idée, Rawls considérerait que les individus n'auraient d'autre choix que d'en venir à des principes de justice qui auraient pour objectif de protéger les libertés individuelles, l'égalité des chances pour chacun et que les seules inégalités acceptables servent aux plus démunis.

Toutefois, Rawls a lui-même concédé que cette idée avait une portée beaucoup trop métaphysique et qu'elle donnait l'impression de viser une vérité universelle. Le fait que les principes de justice issus de la position originelle et du voile d'ignorance aient été perçus au départ comme ayant la valeur d'impératifs catégoriques kantien a eu pour effet de faire apparaître la théorie rawlsienne comme

²⁰⁶ John Rawls, « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique », dans Catherine Audard (dir.), *Individu et justice sociale : autour de John Rawls*, Paris : Seuil, 1988, p. 280.

²⁰⁷ John Rawls, *La justice comme équité : une reformulation de Théorie de la justice*, Montréal : Boréal, 2004, p.

étant une conception compréhensive du bien. Or, une telle notion semble impossible à atteindre dans le contexte du pluralisme contemporain, dans la mesure où certains groupes religieux peuvent différer d'opinion par rapport aux valeurs morales ou éthiques des membres de la communauté rawlsienne. Près de vingt ans après la publication de la *Théorie de la justice*, Rawls a proposé une reformulation de sa théorie en tentant de démontrer que celle-ci est d'abord et avant tout une conception « politique » de la justice, c'est-à-dire qui ne vise nullement à atteindre une conception du Bien, mais plutôt à assurer un cadre où des individus de cultures ou de croyances différentes peuvent tout de même en arriver à s'entendre sur des principes de justice qui ne remettraient pas en cause leurs croyances morales personnelles. C'est dans ce sens que Rawls a proposé l'idée du « consensus par recoupement » qui vise à trouver une conception politique de la justice qui soit soutenue par tous les groupes d'une société même si ceux-ci partagent des conceptions parfois antagoniques du Bien. L'objectif de ce consensus rawlsien « (...) est conçu comme une conception de la légitimité de l'État démocratique, qui exige que l'action de l'État, lorsque les questions les plus fondamentales sont en jeu, puisse être acceptée par tous les citoyens libres et égaux, à la lumière de leur propre raison »²⁰⁸.

À certains points de vue, il est possible de percevoir des ressemblances entre Rawls et la Doctrine du droit de Fichte. En effet, dans les deux cas, ce sont les individus qui en viennent à conférer son essence à la communauté. C'est dans cette perspective que Rawls affirme que « l'idée essentielle est que les valeurs sociales, le bien intrinsèque des activités institutionnelles, communautaires et associatives doivent être analysés à l'aide d'une conception de la justice dont les bases théoriques sont individualistes »²⁰⁹. Tout comme chez Fichte, comme les principes de justice sont établis directement par les individus, ceux-ci en viennent à concevoir leur individualité dans le cadre plus

²⁰⁸ Bertrand Guillarme, « Le républicanisme libéral de John Rawls », dans Cathrine Audard, (dir.), *John Rawls : politique et métaphysique*, Paris : PUF, 2004, p. 122.

²⁰⁹ John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris : Seuil, 1971, p. 305.

vaste des institutions sociales, dans la mesure où « la part de nous-mêmes que nous réalisons directement se relie à un système plus large et dont nous défendons les objectifs »²¹⁰.

Toutefois, l'idée du consensus par recoupement n'offre pas une solution satisfaisante pour la gestion de la diversité. Contrairement à la citoyenneté républicano-fichtéenne, la théorie rawlsienne ne vise pas à stimuler un dialogue entre les différents groupes. Elle se contente simplement de trouver un terrain d'entente autour de normes minimales envers lesquelles les individus réussiront à vivre en harmonie, ce qui ne stimule pas les échanges sur le caractère substantif des valeurs qui caractérisent chaque groupe. Dans cette perspective, la recherche d'une neutralité dans les valeurs projetées par la communauté demeurera problématique et rejoint les préoccupations que nous avons au sujet du nationalisme civique. L'erreur consiste à croire qu'il est possible de trouver des principes dont la neutralité est assurée par une procédure particulière²¹¹. Alors que le consensus par recoupement rawlsien refuse d'entreprendre des discussions autour de ce qui est au fondement des différents groupes identitaires, le consensus que recherche la théorie républicano-fichtéenne repose plutôt sur l'idée d'une compréhension mutuelle.

