

Quel patriotisme à l'âge de la mondialisation ?

Bernard BAERTSCHI

Maître d'enseignement et de recherche à l'Université de Genève

Résumé. — La mondialisation économique, le cosmopolitisme et le multiculturalisme qui caractérisent de plus en plus les sociétés modernes remettent en cause les allégeances nationales traditionnelles. Reste à savoir si c'est un bien ou non, s'il faut accélérer le pas ou non. Les arguments en faveur d'une ouverture décidée sont forts et nombreux, mais, paradoxalement, il apparaît qu'elle n'est pas sans danger pour l'autonomie des personnes. Entre le particularisme (nationalisme) et l'universalisme (cosmopolitisme), une troisième voie est souhaitable.

Mots-clé : patriotisme, cosmopolitisme, multiculturalisme.

I. — INTRODUCTION

Le titre que nous avons donné à notre étude aura sans doute surpris : n'est-il pas contradictoire ? En effet, le patriotisme dénote une pro-attitude vis-à-vis d'un groupe ; or qui dit mondialisation dit société mondialisée, et une telle société n'est pas un groupe, c'est plutôt la négation et le dépassement de tout groupe. Dès lors, comment pourrait-elle susciter une attitude patriotique ? Mais ce n'est pas ainsi qu'il faut comprendre notre question : ce qui est en jeu, ce n'est pas l'attitude du citoyen face à la société cosmopolite, mais face aux communautés plus petites que sont les États-nations dans la situation nouvelle créée par la mondialisation. Ce que nous demandons donc, c'est la chose suivante : que signifie être Français ou Suisse dans une société mondialisée ? Peut-être même : est-ce que cela signifie encore quelque chose ? C'est que, manifestement, l'ouverture au monde doit modifier les attachements plus particuliers, tout comme d'ailleurs – et ici on retrouve notre première remarque – elle doit susciter une certaine attitude vis-à-vis du « groupe » plus grand. L'histoire passée de nos deux pays le montre bien : avec la création de l'Europe, les Français sont restés français, mais sont aussi devenus européens ; avec la création de la Suisse moderne au XIX^e siècle, les Genevois sont restés genevois, mais sont aussi devenus suisses. Il apparaît donc que la situation est moins celle d'un changement d'allégeance que celle

d'une multiplication des allégeances à plusieurs groupes et de l'effet de cette multiplication sur les anciennes allégeances, donc sur les anciens groupes.

Comme on l'a dit, ce type d'évolution n'est pas en soi quelque chose de nouveau ; c'est que la condition humaine est caractérisée par l'attachement à différents groupes qui, dans certains cas, et notamment dans celui qui nous intéresse, s'emboîtent les uns dans les autres, comme l'avait déjà remarqué Aristote :

« La communauté constituée par la nature pour la satisfaction des besoins de chaque jour est la famille [...] La première communauté formée de plusieurs familles en vue de la satisfaction de besoins qui ne sont plus purement quotidiens, c'est le village [...] Enfin, la communauté formée de plusieurs villages est la cité, au plein sens du mot » ¹.

Par rapport à cela, ce qui caractérise notre situation, c'est qu'à cette série de groupes couronnée par la Cité, c'est-à-dire par la communauté politique proprement dite, caractérisée par l'« autarcie », se sont ajoutées de nouvelles institutions politiques, souvent d'ailleurs moins structurées et possédant moins de pouvoir, comme les Nations-Unies et, pour certains, l'Europe, prémices de ce que pourrait être une société mondialisée. Cette évolution n'est pas terminée et parmi les questions qu'elle pose, il y a la nôtre, qu'on peut maintenant formuler plus précisément comme concernant l'impact de ces ajouts sur la pro-attitude que nous adoptons vis-à-vis de la *communauté politique proprement dite*, pro-attitude qu'on désigne par le vocable de « patriotisme ».

II. — LE CARACTÈRE NORMATIF DES PRO-ATTITUDES

Nous avons parlé de société mondialisée, de société cosmopolite, et aussi de structures supra-étatiques. Mais ne faut-il pas distinguer ici ? Il le faut en effet, et selon deux axes.

1° D'abord selon le domaine : une société peut être mondialisée économiquement, politiquement ou culturellement. On parlera alors de *mondialisation* au sens propre pour le premier, de *cosmopolitisme* pour le deuxième, de *multiculturalisme* pour le dernier, société métissée ou melting-pot suivant la manière dont on en conçoit l'organisation.

2° Ensuite selon l'étendue : actuellement, notre société est plutôt en voie de mondialisation que proprement mondialisée, et elle l'est plus au niveau économique qu'au niveau politique.

