



**HAL**  
open science

# République et fraternité. Une approche de théorie politique

Thierry Ménissier

► **To cite this version:**

Thierry Ménissier. République et fraternité. Une approche de théorie politique. Les Cahiers du CRHIPA, 2012, Fraternité. Pour une histoire du concept, 20, pp.35-51. halshs-01653702

**HAL Id: halshs-01653702**

**<https://shs.hal.science/halshs-01653702>**

Submitted on 3 Dec 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

*Ce volume vise à mettre en perspective le concept de fraternité sur une longue durée depuis l'Antiquité afin de mieux cerner et décrire les formes de son actualisation au XIXe siècle. Plutôt que d'en parcourir l'histoire de façon systématique il s'est agi de poser quelques jalons pour comprendre comment les Européens pensèrent et vécurent au seuil de l'époque contemporaine la fraternité comme catégorie de l'engagement politique. À cette fin, il a paru opportun de s'arrêter sur l'ancrage philosophique du concept et sur ses enjeux dans une optique de philosophie politique, ainsi que sur sa place possible au sein du phénomène générationnel, récemment réinvesti par les historiens. Ces derniers gagnent à se référer aux concepts pour explorer la manière dont ils sont mis en œuvre dans des contextes variés. Par-delà les usages de la fraternité dans l'Antiquité grecque et romaine et aux débuts du christianisme, les cas de la France, de l'Allemagne, de l'Espagne et de l'Italie sont analysés entre la fin du XVIIIe et la seconde moitié du XIXe siècle. Sans prétendre à l'exhaustivité et sans perdre de vue le fil conducteur de la pluralité des acceptions du concept de fraternité, les auteurs du volume se sont livrés à une opération de reconnaissance et de confrontation des pratiques de la fraternité au XIXe siècle. Ils l'ont menée dans plusieurs aires géographiques privilégiées que l'histoire a nettement séparées et dans des champs où l'idéologie théorisée et les pratiques de sociabilité et d'action politique le disputent à l'efficacité de la littérature en tant que pourvoyeuse de modèles durables.*

ISBN : 978-2-913905-20-7

ISSN : 1297-3785

Prix : 18€

En couverture : La Fraternité, statuette en porcelaine (H. 24 cm) d'auteur anonyme créée en 1794 à Niderviller (Lorraine), faisant partie d'une série de cinq statuettes proclamant les valeurs de la République. Vizille, Musée de la Révolution française.

Ouvrage publié dans le cadre du programme ANR BLAN08-03-312310 « La fraternité comme catégorie de l'engagement politique en Europe (1820-1920) », associant le CRHEC (Centre de recherche en histoire européenne comparée, Université Paris-Est Créteil), le CRHIPA (Centre de recherche en histoire et histoire de l'art. Italie, pays alpins, interactions internationales, Université de Grenoble), l'École française de Rome et l'IHMC (Institut d'Histoire moderne et contemporaine, ENS de la rue d'Ulm).



Conception graphique : Catherine Brun

Les Cahiers du CRHIPA N° 20

Fraternité : Pour une histoire du concept

# FRATERNITÉ POUR UNE HISTOIRE DU CONCEPT

Sous la direction de  
Gilles Bertrand, Catherine Brice et Gilles Montègre



Les Cahiers du CRHIPA N° 20

# SOMMAIRE

## Introduction

Catherine BRICE, Gilles BERTRAND, Gilles MONTÈGRE .....5

## I

### ESQUISSE D'UNE APPROCHE THÉORIQUE

#### Fraternité : pour l'histoire du concept

Sandro CHIGNOLA .....21

#### République et fraternité. Une approche de théorie politique

Thierry MÉNISSIER .....35

#### Le concept de « génération » comme outil d'interprétation pour une histoire du politique entre public et privé. Une contribution à la recherche sur la fraternité

Laura CASELLA .....53

## II

### VARIATIONS DANS LE TEMPS ET DANS L'ESPACE

#### La fraternité dans le christianisme antique

Claire SOTINEL .....73

#### La fraternité révolutionnaire : discours et pratiques entre France et Italie

Gilles MONTÈGRE .....83

#### *Fraternité/Brüderlichkeit* : le ambivalenze della ricezione tedesca (1789-1815)

Marco MERIGGI.....103

**Fraternité catholique et fraternité révolutionnaire en Espagne,  
fin du XVIII<sup>e</sup>-1848**

Pedro RÚJULA .....115

**III**

**USAGES POLITIQUES, IDÉOLOGIQUES ET LITTÉRAIRES  
DANS L'ITALIE DU *RISORGIMENTO***

**I fratelli e i profani. La massoneria e l'idea di fratellanza  
fra Sette e Ottocento**

Fulvio CONTI .....137

**Métaphore familiale et monarchie constitutionnelle.  
L'incertaine figure du roi « père » (France et Italie au XIX<sup>e</sup> siècle)**

Catherine BRICE.....157

**Du *Risorgimento* à l'Unité : le roman italien laboratoire  
d'une fraternité idéale ?**

Pascale BUDILLON PUMA .....187

**Lien fraternel et fraternité dans la littérature narrative italienne  
(1860-1920)**

Isabelle PAYET .....207

**Les auteurs du volume.....227**

**Index des noms de personnes .....233**

# République et fraternité. Une approche de théorie politique

Thierry MÉNISSIER

Dans les États où il n'y a point de lois fondamentales, la succession à l'empire ne saurait être fixe. La couronne y est élective par le prince, dans sa famille, ou hors de sa famille. En vain serait-il établi que l'aîné succéderait ; le prince en pourrait toujours choisir un autre. Le successeur est déclaré par le prince lui-même, ou par ses ministres, ou par une guerre civile. Ainsi cet État a une raison de dissolution de plus qu'une monarchie.

