

Le désaveu postmoderne du républicanisme

Peter J. Smith

Volume 20, numéro 1, 2001

Enjeux contemporains du républicanisme

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/040251ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/040251ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (imprimé)

1703-8480 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Smith, P. J. (2001). Le désaveu postmoderne du républicanisme. *Politique et Sociétés*, 20(1), 69–95. <https://doi.org/10.7202/040251ar>

Résumé de l'article

Les penseurs postmodernes de l'identité et de la différence, notamment Iris M. Young, ont désavoué le républicanisme puisque comme toute idéologie il étoufferait les différences culturelles et imposerait uniformité et homogénéité à la société. En réponse à I. Young, cet article soutient qu'il y a une tradition du républicanisme qui reconnaît et fait place à la diversité sociale. Qui plus est, la façon dont elle le fait est utile à la politique postmoderne des nouveaux mouvements sociaux. La politique des nouveaux mouvements sociaux constitue, selon l'auteur, une autre variante du républicanisme. Cette variante est toutefois lacunaire puisqu'elle néglige la question de la richesse et de la redistribution. Un républicanisme bien compris offre les ressources nécessaires afin d'affronter tant la question de la diversité que celle de la richesse et de la redistribution.

LE DÉSAVEU POSTMODERNE DU RÉPUBLICANISME*

Peter J. Smith
Université d'Athabasca

Les trois dernières décennies ont été marquées par une évolution notable de la pensée politique dans les démocraties libérales occidentales. Pendant près de 150 ans, l'enjeu principal était la redistribution de la richesse, c'est-à-dire la meilleure façon d'organiser et de partager les ressources productives de la société, issues de la révolution industrielle. L'espace politique des démocraties s'organisait en fonction de l'opposition gauche-droite. La gauche préconisait de donner un rôle important à l'État dans la régulation de l'économie, voire de lui accorder la possession qu'il en possède et contrôle des secteurs clés. Elle recommandait qu'il utilise la fiscalité pour redistribuer la richesse. La droite, en général, se déclarait en faveur d'un rôle minimal de l'État dans tous les domaines. Aujourd'hui, la vision d'une politique centrée sur l'État, opposant la droite et la gauche, est en voie de disparition.

Les questions touchant la redistribution des richesses ont été remplacées depuis par la vision postmoderne des « nouveaux mouvements sociaux » tels les mouvements féministes et les mouvements de défense des droits des lesbiennes et des gais, de l'environnement, de l'identité ethnique, des Autochtones et des personnes handicapées. Ces mouvements expriment clairement de nouvelles valeurs fondées sur la participation, l'égalité, la libre expression, la reconnaissance et l'identité. Ils illustrent aussi la complexité, la fragmentation et la diversité grandissantes de la société. Selon Nancy Fraser, cette tendance s'est soldée par le passage d'un imaginaire politique socialiste, au sein duquel la question centrale de la justice est la redistribution, à un imaginaire politique postsocialiste, au sein duquel la question centrale de la justice est la reconnaissance. [...] Les enjeux culturels de la politique sont, en conséquence, détachés des enjeux sociaux, ceux-là occultant partiellement ceux-ci¹.

* Traduit de l'anglais par Linda Cardinal.

1. Nancy Fraser, *Justice Interruptus*, New York, Routledge, 1997, p. 2.

Peter J. Smith, Centre for State and Legal Studies, Athabasca University, 1 University Drive, Athabasca (Alberta), Canada, T9S 3A3.

courriel : jays@athabascau.ca

Toutefois, les penseurs postmodernes de l'identité et de la différence négligent non seulement la redistribution et le rapport entre les classes sociales et l'État, mais également les idéologies politiques modernes qu'il s'agisse du socialisme, du libéralisme ou du républicanisme civique. À leur avis, ces idéologies sont réductrices, car elles ne reconnaissent aux individus qu'une seule identité politique². De ce fait, elles étouffent les différences culturelles, imposent à la société uniformité et homogénéité, excluant ainsi de nombreux groupes de la vie publique.

Avec l'effondrement du socialisme autoritaire en Union soviétique et en Europe de l'Est, le socialisme, de façon générale, a semblé être soit sur la défensive, soit hors-jeu, et n'a pas su relever le défi postmoderne. Dans les pages qui suivent, j'aimerais montrer comment le républicanisme peut permettre de relever le défi actuel de la diversité. Que le républicanisme ait la capacité de prendre en compte et de reconnaître le pluralisme social peut paraître surprenant. Ne privilégie-t-il pas la solidarité et l'homogénéité sociales, justifiant ainsi le désaveu postmoderne ? Iris Marion Young, par exemple, soutient que l'idéal républicain du citoyen impartial, imbu d'esprit civique, et débattant du bien commun est un mythe. Selon l'auteure, « l'idéal de la citoyenneté comme expression de la volonté générale a eu tendance à imposer un cadre homogène à la citoyenneté³ ».

Cependant, ce n'est pas là le fin mot de l'histoire. Je soutiens qu'il existe un courant traditionnel dans le républicanisme, qui s'est attaqué à la question de la reconnaissance et de la prise en compte de la diversité sociale. En outre, la façon dont il l'a fait convient bien à la pensée politique contemporaine. Je soutiens, en particulier, que le républicanisme et les nouveaux mouvements sociaux ont plus en commun que la plupart des auteurs postmodernes veulent bien l'admettre. On simplifie outrageusement les choses en affirmant que l'on passe d'un âge de l'homogénéité et de l'uniformité à un âge de l'hétérogénéité et du particularisme. Les Canadiens, à plus forte raison, devraient en être conscients. Le rêve de Lord Durham ne s'est pas réalisé. Les Canadiens français n'ont pas été complètement assimilés et le Canada débat depuis lors des questions d'homogénéité

2. Je fais référence notamment à Iris Marion Young qui reconnaît sa dette envers des « auteurs postmodernes tels Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Michel Foucault et Julia Kristeva » ; *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990. Pour un survol du débat, voir Stuart Hall, « The Question of Cultural Identity » dans *Modernity*, sous la dir. de S. Hall *et al.*, Oxford, Blackwell, 1996, p. 596-632.

3. Iris Marion Young, « Polity and Group Difference : A Critique of the Ideal of Universal Citizenship », *Ethics*, vol. 99, n° 2, 1989, p. 250-274. Repris dans *Theorizing Citizenship*, textes réunis par Ronald Beiner, Albany, State University Press of New York, 1995, p. 177.

Résumé. Les penseurs postmodernes de l'identité et de la différence, notamment Iris M. Young, ont désavoué le républicanisme puisque comme toute idéologie il étoufferait les différences culturelles et imposerait uniformité et homogénéité à la société. En réponse à I. Young, cet article soutient qu'il y a une tradition du républicanisme qui reconnaît et fait place à la diversité sociale. Qui plus est, la façon dont elle le fait est utile à la politique postmoderne des nouveaux mouvements sociaux. La politique des nouveaux mouvements sociaux constitue, selon l'auteur, une autre variante du républicanisme. Cette variante est toutefois lacunaire puisqu'elle néglige la question de la richesse et de la redistribution. Un républicanisme bien compris offre les ressources nécessaires afin d'affronter tant la question de la diversité que celle de la richesse et de la redistribution.

Abstract. Postmodern theorists of identity and difference such as Iris M. Young have criticized civic republicanism as oppressive because, like other ideologies, it silences cultural differences and imposes uniformity and homogeneity on society. In response to I. Young this article argues that there is a tradition of republicanism that engaged the question of recognizing and accommodating social diversity. Moreover, how this tradition does so is relevant to postmodern politics as embodied in new social movements. The politics of new social movements, according to the author, represent another variant of republicanism. However, it is a variant that is deficient in its failure to address the question of wealth and distribution. Rightly constructed republicanism has the capacity to address both the question of diversity and of wealth and redistribution.

et de diversité. Comme nous le rappelle Steven Best, « tout examen de la théorie postmoderne doit discerner les liens de continuité et de discontinuité qui la rattachent aux formes de pensée antérieures⁴ ». La diversité et l'inclusion ont été les thèmes de la vie politique pendant des siècles, même s'il y a eu une évolution dans la question de déterminer qui doit être inclus. D'importants précédents intellectuels de la postmodernité sont présents dans le républicanisme, un courant de pensée riche et bigarré au sein duquel les questions d'homogénéité et de différence occupent une place importante. Je soutiens que non seulement il existe dans le républicanisme un courant traditionnel qui accommode la diversité, mais que celui-ci, en relevant la tension entre la richesse et la vertu, a formulé une critique de l'économie qu'ont éludée les auteurs postmodernes. Bref, un républicanisme bien compris a la capacité à la fois d'accommoder la diversité et de résoudre le problème de la redistribution de la richesse.

4. Steven Best, *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas*, London, Guilford Press, 1995, p. 22. Voir aussi Craig Calhoun, *Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference*, Oxford, Blackwell, 1995.

La présente analyse fait d'abord un rappel de certaines critiques du républicanisme, en précisant ce qui le distingue du libéralisme et discute ensuite du courant traditionnel de la pensée républicaine qui s'est intéressé à la question de la diversité sociale. Il poursuit en indiquant de quelle façon la politique postmoderne, telle qu'incarnée dans les nouveaux mouvements sociaux, constitue une autre variante du républicanisme, bien qu'elle soit incapable de traiter des grandes questions économiques. Enfin, la conclusion formule la présomption que la mondialisation force les nouveaux mouvements sociaux à affronter la praxis économique et la question de la redistribution de la richesse.

