Les fondements historiques d'une anthropologie néo-romaine dans le contexte pluraliste contemporain

Jean-François Grégoire, Université Laval

Introduction

Les débats contemporains en philosophie politique qui abordent la question du pluralisme ont principalement opposé les libéraux aux communautariens. Un des points de litige entre les deux camps concerne la conception de la personne à la base des théories politiques du vivre ensemble dans une société ouverte, démocratique et pluraliste. Par exemple, des communautariens comme Charles Taylor critiquent la conception «atomisée» de la personne qu'ils attribuent aux libéraux¹. Or, des tentatives ont été menées par certains néorépublicains afin de défendre une troisième voie en théorie politique et dans le débat sur le pluralisme, s'inspirant de Philip Pettit² entre autres. C'est le cas notamment de John Maynor (2003)³. Ce dernier a développé une position républicaine sur la question du pluralisme en s'appuyant sur la théorie de la liberté comme non-domination qui est à la base de l'école néo-romaine contemporaine. Nous croyons que la contribution de Maynor est intéressante, mais que la formalisation d'une conception de la personne qui soit cohérente avec la position qu'il défend permettrait de préciser davantage les particularités de l'approche néo-romaine contemporaine. Nous présenterons ici ce que nous considérons être les germes d'une telle théorie chez les représentants de la tradition néo-romaine chez les Lumières, soient J.-J. Rousseau et A. Ferguson.

Dans cet article, nous allons tenter de tracer une piste de réflexion vers une anthropologie philosophique néo-romaine pertinente dans le contexte d'une société pluraliste. Nous verrons d'abord, avec John Maynor (2003) que les leçons de Machiavel sur le pluralisme peuvent être actualisées et articulées de manière cohérente dans le

contexte pluraliste contemporain. Ensuite, nous allons démontrer que l'on retrouve les germes d'une anthropologie conséquente avec les thèses du Florentin chez certains penseurs du XVIIIe siècle. Nous présentons J-J. Rousseau et A. Ferguson comme les représentants de Machiavel, ou de la tradition néo-romaine, chez les Lumières. Nous présenterons d'abord le conflit rousseauiste entre anthropologie et socialisation. Puis, nous présenterons l'anthropologie de Ferguson. Nous allons suggérer que l'on retrouve dans leurs oeuvres non seulement une contribution à une tradition politique riche, mais une grande inspiration pour ceux qui cherchent aujourd'hui à redorer le blason du républicanisme. Nous croyons que cela pourrait et devrait nous lancer sur des pistes de réflexion fertiles pour mener les débats contemporains portant sur la gestion démocratique du pluralisme.

1. L'héritage de Machiavel sur la question du pluralisme

Dans cette section, nous allons discuter les «trois leçons de Machiavel» présentées par John Maynor dans *Republicanism in the modern world*⁴. Nous allons par la suite présenter l'héritage de Machiavel sur la question du pluralisme et discuter de sa pertinence dans notre contexte contemporain. Pour terminer, nous allons dégager une conception proprement républicaine et actualisée du pluralisme. Ceci nous permettra de bien situer les assises du néo-républicanisme contemporain. Nous pourrons ensuite poursuivre la discussion et présenter les fondements historiques d'une anthropologie républicaine.

1.1. Les leçons de Machiavel

Pour Machiavel, le conflit n'est pas une menace pour la liberté, mais plutôt une source potentielle de liberté qui demande à être exploitée par un gouvernement légitime. Cette thèse machiavélienne constitue une rupture radicale avec la pensée des prédécesseurs du Florentin. La conception néo-romaine de la liberté défendue par Machiavel cherche à instrumentaliser les conflits sociaux, afin d'utiliser l'effervescence du peuple comme force en appui à la liberté. Or, l'effervescence du peuple lui vient de sa diversité propre et des conflits qui naissent inévitablement de celle-ci. Pour le Florentin:

«Les bonnes lois, à leur tour, sont le fruit de ces agitations que la plupart condamnent si inconsidérément. Quiconque examinera avec soin l'issue de ces mouvements [...] se convaincra même qu'ils ont fait naître des règlements à l'avantage de la liberté⁵.» L'institutionnalisation du conflit est non seulement ce qui constitue la rupture entre Machiavel et ses prédécesseurs, c'est également ce qui distingue la tradition néo-romaine des approches concurrentes en théorie politique, dont la tradition libérale contractualiste⁶. Pour justifier cette affirmation, nous avons à expliciter le fait suivant. Les penseurs libéraux et communautariens ont souvent tendance à vouloir condamner les conflits inévitables qui émergeront dans une société pluraliste (et cherchent plutôt le consensus dans un contexte d'accroissement de la diversité), tandis que la tradition néo-romaine considère ces conflits comme source potentielle de stabilité, en ce qu'ils sont la cause de bonnes lois. Dans la tradition néo-romaine d'inspiration machiavélienne, la stabilité de l'État est assurée par l'institutionnalisation des conflits – et non par la neutralisation de ceux-ci. Le conflit inhérent au pluralisme n'est donc pas envisagé comme un simple fait découlant de l'exercice de la raison, mais bien comme un fait renfermant la possibilité d'un accroissement de la liberté de tous

1.1.1. Le pluralisme comme source de liberté

La première leçon que les républicains contemporains doivent tirer de Machiavel, du moins lorsqu'ils abordent la question du pluralisme, est de considérer la diversité des intérêts ou des valeurs, non seulement comme un fait inévitable, mais également comme une source de liberté. Il faut chercher à utiliser l'énergie populaire créée par la différence et la diversité dans le but de protéger et d'étendre la liberté⁷. L'idée est qu'une théorie républicaine contemporaine qui adresse la question du pluralisme doit avoir comme point de départ non seulement le fait du pluralisme, mais aussi, et surtout, le pluralisme comme une source de liberté qui demande à être exploitée au moyen de bonnes institutions.