Il convient donc de voir en Fichte le Père de l'idée voulant que l'identité est un phénomène essentiellement intersubjectif qui nécessite le contact avec l'Autre pour se développer. Cependant, pour qu'un individu soit en mesure de prendre pleinement conscience de lui-même, cela nécessite une reconnaissance pleine et entière de la part d'autrui, ce qui implique l'absence de domination. Nous nous retrouvons donc au cœur des débats contemporains sur la « politique de la

²¹⁰ Bertrand Guillarme, « Le républicanisme libéral de John Rawls », dans Cathrine Audard, (dir.), *John Rawls : politique et métaphysique*, op. cit., pp. 138-139.

²¹¹ Voir Charles Taylor, « Democratic Exclusion (and its remedies ?) », dans Alan C. Cairns et al. (dir.), *Citizenship, Diversity & Pluralism : Canadian and Comparative Perspectives* (Montréal & Kingston : McGill-Queen's University Press, 1999, p. 285.

reconnaissance » qui revendique une interaction sociale qui puisse reconnaître les différentes expériences de tous les groupes sociaux et identitaires.

CONCLUSION

Le triomphe de la liberté négative et le repli anarcho-individualiste sont-ils des phénomènes incontournables de la Modernité ? À l'inverse, les idées qui consistent à penser le dépassement de l'individualité en faveur d'une forme de vouloir-vivre collectif constituent-elles des relents de l'Antiquité et d'un monde où les individus ne disposaient d'aucune autonomie ? Au cours de cette thèse, nous croyons avoir démontré qu'il était possible de penser à une liberté à caractère positif qui n'était pas synonyme d'assujettissement de l'individu à la collectivité. À cet égard, la théorie fichtéenne du droit permet de songer à une telle possibilité.

En présupposant que l'humanité ne peut exister en l'absence de rapports intersubjectifs, le système juridique de Fichte présuppose que les valeurs communautaires sont l'émanation directe des rapports sociaux et non l'inverse. Il s'ensuit que la volonté générale ne se trouve pas à être imposée sur les membres de la collectivité, ce qui a pour conséquence de préserver leur statut d'êtres autonomes non-assujettis à des fins téléologiques qui leur sont supérieures. La philosophie de Fichte permet donc de dégager un vivre-ensemble qui émane de la subjectivité moderne. Bref, ce que Georges Gurvitch a appelé du « transpersonnalisme juridique »²¹². En ce sens, l'idée voulant que l'identité humaine ait une sensibilité naturelle vers son dépassement n'est pas nécessairement synonyme de renoncement à l'autonomie individuelle. Au contraire, c'est cette forme d'autonomie qui permet justement de dépasser l'anarcho-individualiste, dont le repli sur soi est la conséquence principale. La conception de la liberté positive proposée par Fichte dans son système juridique constitue un bon exemple à cet égard et tend à démontrer que « l'ordre objectif communautaire » est en fait une émanation des volontés subjectives des individus qui forment la société en question.

²¹² Georges Gurvitch, *L'idée du droit social*, Paris, 1931, p. 418, cité dans Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie XIX^{ème} – XX^{ème} siècles*, Paris : PUF, 1964, p. 619.

Toutefois, pour que chaque individu ait la possibilité de participer équitablement à la formation du vouloir-vivre collectif, encore faut-il qu'il ait une voix au chapitre. Dans le cas inverse, nous ne pourrions plus parler d'un bien commun qui serait le reflet de la volonté de tous les hommes et de toutes les femmes de la collectivité. C'est dans cette perspective qu'il convient d'associer la philosophie fichtéenne à la tradition néo-républicaine. En effet, le principe intersubjectif développé par Fichte présuppose une absence de domination dans les rapports entre les individus. Rappelons qu'une reconnaissance mutuellement équitable constitue chez Fichte la condition *sine qua non* de la prise de conscience de soi. L'absence de telles relations réciproques engendrerait une forme de domination qui serait nuisible pour les deux individus impliqués qui ne pourraient développer leur individualité. Terry Pinkard a écrit à ce sujet que « Without such mutuality, there are no selves at all ; the intentionality that is most basic turns out not to be an individual I's self-authorization but something more like a social authorization ; and without such reciprocal authorization, there is no I on either side to refuse or accept such authorization »²¹³. C'est la raison pour laquelle nous n'avons pas hésité à qualifier Fichte de penseur républicain compte tenu que son système juridique repose sur l'idéal de la non-domination entre les individus²¹⁴. D'ailleurs, la philosophie fichtéenne permet de voir en quoi l'idée de la non-domination constitue un bien premier, dans la mesure où elle permet à chaque individu, indépendamment de son héritage ethnoculturel, de s'exprimer sans risquer d'être intimidé par qui que ce soit.