VUE D'ENSEMBLE ET CRITIQUE DU RÉPUBLICANISME

Avant toute chose, il faut se demander ce qu'était le républicanisme. La réponse n'est pas simple, car il a une longue histoire. Il a sa source dans la notion aristotélicienne selon laquelle l'homme est un animal politique (*zoon politikon*) et se perpétue chez Cicéron et dans l'idéal romain de la chose publique (*res publica*). On trouve des variantes modernes du républicanisme dans les travaux de Machiavel qui, à son tour, a influencé la pensée politique anglo-américaine et française des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles. Le républicanisme reposait sur cette prémisse : on ne peut se réaliser soi-même, en tant qu'être humain, qu'en agissant à titre de citoyen dans une république libre et autonome. La pensée républicaine privilégiait les notions de « bien commun », de « vertu civique » et de « corruption ». En outre, le républicanisme n'était pas simplement un idéal politique. L'économie politique républicaine opposait la richesse à la vertu, arguant en faveur d'une égalité approximative de la fortune des citoyens. Les inégalités économiques risquaient d'offrir aux riches la possibilité de subordonner les intérêts des moins fortunés, de corrompre l'État et de miner la liberté politique. L'économie moderne, avec le marché, avait le pouvoir de corrompre la nature humaine et la politique. À l'ère moderne, il existait une tension fondamentale entre l'idéal républicain du citoyen et la théorie politique libérale de l'*homo economicus*.

En tant que langage politique, le républicanisme exige un ensemble de citoyens actifs, prenant part aux décisions publiques. Il est fréquemment associé à une conception positive de la liberté, la liberté, qui consiste essentiellement à être son propre maître et qui va de pair avec l'exercice d'un contrôle sur sa propre vie et d'un contrôle collectif sur la vie commune, compris comme l'auto-gouvernement. Toutefois, il a eu, à la fin du XVII^e et des XVIII^e et XIX^e siècles, à faire face à un puissant rival, le libéralisme. Celui-ci était perçu comme une menace potentielle, parce que la conception libérale de la liberté était considérée comme menaçante pour l'idéal républicain

d'autonomie gouvernementale. La liberté libérale est généralement associée à un autre type de liberté, la « liberté-autonomie » (*liberty from*), qui autorise l'individu à agir comme bon lui semble, sans interférence de la part des autres, qu'il s'agisse de gouvernements ou de simples citoyens.⁵ L'importance que le libéralisme accordait à la liberté essentiellement privée était menaçante aux yeux des républicains, parce qu'elle pouvait détourner les citoyens de la participation active aux affaires publiques au profit d'occupations d'ordre privé ou personnel.

Avec l'avènement d'une société industrielle, dans la dernière partie du XIX^e siècle et au XX^e siècle, apparaissent à côté du libéralisme d'autres idéologies telles le socialisme et le nationalisme. S'il est éclipsé, le républicanisme ne disparaît pas complètement. Dans les années 1970 et 1980, les historiens Bernard Bailyn, Gordon S. Wood, J. G. A. Pocock et Quentin Skinner redécouvrirent le républicanisme, et le langage républicain fit une nouvelle entrée dans le vocabulaire de la pensée politique⁶. Certains penseurs politiques, en particulier, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre et Charles Taylor, communément appelés communautariens, ont fait appel de nouveau à

-
5. Charles Taylor, « Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ? », dans *La liberté des modernes*, traduit de l'anglais par Philippe de Lara, Paris, Presses Universitaires de France, 1997 ; Isaiah Berlin, « Deux conceptions de la liberté », dans *Éloge de la liberté*, traduit de l'anglais par Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana, Paris, Calmann-Lévy, 1988, p. 167-218. Certains, comme Jeffrey C. Isaac, nient l'existence de deux langages distincts. Selon Ronald Terchek, « bien que la rigidité de la distinction entre les deux langages ne soit pas sans problème, il ne faut pas perdre de vue ce qui sépare le républicanisme du libéralisme ». J. Isaac, « Republicanism Vs. Liberalism? A Reconsideration », *History of Political Thought*, vol. IX, n° 2, 1988, p. 349-377. R. Terchek, *Republican Paradoxes and Liberal Anxieties*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1997, p. 30. Même s'il insiste sur la liberté publique, cela ne signifie pas que le républicanisme créait une impasse en ce qui concerne les besoins personnels, ni qu'il existait une division rigide entre le public et le privé. Cela transparaît clairement dans la discussion qui suit sur Machiavel.
6. J. G. A. Pocock, *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, traduit de l'anglais par Luc Borot, Paris, Presses Universitaires de France, 1997 ; Quentin Skinner, « The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives », dans *Philosophy in History*, sous la dir. de Richard Rorty, John B. Schneewind et Q. Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 1984 ; Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Belknap, 1969 ; Gordon S. Wood, *La création de la république américaine, 1776-1787*, traduction française, Paris, Belin, 1991. Des recherches récentes soulignent que la querelle entre le libéralisme et le républicanisme était également forte au XIX^e siècle au Canada. Voir Janet Ajzenstat et Peter J. Smith, *Canada's Origins: Liberal, Tory or Republican?*, Ottawa, Carleton University Press, 1995.

la tradition du républicanisme pour critiquer les lacunes du libéralisme contemporain, notamment l'atomisme, la fragmentation sociale et l'érosion de la vie publique qui en résulte⁷. Les communautariens ont réaffirmé le principe républicain selon lequel l'homme est foncièrement un animal politique qui ne peut atteindre sa véritable plénitude qu'au sein de la société.

Il est hasardeux de décrire trop brièvement le républicanisme. Il n'est pas possible de définir une tradition républicaine uniforme tant sont nombreux ceux qui ont contribué à la façonner, à l'instar du libéralisme d'ailleurs. Cela étant dit, certains penseurs sont identifiés à ces traditions : Locke pour le libéralisme et Rousseau ou Aristote pour le républicanisme. Il faut alors prendre la précaution de préciser ceux contre qui sont dirigées les critiques du républicanisme. Vise-t-on un auteur en particulier ou la tradition dans son ensemble ?

Ainsi, I. Young présente Rousseau comme un représentant exemplaire des valeurs républicaines. Il a interprété la citoyenneté comme l'expression d'une volonté générale transcendante et il préférerait une petite société égalitaire homogène au sein de laquelle les « hommes » subordonnent leur volonté individuelle à la volonté générale. Cette volonté précédait les désirs et les intérêts individuels et en était indépendante ; elle ne tolérait pas les effets corrupteurs de la dissension et du désaccord. Rousseau écrit : « Plus le concert règne dans les assemblées, c'est-à-dire plus les avis approchent de l'unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante ; mais les longs débats, les dissensions, le tumulte, annoncent l'ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l'État⁸ ».

Ce qui est perdu en adhérant à une volonté universelle et indifférenciée ou au bien commun, soutiennent les critiques, ce sont les fragments, les différences mêmes qui animent aujourd'hui la pensée politique contemporaine. Comme le note I. Young, « les femmes furent exclues, par Rousseau, de l'espace public de la citoyenneté parce qu'elles sont les gardiennes de l'affectivité, du désir et du corps⁹ ». En outre, poursuit-elle, « si nous permettions que les désirs et les besoins du corps soient invoqués dans les débats publics, nous porterions atteinte à la délibération publique en brisant son unité¹⁰ ». Ainsi, il fallait qu'il y ait une séparation rigide entre l'indi-

7. Michael Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, traduit de l'anglais par Jean-Fabien Spitz, Paris, Seuil, 1997 ; Alasdair MacIntyre, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, traduit de l'anglais par Laurent Bury, Paris, Presses Universitaires de France, 1997 ; C. Taylor, *La liberté des modernes*.

8. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Livre IV, chap. II, dans *Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, p. 439.

9. I. Young, « Polity and Group Difference », p. 179.

10. I. Young, « Polity and Group Difference », p. 179.

viduel, le particulier et le privé, d'une part, et le citoyen, le général et le public, d'autre part.

Sous certains aspects clés, soutient I. Young, le républicanisme agissait comme principe d'exclusion en laissant hors du domaine de la citoyenneté quiconque était différent y compris les femmes et les minorités visibles. Aujourd'hui, les tenants des idées politiques communautariennes sont critiqués pour leur adhésion à une notion unitaire et substantielle du bien commun, qui exclut la diversité sociale¹¹. À en croire Paul Hirst, en ignorant la diversité, le nouveau courant républicain « favorise un engagement et une éthique de la participation qui, en incluant chacun en tant que citoyen, n'inclut personne ».¹²

L'AUTRE TRADITION RÉPUBLICAINE: MACHIAVEL, MONTESQUIEU ET MADISON

Contrairement à la célébration postmoderne, le républicanisme ne ferait pas de place à la diversité et à la différence. Or, en est-il vraiment ainsi ? Dans les deux prochaines sections, je vais montrer qu'il existe une autre tradition du républicanisme qui s'exprime à travers Machiavel, Montesquieu, Madison et Tocqueville, et qui s'est attaquée directement à la question de la différence¹³. Je soutiens notamment que les nouveaux mouvements sociaux de la postmodernité sont redevables intellectuellement à cette tradition du républicanisme, bien qu'ils l'aient dépassée à certains égards.