Cette source d'« énergie-liberté » est à l'état brut un mouvement chaotique et désordonné du « peuple-matière » 8. À cet état primaire,

la diversité sociale est source d'une conflictualité autodestructrice, qui génère des passions confuses et désordonnées. Par l'entremise de bonnes institutions, cette énergie permet néanmoins de donner un souffle démocratique à l'existence du peuple en tant que sujet politique. L'analogie s'applique naturellement aux doctrines compréhensives qui s'entrechoquent dans une société civile démocratique où les citoyens jouissent de la liberté d'expression. Pettit exprime bien cette idée dans l'introduction de son célèbre Republicanism: «The normative ideas [...] in today's advanced democraties, they come in different currents [...] sometimes these currents move together [...] sometimes they pull against one another and generate a chaotic and unpredictable pattern⁹. » Le républicanisme a donc comme point de départ le conflit latent qui caractérise le politique et cherche à l'ordonner. La première leçon machiavélienne est que l'effervescence et le mouvement du «peuple-matière» demandent à être canalisées et ordonnés pour que l'État puisse préserver et accroître sa liberté ainsi que celle de ses citoyens.

1.1.2. L'importance des motivations

Si le pluralisme constituant le peuple est en soi une énergie latente qui demande à être exploitée, cette énergie tire son impulsion des motivations et des ambitions des agents (ambizione). Sans État et laissés à eux-mêmes, les agents vont se diviser en factions et s'opposer entre eux sans contraintes, de là naîtra progressivement un chaos social et normatif. Cette énergie est dans la réalité créée par les différents partis qui usent de leur raison stratégique et de leurs ressources pour défendre et promouvoir égoïstement leurs intérêts. Machiavel attire notre attention sur l'importance des motivations antagoniques car celles-ci sont en fait ce qui donne aux mouvements (opposés) leur impulsion. Les ambitions qui animent les différents agents ont une grande force motivationnelle. Du fait que ces ambitions soient parfois incompatibles naît le choc des intérêts et des conceptions du bien. L'importance des motivations tient alors au fait qu'elles ont un impact considérable sur le comportement des agents, c'est-à-dire sur la manière dont ils expriment leurs idées et poursuivent leur conception du bien. Or, le républicanisme cherche

justement à canaliser la manière dont les agents expriment leurs ambitions. L'incompatibilité entre celles-ci est le problème auquel l'ordre civil sera la solution: L'État républicain ne doit pas étouffer la pluralité des motivations qui animent le corps politique; il devra, au contraire, canaliser les ambitions des citoyens de manière à préserver et à accroître la liberté de tous. Il exploitera cette source de liberté qu'est le pluralisme en ordonnant le mouvement du peuple dont l'impulsion se trouve dans la motivation des agents.

Nous pouvons commencer à voir que la conception néo-romaine du pluralisme héritée de Machiavel n'est pas incompatible avec le pluralisme normatif, pas plus qu'elle ne s'oppose à la réalité sociale du pluralisme. Le fait que l'attention républicaine soit portée sur le choc des ambitions inhérent au pluralisme ne revient pas à rejeter celui-ci. L'approche républicaine contemporaine accepte plutôt la diversité et ses potentialités comme point de départ d'une théorie politique adéquate pour penser les normes d'une matière sociale hétérogène. Une des caractéristiques de la défense de la liberté faite par les républicains contemporains est plutôt de promouvoir et d'actualiser la liberté des agents dans un contexte de multiplicité des menaces de domination.

1.1.3. De bonnes institutions étendent la liberté

«The final lesson that modern republicans can take from Machiavelli is that proper considered institutions can harness the activity and energy created by a *population constantly engaging with itself* to help maintain and enhance liberty¹⁰.» Nous soulignons ici le passage «population constamment engagée envers elle-même» (nous traduisons). La position républicaine que nous défendons s'oriente vers l'établissement d'institutions flexibles, capables de s'adapter et de répondre aux demandes changeantes qui leur sont adressées – tout comme le prétendent les institutions libérales, mais pour d'autres raisons. La réalité du conflit constituant qui émerge de l'incompatibilité des doctrines compréhensives façonne les demandes faites par les citoyens et engage ainsi constamment la société civile envers elle-même – puisque la modification de la composition du corps social entraîne sans cesse de nouveaux conflits

et de nouvelles demandes. Nous verrons plus loin, avec Rousseau, que le peuple doit constamment être engagé dans une lutte pour l'égalité afin de préserver la liberté de tous. L'enjeu institutionnel est l'équilibre des puissances – et non la justice. La particularité de l'approche néo-romaine ne tient donc pas à sa capacité à répondre aux demandes changeantes qui lui sont adressées. Elle tient plutôt à la manière dont les institutions répondent aux demandes des citoyens et s'adaptent aux contextes changeants d'une entité sociale elle-même en mutation perpétuelle. Les institutions visent essentiellement à discipliner la manière dont les agents poursuivent leurs projets de vie afin de protéger les citoyens de rapports sociaux caractérisés par l'arbitraire des passions et l'inégalité de la distribution des capacités. Ainsi, certains projets de vie qui seraient jugés non raisonnables par le libéralisme pourraient être admis par le républicanisme, à condition qu'ils soient exprimés de manière à préserver un ordre social compatible avec la liberté de tous.

1.2. La solution de Machiavel face au dilemme des factions

Le secrétaire Florentin nous lègue une importante leçon méthodologique lorsqu'il utilise l'histoire pour mieux saisir les enjeux du pluralisme et apporter des solutions¹¹. Ce legs de Machiavel a une valeur immense pour la théorie politique contemporaine. Le dilemme de la diversité des intérêts est au coeur de l'oeuvre politique de Machiavel et le problème est toujours actuel. «Machiavelli's solution to this dilemma was to use history to learn how to deal positively with difference and diversity without risking the security or liberty of the republic¹². » Nous voulons ici souligner «l'usage de l'histoire» pour traiter de la question du pluralisme et non uniquement considérer le phénomène comme faisant parti de la culture politique publique. Dans la tradition néo-romaine, la diversité est considérée non seulement comme un fait, mais comme une force parfois destructrice, parfois constructive, selon les institutions et l'usage de la vertu publique en vigueur. Or, pour penser aujourd'hui les institutions et la liberté civique, il est pertinent d'utiliser les modèles politiques de l'histoire pour penser la diversité des réponses au fait du pluralisme. L'héritage de Machiavel est donc en partie méthodologique, il nous suggère de