Ainsi, au sens strict, notre question revient à demander quel est l'effet de l'ouverture économique sur nos attachements politiques. Mais dans une situation aussi mouvante que celle que nous vivons, il faut éviter de poser la question de manière rigide, d'autant que l'on parle aussi de « village global » au niveau des médias et des nouvelles technologies de l'information. C'est pourquoi nous préférons placer le débat au niveau proprement socio-politique et examiner l'effet de la mondialisation, entendue dans un sens large comme une ouverture générale, sur les attachements patriotiques traditionnels.

¹ *La Politique*, Paris, Vrin, 1970, p. 26-27.

La mondialisation est un fait, entend-on souvent dire. Dans certaines bouches, cette affirmation se veut simplement banale, mais dans d'autres elle va plus loin et veut souligner que nos décisions n'y peuvent et n'y pourront rien, que son établissement progressif est inéluctable. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, ce ne sont pas tant les fatalistes résignés que ses partisans qui le disent, et ils entendent par là encore que la mondialisation est un *bien*, comme l'est d'ailleurs toute ouverture, soit qu'on la conçoive façon Davos, soit qu'on l'espère façon Porto Allegre. Le saut de l'être à la valeur ne doit pas nous étonner, Hume avait déjà relevé combien il est fréquent, mais pour notre propos, il est particulièrement intéressant en ce qu'il montre que ce n'est pas tant le *fait* du patriotisme qui est en question que sa *valeur* : adopter une pro-attitude est un fait, mais cette pro-attitude peut être adéquate ou non, justifiée ou non. Ainsi, ce que la marche vers une société mondialisée met en jeu, c'est le *caractère approprié* des pro-attitudes nationales, et on voit immédiatement qu'il y a trois types de réponses normatives possibles sur ce plan :

1° Les pro-attitudes nationales sont inappropriées et doivent être éradiquées. On le justifie souvent en affirmant qu'elles sont la source des horreurs nationalistes. À cet effet, la mondialisation devrait nous montrer la voie vers une société cosmopolite excluant tout chauvinisme et toute haine de l'autre.

2° Les pro-attitudes nationales sont devenues mal adaptées et doivent être modifiées, car si les États-nations sont l'analogue moderne des Cités grecques, ainsi que des Provinces, Comtés ou Royaumes de l'Ancien régime ², une société mondialisée exige qu'on repense le sens et la place de la communauté politique. Et comme une telle société est un *bien*, on *doit* les repenser.

3° Les pro-attitudes nationales sont appropriées et doivent être conservées. Une version radicale de cette conception affirme que les structures supranationales sont de « Grands Machins » inadaptés à la nature humaine et contre l'établissement desquelles il faut lutter. Ici, eurosceptiques et cosmosceptiques se rencontrent et pour eux la mondialisation n'est pas un fait, mais le fruit de décisions humaines, révocables au moins en principe.

Le cosmosceptique a fait référence à la *nature humaine*. On peut se méfier d'un tel concept, et à bon droit, puisqu'on l'a utilisé pour justifier toutes sortes de conduites, même les plus répugnantes, mais surtout toute résistance au changement. Il reste toutefois que notre problème concerne des *attitudes*, c'est-à-dire des postures humaines qui ressortissent à la psychologie morale et donc, au moins en partie, à ce qu'est l'homme. « L'homme est par nature un animal politique » ³, disait Aristote ; étant donné ce qu'est l'homme, il lui est nécessaire de fonder une communauté s'il veut survivre – et on sait qu'il cherche naturellement à survivre –, disent les théoriciens du contrat social. Autrement dit, la communauté politique est un *bien* et il est approprié d'éprouver une pro-attitude à son égard. Certes, mais la question qui nous occupe et que la mondialisation a remise sur le tapis est justement celle de savoir quelle est la nature de cette communauté politique qui mérite notre allégeance ; or il se pourrait bien qu'elle *ne* doive

² Du moins dans l'histoire européenne ; pour la question du nationalisme en dehors de ces limites, cf. Ph. Gerrans, « La localisation du nationalisme », in B. Baertschi & K. Mulligan, dir., *Les Nationalismes* [abrégé dorénavant *N*], Paris, PUF, 2002.