Dire que Machiavel propose une forme de politique inclusive de la différence peut sans aucun doute paraître curieux. N'excluait-il pas notamment les femmes de la vie publique ? Toutefois, comme le note Hanna Pitkin, même s'il était misogyne, fréquemment militariste et autoritaire, dans ses meilleures études il abordait les questions de l'autonomie, de la particularité et de la diversité et mettait l'accent « sur la façon dont les citoyens en interaction politique font continuellement surgir de la multiplicité une communauté¹⁴ ».

Machiavel marque par conséquent une rupture par rapport à l'ancienne pensée républicaine quand il soutient que le désaccord, le conflit et la différence peuvent s'avérer politiquement créateurs. De

11. Sur ce point voir Michael Walzer, « The Communitarian Critique of Liberalism », *Political Theory*, vol. 18, n° 1, 1990, p. 19.

12. Paul Hirst, *From Statism to Pluralism*, Londres, University College London Press, 1997, p. 83.

13. Chantal Mouffe, *Le politique et ses enjeux*, Paris, La Découverte, 1994, p. 41.

14. Hanna Fenichel Pitkin, *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*, Berkeley, University of California Press, 1984, p. 286.

fait, il soulignait que les luttes intestines et les conflits étaient la cause première de la grandeur et de la liberté de Rome. En ce sens, il ne partageait pas l'aversion de Ciceron à l'égard des querelles de factions et des conflits ni son insistance sur la stabilité et l'harmonie politique (*concordia ordinum*). Il préférait la *concordia discors*, position qui était choquante et incroyable pour des esprits qui associaient l'union à la stabilité et à la vertu, et le conflit à l'innovation et à la décadence¹⁵.

Selon l'interprétation de l'histoire romaine de Machiavel, les affrontements entre patriciens et plébéiens étaient indispensables à l'existence d'une Cité libre. Cette diversité de classes et de désirs conflictuels était nécessaire à sa vision du citoyen, non pas simplement parce que chaque citoyen apporte une perspective et un esprit personnels à la communauté, mais également parce que les querelles intestines peuvent s'avérer, en elles-mêmes, un phénomène essentiel et sain. Ces affrontements, toutefois, ne représentaient pas un conflit de classes centré sur la redistribution des ressources sociétales, mais avaient au contraire une dimension politique qui traduisait la division du pouvoir au sein de la société. En somme, écrivait Machiavel, les nobles avaient un « grand désir de dominer », tandis que le peuple était animé du « désir seulement de ne pas être dominés¹⁶ ». Claude Lefort a caractérisé ainsi les antagonismes entre les classes : « L'image qui régit le désir des Grands, c'est celle de l'*avoir*, l'image qui régit le désir du peuple, c'est celle de l'*être*¹⁷ ». Le peuple exigeait que certaines institutions politiques d'une constitution mixte les protègent contre les nobles, institutionnalisant ainsi le conflit et le pouvoir social au sein de la Cité elle-même.

Dans une réfutation de ses contemporains qui trouvaient choquante son insistance sur les conséquences potentiellement saines des affrontements, Machiavel écrivait :

Je soutiens à ceux qui condamnent les querelles du Sénat et du peuple qu'ils condamnent ce qui fut le principe de la liberté, et qu'ils sont beaucoup plus frappés des cris et du bruit qu'elles occasionnaient sur la place publique que des bons effets qu'elles produisaient. Dans toute république, il y a deux partis : celui des grands et celui du peuple; et toutes les lois favorables à la liberté ne naissent que de leur opposition¹⁸.

15. J. G. A. Pocock, *Le moment machiavélien*, p. 204.

16. Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Livre I, chap. V, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 392.

17. Claude Lefort, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978, p. 131.

18. Machiavel, *Discours*, Livre I, chap. IV, p. 390.

La liberté et le bon ordre prenaient justement naissance dans « ces agitations que la plupart condamnent si inconsidérément¹⁹ ». L'affrontement, en soi et pour soi, cependant, ne peut pas garantir la liberté ou la santé publique d'une république²⁰. Certaines divisions et conflits semblent destructeurs de la Cité et peu favorables à la liberté. Florence donne le négatif de ce qui, à Rome, s'avéra positif. Comme le fait remarquer H. Pitkin, le contraste s'explique par « le fait que les revendications des uns et des autres étaient justes et raisonnables et [...] que tous se savaient membres d'une entreprise commune à laquelle les uns et les autres apportent leur contribution²¹ ». La principale différence est que le peuple de Florence essayait de gouverner seul, un signe évident de corruption, alors que le peuple de Rome partageait le gouvernement avec les nobles. La république romaine était également supérieure du fait qu'elle permettait que soient exprimées ouvertement et publiquement les critiques, les revendications et les accusations, dans le cadre des institutions de la

19. Machiavel, *Discours*, Livre I, chap. IV, p. 390.

20. Ce qu'entendait Machiavel par liberté fait l'objet d'un vaste débat. J. G. A. Pocock soutient que Machiavel « considère la notion de liberté uniquement dans son sens civique comme la capacité de participer à l'auto-gouvernement et peu dans son sens libéral [négatif] où l'on s'adonne à son plaisir sous la protection de la loi. » « *The Machiavellian Moment Revisited: A Study in History and Ideology* », *Journal of Modern History*, vol. 53, 1981, p. 53. Dans l'article qui vient d'être cité, J. G. A. Pocock, encouragé par les travaux de Q. Skinner, reconnaît la coexistence d'une interprétation jurisprudentielle de la liberté pendant la Renaissance italienne, interprétation qui était négative et personnelle par nature ; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978. L'interprétation instrumentale du républicanisme de Q. Skinner, qui combine les concepts négatifs et positifs de la liberté, a été applaudie par certains et rejetée par d'autres ; C. Mouffe, *Le politique et ses enjeux*, p. 42-43 ; Alan Patten, « The Republican Critique of Liberalism », *British Journal of Political Science*, vol. 26, p. 25-44. Plus récemment, Philip Pettit interprète la liberté négative que l'on retrouve chez Machiavel non pas au sens libéral de l'absence d'interférences de la part des autres dans la poursuite de nos fins individuelles, mais comme une forme de non-domination. La domination est exemplifiée par la relation maître-esclave, en vertu de quoi le parti dominant peut s'opposer de façon arbitraire aux choix des dominés ; P. Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 22. P. Pettit, selon moi, saisit correctement la relation entre la noblesse et le peuple dans les *Discours*. Il est singulièrement attaché à ce concept de liberté négative, alors que je suis porté à accepter le point de vue de J. G. A. Pocock, H. Pitkin, Adrian Oldfield et John Charvet voulant que Machiavel soit aussi attaché à une conception positive de la liberté ; A. Oldfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, Londres, Routledge, 1990, p. 32-33. J. Charvet, « Quentin Skinner on the Idea of Freedom », *Studies in Political Thought*, vol. 2, 1993, p. 5-16.

21. H. Pitkin, *Fortune Is a Woman*, p. 91.

Cité. « Rien au contraire, écrit Machiavel, ne rendra une république ferme et assurée comme de canaliser, pour ainsi dire, par la loi les humeurs qui l'agitent²² ».

Rien par conséquent ne laisse supposer que Machiavel pensait que l'unité ou le bien commun seraient réalisés si les citoyens agissaient d'une manière désintéressée qui dépasserait leurs intérêts individuels et personnels. En fait, c'est le contraire qui est vrai. Une république offre à chaque citoyen ou à chaque classe de citoyens la possibilité de satisfaire ses besoins personnels, de poursuivre ses intérêts particuliers et d'exprimer ses véritables passions²³. Selon H. Pitkin, « les besoins, intérêts et passions égoïstes et particuliers qui entrent dans le processus politique sont, toutefois, transformés, agrandis et appelés à se heurter aux besoins et intérêts des autres citoyens et à être redéfinis collectivement à l'aune du bien commun – un bien commun émergeant seulement de l'interaction politique des citoyens²⁴ ». Plus encore, elle soutient que la mise en œuvre effective du pouvoir du peuple – descendant dans la rue, faisant la grève, quittant la ville – obligea les nobles à reconnaître les liens les unissant à la classe populaire et la commune appartenance des uns et des autres à la communauté, ce qui les a contraints à concéder des réformes favorables à une plus grande liberté publique. En partageant les fonctions gouvernementales, chacun pouvait faire valoir ses propres revendications et contre-revendications, ce qui donnait lieu à des lois bonnes et efficaces au sujet desquelles tous pouvaient s'entendre. On ne trouvera pas dans l'interprétation de Machiavel par H. Pitkin un quelconque sens du bien commun considéré sous l'angle d'une unité dont le statut ontologique est préexistant à celui de l'individu, quel qu'il soit. Au contraire, le bien commun existe quand des citoyens ou des groupes de citoyens expriment ouvertement leurs besoins, leurs désirs et leurs ambitions personnelles et égoïstes, en opposition avec ceux des autres citoyens. Le soi et ses désirs, ainsi que le corps et ses besoins doivent être acceptés et transformés plutôt que rejetés ou réprimés. On est très loin de l'affirmation de I. Young voulant que l'idéal traditionnel de la citoyenneté exprime un point de vue et un intérêt que les citoyens ont en commun et qui dépassent leurs intérêts. Au contraire, comme le soutient H. Pitkin, le bien commun émerge quand un public hétérogène exprime ses différences ouvertement et publiquement²⁵. Autrement dit, l'idéal républicain, du moins au sens

22. Machiavel, *Discours*, Livre I, chap.VII, p.122.

23. R. J. Terchek est fondamentalement d'accord avec H. Pitkin quand il soutient que « Machiavel ne croit pas que des principes fondateurs puissent faire disparaître la poursuite d'intérêts particuliers ». *Republican Paradoxes and Liberal Anxieties*, p. 106.