Dans cette perspective, nous croyons que la théorie fichtéenne du droit est d'une acuité toute particulière en ce qui a trait au thème de la gestion de la fragmentation identitaire. Du point de vue empirique, il est clair que les communautés ne peuvent être organisées autour des mêmes principes

²¹³ Terry Pinkard, *German Philosophy 1760-1860 : The Legacy of Idealism*, Cambridge : Cambridge University Press, 2002, p. 122.

²¹⁴ Pour Fischbach, la philosophie de Fichte se résume à l'alternative entre reconnaissance ou domination. Selon lui, il n'y a pas de lutte possible pour la reconnaissance en dehors des conditions de la domination. Franck Fischbach, *Fichte et Hegel, la reconnaissance*, op. cit., p. 122.

de justice. D'ailleurs, Fichte demeurait lui-même parfaitement conscient que sa monadologie du droit qui balisait les rapports intersubjectifs se structurait en fonction des rapports de pouvoir, d'échange et de production d'une communauté particulière²¹⁵. Cependant, l'étude de notre monde fait en sorte que nous ne pouvons faire abstraction des divergences culturelles qui affectent les sociétés actuelles. Par conséquent, il s'ensuit que les systèmes juridiques de ces communautés seront également affectés par certains principes inhérents à leur culture particulière.

Or, notre monde contemporain suggère que les communautés ne peuvent plus espérer demeurer cloîtrées l'une par rapport à l'autre, compte tenu des mouvements migratoires de plus en plus importants qui les affectent. Ainsi, la quête d'une volonté générale doit pouvoir tenir compte de cette réalité multiculturelle. Encore une fois, le républicanisme fichtéen se montre tout particulièrement convaincant pour faire face à cette situation et est en mesure d'appuyer philosophiquement l'interculturalisme, qui se trouve à être l'approche la plus poussée du multiculturalisme.

Comme nous l'avons déjà mentionné, une telle idée peut sembler contradictoire par rapport au jugement populaire qui affecte Fichte et qui a fait de lui un penseur de la nation ethnique exclusive à l'égard de l'Autre. Toutefois, le principe fichtéen qui suppose la non-domination et la pleine reconnaissance de tous les individus dans la formation de la volonté générale communautaire permet de faire de lui un théoricien d'une forme de citoyenneté totalement inclusive des différences. Il arrive toutefois trop souvent que la formation de l'identité nationale ne soit pas le résultat d'une reconnaissance pleine et entière des différents groupes qui composent la communauté et que le groupe majoritaire a tendance à imposer un moule civique homogène aux minorités. Or, comme l'affirme Fischbach :

²¹⁵ Marc Maeschalck, *Droit et création sociale chez Fichte : une philosophie moderne de l'action politique*, op. cit., p. 155.

« (...) la participation à l'interaction sociale engage une certaine attente normative : le groupe ou l'individu attend que l'interaction ou la communication s'engage sur le fond d'une reconnaissance mutuelle de l'identité, du rôle et des prestations sociales de chacun ; or il arrive à tel individu, à telle couche ou à tel groupe social qu'il fasse l'expérience que cette reconnaissance n'a pas lieu. Son attente normative est alors déçue et l'interaction sociale se charge pour lui de la douleur d'une blessure morale, d'une atteinte à la dignité, c'est-à-dire de l'expérience de la non-reconnaissance »²¹⁶.

En étant associé à la théorie néo-républicaine de la liberté, le système juridique fichtéen permet justement de dépasser cette non-reconnaissance et revendique l'idée que la confrontation avec l'Autre est quelque chose de sain pour l'individu. Le principe du *audi alteram partem*, qui est inhérent au républicanisme et qui constitue une idée en filigrane dans la pensée de Fichte, implique de faire l'effort d'écouter l'Autre et de le comprendre sincèrement avant de porter un jugement sur ses valeurs. Tout comme le présuppose l'idée du « mélange des horizons » proposée par Gadamer et reprise par Taylor, la rencontre avec un étranger permet de prendre plus facilement conscience de ce que nous sommes à travers le contraste qui le définit. Une telle notion rejoint d'ailleurs l'ontologie fichtéenne qui repose sur l'idée que la prise de conscience de la liberté individuelle nécessite une confrontation entre notre Moi pur indéterminé et la présence d'autres êtres raisonnables en dehors de nous. Le besoin génétique de reconnaître autrui occupe donc une place fondamentale chez Fichte et se priver d'une telle réciprocité reviendrait à empêcher l'émergence de la conscience de soi et de sa liberté personnelle.