nous appuyer sur une approche empirique du politique extrêmement fertile

Pour résumer formellement, la tradition néo-romaine traite le pluralisme des intérêts comme le *mouvement* chaotique de la *matière* (peuple) à laquelle on doit donner une forme, une constitution. De bonnes institutions canaliseront le mouvement et créeront un équilibre qui mettra fin au chaos. La fin du chaos ne signifie cependant pas la fin du mouvement ni de l'effervescence de la société civile. Le mouvement continu, on le désigne alors comme la fortuna, c'està-dire le hasard et la contingence qui caractérisent l'évolutionrévolution de l'ordre social. L'empire des citoyens, c'est-à-dire la maîtrise des contingences et l'utilisation des contraintes publiques sur les effets liberticides des permutations sociales et politiques, s'actualise à travers le processus dynamique qu'est l'exercice de la vertu (virtù). L'intérêt politique de cette dernière tient en ce qu'elle se pose comme une résistance à la *fortuna*, incluant les penchants naturels des hommes. La fortuna et la virtù sont donc elles aussi constamment en tension, dans la mesure où les ambitions ne disparaissent pas avec la mise en place de bonnes institutions. Pour Machiavel et la tradition républicaine, le rôle essentiel du peuple en regard de la liberté collective est en effet de demeurer vigilant face aux corruptions inévitables de l'ordre public par l'ambition naturelle des élites factieuses. En d'autres mots, le peuple, qui est l'entité la plus désunie mais la plus puissante, doit être en mesure de se dresser contre les effets liberticides des conflits élitaires. Pour y parvenir, il doit cependant avoir conscience qu'il est le principal acteur de la vie politique et que son rôle n'est pas de gouverner, mais bien de contraindre les gouvernants à la vertu. Après Machiavel, Rousseau est celui qui a le plus fait pour comprendre l'engagement populaire à l'égard de la liberté.

2. Le conflit rousseauiste : la lutte pour l'égalité comme moteur de la liberté

Dans cette section, nous allons présenter le moment machiavélien dans l'oeuvre de Rousseau en faisant ressortir le conflit qui le hante, à savoir celui entre l'anthropologie et les effets de la socialisation.

En contexte de pluralisme, nous pourrions porter notre attention sur la contradiction pointée par Rousseau dans le dernier chapitre du Contrat Social (CS), entre religion civile et religion de l'homme. Évidemment, il s'agit d'une question importante du point de vue théorique, d'autant plus qu'elle est exacerbée par la réalité pratique du pluralisme étendu. Mais la contradiction entre les devoirs de la religion personnelle et les exigences citoyennes renvoie à un conflit plus grand encore: celui entre la personnalité propre et l'individu social. C'est à notre avis un des thèmes que l'on retrouve au coeur de l'oeuvre du citoyen de Genève et qui a fait dire à G.A. Pocock que: «Rousseau was the Machiavelli of the eighteenth century, in the sense that he dramatically and scandalously pointed out a contradiction that others were trying to live with¹³. » Lorsque Pocock parle des autres (others), il parle de plusieurs contemporains de Rousseau, notamment les Lumières Écossaises. Nous y reviendrons dans la prochaine section sur A. Ferguson. Pour l'instant, nous voulons discuter du conflit entre les effets pervers de la socialisation et l'anthropologie. Nous allons suggérer que le projet-solution rousseauiste de refondation du pacte social est toujours extrêmement pertinent dans notre contexte contemporain de pluralisme étendu.

Une des façons de bien comprendre en quoi l'homme dépeint par Rousseau dans le Second Traité¹⁴ (ST) est «bon» est d'opposer l'hypothèse anthropologique de départ à celle de Hobbes. Pour ce dernier, dans l'état de nature – l'état de guerre de tous contre tous - les hommes sont amoraux. Ils ne connaissent ni le bien ni le mal. Ils sont constamment en compétition les uns face aux autres. Ils sont dans l'incertitude et alors tous les moyens sont bons pour assurer sa conservation. À l'inverse, pour Rousseau, tous les travers que Hobbes et d'autres attribuent à l'homme ne sont pas constitutifs de sa condition naturelle, mais plutôt imputables aux effets pervers de la socialisation. Le citoyen de Genève reproche à son prédécesseur de dresser le portrait d'un homme qui a «le besoin de satisfaire une multitude de passions qui sont l'ouvrage de la Société¹⁵». À ce stade-ci de sa démonstration, Rousseau n'est pas encore proprement machiavélien. Il croît tristement que c'est la socialisation qui pervertie l'homme et que celui-ci est condamné à vivre dans les fers.

Plus précisément, c'est la recherche d'estime intrinsèquement liée à la socialisation qui rend l'homme esclave de ses mauvais penchants. Pour Rousseau, avec la naissance de la socialisation, arriva le temps où «chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix [...] et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même tem[p]s¹6». Il n'en demeure pas moins qu'il s'agit là d'une thèse importante pour notre propos, puisque nous retrouvons là le conflit central qui est au coeur de l'oeuvre de Rousseau: celui entre l'anthropologie et la socialisation. Cette dernière étant à l'origine des plus grands maux, comme l'inégalité et la corruption.