24. H. Pitkin, *Fortune Is a Woman*, p. 93.

25. H. Pitkin, *Fortune Is a Woman*, p. 92.

machiavélien, n'exige pas la suppression de la diversité au profit de l'homogénéité. Il ne sous-entend pas non plus que les besoins privés soient séparés des besoins publics. Les deux peuvent être conciliés de façon fructueuse et créative.

Alors que I. Young rejette la misogynie et le militarisme de Machiavel, on trouve des parallèles remarquables dans leurs pensées. Tous deux croient que le bien commun émerge d'un public hétérogène composé de groupes – culturels chez I. Young, politiques chez Machiavel – qui expriment ouvertement leurs différences et leurs revendications. I. Young, par exemple, soutient que «une re-politisation de la vie publique ne devrait pas exiger la création d'un espace public unifié au sein duquel les citoyens sont dépouillés de toute affiliation à un groupe, de toute histoire, de tout besoin afin d'exprimer un intérêt général ou un bien commun²⁶». En outre, elle soutient que «l'introduction de la différenciation et de la particularité au sein des procédures démocratiques n'encourage pas l'expression d'intérêt personnel étroit, au contraire, la représentation des groupes est un remède contre un intérêt personnel et égoïste revêtu de l'habit d'un intérêt général impartial ou général²⁷». Manifestement, ni Machiavel ni I. Young ne demandent aux citoyens de taire leurs besoins et leurs différences personnels pour participer à la vie publique. En fait, c'est l'opposé qui est vrai. La justesse des revendications publiques est mieux assurée quand les personnes qui revendiquent «doivent se confronter aux opinions d'autrui dont les expériences, priorités et besoins sont manifestement différents sans être nécessairement en conflit avec les premières²⁸». I. Young soutient qu'au fur et à mesure que les participants discutent les uns avec les autres, ils dépassent et transforment leur situation subjective initiale²⁹. Enfin, ajoute-t-elle, l'adhésion à une identité de groupe n'interdit pas à une personne d'avoir un esprit public³⁰. Ce n'est donc pas la sphère publique en soi que rejette I. Young, mais uniquement l'idéal d'un public homogène. S'il existe une différence entre elle et Machiavel, c'est que Machiavel a été plus précis en indiquant que l'inclusion du peuple dans le dialogue public n'a été rendue possible que lorsque celui-ci a voulu exercer son pouvoir social en vue de sa reconnaissance. I. Young insiste sur la question de la reconnaissance politique des groupes marginalisés, sauf qu'elle

26. I. Young, « Polity and Group Difference », p. 184.

27. I. Young, « Polity and Group Difference », p. 184.

28. I. Young, « Polity and Group Difference », p. 191

29. Sur l'importance de cette question chez I. Young, voir l'analyse de Susan Bickford, *The Dissonance of Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1996, p. 104.

30. I. Young, « Polity and Group Difference », p. 191.

n'explique pas comment ceux-ci peuvent ou pourront la rendre possible³¹.

L'idée que le bien commun puisse émerger de la diversité, des affrontements et des antagonismes (*concordia discors*) a évidemment une longue histoire³². À partir de Machiavel, les penseurs républicains se sont attaqués à la question de la relation entre la différence, le conflit et le bien commun. Montesquieu, par exemple, affirmait comme Machiavel que la vie politique, dans une société libre, nécessite un certain degré de désunion et de conflit. Sa conception de la politique ressemble étroitement à celle de Machiavel quand il insiste sur la *concordia discors* plutôt que sur la *concordia ordinum*. Les affrontements sont porteurs de vigueur et de témérité dans la vie d'une république et garantissent les libertés. Dans ses *Considérations sur la grandeur des Romains et de leur décadence*, Montesquieu écrivait :

On n'entend parler, dans les auteurs, que des divisions qui perdirent Rome; mais on ne voit pas que ces divisions y étoient nécessaires, qu'elles y avoient toujours été et qu'elles devoient toujours être. [...] Demander, dans un État libre, des gens hardis dans la guerre et timides dans la paix, c'est vouloir des choses impossibles: et, pour règle générale, toutes les fois qu'on verra tout le monde tranquille dans un État qui se donne le nom de république, on peut être assuré que la liberté n'y est pas³³.

Même si la vie politique dans une république peut être turbulente et conflictuelle, cela fait partie d'un processus nécessaire dans une société fondée sur la conciliation des groupes et des classes. Le bien commun résulte de l'expression des différences. Recourant à une

-
31. Dans le même ordre d'idées, Jane Jenson reconnaît la tendance des nouveaux mouvements sociaux à ne pas porter attention à la question du pouvoir; le résultat étant qu'une « attention insuffisante est accordée aux conditions sans lesquelles les mouvements eux-mêmes risquent de ne jamais pouvoir prendre conscience de leur identité et de celles dont ils sont exclus. Soulever cette question nous amène directement à déployer des efforts afin de situer la discussion sur le thème de l'identité dans le cadre d'une analyse des relations de pouvoir, soit le pouvoir de l'État, le pouvoir social ou économique » : J. Jenson, « Concepts of Identity in Political Science » dans *Canadian Politics*, 3^e édition, sous la dir. de James Bickerton et Alain-G. Gagnon, Peterborough, Broadview Press, 1999, p. 51.
32. Pour une analyse contemporaine qui s'est fait l'écho de Machiavel, voir : Sheldon Wolin, *Politics and Vision*, Boston, Little Brown, 1960, p. 277 ; « Fugitive Democracy », dans *Democracy and Difference*, sous la dir. de Seyla Benhabib, Princeton, Princeton University Press, p. 31.
33. Charles de Secondat Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, chap. IX, dans *Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1951, p. 119.

analogie musicale, Montesquieu soutient que « ce qu'on appelle union dans un corps politique, est une chose très équivoque : la vraie est une union d'harmonie, qui fait que toutes les parties, quelque opposées qu'elles nous paroissent, concourent au bien général de la société ; comme des dissonances, dans la musique, concourent à l'accord total »³⁴. Ainsi Montesquieu, comme Machiavel, rejette la notion aristotélicienne d'un bien commun unitaire et transcendant, car le bien émerge uniquement de l'affrontement et de l'opposition. L'analyse du républicanisme de Montesquieu n'est donc pas ancienne, mais moderne.

La tension entre le concept ancien et le concept moderne du républicanisme était aussi manifeste avant, pendant et après la guerre de l'Indépendance américaine. La politique dans les États américains a été longtemps caractérisée par ces visions concurrentes du républicanisme. Ceux que l'on appela les antifédéralistes défendaient un républicanisme qui favorisait les petits territoires, une participation active aux affaires publiques et un ensemble de citoyens vertueux et homogènes, principalement composé de francs tenanciers. Le problème était que cela ne correspondait pas à la réalité. Les Américains, tout de suite après la Convention fédérale de 1786, s'aperçurent qu'ils vivaient dans une société à la fois large et diversifiée, de plus en plus commerciale. La tâche d'Alexander Hamilton et de James Madison, qui écrivaient sous le pseudonyme de Publius dans les *Federalist Papers*, était d'expliquer et de justifier cette nouvelle république pour une opposition profondément enracinée. Toutes les parties au débat s'inspirèrent de la tradition républicaine moderne de Machiavel et en particulier de Montesquieu³⁵. Les antifédéralistes se référaient à l'argument de Montesquieu voulant qu'aucun grand territoire ne puisse être une république. Les républiques dont le territoire est vaste possèdent un trop grand nombre d'hommes de fortune agissant par intérêt personnel, soutenait Montesquieu, et « le bien commun est sacrifié à mille considérations ».³⁶ Les fédéralistes tels Madison et Hamilton s'inspirèrent d'une autre maxime de Montesquieu, qu'on retrouve dans le livre IX de son ouvrage *De l'esprit des lois*, où il soutient que dans certaines conditions, soit une république fédérée, soit une ligue ou une association de républiques pourrait apporter une solution au problème de l'expansion républicaine³⁷.

34. Montesquieu, *Considérations*, p. 119.

35. Voir Judith Shklar, « Montesquieu and the New Republicanism », dans *Machiavel and Republicanism*, sous la dir. de Gisela Bock, Q. Skinner et Maurizio Viroli, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 265-281.

36. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre VIII, chap. XVI, dans *Œuvres complètes*, vol. II, p. 362.

37. Voir J. G. A. Pocock, « States, Republics, and Empires: The American Founding in Early Modern Perspective », *Social Science Quarterly*, vol. 68, n° 4, 1987, p. 703-723.