Le cadre juridique du système fichtéen fondé sur la non-domination se trouve à être le système par excellence qui permet de créer un espace de dialogues ouvert à tous les individus, et ce nonobstant leur statut social ou leur provenance ethnoculturelle. Cette citoyenneté républicano-fichtéenne repose cependant sur deux conditions. D'une part, le système juridique imaginé par Fichte comporte les

²¹⁶ Franck Fischbach, *Fichte et Hegel, la reconnaissance*, op. cit., p. 9.

garanties mécaniques qui permettront d'avoir un cadre de relations qui empêchera l'émergence de formes de domination entre les individus. D'autre part, le besoin génétique d'entrer en contact avec l'Autre est la condition qui permet de dépasser la simple différence culturelle entre deux personnes et les jugements *a priori* sur ce qui définit les modes de vie divergents. C'est donc grâce à ces conditions que nous pouvons penser à une gestion de la fragmentation identitaire qui est en mesure d'assurer de véritables échanges équitables entre des tenants de cultures différentes, afin d'en arriver à la création d'une identité nationale qui soit totalement exempte d'une forme quelconque de monisme. En d'autres termes, le défi que s'est lancé Fichte –et qui demeure d'actualité– fut de constituer « (...) un espace effectivement démocratique qui serait à même de garantir à chacun de manière égale l'accès à l'estime et à la reconnaissance sociales »²¹⁷.

À ce niveau, il pourrait être opportun d'analyser le rôle qu'a pu jouer Fichte dans la formation de la philosophie hégélienne. Rappelons que pour certains auteurs, tel Fischbach et Moggach, l'influence de Fichte sur Hegel est plus que certaine, notamment en ce qui a trait à la reconnaissance et à l'intersubjectivité. C'est en ce sens que Fischbach a écrit que « (...) C'est bien chez Fichte et chez Hegel que l'on trouve formulée pour la première fois l'idée que la constitution de la subjectivité est intersubjective, que l'individuation s'effectue par socialisation, que chacun n'est pour soi qu'en tant qu'il est pour et par les autres »²¹⁸.

Dans les deux cas, les normes juridiques communautaires sont le résultat de l'interaction sociale et expriment les conceptions de la justice les plus importantes pour ses membres. À titre d'exemple, tant chez Fichte que chez Hegel, le principe de l'intersubjectivité implique que l'être humain ne peut

²¹⁷ *Ibid.*, p. 15.

²¹⁸ *Ibidem.* Moggach, quant à lui, affirme que Fichte et Hegel sont au fondement de la problématique de l'intersubjectivité. Voir Douglas Moggach, « Travail, dialectique et intersubjectivité » dans Gilles Labelle et François Houle (dir.), *Pensée, idéologie et politique : mélanges offerts à André Vachet*, Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2004, p. 146.

réaliser sa nature qu'à travers sa participation en tant que membre actif d'une communauté. Pour tous les deux, l'idée du lien social ne peut être comparé à un contrat social dont la finalité consisterait à assurer la protection de la liberté négative de chacun. Certes, cette idée joue un rôle important dans la formation du système juridique fichtéen, mais il n'en reste pas moins que cette participation à la formation à l'idéal communautaire permet également aux individus de dépasser leur identité particulière et de se projeter dans un univers qui dépasse le Moi égocentrique. C'est grâce à ces règles de justice que les individus peuvent accomplir leur destinée génétique. L'État hégélien vise également à permettre aux Hommes de « transcender l'aliénation d'une identité privée ou sectaire (...) »²¹⁹.

Il convient cependant d'admettre qu'il existe des différences notables entre Fichte et Hegel. Pour Fichte, l'État se trouve à occuper un rôle subordonné par rapport à la communauté non organisée. Comme le souligne Bréhier, « (...) c'est d'elle que vient l'exigence de droit que doit réaliser l'État »²²⁰. Or, chez Hegel, la situation est différente. L'État hégélien jouit plutôt d'un statut bien supérieur, dans la mesure où Hegel fait de cette institution le summum de la vie éthique. Au contraire de l'État fichtéen, celui préconisé par Hegel occupe un statut moral, dans la mesure où il permet la réalisation de la vie éthique (*Sittlichkeit*)²²¹.

De plus, dans une étude ultérieure sur Fichte, il conviendrait de se pencher sur le rôle que joue l'éducation dans la formation de la prise de conscience individuelle. En fait, Fichte voyait dans l'éducation le moyen par excellence pour lutter contre l'égoïsme au sens où l'entendait Stirner, c'est-à-dire le refus d'accepter toute autre autorité que celle du Moi. Fichte estimait qu'il fallait lutter contre l'émergence de cette mauvaise forme de liberté qui était perçue comme étant la source de l'immoralité.