À ce moment-ci, nous voulons anticiper une première parenté entre les pensées de Rousseau et de Ferguson. Il s'agit des dangers de la socialisation sur l'homme, et plus particulièrement les dangers liés à la division des tâches. Comme nous le verrons dans la prochaine section, Ferguson souligne les dangers de la spécialisation du travail, dont le plus important est l'aliénation - concept repris plus tard par Marx. À sa manière, Rousseau évoque également cette menace lorsqu'il détaille les effets pervers de la socialisation. Lorsqu'il discute de l'aspect rustique qui caractérise les hommes à l'état de nature, il dit la chose suivante: «tant qu'ils ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire, et qu'à des arts qui n'avaient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons, et heureux¹⁷». La dépendance mutuelle – exacerbée par l'économie capitaliste naissante, il va sans dire – est à l'origine de l'inégalité qui accroît l'ampleur du conflit entre la nature de l'homme et la société dans laquelle il évolue. Les dangers de la dépendance et des inégalités sont les maux auxquels Rousseau s'en prend dès le ST et auxquels il cherchera des solutions dans son traité politique (CS). La perte d'indépendance et de souveraineté sur soi-même représente l'aliénation chez Rousseau. Malgré que ce dernier n'utilise pas explicitement ce mot, le langage rousseauiste suggère tout de même une décadence profonde dans les sociétés modernes. «L'effet est certain, la dépravation réelle, et nos âmes se sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à sa perfection¹⁸. » Cette décadence représente un recul pour des hommes qui ne demandent qu'à être libres et authentiques, puisque cela les prive de leur liberté, mais, surtout, des *moyens* de la liberté qui leur correspondent¹⁹. Le conflit rousseauiste que nous soulignons ici se constitue en partie des dangers de la décadence et de l'aliénation. Ce point est extrêmement important pour notre propos, puisque c'est à ce stade de la démonstration rousseauiste que prend racine la thèse politique fortement machiavélienne qui anime l'oeuvre de l'auteur, à savoir la lutte pour la résistance à l'oppression – non seulement politique, mais aussi celle qui se camoufle sous le soi-disant perfectionnement des moeurs, des sciences et des arts. Les hommes doivent se protéger collectivement par des moyens politiques afin de préserver la possibilité d'exercer leurs talents et de se réaliser complètement.

Cela nous semble d'autant plus évident qu'à la fin du ST Rousseau nous révèle la motivation fondamentale qui anime les hommes, mais qui est étouffée par la société. Il s'agit de l'amour de la liberté pensée en opposition aux forces personnelles et impersonnelles de la société sur l'individu. L'ouvrage se termine sur une note qui nous semble très utile pour percevoir la lumière machiavélienne qui dissipe les confusions dont Rousseau est trop souvent accusé, à tort. Voici un passage où Rousseau décrit l'homme à la manière dont Machiavel décrivait le peuple: «Il est très difficile de réduire à l'obéissance celui qui ne cherche point à commander, et le Politique le plus adroit ne viendrait pas à bout d'assujettir des hommes qui ne voudraient qu'être Libres²⁰. » Le conflit entre l'anthropologie et la socialisation est ensuite ce à quoi l'auteur cherche une solution politique dans le CS. Les hommes à l'état de nature sont bons et libres, mais la socialisation les corrompt. Puis, l'établissement de la propriété et de la société politique va empirer les choses et accentuer les inégalités. Le défi pour les hommes qui chercheront à se constituer en tant que peuple sera alors de se donner des institutions capables de limiter les inégalités et de relancer la socialisation sur des bases compatibles avec la formation de citoyens libres et égaux. C'est à ce moment proprement politique, étayé dans le CS, que surgit la thèse machiavélienne de Rousseau

Dans le CS, Rousseau s'attaque au problème de l'inégalité en suggérant une solution politique qui se veut républicaine. Le citoyen

de Genève propose une solution politique néo-romaine au sens où dans une société bien ordonnée, l'homme-citoyen doit avoir les moyens de lutter contre l'inégalité en étant membre de l'organe le plus puissant du régime : le peuple, à travers la volonté générale, doit être le cœur de la république. La formation de cette dernière représente en fait le premier moment du CS, le moment proprement moral, celui où les hommes sortent de l'état de nature pour se constituer en tant que peuple²¹. L'accord réciproque entre les hommes crée la volonté générale et se pose alors comme le fondement moral de toute société bien ordonnée, puisque la légitimité de la souveraineté du peuple vient de cet accord réciproque et unanime - et la souveraineté du peuple est ensuite à son tour la condition de la légitimité des lois imposées par l'État. Puis, si les hommes ne veulent qu'être libres comme nous l'avons dit plus haut, il est raisonnable de croire qu'ils se rassemblent et se constituent en tant que peuple dans le but de conserver collectivement leur liberté – ou de la retrouver s'ils en ont été privés par les factions gouvernementales corrompues qui se sont emparé du pouvoir de faire les lois et les institutions. Les hommes se regroupent donc sous la volonté générale afin d'identifier la seule source légitime des lois pour préserver leur liberté (ou la reconquérir) et pour lutter contre les inégalités injustifiées. La volonté générale implique aussi des devoirs pour les citoyens. L'exercice des vertus actives vise à responsabiliser collectivement les hommes face à leur liberté. Car, chez Rousseau, si l'un seul d'entre nous n'est pas libre, nous sommes tous responsables.

Afin de pouvoir lutter pour sa liberté, le peuple doit non seulement avoir les moyens de pouvoir résister à la domination, il doit les accaparer: le peuple a tous les droits sur *les droits qu'il se donne à lui-même*. Car, chez Rousseau, c'est la lutte effective pour la liberté qui est le moteur de la liberté dans une société bien ordonnée. C'est précisément là le moment machiavélien de son oeuvre politique²². Le peuple doit constamment lutter pour sa souveraineté afin de contrecarrer la pente glissante du resserrement du gouvernement. Puisque le retour à l'état de nature est impensable, la société politique est la seule issue possible pour des hommes qui ne désirent qu'être libres. Le lien entre le ST et le CS est donc un lien politique.

L'homme doit devenir citoyen et lutter constamment pour sa liberté afin de se prémunir contre la corruption qui le guette dès qu'il entre en communauté. Dans ce cadre, les hommes doivent collectivement se donner des institutions qui leur permettront d'affirmer sans cesse la supériorité et la souveraineté de la volonté générale sur le gouvernement. C'est là la seule solution pour contrecarrer les effets pervers de la socialisation qui corrompt les hommes et qui accroît les inégalités. C'est pourquoi «plus le Gouvernement a de force, plus le Souverain doit se montrer fréquemment²³». L'héritage de Machiavel est ici très clair: l'institutionnalisation de l'équilibre des puissances (volonté générale et gouvernement) est le seul moyen de pouvoir espérer contrecarrer les effets pervers qui sont impliqués à travers les mutations historiques du jeu social. Comme les forts cherchent toujours à se renforcer contre les faibles par le raffinement des stratégies exploiteuses, le peuple doit détenir une capacité ultime de rappeler les élites que leurs privilèges doivent reposer sur leur vertu et sur leur engagement à servir la cause de la liberté.