Chaque prince de la famille royale ayant une égale capacité pour être élu, il arrive que celui qui monte sur le trône fait d'abord étrangler ses frères, comme en Turquie ; ou les fait aveugler, comme en Perse ; ou les rend fous, comme chez le Mogol : ou, si l'on ne prend point ces précautions, comme à Maroc, chaque vacance de trône est suivie d'une affreuse guerre civile<sup>1</sup>.

Dans les pages qui suivent, nous voulons examiner du point de vue de la théorie politique les caractères de l'idée de fraternité. Appréhendée de manière générique, cette idée renvoie à la communauté *familiale*, elle évoque formellement la condition de parité dans une fratrie et signifie affectivement le partage d'un patrimoine commun et de sentiments intenses ; elle possède également une importante signification *religieuse*, car les deux religions monothéistes les plus pratiquées au monde (le christianisme et l'Islam) la revendiquent comme une valeur fondamentale, en affirmant que tous les hommes sont frères dans le cadre de leur communauté de foi. Dans notre développement, c'est la signification *politique* de l'idée de fraternité que nous allons considérer : nous envisageons la fraternité civique à partir des relations qu'elle entretient avec le type de doctrine qui l'a accueillie à la fois comme une pièce centrale pour son programme politique et comme un idéal moral, à savoir la pensée républicaine. Dans la modernité, le cadre républicain, avec ses ambiguïtés, représente en quelque sorte le terreau de l'idée politique de

---

<sup>1</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, V, 14 : « Comment les lois sont relatives au principe du gouvernement despotique ».

fraternité. Or, la pensée républicaine constitue également une des parties les plus importantes du patrimoine de la théorie politique moderne, et dans une certaine mesure elle peut encore faire office de paradigme pour le présent des sociétés démocratiques. Notre entreprise se comprend ainsi en fonction de la volonté de dresser un profil conceptuel de l'idée de fraternité au sein du cadre dans lequel elle s'est traditionnellement déployée, et également en regard de l'horizon qui vaut actuellement pour le républicanisme. C'est en effet dans l'histoire vivante du républicanisme que les caractères de la fraternité prennent leur sens.

Après avoir restitué les éléments constitutifs de la pensée républicaine, nous entreprendrons de motiver thématiquement le lien entre république et fraternité, avant de le mettre en question : le républicanisme, comme doctrine politique, doit-il *nécessairement* inclure la fraternité ? Un républicanisme débarrassé de la référence à la fraternité est-il envisageable ? Ces questions nous conduiront à évaluer plus précisément la nature de la référence à la fraternité dans les thématiques républicaines : symbole idéologique, idéal moral indépassable ou horizon de sens ?

## Qu'est-ce que la république ?

Dans une optique de théorie politique, que signifie ce terme de république ? Cette question évoque une certaine difficulté, qu'on peut caractériser de deux manières. Premièrement, la difficulté renvoie aux riches contextes d'histoire politique dans lesquels la notion a été employée, sinon revendiquée avec force : la république correspond d'abord à une expérience vécue de la politique. Si bien que dans l'histoire occidentale, la république évoque plutôt une expérience politique qu'un courant de philosophie politique ; cette expérience est elle-même d'une grande diversité, comme on peut en juger par l'étude des épisodes historiques qui, depuis un passé lointain, se sont réclamés d'une telle expérience et ont été ensuite érigés en moments fondateurs de la notion de république : la République romaine, les communes italiennes du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle, la république du *Consiglio Maggiore* de Florence à partir de 1494, les Provinces-Unies et la Confédération helvétique au début de l'époque moderne, l'Angleterre du milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, les cinq Républiques françaises (avec les dates symboliques de 1792, 1848, 1871, 1946 et 1958)<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Voir par exemple, pour ces épisodes de référence, Claudia Moatti, Michèle Riot-Sarcey (dir.), *La République dans tous ses états. Pour une histoire intellectuelle de la république en Europe*, Paris, Payot & Rivages, 2009.

– expériences de référence auxquelles il est nécessaire d'ajouter le moment de l'Indépendance et de la constitution états-uniennes à partir de 1776<sup>3</sup>. Cela posé, il est remarquable que, dans des contextes historiques variés, la notion de république a désigné des régimes très divers, tour à tour révolutionnaires, modérés, socialement progressistes et conservateurs, favorables à l'expression de la pluralité démocratique ou négateurs de cette dernière<sup>4</sup>. Cette variété tend normalement à la faire apparaître comme un des termes les plus controversés du lexique de la théorie politique.

La seconde expression de la difficulté repose sur le caractère non univoque de l'élaboration intellectuelle issue de cette expérience. Pour parler à la manière du Kant de la *Critique de la raison pure*, on pourrait dire que l'on peine à harmoniser sous un concept clair la foisonnante diversité phénoménale des expériences républicaines dans l'histoire. En effet, quel concept univoque se dessine à partir des textes « situés » d'auteurs tels que Cicéron, Machiavel, Montesquieu, Rousseau, Condorcet, Fichte et Hegel en Allemagne, Garibaldi et Mazzini en Italie, Jules Barni et Charles Renouvier en France, voire, plus récemment, Hannah Arendt et Régis Debray – pour ne citer que des auteurs classiquement étiquetés, dans l'histoire des idées politiques, comme « républicains » ? Cette double difficulté est perceptible à la lecture des auteurs qui se sont penchés sur les théorisations *in situ* de la république, étude qui produit finalement une équivoque de ce type : ils rappellent d'une part que, même dans ses moments les plus formalisés, l'expérience républicaine n'a pas connu d'élaboration théorique rigoureuse ; et, de l'autre, ils évoquent

---

<sup>3</sup> Sur la manière dont les Constituants américains ont revendiqué pour la réalité des Colonies dissidentes l'idéal républicain ancien, voir notamment, parmi une très riche bibliographie, Gordon Wood, *La création de la république américaine, 1776-1787*, trad. F. Delastre, préf. C. Lefort, Paris, Belin, 1991 ; Bruce Ackerman, *Au nom du peuple. Les fondements de la démocratie américaine*, trad. J.-F. Spitz, Paris, Calmann-Lévy, 1998 ; Annie Lechenet, *Jefferson-Madison. Un débat sur la république*, Paris, PUF, 2003 ; et Magali Bessone, *À l'origine de la République américaine : un double projet. Thomas Jefferson et Alexander Hamilton*, Paris, Michel Houdiard éditeur, 2007.