²¹⁹ Charles Taylor, *Hegel et la société moderne*, Saint-Nicolas : Les Presses de l'Université Laval, 1998, p. 93.

²²⁰ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie XIX^{ème} – XX^{ème} siècles*, op. cit., p. 619.

²²¹ Pour une analyse détaillée de l'État hégélien, voir Charles Taylor, *Hegel et la société moderne*, op. cit.

Cependant, la pensée de Fichte ne s'est pas limitée à cette seule éradication de l'égoïsme chez l'individu. Il a postulé également que tout système d'éducation doit permettre aux élèves de dépasser le stade initial du Moi subjectif en incitant les jeunes enfants à développer leur sens de réciprocité. C'est à ce titre que Fichte s'est dit ouvert à l'éducation des jeunes en communauté. Ce faisant, les individus seront dirigés vers l'idée du devenir commun offert par la réciprocité entre les libertés de chacun, afin d'empêcher que la « fin commune » ne soit subordonnée à la « fin privée » d'un individu ou d'un groupe d'individus.

Pour Fichte, la réussite d'un système juridique républicain fondé sur la non-domination dépend en grande partie de l'éducation. À cet égard, l'interprétation de Marc Maesschalck est digne de mention. Il écrit :

« Selon la pensée de Fichte, un système injuste jusque dans la conception même de l'exercice du pouvoir ne peut se maintenir que grâce à l'ignorance où il maintient la volonté générale. L'injustice est donc directement liée à l'état de la conscience collective : tant que l'organisation sociale réprime le potentiel éducatif de l'existence en commun, on parvient à faire tolérer des traitements inhumains basés sur la violence dans l'exercice du pouvoir. Mais si l'intelligence de la vie sociale se développe au point de concevoir les conditions d'exercice d'un pouvoir effectivement respectueux de l'humain, les anciens traitements deviennent intolérables et doivent disparaître. La fonction sociale de l'ignorance est donc capitale pour le développement du pouvoir. Il faut une intelligence collective pour soutenir un dispositif d'autolimitation du pouvoir social : sans elle, la logique juridique reste un phénomène marginal »²²².

²²² Marc Maesschalck, *Droit et création sociale chez Fichte. Une philosophie moderne de l'action politique*, op. cit., p. 136.

En somme, à l'heure où les sociétés occidentales sont confrontées aux défis de l'anarcho-individualisme et de l'incapacité à former une volonté générale et où celles-ci sont frappées par une importante fragmentation identitaire, il semble pertinent de se pencher sur l'idéalisme allemand dans le but de chercher une solution à ces problèmes. Les travaux de jeunesse de Fichte nous apparaissent pertinents à cet effet et offrent des solutions originales qui ne nous ramènent nullement à une forme d'obscurantisme où l'individu serait assujéti à une forme d'holisme. Au contraire, cette thèse aura permis de démontrer l'adhésion de Fichte à la liberté moderne ainsi qu'à son ouverture philosophique à l'égard de la diversité ethnoculturelle, malgré les analyses plus ou moins superficielles qui ont fait de lui un penseur de l'ethnicisme et de l'exclusion.

Bibliographie

BARRY, Brian, *The Liberal Theory of Justice*, Oxford : Clarendon Press, 1973.

BELLAVANCE, Marcel, *Le Québec au siècle des nationalités*, Montréal : VLB, 2004.

BERLIN, Isaiah, *Éloge de la liberté*, Paris : Calmann-Lévy, 1988.

BESNARD, Philippe, *L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, Paris : PUF, 1987.

BLOOM, Allan, *L'âme désarmée*, Paris : Julliard, 1987.

----- « Jean-Jacques Rousseau », dans Leo Strauss et Joseph Cropsey (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, Paris : PUF, 1994.

BOBBIO, Norberto, Maurizio Viroli, *The Idea of the Republic*, Cambridge, Polity Press, 2003.

BOUCHARD, Gérard, *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal : VLB, 1999.

----- « Ouvrir le cercle de la nation. Activer la cohésion sociale. Réflexion sur le Québec et la diversité » dans Michel Sarra-Bournet (dir.), *Les nationalismes au Québec du 19^{ème} au 21^{ème} siècle*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2001.

BOUCHARD, Lucien-Pierre, « Le Général était-il européen ? Nation et supranation au sortir de la Seconde Guerre », *Bulletin d'histoire politique*, Vol. 7, no. 2, hiver 1999.

BOURGEOIS, Bernard, *La philosophie allemande classique*, Paris : PUF, 1985.