Avant de passer à Ferguson, retenons pour l'instant que l'anthropologie rousseauiste postule des hommes qui ne veulent pas dominer ni commander, mais seulement être libres. Cela nous rappelle évidemment la description du peuple chez Machiavel. Rousseau nous semble donc incarner un esprit néo-romain chez les Lumières en pointant la contradiction qui existe entre la nature de l'homme et la socialisation et, surtout, en offrant à ce conflit une solution politique de l'équilibre des puissances et de la liberté collective. Les tumultes entre les puissances dans une société bien ordonnée produiront de bonnes lois et contribueront à la liberté des citoyens. Ces leçons de Rousseau sur la manière de pouvoir espérer limiter les dommages que la société peut causer sur les hommes nous semble toujours pertinente dans les débats contemporains en philosophie politique. Entre les leçons de Machiavel sur le pluralisme et la conception de la liberté comme non-domination présentées par Pettit et Maynor, Rousseau nous offre une double contribution. Premièrement, il nous lance sur une piste de réflexion fertile pour mener le débat sous-jacent portant sur la conception de la personne dans son Discours anthropologique (sur l'origine et les fondements de la liberté parmi les hommes).

Deuxièmement, il nous offre également des principes régulateurs proprement républicains pour penser les institutions – comme l'idéal de non-domination et l'équilibre des puissances. Voyons maintenant en quoi Ferguson incarne lui aussi un esprit machiavélien au sein des Lumières.

3. Ferguson et le dévoilement de la véritable logique anthropologique

Si Machiavel dévoile la véritable logique du politique et que Rousseau dévoile le véritable conflit qui existe entre anthropologie et société, on peut affirmer que Ferguson dévoile la véritable logique de l'anthropologie et marquera les débuts des sciences sociales²⁴. Il adopte en effet une méthodologie empiriste et le langage de l'expérience pour découvrir la vraie logique de l'anthropologie et du phénomène social. Il n'a pas recours à la fiction contractualiste et privilégie uniquement l'expérience et le sens commun²⁵. Dans son *Essay on the History of Civil Society*, l'auteur recrée l'histoire naturelle de l'homme et de la société civile. Pour notre propos, nous allons ici nous concentrer sur l'analyse de Ferguson portant sur les effets des transformations sociales modernes sur l'homme.

D'abord, sa contribution théorique à la compréhension du concept de société civile passe par une analyse anthropologique extrêmement riche. Il réagissait d'ailleurs – entre autres – à l'ouvrage le plus connu de Hume, le fameux Treatise of Human Nature. C'est pourquoi, contrairement à Rousseau, il n'utilisait pas le langage contractualiste ou hobbesien26. L'Écossais cherchait à découvrir la logique des interactions sociales, notamment à l'aide d'une anthropologie dégagée des fictions contractualistes de la tradition du droit naturel qui attribuaient à l'homme tantôt tel penchant né de la socialisation et tantôt tel autre – tout comme le faisait aussi Rousseau. Ferguson cherchait à identifier et à saisir les conditions proprement sociales qui ont permis la transformation des sociétés modernes en société commerciales et, également, quelles seraient les conséquences «prévisibles» de cette transformation sur l'homme. Plutôt que de projeter les idéaux de la société moderne sur les individus, Ferguson nous dévoile la véritable logique de l'anthropologie – à la manière dont Machiavel nous a dévoilé la véritable logique du politique en séparant la question morale de la question du pouvoir. Les deux oeuvres représentent chacune en ce sens une révolution profonde dans les débats de leurs époques respectives.

3.1. Union et conflit : deux tendances complémentaires

L'anthropologie de Ferguson dresse le portrait d'une nature humaine non pas profondément marquée par la présence de tendances contraires, mais de tendances complémentaires. L'auteur présente une conception historique du développement des interactions sociales et des sociétés telles que nous pouvons les observer aujourd'hui. À notre avis, il dévoile – encore plus que ne le fait Rousseau – qui est véritablement cet homme que l'on cherche à connaître, ou du moins comment s'y prendre pour en dresser un portrait réaliste et complet. Si le citoyen de Genève nous dépeint un homme foncièrement bon, l'Écossais est moins optimiste en nous rappelant que l'homme est fondamentalement un être de conflit tout autant qu'un être d'union. C'est précisément cette thèse anthropologique forte qui nous permet de considérer Ferguson comme un héritier de Machiavel. Il va encore plus loin que Rousseau qui, tout comme ceux à qui il le reprochait, teintait sa vision de l'homme à partir de son propre idéal. Pour l'Écossais, les sentiments d'adversité qui sont excités lors de conflits sont constituants de la nature humaine - et de manière analogue les conflits sont constituants de la société civile. Dans les mots de Ferguson lui-même: «he who has never struggled with his fellow creatures, is a stranger to half the sentiments of mankind²⁷». L'homme est doté d'aptitudes et de penchants pour le conflit et prend plaisir à les exploiter en se mesurant à ses semblables. Nous comprenons alors pourquoi, sur la base de cette prémisse, il est très difficile pour Ferguson d'adhérer aux théories contractualistes. Ferguson se réfère souvent à Montesquieu pour expliciter en quoi consiste le principe d'union qui anime les hommes. Pour ce qui est de détailler le principe de dissension, il ne se réfère pas directement à Machiavel, mais il utilise tout comme ce dernier l'histoire pour affirmer la réalité du conflit constituant non seulement dans la société civile, mais surtout en l'homme lui-même

L'union et la dissension semblent à première vue être deux concepts opposés, mais Ferguson démontre bien comment ils se rencontrent et se complètent dans la nature humaine. L'idée est assez simple et s'articule comme suit. Les guerres et les conflits – souvent déclenchés sans raison apparente – ont d'abord opposé les groupes et les tribus, ce qui a favorisé la cohésion à l'intérieur des groupes particuliers²⁸. La ferveur des guerriers et le courage des hommes dévoués doivent demeurer peu importe les transformations sociales. Une société qui rendrait impossible le concours des diverses qualités de l'homme serait une société qui court à sa perte. Or, les sociétés modernes tendent à évacuer les occasions où les hommes peuvent faire preuve de virilité et faire bénéficier la société de certaines de leurs qualités les plus fondamentales et les plus sublimes. En d'autres mots, la critique fergusonienne de la société moderne consiste à dire que les sociétés modernes désengagent les citoyens pour en faire que des personnes morales et légales isolées et laissées à elles-mêmes, aliénées de leur aspect fondamentalement conflictuel et social.