James Madison, notamment, soutient le point de vue de la politique comme *concordia discors*. Pour lui, la vie politique dans une société libre nécessite un degré raisonnable de divisions et d'affrontements. L'affrontement, selon J. Madison, pouvait le mieux s'exprimer, être contrôlé et modéré par les institutions gouvernementales. Il avait été provoqué par les diverses factions, principalement celles nées de la division inégale de la propriété. Ce conflit, écrivait l'auteur, ne pouvait être éliminé que par l'institution de l'uniformité, en faisant que tous soient semblables sur le plan des opinions, des passions et des intérêts. Comme Machiavel et Montesquieu, Madison choisit de contrôler les effets du conflit en reconnaissant son inévitabilité et en suggérant des exutoires institutionnels à travers lesquels il pouvait s'exprimer et être contrôlé. Par conséquent, on s'aperçoit que, dans les gouvernements, les diverses factions et les divers partis s'occupent de prendre des décisions qui concernent leurs droits en tant qu'ensembles de citoyens :

Et que sont les législateurs de toutes les classes, sinon les avocats et les parties dans les causes qu'ils jugent ? S'agit-il d'un projet de loi relatif aux dettes privées ? C'est une question dans laquelle les créanciers, d'un côté, et les débiteurs, de l'autre, sont parties intéressées. La justice doit tenir la balance égale entre eux. Pourtant, les parties sont et doivent être elles-mêmes les juges ; et l'on doit s'attendre à ce que l'avantage reste au parti le plus nombreux ou, en d'autres termes, à la faction la plus puissante³⁸.

En somme, bien qu'il puisse exister de la discordance et de l'antagonisme dans une société, le gouvernement fonctionnera de manière à les canaliser au mieux de l'intérêt public.

La réponse de J. Madison et de A. Hamilton à ceux qui épousaient les vertus des anciennes républiques était un gouvernement représentatif moderne, dans une république élargie où la diversité aurait sa place. En avant-coureur des auteurs qui allaient écrire sur la société civile, J. Madison préconisait une société hétérogène pouvant agir comme un frein à l'abus de pouvoir potentiel par un parti majoritaire à la tête de l'État. « Dans la vaste république des États-Unis, et au milieu de la grande variété des intérêts, des partis et des sectes qu'elle contient, une coalition de la majorité de la nation tout entière aura rarement lieu pour d'autres motifs que la justice et l'intérêt général³⁹. »

38. Alexander Hamilton, John Jay et James Madison, *Le Fédéraliste*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, n° 10 (J. Madison), 1957, p. 70.

39. *Le Fédéraliste*, n° 51 (A. Hamilton ou J. Madison), p. 434.

TOCQUEVILLE: LE RÉPUBLICANISME MODERNE EN TRANSITION

Tocqueville fut peut-être le dernier grand défenseur de la diversité dans une république. Lui aussi rejetait la vision unitaire du bien commun ou de la volonté générale⁴⁰. *De la démocratie en Amérique* n'est pas sans affinités avec la pensée postmoderne⁴¹. La démocratie est marquée par l'ambiguïté, l'instabilité, le changement continu, l'agitation, la perte d'identité et l'hétérogénéité de la vie associative. Selon Tocqueville, dans une société moderne, les liens qui unissaient la famille, la caste et la classe ont été rompus et « la trame des temps se rompt à tout moment, et le vestige des générations s'efface⁴² ». C'est ce à quoi il fallait s'attendre dans une société devenant de plus en plus démocratique⁴³.

La démocratie américaine avait non seulement donné naissance à un sentiment de déracinement et d'incertitude perpétuels, mais également à un désir d'égalité des conditions. Tocqueville craignait que ce désir d'égalité n'aboutisse à un État centralisé qui assurerait un

40. Tocqueville avait lu attentivement Rousseau et Montesquieu mais, intellectuellement, il se rapprochait plus de Montesquieu. Selon Jean-Claude Lamberti, Tocqueville met « à l'épreuve des concepts de base de Montesquieu » ; J.-C. Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 27. Pour en connaître plus sur la dette de Tocqueville à l'égard de Montesquieu, voir Melvin Richter, « Comparative Political Analysis in Montesquieu and Tocqueville », *Comparative Politics*, vol. 1, n° 2, 1969, p. 120-159.

41. Voir Patrick F. McKinley, « Postmodernism and Democracy: Learning from Lyotard and Lefort », *Journal of Politics*, vol. 60, n° 2, 1998, p. 481-502. Voir aussi John Keane, « The Modern Democratic Revolution: Reflections on Lyotard's The Postmodern Condition », dans *Judging Lyotard*, sous la dir. de Andrew Benjamin, New York, Routledge, 1992, p. 81-98.

42. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, vol. II, deuxième partie, chap. II, dans *Œuvres*, vol. II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1992, p. 613.

43. Historiquement, le républicanisme avait été distingué de la démocratie. Tous les républicains, anciens et modernes, avaient épousé une forme de « constitution mixte » qui rejetait le gouvernement par un seul prétendant à la charge publique, qu'il s'agisse d'un roi, de l'aristocratie ou du peuple. Un gouvernement démocratique était une forme dégradée de gouvernement et conduirait à la tyrannie. Tocqueville avait engagé un dialogue avec cette tradition, quand il entreprit d'examiner comment la démocratie, devenue inévitable, pourrait être rendue sans danger pour la liberté. « En définitive, écrit J.-C. Lamberti, l'idée de la liberté démocratique et juste comprend chez Tocqueville trois éléments : l'idée d'indépendance, héritée de l'idée germanique par l'intermédiaire de l'aristocratie, l'idée de participation à la vie politique héritée de la morale antique et l'idée d'un droit égal pour tous, héritée de la morale chrétienne. » J.-C. Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, p. 79.

traitement égal et un bien-être public uniforme. La question qu'il se posait était de savoir comment la liberté pourrait être combinée avec l'égalité. Il trouva la réponse dans la diversité des associations politiques, caractéristique de la société américaine. Ces associations pourraient remplir deux objectifs : premièrement, elles assureraient la solidarité devant l'atomisation grandissante de la vie américaine ; deuxièmement, elles contrecarreraient tout empiètement éventuel de l'État sur la vie des citoyens individuels. Selon Tocqueville, ces associations politiques comprenaient aussi bien des organismes privés tels que les églises que des organismes publics tels que les groupes de pression, partis politiques ; jurys et conseils municipaux. Les associations politiques, pensait-il, étaient les écoles libres de la démocratie qui inculquaient l'habitude de s'intéresser aux problèmes publics. En outre, la politique républicaine en Amérique était dispersée, dynamique et tapageuse.

Tocqueville était en faveur d'un républicanisme moderne capable de reconnaître, sinon d'accueillir, la diversité grandissante de la société. Toutefois, dans la mesure où il s'inscrit dans la tradition inaugurée par Machiavel, Montesquieu et Madison, il est aussi et surtout une figure de transition dans l'histoire du républicanisme. Selon Tocqueville, la pensée politique républicaine et la citoyenneté ne sont pas uniquement pratiquées dans les institutions gouvernementales, mais également au sein de la société civile elle-même. Dans les deux cas, il insiste sur l'importance de la présence de corps intermédiaires entre le citoyen et l'État, non seulement pour enseigner aux citoyens à œuvrer dans les institutions étatiques, mais pour lui apprendre à fonctionner aussi sans l'État. Par exemple, à un moment donné, il rappelle les avantages républicains qu'apportent l'existence de corps intermédiaires tels les cantons. « L'habitant de la Nouvelle-Angleterre s'attache à sa commune, parce qu'elle est forte et indépendante », écrivait-il⁴⁴. « Dans cette sphère restreinte qui est à sa portée, il s'essaie à gouverner la société ; il s'habitue aux formes sans lesquelles la liberté ne procède que par révolution, se pénètre de leur esprit, prend goût à l'ordre, comprend l'harmonie des pouvoirs, et rassemble enfin des idées claires et pratiques sur la nature de ses devoirs ainsi que sur l'étendue de ses droits⁴⁵. » Ainsi, en pratiquant l'auto-gouvernement à petite échelle, les citoyens étaient préparés à participer à l'activité politique à plus grande échelle.

Le canton n'est pas le seul lieu où le citoyen peut s'initier à la participation politique. La société civile fournit, elle aussi, les outils de la citoyenneté en vue d'encourager l'esprit d'indépendance et

44. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, vol. I, première partie, chap. V, p. 75.

45. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 75.

d'empêcher l'empiètement de l'État sur la vie privée. Il est instructif de noter que Tocqueville introduit cette discussion sur les associations politiques au moyen de l'anecdote suivante : « Un embarras survient sur la voie publique, le passage est interrompu, la circulation arrêtée ; les voisins s'établissent aussitôt en corps délibérant ; de cette assemblée improvisée sortira un pouvoir exécutif qui remédiera au mal, avant que l'idée d'une autorité préexistante à celle des intéressés se soit présentée à l'imagination de personne⁴⁶. » Cette attitude, soutenait Tocqueville, imprégnait la société américaine. Par là, il décrit une nouvelle forme de républicanisme qui est enracinée dans la société civile et non centrée sur l'État.