<sup>4</sup> Dans l'optique d'une critique libérale, Philippe Nemo soutient que cette équivoque est ancienne et fondamentale dans le paysage intellectuel de la politique française ; la république y apparaît à la fois comme État de droit démocratique et libéral, et comme projet de société étatiste et totalitaire. Cette équivoque existerait depuis qu'en 1793 la Première République a mis à mal l'œuvre législative de 1789, qui était l'héritière des Lumières. Voir Philippe Nemo, *Les Deux Républiques françaises*, Paris, PUF, 2010.

immanquablement, à propos des divers contextes historiques de la république, une série de thèmes ressemblants, voire convergents<sup>5</sup>.

Quels sont ces thèmes, que l'on peut identifier comme le lexique politique républicain<sup>6</sup>? La notion de république évoque d'abord l'existence d'institutions qui ménagent un espace public. On entend par « espace public » le cadre capable d'accueillir un type de relations sociales particulières, les relations sociales de type civique : dans un système républicain, les actes concernant l'administration, la gestion et la décision politiques relèvent d'une « chose commune » (que l'on désigne de la sorte la cité, la nation ou l'État), et non d'une puissance privée. L'espace public apparaît de la sorte comme un espace *commun* ; quels que soient la nature exacte de son régime et le type de son gouvernement, une république à la fois rend publique ses décisions et les organise d'une manière ou d'une autre en fonction d'une mise en commun. Par conséquent, on peut dire que la république est *la forme politique de la communauté*. Cela posé, on peut également affirmer que, vu la très grande variété des expériences politiques et des constructions théoriques se désignant comme républicaines, la république, n'étant ni une forme de régime, ni un type d'action gouvernementale, se résume à deux caractères : l'affirmation du politique entendu comme participation des citoyens à la « chose commune » et la visée de formalisation, voire d'institutionnalisation du sujet collectif qui en résulte. Par le premier aspect, elle se rapproche de l'expérience révolutionnaire et de tous les mouvements sociaux grâce auxquels se dessinent les notions de *peuple* et de *nation*, par le second elle évoque la constitution de l'État. Notion complexe, philosophiquement articulée et « non sans paradoxes », la république peut lorsqu'elle est ramenée à ces termes être caractérisée comme une « idée », à savoir comme un idéal régulateur de la pratique politique selon ce double horizon<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Voir par exemple pour diverses périodes : Claude Nicolet, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, Gallimard, 1976, en particulier le chapitre VII, p. 281-424; John Greville Agard Pocock, *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique* [1975], trad. fr. L. Borot, Paris, PUF, 1997; Julien Boudon, *Les Jacobins. Une traduction des principes de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, LGDJ, 2006, 3<sup>e</sup> partie : « La régénération de la cité », p. 539 et suiv.; Maurice Agulhon, *La République*, Paris, Hachette, 1990, t. I, chapitre I, p. 24-79.

<sup>6</sup> Pour une synthèse plus complète, cf. Serge Audier, *Les théories de la république*, Paris, La Découverte, 2004.

<sup>7</sup> Juliette Grange, *L'idée de république*, Paris, Pocket, 2008, p. 28.



Les deux dimensions (création de la communauté politique et institution de l'État) sont susceptibles d'entrer en contradiction ; la république repose sans doute même sur la tension structurelle qui existe entre l'idéal de « présence à soi » du corps civique et la réalité de la séparation entre la société et l'État conférant à ce dernier la valeur de norme régulatrice pour la première. Dans sa synthèse philosophique, Hegel entendait rapporter harmonieusement l'une à l'autre l'existence consciente d'elle-même et politiquement active (qui s'exprime dans la communauté civique) d'une part, et l'État de l'autre<sup>8</sup>. Comprises en dehors du standard hégélien, toutefois, ces deux dimensions interfèrent ou communiquent sans cesse, et de manière structurellement problématique : d'une part, le peuple – le « moi commun » qui constitue la source de la plus grande légitimité possible pour un régime républicain – n'est pas une unité substantielle, identifiable a priori et constante dans ses expressions. Cependant, en dépit de ces difficultés « ontologiques », il est nécessaire qu'il puisse être considéré comme la condition permanente de l'institution légitime de l'État : car celui-ci ne peut agir comme norme régulatrice de la société que s'il apparaît comme l'émanation du peuple. Pourtant, d'autre part, en régime ordinaire (dans la situation non révolutionnaire de la société républicaine), « le peuple » est également en quelque sorte sans cesse engendré par le fonctionnement de ces institutions. En république, le peuple ou la nation, le sujet collectif légitime, se manifestent en effet à la fois par les décisions de la Nation (à savoir, celles des représentants des citoyens) et par les actes de l'État (chacun de ses fonctionnaires recevant en quelque sorte un mandat implicite pour agir, dans la limite de ses prérogatives administratives, au nom du peuple). La continuité entre le peuple et l'État obéit donc à un double dynamisme de ce type : d'une part, sous la condition de l'unité formelle de la catégorie de peuple, et en fonction de l'évocation fortement ritualisée de la refondation de la communauté par le peuple constituant, s'effectuent les pratiques civiques et l'administration étatique. Mais, de l'autre, l'ordre inverse se trouve également avéré dans les faits : ce sont les pratiques civiques et l'administration étatique

---

<sup>8</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 257 : « L'État est la réalité effective de l'Idée morale – l'Esprit moral en tant que volonté substantielle, manifeste et explicite à elle-même, qui se pense et se sait, et qui accomplit ce qu'elle sait et pour autant qu'elle le sait. C'est dans la coutume éthique qu'elle a son existence immédiate, et c'est dans la conscience de soi de l'être singulier, dans son savoir et son activité, qu'elle a son existence médiatisée ; de même, cette conscience de soi, par son attitude, a sa liberté substantielle dans l'État comme dans son essence, dans son but et dans le résultat de cette activité » (trad. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Flammarion, 1999, p. 298).

qui nourrissent la catégorie de peuple, qui créent une appartenance politique que l'on pense capable de se substituer aux appartenances religieuses et ethniques. En tout cas, un tel espoir caractérise la modernité : cette substitution constitue même un des aspects les plus fondamentaux du processus de sécularisation qui définit cette dernière. Le « désenchantement » de la relation entre l'homme et la nature se trouve de la sorte compensé par l'institution de la société politique, désormais cadre qui fait autorité en tant que vecteur de sens<sup>9</sup>.