³ *La Politique*, p. 28.

pas être nationale, c'est-à-dire que les pro-attitudes *nationales* soient inappropriées. Jonathan Glover constate que nous sommes ainsi faits que nous éprouvons des pro-attitudes à l'égard de communautés qui, moralement, ne le méritent pas :

« Nous avons une psychologie tribale bien adaptée pour survivre à l'Âge de la pierre. Nous désirons nous identifier à un groupe, nous avons tendance à la haine des autres groupes, à l'obéissance, à la conformité et à l'agression – nous réagissons comme membres d'une foule, à la musique émotionnelle, aux uniformes, drapeaux et autres symboles –, à l'amour de l'aventure et au risque ; nous avons besoin d'un cadre conceptuel simple pour comprendre le monde et désirons croire plutôt que douter »⁴.

La nature humaine est une marâtre en ce qu'elle nous a dotés de sentiments néfastes, même s'ils sont explicables en termes d'évolution, comme le soutient Lionel Tiger : « Les hommes [au sens masculin du terme] ont évolué comme chasseurs réunis en bandes, tournant leur agressivité contre des ennemis communs ou des proies. Les structures politiques dans les sociétés modernes sont formées sur le modèle de chasseurs primitifs »⁵. Il faut donc changer notre psychologie, c'est-à-dire, ici, trouver un objet d'attachement politique autre que la nation, plus vaste, ce qui n'est pas une mince affaire, mais se présente comme un devoir moral, même si Glover espère que le génie génétique nous y aidera.

On l'aura compris, Glover est partisan de la première réponse ; mais une conception moins pessimiste de la nature humaine peut très bien penser que les buts que l'homme poursuit sont accessibles sans qu'il doive renoncer à ce qu'il est. C'était l'avis d'Adam Smith. Relevant que « chaque homme est porté, par nature, à n'avoir d'abord et principalement soin que de lui-même »⁶ et donc à préférer les petites communautés aux grandes, il n'en soutient pas moins que, du point de vue vraiment moral, c'est-à-dire du point de vue du spectateur impartial, la prise en considération de l'égalité de tous les hommes s'impose, ce qui d'ailleurs et grâce à Dieu, n'est pas incompatible, car le patriotisme contribue au bien du genre humain :

« La sagesse qui arrangea le système des affections humaines, aussi bien que celui de toutes les autres parties de la nature, semble avoir jugé que l'intérêt de la grande société du genre humain serait mieux servi en dirigeant l'attention principale de chaque individu sur la portion particulière de cette société qui appartient le plus à la sphère de ses compétences et de sa compréhension »⁷.

On reconnaît là un des paradoxes que la tradition utilitariste affectionne : la troisième réponse pourrait faire atteindre les buts de la première plus sûrement qu'elle-même ne saurait directement les atteindre.

⁴ *What Sort of People Should There Be ?*, Londres, Penguin, 1984, p. 183-184.

⁵ Susan Oyama, « Essentialism, Women, and War », in D. Hull & M. Ruse, dir., *The Philosophy of Biology*, Oxford, OUP, 1998, p. 415-416.

⁶ *Théorie des sentiments moraux*, Paris, PUF, 1999, p. 135.

⁷ *Op. cit.*, p. 319.

Glover et Smith interprètent différemment la thèse d'Aristote que l'homme a une nature sociale. Ce que nous aimerions savoir, c'est qui a raison ou plutôt, car ils ne représentent pas toutes les options, laquelle des trois réponses que nous avons proposées est la bonne. Mais avant d'y venir, il nous faut examiner de plus près en quoi consiste cette pro-attitude qu'est le patriotisme, dont la nature paraît si ambiguë.

III. — DEUX PRO-ATTITUDES : LE PATRIOTISME ET LE NATIONALISME

Nous avons parlé de « patriotisme » et de « pro-attitude nationale ». Pour certains, ce sont là des euphémismes employés par quelqu'un qui a peur de dire crûment ce qui est le cas : « nationalisme ». Mais une telle prise de position n'est évidemment pas neutre et dénote la posture d'un partisan de la première réponse. Si on se garde de brusquer ainsi les choses et que, au-delà des mots auxquels on peut faire dire des choses variées, on examine si, parmi les pro-attitudes qu'il est possible d'adopter vis-à-vis de la communauté politique, toutes sont de même nature ou non, on voit aisément qu'il y a effectivement des différences. Adam Smith encore relevait que « l'indigne principe du préjugé national est souvent fondé sur le noble principe de l'amour de notre pays »⁸. Le préjugé national, c'est un sentiment de supériorité que l'on éprouve par rapport aux autres nations, qui peut s'accompagner de mépris, de haine ou d'envie, voire de pitié suivie ou non de tentation paternaliste ou colonialiste ; c'est donc une attitude essentiellement comparative et dévaluatrice de l'autre. Par contre, l'amour du pays n'est pas comparatif et n'établit donc aucune hiérarchie : « Nous l'aimons pour lui-même », dit encore Smith, tout comme nous aimons notre famille et le genre humain pour eux-mêmes.