Tocqueville rompt également avec les anciens penseurs républicains du fait que la diversité sociale dont il parle n'est pas fondée sur les classes. Il considérait que les Américains étaient parvenus à une égalité générale, quant à la condition sociale et politique, tellement nécessaire au républicanisme. La propriété, croyait-il, était sagement distribuée et les barrières entre les classes s'écroulaient. En revanche, il existait une diversité à la fois culturelle et politique ce qui permet d'expliquer pourquoi des penseurs postmodernes tel J.-F. Lyotard ont étudié Tocqueville afin de comprendre pourquoi il envisageait « la possibilité d'une démocratie fondée sur l'hétérogénéité et la différence⁴⁷. » John Keane développe cet argument et soutient que la thèse de Tocqueville selon laquelle une « grande révolution démocratique » – agitée, pleine de vie, incertaine et permanente – balayant toutes les sphères de la vie moderne « sert à dessiner les contours d'une conception socio-politique que sous-entendent et que requièrent les meilleurs plaidoyers philosophiques en faveur de la postmodernité⁴⁸. » J. Keane résume son argument comme suit :

L'importance socio-politique fondamentale des essais comme celui de Lyotard [*La condition postmoderne*] tient à leur appel potentiel à un approfondissement de la révolution démocratique à laquelle Tocqueville le premier apporta ses lumières et son soutien. Sous cet angle paradoxal, le postmodernisme philosophique du genre épousé par Lyotard ne rompt pas avec le projet de la modernisation mais, potentiellement au moins, en est l'allié socio-politique, un véhicule de renouveau et d'approfondissement du potentiel démocratique de la modernité⁴⁹.

46. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, vol. I, deuxième partie, chap. IV, p. 213.

47. P. McKinlay, « Postmodernism and Democracy », p. 496.

48. J. Keane, « The Modern Democratic Revolution », p. 84.

49. J. Keane, « The Modern Democratic Revolution », p. 84.

Je soutiens que Tocqueville montre la voie vers une troisième vague du républicanisme. La première vague a vu le jour avec la promotion de la *polis* grecque au V^e siècle avant Jésus-Christ quand, pour la première fois, s'imposa l'idée qu'un nombre important d'adultes mâles libres devraient être autorisés à participer directement au gouvernement de la *polis*⁵⁰. Sous-jacente à cette première vague se trouve la notion aristotélicienne selon laquelle l'ensemble des citoyens doit être aussi homogène que possible afin d'éviter que la diversité ne dégénère en désaccords et en affrontements politiques.

La deuxième vague du républicanisme surgit au commencement du processus de formation de l'État moderne, avec la Renaissance. Le républicanisme avait alors été conceptualisé à nouveau et restructuré pour un territoire beaucoup plus vaste. Contrairement à la première vague, qui insistait sur l'homogénéité, la deuxième vague reconnaissait que l'hétérogénéité était inévitable au sein de la société civile et politique. Cette hétérogénéité était due, en partie, à la croissance de la société commerciale, qui donnait naissance à la richesse et au luxe, lesquels avaient le potentiel de corrompre et de miner l'esprit civique. Finalement, une différenciation sociale était en cours et de nombreux groupes poursuivaient une variété d'intérêts. La vertu républicaine ne pouvait survivre aux affrontements entre factions que si les institutions, y compris le gouvernement représentatif, pouvaient être conçues de façon à les accommoder. Ces institutions devaient être dispersées et décentralisées pour empêcher que le monopole de l'autorité soit détenu par une faction majoritaire.

Il n'y avait toutefois pas de voie triomphale pour ce nouveau républicanisme moderne. Depuis ses débuts, pendant la Renaissance, il a été confronté à de nombreux opposants. Partisan de la Cité de l'homme, et non de la Cité de Dieu, le républicanisme était incompatible avec l'*homo credens* de la foi chrétienne⁵¹. En termes sécu-

50. Je suis redevable à la perspicacité de Roland Axtmann, *Liberal Democracy Into the Twenty-First Century*, Manchester, Manchester University Press, 1996 et de Robert Dahl, *Democracy and Its Critics*, New Haven, Yale University Press, 1989. Contrairement à R. Axtmann et R. Dahl, je soutiens que le mot « républicanisme » décrit mieux ces vagues que le mot démocratie. Par exemple, quand R. Axtmann parle de *polis* et de « règles démocratiques afin de maintenir le lien commun » (p. 116), un républicain soutiendrait qu'il s'agit d'une contradiction. Les républicains, y compris Aristote, pensaient que la démocratie ne pouvait pas défendre le bien commun, car elle repose seulement sur la prétention du grand nombre à détenir des charges politiques. Le républicanisme, en revanche, avait compris l'importance de reconnaître d'autres prétendants aux charges politiques. Ce que le républicanisme et la démocratie ont en commun est le principe de l'autonomie gouvernementale.

51. David Held, *Models of Democracy*, 2^e édition, Stanford, Stanford University Press, 1986, p. 37.

liers, quiconque préconisait la participation du peuple aux affaires du gouvernement était condamné à l'hostilité des rois, des princes et de l'aristocratie. Ce nouveau républicanisme expansif faisait également face à une résistance «de la base», comme l'illustre l'exemple américain, de la part de ceux qui étaient attachés à l'idée des petites républiques homogènes.

Intellectuellement, le républicanisme expansionniste avait des opposants dans ses propres rangs. Dans les Cités de la Renaissance italienne, qui avaient favorisé la résurgence de la théorie républicaine, les travaux de Machiavel, comme on l'a déjà noté, choquaient les lecteurs⁵². Plus tard, Rousseau rejeta cette nouvelle variante du républicanisme. Son objectif principal était de sauver l'ancien idéal républicain, et de le rendre pertinent pour ses contemporains. Sa crainte immédiate, toutefois, était que l'analyse de Montesquieu lui avait fait perdre sa pertinence. Dans son analyse républicaine, Rousseau avait employé la version que donne Montesquieu de l'ancienne république égalitaire comme un miroir critique de la société moderne dans son ensemble. Il recherchait une forme de gouvernement qui libérerait «l'homme» des inégalités sociales du système de domination en place – maîtres contre esclaves, riches contre pauvres – de ses affrontements et de sa corruption. Il rejetait toute forme de représentation en soutenant que «la souveraineté ne peut être représentée, pour la même raison qu'elle ne peut être aliénée⁵³.» Sa république préférée était la petite république homogène composée de citoyens quasi identiques. Bien que Rousseau célébrât les vertus des républiques anciennes, sa conception de la politique diffère grandement de celle d'Aristote. Pour ce dernier, la politique n'était pas une question de volonté, de volonté générale unanime, mais une question de bien commun, de jugement et de délibération⁵⁴. En outre, Rousseau était engagé dans le dialogue non pas avec les Anciens, mais avec les Modernes. C'est, dans une large mesure, ce point de vue sur le républicanisme que I. Young interprète comme emblématique de la tradition républicaine, alors que Rousseau n'est qu'une voix parmi d'autres.

Enfin, rappelons que le républicanisme a dû faire face au libéralisme qui, globalement, l'a éclipsé dans la dernière partie du XIX^e

52. Sur les réactions contemporaines réfractaires aux arguments de Machiavel voir, par exemple, Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. I, p. 181-182. J. G. A. Pocock, allait même jusqu'à soutenir que globalement les Discours peuvent être interprétés «comme un désaccord systématique avec le paradigme vénitien». *Le moment machiavélien*, p. 156.

53. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Livre III, chap. XV, p. 429.

54. Pierre Aubenque, «Aristote et la démocratie», dans *Aristote politique*, sous la dir. de Pierre Aubenque, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 263.

siècle et au XX^e siècle. Toutefois, un grand nombre des critiques républicaines du libéralisme trouvent un écho dans les préoccupations de penseurs politiques communautariens contemporains. C. Taylor et M. Sandel partagent la crainte des républicains au sujet de la conception individualiste de la liberté-autonomie. Celle-ci privilégie la poursuite des intérêts individuels et ainsi menace la participation politique et la communauté elle-même. R. Beiner va jusqu'à soutenir que, contrairement à ce que prétendent ses adeptes, le libéralisme a un concept du bien qui lui est propre. Selon cet auteur, « le libéralisme ne reconnaît qu'une conception particulière du bien, à savoir que choisir est le plus haut bien⁵⁵. » Dans la société de marché d'aujourd'hui, le choix ne s'exerce plus que dans la consommation. Les individus ne sont plus que des consommateurs de services exerçant un pouvoir de retrait. Ils ne sont pas encouragés à agir en véritables citoyens, à participer à la prise de décisions politiques en exerçant le pouvoir de la parole.

LA TROISIÈME VAGUE DU RÉPUBLICANISME

Je soutiens qu'aujourd'hui une troisième vague du républicanisme a pris forme. Ses porte-parole sont moins les communautariens et les politologues que les auteurs postmodernes, les acteurs au sein des nouveaux mouvements sociaux et les opposants à la mondialisation. Son émergence est, pour une part, une réponse aux transformations de l'État qu'avait pressentie Tocqueville. L'État, par suite de la révolution industrielle et de la guerre, est devenu centralisé, bureaucratique et omniprésent; il est dirigé par un gouvernement d'experts fournissant des services uniformes. L'État et même les institutions locales et municipales n'offrent plus de tribune adéquate aux citoyens et deviennent incapables de reconnaître la multiplicité des différences au sein de la société civile. L'État bureaucratique, de par sa nature, met l'accent sur l'homogénéité et doit traiter tous les citoyens de la même façon même si, en pratique, ce n'est pas toujours le cas.