Cette défense des vertus viriles et de l'abnégation de soi si chères aux Anciens, mais aussi à Machiavel, fait de Ferguson un représentant à part entière de la tradition néo-romaine. Chez lui, le maintien des sociétés passe par un entretien constant de tous les sentiments qui animent l'homme – et non pas uniquement des sentiments idéaux que son époque projette sur lui. Pour penser la réalisation complète de l'homme, il faut penser une société dans laquelle il pourra se mettre à développer, en complétude, les différents penchants qui l'animent. «Sentiments of affection and friendship mix with animosity; the active and the strenuous become the guardians of society29. » Une fois de plus, nous voyons ici que Ferguson est lié à Machiavel par ce désir de conserver et de canaliser les tendances au conflit pour assurer le maintien et la vigueur de la société. Évidemment, îl ne s'agit pas de faire abstraction des principes d'union et d'affection qui animent les hommes, puisque sans eux toute société digne de ce nom serait impossible. Il s'agit plutôt de ne pas «condamner si inconsidérément» les tumultes si naturels aux hommes et aux sociétés, car c'est grâce à ceux-ci qu'est possible la complétude entre les principes d'union et de dissension qui se côtoient chez l'homme.

Le principal problème présenté par Ferguson concernant les sociétés modernes et l'optimisme découlant de la projection des idéaux de celles-ci sur l'homme est l'individualisme, non pas pris en lui-même, mais bien plutôt au sens où l'individualisation des intérêts est le plus grand danger que présente la société moderne. Pour l'Écossais, et de la même façon que l'indiquait Rousseau, la recherche de reconnaissance et d'estime personnelle est le début d'un processus possible de dégénération s'il n'est pas orienté vers la liberté. Là où les hommes d'autrefois se confrontaient en temps de paix, les hommes d'aujourd'hui cherchent à se faire reconnaître et estimer d'autrui. «It was the nature of modern government, even in its first institution, to bestow on every individual a fixed station and dignity, which he was to maintain for himself³⁰. » C'est précisément lorsque les hommes sont laissés à eux-mêmes dans la recherche d'estime et de reconnaissance que le lien social se dissout en ne servant plus que de miroir à l'ambition et à la vanité. Les hommes utilisent alors leurs talents pour défendre leurs intérêts propres et les intérêts de l'État deviennent secondaires. Les effets pratiques de l'individualisme ne semblent pas correspondre au concept que l'on projette sur les individus. L'isolement et l'aliénation les guettent sans cesse. Or, sans le concours de ses membres il est impossible pour une société de se maintenir et de prospérer. Ferguson est ici très près de Machiavel – et de Rousseau – en ce qu'il se réfère aux Anciens pour personnaliser ce à quoi devrait ressembler aujourd'hui les voies de la réalisation des hommes et du maintien des États. «To the modern, in too many nations of Europe, the individual is everything, and the public nothing³¹.» Ce que les contemporains de Ferguson ne réalisaient manifestement pas aussi justement que lui, c'est que «la problématique du marché ne résout pas les apories classiques du schème contractualiste³²».

En somme, le fait que les États modernes projettent leurs idéaux sur l'homme sans tenir compte des conséquences qu'ils ont sur lui ni de l'individualisation des intérêts qui privent les hommes de la possibilité de se réaliser complètement, est l'impensé moderne que la tradition républicaine a souligné. Si l'on accepte que cette réalisation passe par l'exercice des vertus citoyennes et viriles comme c'était le

cas chez Machiavel, on doit alors s'opposer à l'individualisation des intérêts en favorisant la collectivisation de la recherche d'estime et de reconnaissance. Ces buts *publics* doivent être érigés en commun et non pas laissés aux soins des particuliers. De plus, comme le conflit est constituant des hommes et des sociétés, il faut se méfier du fait que la libéralisation perverse des sociétés tende à évacuer ou à étouffer les conflits sociaux, car cette voie conduit à la perte des hommes et des peuples. Les plus grands dangers qui guettent les sociétés commerçantes modernes – et aujourd'hui nos sociétés libérales pluralistes, plus que jamais – sont le relâchement citoyen et l'aliénation des individus. Ferguson nous montre brillamment comment l'individualité et la citoyenneté sont des états sociaux et historiques de l'humanité, dont les mutations dépendent de la qualité des rapports interindividuels reposant elle-même sur les changements matériels et spirituels qui caractérisent les époques.

3.2. Le danger de l'atrophie des capacités de l'homme

Comme nous l'avons mentionné dans la section précédente sur Rousseau, Ferguson est l'un des premiers à avoir anticipé l'aliénation comme conséquence fatale des sociétés commerçantes sur l'homme. Nous voulons discuter brièvement ce point avant de conclure. Non pas uniquement en raison du fait qu'il serait injuste à l'endroit de Ferguson de le présenter sans introduire l'une de ses contributions plus que majeure aux sciences sociales modernes, mais bien parce qu'il s'agit là de la mise en garde qui s'avère toujours d'actualité pour notre propos. Nous voulons en fait présenter l'aliénation chez Ferguson comme le paroxysme du déclin des vertus viriles et du conflit entre l'histoire naturelle de l'homme et la société moderne chez Rousseau. Nous verrons brièvement en quoi Ferguson a pratiquement prédit scientifiquement l'aliénation comme conséquence fatale des transformations sociales modernes – en plus d'offrir un legs conceptuel et méthodologique majeur aux sciences sociales.