On peut enfin entendre l'affirmation selon laquelle la république est la forme politique de la communauté à partir du point de vue qui regarde la dimension des comportements civiques. En effet, le républicanisme a conçu l'ethos civique sur un mode spécifique et irréductible à toute autre forme de conduite. Ainsi, en tant que théorie normative, le républicanisme s'est opposé au libéralisme par l'affirmation selon laquelle la conduite civique ne ressemble nullement à la conduite privée : en deux mots, le forum n'est pas le marché et on estime qu'il possède une valeur supérieure à ce dernier. Aussi pourrait-on dire que, tandis que le libéralisme est déontologique, le républicanisme est éthique et axiologique : le premier place son espoir dans la détermination d'une loi commune minimale acceptée par tous (déterminée par exemple en fonction de la somme globale des intérêts particuliers), le second a toujours manifesté l'ambition normative plus forte de décider – ou en tout cas d'amener publiquement la discussion sur les vertus et les valeurs susceptibles d'améliorer le vivre ensemble. Quelles sont plus précisément les vertus prônées par le républicanisme ? On peut les distinguer en deux catégories : les vertus qu'on pourrait nommer cardinales et les vertus dérivées. Apparaissent cardinales les qualités morales représentées par l'amour de la liberté publique (ou « liberté des anciens », à savoir la volonté de participer dans l'espace public à l'établissement des lois) et le sens de l'égalité entre les hommes, sur le triple plan éthique, civil et civique. Dérivées, le goût pour l'expression publique de la vérité, le respect des lois ou la modération, l'amour de la patrie ou la fierté nationale, le sens de l'équité. En d'autres termes, s'il est caractérisé par le développement de procédures susceptibles de développer la participation des citoyens aux actes politiques, le républicanisme se définit également comme le régime des vertus publiques, voire comme celui de la *publicisation des vertus*.

---

<sup>9</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

## **La fraternité civique et le cadre républicain, une liaison nécessaire ?**

Compte tenu des caractères de la pensée républicaine que nous venons d'esquisser, l'association entre la république et la fraternité civique apparaît comme légitime. Pourtant, elle ne saurait valoir de manière nécessaire et cela pour deux raisons au moins : premièrement, dans le contexte des circonstances historiques générales au sein duquel elle s'inscrit (soit les révolutions en Europe à partir de 1789), d'autres associations étaient possibles – par exemple entre la république et la *solidarité* – et diverses devises furent revendiquées tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle par plusieurs groupes sociaux<sup>10</sup> ; deuxièmement, sur le plan théorique, toutes les doctrines républicaines ne revendiquent pas la fraternité comme valeur fondamentale. Certaines parmi les plus importantes se montrent même étrangement indifférentes au sens politique de la notion. Ainsi les synthèses proposées par Machiavel et par Montesquieu ne semblent pas reconnaître d'autres acceptions pour la notion de fraternité que celle qui s'établit dans le contexte familial : ni les *Discours sur la première décade de Tite-Live* ni *De l'esprit des lois* ne contiennent la moindre allusion à la fraternité civique – et les mentions qui dans ces deux œuvres majeures sont faites de la fraternité naturelle présentent cette dernière comme particulièrement difficile à gérer sur le plan politique, ainsi qu'on le voit avec le passage cité en exergue de cet article.

Au-delà du fait que, pour les Français, l'adoption puis la popularisation de la devise nationale (« liberté, égalité, fraternité ») produisent une forme d'évidence, qu'est-ce qui, cependant, confère également à cette association un caractère de nécessité ?

Nous proposons, pour la comprendre, l'hypothèse suivante. La modernité, telle que nous l'avons évoquée plus haut, s'est fondée sur le processus de sécularisation dont une des expressions repose sur la substitution de l'art rationnel de la politique, en tant que foyer d'autorité pour les décisions importantes de l'existence, aux communautés familiales et religieuses. Elle implique donc la séparation entre les sphères privée et publique, et une forme de subordination des relations typiques de la communauté familiale à celles de la communauté politique. Ainsi, l'ethos moderne, tel qu'on le saisit dans les œuvres des philosophes des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, se caractérise-t-il comme

---

<sup>10</sup> Mona Ozouf évoque à ce propos plusieurs autres possibilités : M. Ozouf, « Liberté, égalité, fraternité », in P. Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, t. III, *Les France. De l'archive à l'emblème*, Paris, Gallimard, 1997, p. 4353-4389.

une forme de « politisation de l'existence » : chez ces auteurs, la publicisation des idées et des mœurs est présentée comme le moyen d'une émancipation des individus vis-à-vis des communautés traditionnelles et la citoyenneté s'impose dans leurs doctrines comme un type de comportement régulateur des autres comportements humains possibles, en tout cas comme un comportement dont on attend qu'il puisse fournir à ceux-ci des normes appropriées. Avec une certaine bizarrerie, dans ce schéma général, l'idée politique de fraternité suggère qu'un standard de la relation familiale – et plus généralement un mode de relation typiquement *communautaire* – peut valoir pour qualifier la relation politique. Elle porte de ce fait un important potentiel en termes de « réémotionnalisation » de la relation politique sécularisée, rationalisée et « désenchantée ».