En accentuant l'importance d'une politique de la différence, les nouveaux mouvements sociaux ravivent, quoique sous une nouvelle forme, l'esprit public agonistique que les auteurs républicains modernes chérissaient. Il en résulte un républicanisme postmoderne inclusif qui, comme le préconise I. Young, permet que s'expriment dans la vie publique l'histoire ainsi que les besoins et les différences personnels et communautaires. La troisième vague du républicanisme

55. Ronald Beiner, « What's the Matter with Liberalism? », dans *Law and the Community: The End of Individualism ?*, sous la dir. de Allan C. Hutchinson et Leslie M. Green, Toronto, Carswell, 1989, p. 45.

rejette l'existence d'une sphère publique universelle et homogène qui graviterait autour des institutions de l'État, et lui préfère des sphères publiques multiples enracinées dans la société civile. Du fait que nous avons de multiples identités et loyautés, la citoyenneté peut prendre une variété de formes et être exercée dans une diversité d'espaces, y compris l'espace mondial.

La troisième vague du républicanisme a été portée par les nouveaux mouvements sociaux qui ont vu le jour dans les années 1960 et 1970. Ces mouvements s'opposaient non seulement au pouvoir politique institutionnalisé, mais à la hiérarchie en général. Ils revendiquaient une société plus égalitaire. Ils critiquaient, en particulier, le système de valeurs dominant. Cela a contribué à un déclin général de la politique axée sur les classes et à son remplacement par un ensemble de revendications politiques à caractère plus social, culturel et personnel. Ces mouvements ont graduellement donné lieu à une politique d'engagement sur le plan local, d'habilitation (*empowerment*) et d'autodétermination. Ils n'ont pas cherché à remettre en question les formes d'exploitation capitaliste, mais plutôt les formes de domination que sont la bureaucratie, la hiérarchie, le racisme, le sexisme patriarcal et l'hétérosexisme⁵⁶. Ils sont généralement composés d'individus dont les besoins et les identités n'ont pas été adéquatement reconnus au sein des institutions représentatives, institutions qui fonctionnent traditionnellement dans les catégories existantes et limitatives de la « gauche » et de la « droite »⁵⁷. Ils veulent, comme l'a noté J. Keane, renouveler et approfondir le potentiel démocratique de la modernité par des valeurs qui sont, je le soutiens, compatibles avec l'*ethos* de la tradition républicaine. Ainsi partagent-ils, au sein d'un nouveau contexte, l'idéal républicain de la reconnaissance et de l'acceptation de droits différenciés de participation à la vie publique.

Les nouveaux mouvements sociaux représentent une métamorphose particulière du républicanisme. Selon Hudson Meadwell, « les nouveaux mouvements sociaux sont eux-mêmes des républiques », ils sont de petites communautés caractérisées par une participation non-hiérarchique, des relations interpersonnelles authentiques, un sentiment commun du bien et une volonté de se sacrifier pour le groupe. C'est, au moins, ce cadre normatif qui démarque ces mouvements des autres formes de politique et d'organisations dans leur environnement.

56. Robert G. Dunn, *Identity Crises: A Social Critique of Postmodernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, p. 136.

57. Pour un bon résumé de la critique des limites de la démocratie représentative et de la représentation formulée par les mouvements sociaux, voir Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernism and the Social Sciences*, Princeton, Princeton University Press, 1992, chap. 6 et 8.

Elles sont des îlots républicains au milieu d'un océan d'institutions et de pratiques profanes⁵⁸.

Ils ne sont pas seulement nécessaires pour offrir des moyens inédits de formation de l'identité; ils délimitent également les frontières qui établissent les différences. Ces frontières, toutefois, ne sont pas celles de l'État ni du territoire. Les nouveaux mouvements sociaux délimitent plutôt de nouveaux espaces politiques au sein de la société civile et, de façon croissante, avec l'aide des nouvelles technologies de l'information, au niveau mondial également. Ainsi, une écologiste peut considérer qu'elle s'identifie davantage et partage un plus grand nombre de préoccupations avec certains groupes écologistes «étrangers» qu'avec ses propres concitoyens. Les nouveaux mouvements sociaux, par conséquent, s'intéressent davantage aux identités et aux façons de vivre que les gens adoptent et souhaitent être adoptées par l'ensemble de la société, qu'à la poursuite d'intérêts individuels ou communautaires. En conséquence, ils tentent de dépasser les formes contemporaines du politique et de la sphère publique.

Ils doivent également relever des défis internes, et reconnaître qu'ils ne sont pas des entités homogènes et plus encore que l'hétérogénéité se retrouve dans leurs mouvements mêmes. À titre d'exemple, de nouvelles revendications identitaires à l'intérieur du mouvement féministe – selon l'ethnie, la nationalité, la classe sociale, l'orientation sexuelle ou la langue – se sont fait entendre⁵⁹. Malgré une plus grande hétérogénéité, nul ne peut conclure que les nouvelles identités n'ont rien en commun⁶⁰. Nul ne peut, non plus, conclure qu'une plus grande fragmentation ou hétérogénéité menace du dehors ou du dedans les nouveaux mouvements sociaux⁶¹. Il importe que les identités revendiquées ne soient ni rigides ni refermées sur elles-mêmes. Si elles sont

58. Hudson Meadwell, « Post-Marxism, No Friend of Civil Society » dans *Civil Society: Theory, History, Comparison*, sous la dir. de John A. Hall, Oxford, Polity Press, 1995, p. 191. Pour ajouter à la liste des valeurs de H. Meadwell, les nouveaux mouvements sociaux recherchent, pourrait-on dire, la solidarité, la communauté, l'amitié, et rejettent la représentation par d'autres. Ces valeurs sont fidèles à la tradition républicaine sous une forme ou une autre.

59. Pour une analyse plus exhaustive, voir Manuel Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. II, *The Power of Identity*, Oxford, Blackwell, 1997, p. 195.

60. M. Castells soutient qu'ils ont des éléments en commun. Pour plus de détails en ce qui a trait aux mouvements féministes et environnementaux, voir M. Castells, *The Power of Identity*, p. 122 et 202.

61. Susan Phillips, par exemple, considère que les nouveaux mouvements sociaux « peuvent favoriser l'intégration en raison de leur sensibilité à l'égard de la différence ». Voir S. Phillips, « Competing, Connecting, and Complementing: Parties, Interest Groups, and New Social Movements », dans *Canadian Parties in Transition*, 2^e édition, sous la dir. de Brian Tanguay et Alain-G. Gagnon, Toronto, Nelson, 1995, p. 454, 455.

souples et basées sur des interactions intersubjectives et publiques, elles pourront faire émerger de nouvelles identités publiques et la reconnaissance d'un monde et même d'un bien communs⁶². Loin d'être une menace, la diversité exhorte à la création de nouveaux mouvements sociaux et de nouvelles sphères publiques, à la fois plus dynamiques et plus ouverts.

Ce que les nouveaux mouvements sociaux préconisent implicitement, et c'est le cadre dans lequel ils opèrent, ce n'est pas une sphère publique homogène, mais un grand nombre de sphères publiques hétérogènes, concurrentes, politiquement créatrices et nécessaires pour qu'un bien commun émerge de l'expression des différences. De plus, nous rappelle N. Fraser, le phénomène de la pluralité des sphères publiques n'est pas nouveau. Par exemple, entre 1880 et 1920, les Noirs américains exclus de la sphère publique dominée par la bourgeoisie ont transformé un lieu qui leur était propre, l'Église noire, en un véritable espace public. À partir de là, ils ont créé leurs propres journaux et organisé des congrès nationaux où ils dénonçaient le racisme américain et ont fait les premiers pas vers la reconnaissance de leurs droits civiques⁶³. M. Sandel soutient que la montée des mouvements de lutte pour les droits civiques est un exemple contemporain de la pensée politique républicaine. Il y voit un mouvement d'habilitation créateur d'espaces publics au sein desquels les citoyens peuvent se rassembler et ensemble évaluer leur condition, cultiver la solidarité et l'engagement civique nécessaires pour combattre le racisme⁶⁴. Même après l'adoption du *Voting Rights Act* en 1965, Martin Luther King Jr., dans des termes néotocquevilliens, rêvait d'une vie publique où pourrait pleinement s'épanouir la liberté républicaine portée par la lutte pour les droits civiques :

«Comment transformerons-nous les ghettos en une immense école ? Comment ferons-nous de chaque coin de rue un forum [...] ? Comment allons-nous faire de chaque ménagère, de chaque ouvrier un militant, un électeur, un agent électoral, un étudiant ? Cette dignité, que ne leur procurent pas leurs métiers, ils la trouveront dans l'action politique et sociale⁶⁵. »

Les nouveaux mouvements sociaux ont accéléré et amplifié la création de sphères publiques concurrentes au fur et à mesure que

62. Pour plus de détails, voir S. Bickford, *The Dissonance of Democracy*, p. 123-125.

63. N. Fraser, *Justice Interruptus*, p. 74-75.

64. Micheal J. Sandel, *Democracy's Discontent*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, p. 348.

65. Martin Luther King, Jr., *Où allons-nous ? La dernière chance de la démocratie américaine*, traduit de l'anglais par Odile Pidoux, Paris, Payot, 1968, p. 185-186. Cité par M. Sandel, *Democracy's Discontent*, p. 349.

d'autres groupes sociaux et culturels subordonnés – les gais et les lesbiennes, les personnes handicapées, les écologistes, les groupes ethniques – ont trouvé avantageux de se constituer en publics alternatifs. Ils sont des réseaux politiques qui regroupent des citoyens contestant les normes et les pratiques dominantes. Par voie de conséquence, ces espaces publics sont foncièrement agonistiques.