L'atrophie des capacités de la raison et des sentiments chez Ferguson est en fait ce que nous connaissons généralement comme l'*aliénation* dans le langage marxiste. Cependant, le concept originel de l'Écossais est plus «naturel». Le concept est, en fait, fort simple. Les capacités et les vertus nécessaires au fleurissement de la société civile sont semblables aux muscles, en ce qu'elles doivent être exercées pour se maintenir et gagner en puissance. Or, jusqu'à la transformation de la modernité – pressentie à certains égards par Machiavel – les hommes disposaient des conditions sociales nécessaires à l'entretien des vertus citoyennes et viriles qui rassemblaient leurs différents principes constituants, ce qui leur permettait de se réaliser. Le danger contre lequel Ferguson nous invite à nous prémunir est l'impossibilité pour les hommes d'accéder aux conditions sociales leur permettant de pouvoir ordonner et canaliser l'effervescence de leurs interactions naturelles. Cette affirmation n'est pas sans importance pour notre propos. Car, ce danger «prédit», ou du moins constaté par Ferguson, s'avère être la conséquence fatale à laquelle arrive nécessairement à terme une enquête empirique sur la nature de l'homme. Les théories de Machiavel et Rousseau supposaient que les hommes possédaient encore les vertus viriles dont on savait, grâce à l'histoire, qu'ils les avaient déjà manifestées auparavant, du moins dans l'Antiquité. La contribution de Ferguson à la tradition néo-romaine et à la philosophie de manière générale est d'avoir mené une enquête empirique sur les conditions sociales de la réalisation «naturelle» de l'homme. Cependant, le constat auquel il arriva est moins heureux que le projet. Ce qui avait accompagné et permis le développement des capacités de l'homme allait maintenant produire «un abaissement des capacités individuelles, un retour à l'ignorance, favorisé par cela même qu'on appelle le progrès³³». Ce qui était chez Mandeville «le bénéfice public» et chez Smith la «main invisible» devient chez Ferguson un idéal conceptuel projeté sur les hommes. Il observe plutôt empiriquement un homme désengagé et privé des conditions sociales nécessaire à sa réalisation. La réalisation de l'homme chez Ferguson passe par une complétude entre les différents aspects de sa vie sociale, notamment l'économie et le politique. Or, le constat pessimiste auquel il arrive dans son étude de la tangente que suivent les hommes dans une société où chacun recherche la reconnaissance pour soi-même impose une solution politique. Toujours dans son ouvrage le plus célèbre, Ferguson offre d'ailleurs un remède politique

pour soigner les maux que la transformation sociale moderne inflige à l'homme. Il est très près de Rousseau sur ce point, en ce sens qu'il semble s'inspirer lui aussi de Machiavel.

Au niveau politique de son analyse, Ferguson est très près du Florentin et du citoyen de Genève et prescrit la collectivisation des moyens de la liberté et l'équilibre des puissances. Il privilégiait un gouvernement mixte où les pouvoirs s'équilibraient. Non seulement cela, mais il avance une théorie compatible avec celle de Rousseau où les hommes recherchent la non-domination et où le peuple doit «se montrer fréquemment». «Liberty is maintained by the continued differences and oppositions of numbers, not by their concurring zeal in behalf of equitable government³⁴.» La logique de l'équilibre des puissances est donc la seule solution politique possible pour des hommes qui souhaitent se réaliser dans la non-domination. Dans un passage très machiavélien, Ferguson nous dit la chose suivante: «In gouvernments proprely mixed, the popular interest, finding a counterpoise in that of the prince or of the nobles, a balance is actually established between them, in which the public freedom and the public order are made to consist³⁵. » Nous ne voulons pas insister ici sur les allégeances proprement politiques de Ferguson, mais simplement indiquer en quoi son enquête anthropologique était en elle-même cohérente avec la tradition néo-romaine

Conclusion

Une conception républicaine contemporaine du pluralisme retient de l'oeuvre de Machiavel que la solution au problème de la diversité est d'institutionnaliser le conflit qui lui est inhérent. Ceci s'opère à travers des institutions qui permettent de garantir à tous les moyens de la liberté. Maynor accepte sans gêne le fait que cette solution ne prétend pas être neutre, mais comprend plutôt une doctrine compréhensive de la liberté comme non-domination. Maynor emprunte sur cette question une position qui ne fait pas l'unanimité parmi les néo-républicains. La neutralité de la doctrine de la non-domination demeure l'objet d'un vif débat et nous n'avons pas touché à cette question ici³⁶. Nous retenons de Maynor la filiation néo-romaine avec Machiavel comme étant la pierre angulaire du

néo-républicanisme. Nous retenons ensuite de Rousseau que la lutte pour l'égalité issue du conflit entre anthropologie et socialisation peut devenir source de liberté. Pour que cela soit possible, il faut que les hommes puissent se donner en commun les moyens de lutter contre la domination. La solution est alors politique et consiste en une refondation des institutions de manière à pouvoir canaliser les motivations des individus et, surtout, à équilibrer les puissances afin que tous se protègent collectivement contre l'interférence arbitraire. Cependant ceci exige toujours l'engagement politique des citoyens et, à notre avis, particulièrement en contexte de pluralisme. Maynor présente cette thèse lorsqu'il élabore une position républicaine moderne sur la question. «The modern republican commitment to activity is centered on the republican belief that Citizen wish to be free from mastery to pursue their chosen ends³⁷. » Puis, nous retenons de Ferguson que sa contribution et son projet philosophiques sont toujours d'actualité, particulièrement en contexte de pluralisme. Car, les théories contemporaines cherchent bien souvent à proposer une méthode visant un consensus sur la structure de base de la société ou bien sur les fins qui sont légitimes et souhaitables de poursuivre. Une approche néo-républicaine doit se baser sur une conception de l'homme dégagée de tout idéal de consensus pour l'orienter sur celui de la liberté politique. Ferguson nous invite à nous méfier des prétendus progrès de la nature humaine et des vices qui se cachent sous le polissage des moeurs. Le plus important de ceuxci est évidemment l'aliénation. Ferguson admet que l'homme tout comme la société progressent, mais il faut tout de même se méfier de nos espoirs et de nos prétentions à faire progresser l'homme. La redécouverte du langage d'une véritable anthropologie dégagée d'idéaux politiques s'impose alors afin de dé-contextualiser non pas notre analyse politique, mais celle de l'homme et des effets que la société a sur lui. Il nous faut retourner à une anthropologie philosophique indépendante de toute doctrine politique ou sociale et retrouver les véritables propriétés de l'homme comme matériau des constructions théoriques, sociales et politiques.