Ce caractère de bizarrerie suggère la conjecture suivante. Les nouvelles conditions de la modernité ont éloigné les individus de la *participation affective* à la vie de la communauté vectrice de sens. Cas de figure concret de ce processus fondamental, la Révolution en France puis la révolution industrielle dans toute l'Europe ont transformé les anciennes communautés familiales, villageoises et régionales en sociétés nationales dont l'élément de base est l'individu particulier, juridiquement déterminé comme personne ou appréhendé comme producteur singulier de par sa place dans le processus économique<sup>11</sup>. Le monde moderne est né de cette transformation, qui s'est accompagnée de la naissance d'un savoir sociologique dont les concepts élémentaires ont dès le début visé à la théoriser. Dans les communautés familiales, amicales et religieuses, chaque membre est invité à se fondre dans un ensemble dont on pourrait dire qu'il est animé par une « solidarité mécanique » (et non « organique », ce dernier terme signifiant que les parties ne sont pas homogènes les unes aux autres, qu'elles ne se ressemblent pas), pour employer les termes de Durkheim dont on peut dire qu'il a engagé la sociologie naissante dans la tâche de concevoir cette transformation<sup>12</sup>. En tant que processus de constitution des sociétés européennes, la modernité a donc reposé à la fois sur la rationalisation du monde et sur l'individualisation des personnes. L'œuvre paradigmatique de Hobbes atteste de cette double transformation : si elle se présente comme l'application méthodique à tous les secteurs de l'existence humaine de l'expérimentalisme de Galilée, on pourrait dire en considérant un ouvrage que tel que le *Léviathan* (1651) qu'elle consiste également en un « grand récit » par lequel les individus sont conduits à se représenter comme titulaires personnellement d'un « droit

---

<sup>11</sup> Robert Nisbet, *La tradition sociologique*, trad. fr. M. Azuelos, Paris, PUF, 1984.

<sup>12</sup> Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1992.

de nature » (« natural right ») les portant à la compétition généralisée, puis à la défiance mutuelle, enfin – sous l’effet de la contradiction dans laquelle les place leur condition naturelle – à un accord raisonnable dans le cadre du pacte de sujétion à l’État souverain<sup>13</sup>. Chacun, dit Hobbes, est naturellement porté à calculer son intérêt dans le but de survivre et afin, en limitant paradoxalement son désir spontané d’acquérir, de prospérer. En vertu de ces nouvelles conditions d’intelligibilité de la socialité, l’anthropologie pratique de la modernité semble bien procéder de la manière décrite par C. B. Macpherson dans son ouvrage devenu classique, c’est-à-dire en constituant la notion de personne à partir de l’« individualisme possessif<sup>14</sup> ». Le droit individuel de propriété promu par les philosophes a induit une double rupture avec les communautés traditionnelles, en émancipant l’individualité de la tutelle engendrée par les liens de la créature à son créateur dans l’ordre théologique et par les liens du vassal au suzerain dans l’ordre social et politique.

Or, à l’encontre d’un tel schéma de socialisation par la rationalisation et l’*individualisation*, l’expérience révolutionnaire (et tout particulièrement dans le cas de la France) a consisté en la mise au premier plan d’expériences collectives et passionnelles très puissantes, qui agissent comme les matrices d’une pensée politique à la fois moderne et tournée vers l’examen des ressources de la « communauté empathique ». Ainsi s’éclairent de nombreuses entreprises théoriques de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, par exemple les analyses de Sieyès concernant la « volonté nationale » ou la tentative rousseauiste de constituer la « volonté générale ». La tentative de Rousseau représente d’ailleurs peut-être, sur le plan des idées politiques, l’effort le plus net et le plus puissant déployé pour penser les conditions d’une *communauté politique moderne* ; elle mérite de ce fait qu’on s’y arrête.

De par son attention aux phénomènes culturels ou « ethniques<sup>15</sup> », Rousseau avait remarqué que, dans l’expérience courante, certains phénomènes collectifs semblent fournir matière à réflexion pour concevoir ce qu’est une

---

<sup>13</sup> Thomas Hobbes, *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. J. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, particulièrement les chapitres XVI-XVIII qui décrivent le « passage » de l’état de nature à l’état civil.

<sup>14</sup> Crawford Brough Macpherson, *La théorie politique de l’individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, trad. M. Fuchs, postf. de P. Savidan, Paris, Gallimard, 2004.

<sup>15</sup> Voir par exemple Jean-Jacques Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse et Considérations sur le gouvernement de Pologne*, en particulier les nombreuses remarques du philosophe sur le « caractère national des peuples » et sur le rôle des passions comme ressorts pour opérer des changements de constitution.

*volonté réellement générale*, c'est-à-dire cumulant les caractères d'univocité, de généralité et d'autonomie du vouloir. Parfois, un peuple réuni a le sentiment de faire véritablement corps, et chacun de ses membres s'éprouve comme à l'unisson d'un ensemble plus vaste. Tels sont les moments historiques grâce auxquels les nations se reconnaissent, et il semble que les passions jouent ici un rôle capital : indignation, colère, joie, fraternité sont des passions politiquement fédératrices, qui permettent aux peuples de se saisir dans leurs différences et par là d'affirmer leur autonomie grâce à un enthousiasme national. Pourtant, si ces expériences de masse fournissent une représentation empirique cohérente pour une volonté générale plus complète, elles ne sauraient véritablement favoriser la constitution de son idée claire et distincte. En effet, en lecteur de la tradition ancienne qui jugeait le régime de la démocratie tumultueux et licencieux, Rousseau savait mieux que quiconque que souvent la foule est déterminée dans le moment même où elle croit s'autodéterminer ; proche des publicistes des Lumières, il savait également que légions sont les exemples de manipulation passionnelle des masses par des démagogues. Reste que la foule ainsi disposée fournit en quelque sorte une intuition sensible possible du concept de volonté générale : celle d'un corps qui s'autodétermine politiquement, qui produit une intégration « communautaire » de ses membres et qui impose avec force une norme valant pour la fraternité entre les citoyens.