L'insistance des nouveaux mouvements sociaux sur les formes de politique culturelle, participative, alternative s'est faite aux dépens des critiques de l'économie et des inégalités grandissantes. Un tel recentrage a abouti à ce que Cecelia Lynch a décrit comme « la démobilisation discursive des mouvements sociaux sur les questions de praxis économique⁶⁶. » Autrement dit, l'économie a été mise de côté comme objet de critique et comme lieu de mobilisation radicale⁶⁷. Ainsi, une dimension centrale des précédents débats républicains – la juxtaposition de la richesse et de la vertu, de la vertu et du commerce – a été abandonnée. Les nouveaux mouvements sociaux négligent l'organisation de l'économie, tout autant la tendance à l'inégalité que ses effets corrompteurs sur la nature humaine et la pratique politique. De plus, en voulant dépasser les questions de redistribution, ces mouvements ont eu tendance à générer leurs propres formes d'exclusion. Autrement dit, c'est-à-dire que là où ils avaient décrié les conceptions de la sphère publique qui « mettaient entre parenthèses » d'importantes différences sociales telles le sexe, ils ont, en fait, mis entre parenthèses les inégalités sociales structurelles.⁶⁸

Les coûts d'une telle « démobilisation discursive » sur les questions touchant la praxis économique dans une époque de mondialisation deviennent évidents. Récemment, selon C. Lynch, on a pu voir certains mouvements sociaux « progressistes » reconnaître de plus en plus volontiers que la mondialisation économique constitue un obstacle fondamental à la réalisation de leurs objectifs. Ses effets sur l'environnement, les droits humains, les femmes, ajoutés aux disparités grandissantes en matière de richesse, sont trop lourds pour être ignorés. En somme, il devient de plus en plus difficile de séparer le phénomène de l'inégalité économique des questions d'identité et de reconnaissance. Ceux qui sont victimes d'injustice culturelle souffrent souvent aussi d'injustice économique, et ils demandent à la fois la

66. Cecelia Lynch, « Social Movements and the Problem of Globalization », *Alternatives*, vol. 23, 1998, p. 149.

67. H. Meadwell, « Post-Marxism, No Friend of Civil Society », p. 189.

68. Nancy Fraser, « Rethinking the Public Sphere : A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy » dans *Habermas and the Public Sphere*, sous la dir. de Craig Calhoun, Cambridge, MIT Press, 1992, p. 119-121. N. Fraser soutient que « l'élimination des inégalités systématiques est une condition à la parité dans la participation », p. 121.

reconnaissance et la redistribution⁶⁹. Toutefois, la question de la redistribution est enracinée dans la praxis économique. Elle nécessite un retour à une reconsidération du rôle de l'État dans l'économie et la redistribution de la richesse. Selon les républicains, la vie publique souffrirait si les citoyens étaient constamment préoccupés par leurs besoins personnels, les pauvres par leur survie, les riches par le luxe. La justice sociale n'est pas une fin en soi, mais un moyen de reconnaître les inégalités sociales et de promouvoir ainsi la participation politique et la citoyenneté, objectif que partagent les nouveaux mouvements sociaux. En combattant la mondialisation économique, ils sont toutefois limités par les critiques qu'ils adressent à l'État. Le refus de la politique étatiste moderne reste fort⁷⁰.

Comparativement à celui de la deuxième vague, qui s'étale sur plusieurs siècles, le républicanisme de la troisième vague en est encore à ses débuts. Il emprunte à la fois au républicanisme des deux précédentes vagues, et vise à les transformer toutes deux, notamment en les dépouillant de toute trace de patriarcat, de militarisme et de racisme. Avec les anciens républicains, il partage la préférence pour les initiatives plus restreintes et la participation à la prise de décision aux niveaux local et communautaire. Des républicains modernes, il retient l'insistance sur la diversité, la contestation politique, l'importance accordée à la société civile et la recherche d'un bien commun émergeant des revendications portées par divers groupes qui s'opposent au sein de la société.

Le républicanisme de la troisième vague reconnaît que les institutions de l'État ne sont qu'un des lieux de la citoyenneté. La diversité grandissante de la société offre d'autres moyens d'expression de

69. N. Fraser, *Justice Interruptus*, p. 16. L'analyse de N. Fraser a déclenché un intense débat sur cette question dans la *New Left Review* avec I. Young et Anne Phillips. Voir N. Fraser, « From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Post-Socialist" Age », n° 212, 1995, p. 68-94; I. Young, « Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory », n° 222, 1997, p. 147-160; N. Fraser, « A Rejoinder to Iris Young », n° 223, 1997, p. 126-131; Anne Phillips, « From Inequality to Difference: A Severe Case of Displacement? », n° 224, 1997, p. 143-154. N. Fraser reconnaît que les théoriciens de l'égalité ont des vues divergentes de la conception de la justice socio-économique.

70. Robert B. J. Walker, « Social Movements/World Politics », *Millennium*, vol. 23, n° 3, 1994, p. 673. Même si le règlement des questions économiques oblige l'État à jouer un rôle, cela ne nécessite pas un retour au vieil État bureaucratique hiérarchique. Cela demande plutôt un type différent d'État, plus démocratique, ouvert et conférant des pouvoirs aux citoyens, un État qui adopte une approche ascendante plutôt que descendante, un État qui reconnaît que traiter tous ses citoyens de façon égale grâce à des services uniformes reposant sur des normes chargées de valeurs peut être exclusif quand on parle de groupes différents, par exemple, des femmes et des peuples autochtones.

la citoyenneté tant dans les nouveaux mouvements sociaux de la société civile traditionnelle que dans les mouvements sociaux transnationaux de la société civile qui devient de plus en plus mondiale. Selon M. Sandel, la citoyenneté ou l'autonomie gouvernementale ne sont plus enracinées dans un lieu particulier.

Aujourd'hui toutefois, l'autonomie gouvernementale requiert que la politique investisse une multiplicité de lieux. Une telle politique nécessite des citoyens capables de penser et d'agir en tant qu'acteurs aux appartenances multiples. La vertu propre à notre temps est la capacité de trouver son chemin entre les obligations qui sont les nôtres, et qui parfois se recoupent et parfois sont en conflit, sans chercher à se soustraire aux tensions découlant de nos multiples loyautés⁷¹.

Au fur et à mesure que la société devient plus hétérogène, ces sphères et ces espaces publics alternatifs ne feront que se développer. Il n'y a pas nécessairement de contradiction entre l'activité en faveur du bien d'un certain public et celle qui vise un bien public plus vaste, comme le montre l'exemple de la lutte pour les droits civiques aux États-Unis. En faisant ressortir les différences, le mouvement en faveur des droits civiques a transformé la société américaine de façon importante et a contribué à un bien commun supérieur. Là est la force des nouveaux mouvements sociaux. La différence, la diversité et une politique agonistique sont un apport inestimable à la pensée politique contemporaine. Pourtant, les nouveaux mouvements sociaux doivent absolument reconnaître que seul l'État est capable de redistribuer la richesse et d'abolir les inégalités sociales, ce qui assurerait la parité participative de tous les citoyens.

Toute vertu civique a toutefois une forme correspondante de corruption ou de décadence. À l'ère de la mondialisation, ce peut être une inégalité sociale grandissante, l'intégrisme ou le désir d'une homogénéité dépassée. Dans les deux derniers cas, c'est parce qu'on ne peut tolérer l'ambiguïté associée au postmodernisme, à la souveraineté divisée et à une multitude d'individus engagés. Selon M. Sandel :

Dans la mesure où la politique contemporaine ébranle la souveraineté de l'État et du soi, elle risque de susciter de vives réactions de la part de ceux qui préféreraient que disparaisse toute ambiguïté, que soient fortifiées les frontières, que soit durcie la distinction entre les gens d'ici et les étrangers, et qui promettent de tout faire afin de « reprendre notre culture et notre pays », de « restaurer la souveraineté » envers et contre tous⁷².

71. M. Sandel, *Democracy's Discontent*, p. 350.

72. M. Sandel, *Democracy's Discontent*, p. 350.

Pourtant, les solutions du passé ne s'appliquent plus au présent. Les démocraties libérales ne peuvent pas s'en remettre à Aristote ou à Rousseau : leur monde homogène, réel ou imaginé, n'est plus le nôtre, particulièrement au Canada. Pour les citoyens d'un État civique, au sein d'une société mondiale, la seule voie est de bâtir une démocratie tolérante, respectueuse et dynamique qui reconnaisse la diversité culturelle et favorise le bien-être de tous – la postmodernité avec quelque chose en plus.