Dans la veine des travaux de Pettit et, surtout, de Maynor, nous avons vu en quoi une approche néo-républicaine de la gestion

Commentaires

démocratique du pluralisme nous engage vers une anthropologie philosophique socialement désengagée; c'est-à-dire indépendante de la culture politique publique ou de l'horizon collectif de signification. Nous avons suggéré que, pour ce faire, le néo-républicanisme doit se tourner vers les œuvres de Rousseau et de Ferguson, car elles contiennent les fondements d'une anthropologie philosophique néo-romaine à partir desquelles nous pouvons penser des solutions institutionnelles aux antagonismes inévitables au sein d'une matière sociale hétérogène. Le cadre politique néo-républicain de Pettit et la thèse de Maynor sur le pluralisme auraient avantage à s'appuyer sur une conception de la personne qui puisse à la fois soutenir la conception de la liberté comme non-domination et, également, justifier les exigences citoyennes qui lui sont liées. En somme, Rousseau et Ferguson, les représentants de la tradition néo-romaine chez les Lumières, offrent des observations et des pistes de réflexion fertiles pour étayer la conception de la personne moderne dont le néorépublicanisme a besoin pour penser adéquatement les institutions et la gestion démocratique du pluralisme.

^{1.} Will Kymlicka, *Les théories de la justice : une introduction*, trad. Marc Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 2003, p.236.

^{2.} Voir notamment Philip Pettit, *Republicanism: a theory of government and freedom*, New York, Oxford University Press, 1997.

^{3.} John W. Maynor, *Republicanism in the modern world*, Cambridge, Polity Press, 2003.

^{4.} Ibid., pp.133-137.

^{5.} Nicolas Machiavel, Discours, I, IV.

^{6.} Pour une analyse explicite de cette affirmation, voir Dave Anctil, «Le républicanisme comme anticontractualisme: Machiavel, Rousseau et Pettit» dans L. Chevalier, *La politique et ses normes*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, pp.139-154.

^{7.} John Maynor, Op. cit., p.133.

^{8.} Dave Anctil, Loc. cit.

^{9.} Philip Pettit, Op. cit., p.12.

^{10.} John Maynor, Op. cit., p.134.

^{11. «}Implicitly or explicitly, we are all using the supposedly Machiavellian understanding of politics as games of power, convenience and self-

- interest which are to be discussed in the langage of an empirical science». Maurizio Viroli, «Machiavelli and the republicain idea of politics» dans Bock, Skinner et Viroli, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p.145.
- 12. John Maynor, *Op. cit.*, p.124.
- 13. John G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975, p.504.
- 14. Il s'agit du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.
- 15. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les* hommes, Paris, Gallimard, 1969, p. 83.
- 16. *Ibid.*, pp.99-100.
- 17. *Ibid.*, p.101.
- 18. Jean-Jacques Rousseau. *Discours sur les sciences et les arts*, Jacques Roger (éd.), Paris, Flammarion, 2008, pp.16-17.
- 19. «La différence des procédés annonçait au premier coup d'oeil celle des caractères ». Voilà ce que dit Rousseau dans un passage sur l'uniformisation de la pensée qui se camoufle derrière le polissage des moeurs et des arts. Voir *Discours sur les sciences et les arts*, Jacques Roger (éd.), Paris, Flammarion, 2008, p.15.
- 20. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, 1969, p.118.
- 21. Jean-Jacques Rousseau, Contrat Social, I-II.
- 22. Pour une version détaillée de cet argument, voire Maurizio Viroli, *La théorie de la société bien ordonnée chez J.-J. Rousseau*, Berlin, New York, de Gruyter, 1988.
- 23. Jean-Jacques Rousseau, Contrat Social, III, 12.
- 24. Les Écossais, particulièrement Ferguson, sont souvent considérés comme des figures phares, sinon comme des pères, en sciences sociales. On attribue d'ailleurs largement à cette École la naissance du concept de «société civile » comme objet d'étude. Le concept de division du travail dans les sociétés de commerce ainsi que le concept d'aliénation présentés par Ferguson ont plus tard beaucoup influencé Marx et Durkheim, pour ne nommer que ceux-là.
- 25. Norbert Waszek, *L'Écosse des Lumières : Hume, Smith, Ferguson*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p.68.
- 26. Quoique Rousseau subvertissait ce langage dans le but de pointer les contradictions qu'il renfermait.
- 27. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Fania Oz-Salberger (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p.28.

Commentaires

- 28. «It is in vain to expect that we can give to the multitude of a people a sense of union among themselves, without admitting hostility to those who oppose them». Adam Ferguson, *Op. Cit.*, p.29.
- 29. Ibid., p. 29.
- 30. *Ibid.*, p. 58.
- 31. *Ibid.*, p. 57.
- 32. Claude Gauthier. L'invention de la société civile : lectures angloécossaises Mandeville, Smith, Ferguson, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p.310.
- 33. Jean-Pierre Séris, *Qu'est-ce que la division du travail? Ferguson*, Paris, Vrin, 1994, p.93.
- 34. Adam Ferguson, *Op. cit.*, pp.124-125.
- 35. Ibid., p.158.
- 36. Nous renvoyons le lecteur intéressé à l'ouvrage de Maynor dont nous discutons et, pour une version plus formelle de la liberté défendue par les néo-républicains, voir *Republicanism and Political Theory*, dans Cécile Laborde et John Maynor, Oxford, Blackwell, 2008.
- 37. John Maynor, Op. cit.