C'est à donner une forme à ce type de matière qu'a travaillé l'auteur du *Contrat social*. La volonté générale est un principe régulateur de l'expérience qui, sans se déduire de l'expérience, trouve tout de même un certain écho empirique dans des manifestations de cette sorte. On le devine dans l'évocation par Rousseau de ce qu'on pourrait nommer la fête créatrice autour du régiment de Saint-Gervais, tel que le philosophe, dans une note de la *Lettre à d'Alembert sur les arts et les spectacles*<sup>16</sup>, dit en avoir entendu le récit de la bouche de son père : après le dîner, les soldats et les citoyens dansèrent ensemble, la joie commune mit en ordre la foule initialement amorphe, les Genevois se reconnurent et s'élirent réciproquement dans le mouvement de leur corps transfiguré par cet heureux transport. La fête impromptue prend ainsi un sens politique fondamental, et c'est justement ce que, d'après la *Lettre*, son père fit remarquer à Rousseau :

Mon père, en m'embrassant, fut saisi d'un tressaillement que je crois sentir et partager encore. Jean-Jacques, me disait-il, aime ton pays. Vois-tu ces

---

<sup>16</sup> Rousseau, *Lettre à d'Alembert sur les arts et les spectacles*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1965, t. V, p. 123 et suiv.

bons Genevois ; ils sont tous amis, ils sont tous frères ; la joie et la concorde règnent au milieu d'eux. Tu es Genevois : tu verras un jour d'autres peuples ; mais, quand tu voyagerais autant que ton père, tu ne trouveras jamais leur pareil.

Et le philosophe de conclure le passage par ces mots : « Il n'y a de pure joie que la joie publique. » D'après ce témoignage, intense car animé par l'évocation d'un inoubliable tressaillement filial, les deux dimensions de *partage corporel* et de *publicité passionnelle* qui caractérisent cette expérience sont au cœur de la notion de volonté générale, et lui offrent des caractères affectifs – tels que l'*amitié* et la *fraternité* – totalement absents dans le traitement hobbesien des mêmes questions. L'émergence de tels caractères, si elle ne constitue plus le cœur de l'analyse, est loin d'être infirmée lors du surgissement explicite de la notion de volonté générale dans le vocabulaire de Rousseau, soit dans l'article « Économie politique » de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert (composé en 1755). Dans ce texte, alors qu'il a entrepris de déterminer ce qu'est l'économie politique ou publique d'une nation (c'est-à-dire sa manière de se gouverner et de décider des problèmes humains et économiques par une décision publique et non privée), Rousseau en vient à caractériser le corps politique pour le différencier des corps particuliers. Ce corps est caractérisé par la vie, comme le corps humain, et le philosophe ajoute qu'en tant qu'être moral, il « a une volonté, et cette volonté générale, qui tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie, et qui est la source des lois, est pour tous les membres de l'état par rapport à eux et à lui, la règle du juste et de l'injuste<sup>17</sup> ». Ici, on remarque que plusieurs années avant la rédaction du *Contrat social* (1762), l'invention théorique de la notion de volonté générale permet à Rousseau de penser ensemble plusieurs caractères différents mais tous fondamentaux du problème posé par la politique moderne. Il s'agit en effet de donner d'abord à comprendre à la fois l'unité fondatrice et l'identité constitutive d'un peuple, telles que le moment politique les institue. L'origine de la volonté générale est le rassemblement proprement politique du peuple, et pour comprendre la portée de ce point, une dernière remarque s'impose.

Il convient en effet de remarquer que, dès sa première version, le *Contrat social* fait le deuil d'une « société générale du genre humain<sup>18</sup> ». La

<sup>17</sup> Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964, t. III, p. 245.

<sup>18</sup> Rousseau, *Manuscrit de Genève*, I, 2, in *ibid.*, p. 281-289.

doctrine rousseauiste ne laisse pas de place pour le cosmopolitisme : la volonté générale ne relève pas d'une tendance qu'auraient les hommes à vivre en cités de manière naturelle et universelle. Générale du point de vue du peuple qui l'a engendrée, elle n'est que particulière par rapport aux autres peuples. Il ne saurait s'agir d'une « volonté universelle », Rousseau n'a jamais voulu penser une association politique mondiale ; la volonté générale est en quelque sorte un sujet politique toujours particularisé dans la relation qu'il entretient avec les autres, ou plus exactement elle est ce qui transforme un peuple particulier en sujet de son action, notamment au plan international. Ce qui implique que la volonté générale ne puisse concrètement apparaître que dans certains contextes historiques et culturels – en un mot patriotes – précis. On trouve ainsi chez Rousseau une démarche paradoxale, consistant en la qualification prépolitique du peuple, source de ce qui est pourtant son obligatoire « institution » politique : il faut certaines conditions spécifiques pour qu'un peuple politiquement qualifiable apparaisse dans l'histoire, mais il ne saurait émerger qu'en fonction de ses expressions politiques, soit à travers des manifestations collectives, volontaires et symbolisées<sup>19</sup>. À ce propos, il importe de relever que, pour Rousseau, la fraternité ne vaut pas en elle-même, mais présente une certaine valeur sur la base de cette fondation politique de la communauté ; et cela, second paradoxe, quand bien même l'implicite de la notion de communauté porte la possibilité d'une fraternisation universelle. Dans cette qualification de la notion civique de fraternité, en quelque sorte, le civique l'emporte nécessairement et toujours de par sa primauté. Tout à fait significatif à cet égard est le fait que, dans le seul passage du *Contrat social* où il emploie le mot « frères », Rousseau critique l'utilisation religieuse de la fraternité ; en reprenant le topos machiavélien (mais plus généralement aussi républicain) de la paradoxale perversité du christianisme qui, du fait de sa valorisation des vertus morales ou théologiques, ruine l'idée même de l'engagement républicain et patriotique, le Genevois écrit :

Reste donc la religion de l'homme ou le christianisme, non pas celui d'aujourd'hui, mais celui de l'Évangile, qui en est tout à fait différent. Par cette religion sainte, sublime, véritable, les hommes, enfants du même Dieu, se reconnaissent tous pour frères, et la société qui les unit ne se dissout pas même à la mort.