BREAZEALE, Daniel, BROCKMORE, Tom (dir.), *Fichte, Historical Contexts/Contemporary Controversies*, New Jersey, Humanity Press, 1994.

BRÉHIER, Émile, *Histoire de la philosophie XIX^{ème} – XX^{ème} siècles*, Paris : PUF, 1964.

CHAVALLIER, Jean-Jacques, *Les grandes œuvres politiques, de Machiavel à nos jours*, Paris : Armand Colin, 1996.

COCHIN, Auguste, *L'esprit du jacobinisme*, Paris, PUF, 1979.

----- *La révolution et la libre-pensée*, Paris, Plon, 1924.

CONSTANT, Benjamin, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes » in *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997.

DROLET, Michael, « La Liberté des Modernes. Isaiah Berlin et les néo-républicains », *Politique et Sociétés*, vol. 20, no 1, 2001.

DRUET, Pierre-Philippe, *Fichte*, Paris, Seghers, 1977.

ELSHTAIN, Jean Bethke, « Against Liberal Monism », dans *Daedalus*, Été 2003.

FERRY, Luc, *Philosophie politique. Le droit : la nouvelle querelle des Anciens et des Modernes*, Paris : PUF, 1984.

FICHTE, J.G., *Le Fondement du droit naturel selon les principes de la Doctrine de la Science*, Paris : PUF, 1984.

----- *De la destination du savant et de l'homme de lettres*, Paris, Ladrance, 1838.

----- *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, Paris : Payot, 1981.

----- *Conférences sur la destination de savant*, Paris, Vrin, 1980.

----- *L'État commercial fermé*, Paris, l'Âge d'Homme, 1980.

FISCHBACH, Franck, *Fondement du droit naturel : Fichte*, Paris, Ellipses, 2000.

----- « Théorie et pratique dans la première Doctrine de la science de Fichte », dans Jean-Christophe Goddard (dir.), *Fichte : le moi et la liberté*, Paris : PUF, 2000.

----- *Fichte et Hegel : la reconnaissance*, Paris, PUF, 1999.

FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris : Flammarion, 1992.

----- *Le grand bouleversement : la nature humaine et la reconstruction de l'ordre social*, Paris, La Table Ronde, 2003.

GAGNON, Bernard, *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2002.

GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris : Gallimard, 1985.

----- *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Paris : Gallimard, 1998.

GODDARD, Jean-Christophe, *Fichte. Le Moi et la liberté*, Paris : PUF, 2000.

----- *Assise fondamentale de la doctrine de la science (1794)*, Paris, Ellipses, 1999.

GREENFELD, Liah, *Nationalism : five roads to modernity*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1992.

GUÉROULT, Martial, *Études sur Fichte*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

GUICCIARDINI, Francesco, *Écrits politiques*, Paris : PUF, 1997.

GUILLARME, Bertrand, « Le républicanisme libéral de John Rawls », dans Cathrine Audard, (dir.), *John Rawls : politique et métaphysique*, Paris : PUF, 2004.

HELD, David, « Power and legitimacy in contemporary Britain » dans Gregor McLennan, David Held, Stuart Hall, *State and Society in Contemporary Britain*, East Sussex : Polity Press, 1984.

HOULE, François, « Citoyenneté, espace public et multiculturalisme : la politique canadienne de multiculturalisme », *Sociologie et sociétés*, vol. 31, no. 2, automne 1999.

KARMIS, Dimitrios et MACLURE, Jocelyn, « Two escape routes from the paradigm of monistic authenticity : post-imperialist and federal perspectives on plural and complex identities », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24, no. 3, mai 2001.

KARMIS, Dimitrios, « Pluralisme et identité(s) nationale(s) dans le Québec contemporain : clarifications conceptuelles, typologie et analyse du discours », dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et Société, Tome 2*, Montréal, Québec-Amérique, 2003.

KYMLICKA, Will, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford : Clarendon Press, 1991.

---- *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, Montréal, Boréal, 2001.

LACROIX, Justine, *Communautarisme versus libéralisme : quel modèle d'intégration politique ?*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 2003.

LEFEBVRE, Edwige Liliane, « Republicanism and Universalism : Factors of Inclusion or Exclusion in the French Concept of Citizenship », *Citizenship Studies*, vol. 7, no. 1, 2003.

LICHTENBERG, Judith, « How Liberal Can Nationalism Be ? » dans Ronald Beiner (dir.), *Theorizing nationalism*, Albany: State University of New York Press, 1999.

LIPOVETSKY, Gilles, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983.

MCDONALD, Joan, *Rousseau and the French Revolution 1762-1791*, Londres, Athlone Press, 1965.