---

<sup>19</sup> Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, in *ibid.*, p. 953-1041. À propos de ce paradoxe, voir Patrick Savidan, « La République ou l'Europe ? », in Id. (dir.), *La République ou l'Europe ?*, Paris, Librairie générale française, 2004, p. 34-39.



Mais cette religion, n'ayant nulle relation particulière avec le corps politique, laisse aux lois la seule force qu'elles tirent d'elles-mêmes sans leur en ajouter aucune autre; et par là, un des grands liens de la société particulière reste sans effet. Bien plus, loin d'attacher les cœurs des citoyens à l'État, elle les en détache comme de toutes les choses de la terre. Je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social.

On nous dit qu'un peuple de vrais chrétiens formerait la plus parfaite société que l'on puisse imaginer. Je ne vois à cette supposition qu'une grande difficulté: c'est qu'une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes.

Je dis même que cette société supposée ne serait, avec toute sa perfection, ni la plus forte ni la plus durable; à force d'être parfaite, elle manquerait de liaison; son vice destructeur serait dans sa perfection même<sup>20</sup>.

Un peuple capable de forger une volonté générale authentiquement politique se distingue donc de tous les autres par un éthos particulier – c'est dans le contexte d'une communauté ardente de ses propres passions que la fraternité s'institue. Lorsqu'elle a ensuite réapparu dans le contexte révolutionnaire français, la fraternité s'est d'ailleurs imposée dans un cadre au sein duquel la survie de la communauté nationale s'est déclinée dans les termes de la lutte armée. Par exemple, dans son *Discours sur l'organisation des gardes nationales* (1790), Robespierre évoque « les sentiments de l'égalité, de la fraternité, de la confiance, et toutes vertus douces et généreuses qu'ils doivent nécessairement enfanter », voulant persuader son auditoire de la Constituante que les vertus martiales de la communauté nationale sont paradoxalement susceptibles de pacifier les mœurs par une expression réglée.

### **Trois hypothèses sur la pérennité du lien entre république et fraternité**

Dans le contexte des sociétés politiques d'aujourd'hui, la notion de république semble s'être éloignée du standard dont nous venons de reconstituer les éléments. De l'idée moderne de république, les contemporains conservent certes plusieurs traits importants: le nom (elles continuent à désigner leur constitution comme républicaines), la pérennité ou la vitalité de l'espace public (point d'ailleurs commun avec la notion libérale de démocratie), l'idée que les institutions sont davantage que des conventions (soit une certaine sacralisation des institutions) et enfin, avec certaines variantes nationales voire locales et à des degrés d'intensité très divers, l'idée d'une

---

<sup>20</sup> Rousseau, *Du contrat social*, IV, 8, in *Œuvres complètes*, op. cit., t. III, p. 465.

communauté d'affects reliant les citoyens par une mémoire ou par des valeurs vécues (donc, le patriotisme selon ses différentes manifestations). Pourtant, ce dernier thème semble considérablement amoindri, il ne paraît plus valoir avec la même autorité, il fait même question sur le plan théorique<sup>21</sup>, et les politiques publiques ne sont pas explicitement orientées par lui. En matière sociale, on évoque plutôt la solidarité. En quelque sorte, après avoir été déclinée pendant deux siècles par les différents marxismes sous une forme plus ou moins cosmopolitique (en tout cas sous une forme non nationale, et même antinationnaliste ou transnationale), la fraternité comme valeur fédératrice semble s'être réfugiée du côté de l'humanitaire<sup>22</sup>.

Les républiques contemporaines peuvent-elles se passer de l'idée de fraternité civique? Les développements précédents nous invitent à pousser plus loin l'analyse des relations entre république et fraternité afin de répondre à une telle question. Nous pouvons avancer ces trois hypothèses, également plausibles, quant à la possibilité de pérenniser, en dépit des transformations du monde actuel, le lien entre les deux termes.

### *Hypothèse 1 : un symbole idéologique*

La notion de symbole désigne un signe qui ne s'épuise pas dans la signification, du fait que, derrière ce qu'il représente, il évoque un contenu à la fois plus substantiel et dont on peine à épuiser la nature de manière simple. Le symbole peut ainsi être caractérisé comme un « signe vers » plutôt que comme le « signe de ». On peut également affirmer qu'il fait signe vers une réalité irréprésentable, si ce n'est en totalité, du moins en partie ; ainsi la colombe est-elle reçue en Occident comme le symbole de la paix et, dans le christianisme, la croix comme celui de la souffrance du Christ. Ces deux exemples constituent l'un et l'autre une allusion imagée et culturellement codée à un idéal, lequel est également une aspiration collective vécue en tant qu'espoir (cet

---

<sup>21</sup> Pour une discussion sur la valeur éthique du patriotisme dans le contexte contemporain, voir Alasdair MacIntyre, « Le patriotisme est-il une vertu? », in A. Berten, P. Da Silveira et H. Pourtois, *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997, p. 286-309.

<sup>22</sup> Ainsi, dans son ouvrage *Une histoire de l'humanitaire* (Paris, La Découverte, 2008), Philippe Ryfman évoque, à côté des sources religieuses de l'idée d'humanitaire, l'influence des sources philosophiques issues du XVIII<sup>e</sup> siècle. Les sentiments humanitaires contemporains apparaissent comme héritiers de la construction politique des philosophes et publicistes des Lumières.

idéal repose sur certains affects bien réels : ceux qui comprennent le symbole éprouvent une émotion effective, quoique diffuse).

On pourrait faire l'hypothèse qu'en tant qu'idéologie politique, ayant dû et devant lutter dans les espaces politiques de la modernité contre d'autres idéologies (par exemple tout à la fois contre les nationalismes, les libéralismes et l'anarchisme), le républicanisme a adopté la fraternité comme un tel symbole. Le républicanisme intègre en effet des symboles *matériels* : le patriotisme qui lui est si lié peut être caractérisé comme un attachement affectif ou passionnel à la patrie, lequel se trouve forgé par l'accoutumance à certains symboles et régulièrement réanimé par eux (emblème, devise, hymnes nationaux). La communauté nationale se réunit dans une forme de communion sous l'effet des symboles ritualisés. Ainsi le républicanisme peut-il être présenté comme une « catholicité laïque », du fait qu'il articule sens de la fraternité, communauté humaine et transcendance comme le fait, à sa manière, la religion chrétienne. La fraternité peut fort bien, dans un tel contexte, fonctionner comme un *symbole idéologique* : une pièce majeure d'un dispositif de théorie pratique visant à présenter comme nécessaire l'adhésion commune affective à un ensemble qui représente davantage que la somme des individus – la nation, la patrie, la culture nationale. La question est cependant posée de la nature même de la communauté civique valable aujourd'hui, et c'est une question à laquelle nulle théorie républicaine ne peut se soustraire<sup>23</sup>.

### *Hypothèse 2 : un idéal moral indépassable*

La communauté politique dont le républicanisme fait la théorie accorde dans le jeu politique une place éminente aux passions. Il repose donc sur une définition large de l'ethos politique – plus large que celui promu par le libéralisme, procédural et contractualiste –, en favorisant un engagement des personnes dans l'espace public qui est à la fois intellectuel et émotionnel. Or, ainsi que nous l'avons dit plus haut, la fraternité n'est pas un affect comme les autres. Dans le cadre d'une communauté politique, elle peut apparaître comme le principe des autres vertus ou comme la première des vertus communes.

La fraternité représente *quelque chose de plus*, qualitativement, que l'égalité. Il est tentant d'affirmer que tout se passe comme si elle jouait, pour cette dernière, le même rôle qu'au sein de la théologie catholique les vertus

---

<sup>23</sup> Voir Daniel Arnaud, *La République a-t-elle encore un sens ?*, Paris, L'Harmattan, 2011 ; Thierry Ménissier, *La Liberté des contemporains. Pourquoi il faut rénover la République*, Grenoble, PUG, 2011.

théologiques jouent vis-à-vis des vertus cardinales. Dans le catholicisme, on attend en effet de la foi, de l'espérance et de la charité – vertus d'origine surnaturelle héritées de la grâce – qu'elles rapprochent l'homme de Dieu et permettent d'actualiser les vertus purement humaines que sont la prudence, la tempérance, le courage et la justice. Selon le républicanisme, la fraternité constitue pour ainsi dire un *idéal vécu*, qui offre non seulement l'opportunité de rendre sensible le principe quasiment sacré de l'égalité, mais encore celle de faire tendre les membres de la communauté civique à une forme de perfection dans l'aspiration à une parfaite parité. Un tel idéal commun nous semble posséder aujourd'hui encore une certaine valeur en regard de l'exigence d'égalité qui demeure typique de la démocratie ; mieux, la fraternité constitue peut-être un moyen de viser l'égalité sans laquelle il n'y a pas de démocratie.

### *Hypothèse 3 : un horizon de sens*

Enfin, c'est en vertu d'une théorie philosophique de l'histoire que le lien entre républicanisme et fraternité achève de prendre son relief particulier. La théorie républicaine est liée aux grandes élaborations produites, aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, par Montesquieu, par Kant, par Hegel ou encore par Fichte. Pour ces doctrines, il faut comprendre l'activité politique comme un des éléments moteurs (avec le progrès des sciences ou l'évolution morale) d'une dynamique par le biais de laquelle, directement ou indirectement, l'homme entreprend d'agir sur son existence collective et de se forger un destin.

Dans cette perspective, le lien entre république et fraternité fournit peut-être aux sociétés d'aujourd'hui une possibilité pour éclairer la logique dans laquelle elles sont prises au niveau mondial : dans le processus de globalisation, il manque pour l'instant une dimension réflexive ou axiologique, or l'idée républicaine de fraternité compense cette absence. On entend par globalisation un phénomène complexe regroupant des tendances variées telles que la fin des souverainetés nationales pleines et entières, le développement d'un marché mondial, la financiarisation de l'économie et la mise en place d'une société mondiale de l'information<sup>24</sup>. Ce processus en est peut-être à ses débuts, mais nul ne sait quel sera son devenir ; en tout cas, il est actuellement vide de valeur et de réflexion quant à la destination de l'homme alors

---

<sup>24</sup> Sur la globalisation, voir Philippe Moreau-Desfarges, *La mondialisation. Vers la fin des frontières ?*, Paris, Ifrid/Dunod, 1996 ; André Tosel, *Un monde en abîme. Essai sur la mondialisation capitaliste*, Paris, Éditions Kimé, 2008 ; et Saskia Sassen, *La globalisation : une sociologie*, trad. P. Guglielmina, Paris, Gallimard, 2009.

qu'il engage des questions cruciales pour celui-ci. De ce point de vue, l'idée civique de fraternité, en dépit du fait qu'elle a jusqu'ici été conçue dans le contexte de sociétés nationales « fermées », possède une vertu pour le monde désormais « ouvert ». Dans les conditions techniques qui sont actuellement les nôtres, elle pourrait en effet doter l'humanité du vecteur mental nécessaire pour sa possible unification politique – elle permet d'imaginer que, pour la première fois dans l'histoire des hommes, ceux-ci peuvent s'acheminer vers la mise en œuvre d'une communauté politique globale. Dans la perspective de la construction d'un tel universel politique, la nouvelle *république du genre humain* pourrait-elle s'affranchir de la référence à la fraternité civique ? Nous pensons que, quoi qu'il en soit de sa valeur normative dans ce contexte, cette référence l'animerait car elle fait partie du patrimoine culturel de l'expérience républicaine.