MACHIAVEL, Nicolas, *Discours sur la première décade de Tite-Live* dans Machiavel, *Le Prince et autres textes*, Paris : Gallimard, 1980.

MAESSCHALCK, Marc, *Droit et création sociale chez Fichte. Une philosophie moderne de l'action politique*, Louvain-Paris : Éditions de l'Institut supérieur de philosophie Louvain-la-Neuve, 1996.

----- *Religion et identité culturelle chez Fichte*, Hildesheim : G. Olms, 2000.

MARCUSE, Herbert, *L'homme unidimensionnel*, Paris : Les Éditions de Minuits, 1969.

MAREJKO, Jan, *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*, Paris, L'Âge d'Homme, 1984.

MARION YOUNG, Iris, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press : Princeton, 1990.

MAZA, Sarah, « The Social Imaginary of the French Revolution : The third Estate, the National Guard, and the Absent Bourgeoisie », dans Colin James et Dror Wahrman (dir.), *The Age of Cultural Revolutions : Britain and France, 1750-1820*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2002.

MCRBERTS, Kenneth, *Un pays à refaire : l'échec des politiques constitutionnelles canadiennes*, Montréal : Boréal, 1999.

MOGGACH, Douglas, « Nationhood and Freedom in Fichte's Political Thought » dans Frank Brinkhuis and Sascha Talmor (dir.), *Memory, History, and Critique. European Identity at the Millennium, Proceedings of the Fifth Conference of the International Society for the Study of*

European Ideas, University for Humanist Studies and International Society for the Study of European Ideas, Utrecht, Netherlands, 1998 (CD-ROM publication).

-----« Reason and Community: Intersubjectivity in the European Intellectual Tradition » dans Manfred Buhr and Douglas Moggach (dir.), *Reason, Universality, and History*, Legas Press, Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2004.

----- « Travail, dialectique et intersubjectivité » dans Gilles Labelle et François Houle (dir.), *Pensée, idéologie et politique : mélanges offerts à André Vachet*, Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2004.

MOUGNIOTTE, Alain, *L'école de la République. Pour une éducation à la démocratie*, Paris : Presses universitaires de Lyon, 1996.

MÜNSTER, Arno, *Nietzsche et Stirner*, Paris : Kimé, 1999.

NEUHOUSER, Frederick, *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

NOOTENS, Geneviève, *Désenclaver la démocratie, des Huguenots à la paix des Braves*, Montréal : Québec Amérique, 2004.

NOZICK, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York : Basic Books, 1974.

PADIS, Marc-Olivier, *Marcel Gauchet, la genèse de la démocratie*, Paris : Michalon, 1996.

PAINE, Thomas, « Common Sense » dans *Common Sense and Other Political Writings*, Liberal Arts Press : New York, 1953.

PAREKH, Bhikhu, *Rethinking Multiculturalism, Cultural Diversity and Political Theory*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire : Macmillan, 2000.

PETTIT, Philip, « Reworking Sandel's Republicanism », dans Anita L. Allen et Milton C. Regan (dir.), *Debating Democracy's Discontent : Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Oxford : New-York, Oxford University Press, 1998.

----- *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard, 2004.

PEZILLO, Lélia, *Rousseau et le contrat social*, Paris : PUF, 2000.

PHILONENKO, Alexis, *L'œuvre de Fichte*, Paris, Vrin, 1984.

----- *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966.

----- *Études kantienne*s, Paris, Vrin, 1982.

PINKARD, Terry, *German Philosophy 1760-1860 : The Legacy of Idealism*, Cambridge : Cambridge University Press, 2002.

PLAUTE, « La Comédie du fantôme » dans *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, 1971.

POPPER, Karl, *La société ouverte et ses ennemis. Tome 2 Hegel et Marx*, Paris : Éditions du Seuil, 1979.

RAWLS, John, *Théorie de la justice*, Paris : Seuil, 1971.

----- « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique », dans Catherine Audard (dir.), *Individu et justice sociale : autour de John Rawls*, Paris : Seuil, 1988.

----- *La justice comme équité : une reformulation de Théorie de la justice*, Montréal : Boréal, 2004.

RENAN, Ernest, « Qu'est-ce qu'une nation ? », dans Dominique Colas (dir.), *La pensée politique*, Paris : Larousse, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Écrits politiques*, Paris, Librairie Générale Française, 1992.

SAILLANT, Francine, CLÉMENT, Michèle et GAUCHER, Charles (dir.), *Identités, vulnérables, communautés*, Montréal, Nota Bene, 2004.

SANDEL, Michael, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, Mass. : Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

SCHNAPPER, Dominique, *La communauté des citoyens, sur l'idée moderne de nation*, Paris : Gallimard, 1994.

----- *Qu'est-ce que la citoyenneté ?*. Paris, Gallimard, 2000.

SELLERS, M.N.S., *The Sacred Fire of Liberty : Republicanism, Liberalism and the Law*, New York : New York University Press, 1998.

SKINNER, Quentin, *La liberté avant le libéralisme*, Paris : Seuil, 2000.

----- *Machiavel*, Seuil : Paris, 2001.

SMITH, Anthony, *The Ethnic Revival*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

----- *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford : Blackwell, 1987.

SMITH, Rogers M., *Civic Ideals, Conflicting Visions of Citizenship in U.S. History*, New Haven & London : Yale Press University, 1997.

SPITZ, Jean-Fabien, « La philosophie politique républicaine aujourd'hui. Un état des lieux », *Politique et Sociétés*, vol. 20, no 1, 2001.

STIRNER, Max, *L'Unique et sa propriété*, Paris, La Table Ronde, 2000.

STRAUSS, Leo et CROPSEY, Joseph, *Histoire de la philosophie politique*, Paris : PUF, 1994.

STUART MILL, John, *Considerations on Representative Government*, Buffalo, Prometheus Books, 1991.

TAYLOR, Charles, « Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism », dans Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, David Gray Carlson (dir.), *Hegel and Legal Theory*, New York : Routledge, 1991.

----- *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal : Bellarmin, 1992.

----- *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris : Aubier, 1994.

----- *Hegel et la société moderne*, Québec : Presses de l'Université Laval, 1998.

----- « L'atomisme » dans *La liberté des modernes*, Paris : PUF, 1999.

----- « Democratic Exclusion (and its remedies ?) », dans Alan C. Cairns et al. (dir.), *Citizenship, Diversity & Pluralism : Canadian and Comparative Perspectives* (Ottawa & Kingston : McGill-Queen's university Press, 1999.

THOUARD, Denis, *Kant*, Paris : Les Belles Lettres, 2001.

TODOROV, Tzvetan, *Les morales de l'histoire*, Paris : Grasset, 1991.

TULLY, James, « La conception républicaine de la citoyenneté dans les sociétés multiculturelles et multinationales », *Politique et Sociétés*, vol. 20, no. 1, 2001.

VACHET, André, *L'idéologie libérale*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988.

VAN PARIJS, Philippe, « Un regard philosophique sur l'avenir de la Belgique » *La revue nouvelle*, septembre 1999.

VETÖ, Miklos. *Fichte : de l'Action à l'Image*, Paris, L'Harmattan, 2001.

VNCENTI, Luc, *Éducation et liberté Kant et Fichte*, Paris : PUF, 1992.

----- *Pratique et réalité dans les philosophies de Kant et de Fichte*, Paris : Kimé, 1997.

VIROLI, Maurizio, *Machiavelli*, New York : Oxford University Press, 1998.

----- *Republicanism*, New York : Hill and Wang, 2002.

WIEVIORKA, Michel (dir.), *Une société fragmentée ?*, Paris, La Découverte, 1996.

WIRSZUBSKI, Chaim, *Libertas as a Political Idea at Rome During the Late Republic and Early Principate*, Cambridge : Cambridge University Press, 1950.

WILLIAMS, Melissa et MACEDO, Stephen (dir.), *Political Exclusion and Domination*, New York & London : New York University Press, 2005.

WILLIAMS, Robert, *Recognition : Fichte and Hegel on the Other*, Albany, State University Press, 1992.

YACK, Bernard, « The Myth of the Civic Nation » dans Ronald Beiner (dir.), *Theorizing Nationalism*, Albany: State University of New York Press, 1999.

VIROLI, Maurizio, *Machiavelli*, New York : Oxford University Press, 1998.

----- *Republicanism*, New York : Hill and Wang, 2002.

WIEVIORKA, Michel (dir.), *Une société fragmentée ?*, Paris, La Découverte, 1996.

WIRSZUBSKI, Chaim, *Libertas as a Political Idea at Rome During the Late Republic and Early Principate*, Cambridge : Cambridge University Press, 1950.

WILLIAMS, Melissa et MACEDO, Stephen (dir.), *Political Exclusion and Domination*, New York & London : New York University Press, 2005.

WILLIAMS, Robert, *Recognition : Fichte and Hegel on the Other*, Albany, State University Press, 1992.

YACK, Bernard, « The Myth of the Civic Nation » dans Ronald Beiner (dir.), *Theorizing Nationalism*, Albany: State University of New York Press, 1999.