Une manière de souligner la différence qui existe entre ces deux pro-attitudes est de considérer qu'il existe deux approches des relations entre groupes, l'une verticale, l'autre horizontale. Par approche verticale, nous entendons un examen des groupes en tant qu'ils sont, en quelque sorte, emboîtés les uns dans les autres, ou du moins classés selon leur dimension ; ainsi, on va du couple à l'humanité en passant par la famille et la nation. Par opposition à cela, une approche horizontale compare des groupes de même dimension, par exemple une nation à une autre. Adopter une approche plutôt que l'autre a un impact psychologique non négligeable : l'attitude de quelqu'un qui préfère ses compatriotes à des étrangers en tant que membres de l'espèce humaine (verticalité) ou en tant que membres d'autres nations (horizontalité) est en effet bien différente ; d'un côté, on a une sensibilité aux valeurs de l'appartenance, qui fait que l'on pense qu'on a des devoirs particuliers envers nos compatriotes, de l'autre un regard comparatif, qui peut être négatif – lorsqu'il est exagéré ou injustifié, c'est le préjugé national dont parlait Smith – ou positif, comme lorsqu'on souligne la valeur de cultures lointaines ou leur diversité.

En suivant la suggestion de Smith et en restant en fait assez proche de l'usage commun, on pourra appeler la pro-attitude verticale envers sa communauté politique « patriotisme », et la pro-attitude horizontale « nationalisme » lorsqu'elle est négative

⁸ *Op. cit.*, p. 318.

(aucun terme consacré ne paraissant dévolu aux pro-attitudes horizontales positives). Cette distinction faite, il s'ensuit que le problème qui nous occupe est celui du patriotisme et non celui du nationalisme. Dès lors, il apparaît que la première réponse que nous avons envisagée n'est, telle qu'elle a été formulée, pas pertinente pour notre question car, étant donné notre nature d'animal politique, il est dépourvu de sens d'affirmer que nous devrions éradiquer toute pro-attitude par rapport à la communauté politique. À moins évidemment de faire revivre le programme stoïcien d'éradication des émotions, si cher à Sénèque. Ainsi, les pro-attitudes nationales sont adéquates – il faudra toutefois préciser pourquoi –, mais la question est de savoir quel doit être leur objet, c'est-à-dire quel est leur objet approprié. Or la réponse à cette question n'est pas immédiatement claire ; en effet, comme nous l'avons mentionné dans la seconde réponse, la nation, ou plus précisément l'État-nation, est elle-même un avatar relativement récent de la communauté politique ; il n'y a donc aucune raison de penser qu'elle doive être éternelle, et ce n'est sans doute pas un hasard si la patrie est bien plus ancienne que l'État-nation ; l'empereur romain n'était-il pas appelé *pater patriae* ?

Quel doit donc être l'objet de notre allégeance ? L'État-nation classique (c'est ce qu'affirme la troisième réponse), une nouvelle forme de communauté politique (c'est ce qu'affirme la deuxième réponse), ou la société cosmopolite elle-même (c'est ce qu'affirme la première réponse reformulée) ? Pour le savoir il nous faut examiner de plus près ce qu'est un État-nation, puisque c'est l'incarnation actuelle de la communauté politique.

Un État est une société organisée délimitée par des frontières, mais une nation ? Pour Will Kymlicka, il s'agit d'« une communauté historique, plus ou moins complète institutionnellement, occupant une patrie [*homeland*] ou un territoire donné, partageant un langage et une culture distinctifs »⁹ ; quant à David Miller, il relève cinq caractéristiques identifiant une communauté nationale : une croyance de la part de ses membres en son existence, une identité fondée sur la continuité historique, des projets communs, un lieu géographique, et une croyance en un caractère distinctif par rapport aux autres nations¹⁰. En bref, une nation est donc une identité culturelle localisée, un peuple ; il s'ensuit qu'un État peut comprendre plusieurs nations ou qu'une nation peut se voir divisée en plusieurs États. Toutefois, le fait que l'on parle volontiers d'État-nation montre que l'identité de la communauté culturelle et de la communauté politique est souvent perçue comme la norme – pensons au thème du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, c'est-à-dire à avoir leur propre État. C'est donc à ce concept d'État-nation que nous ferons référence, et ce que nous venons d'en dire met en évidence que, dans la Modernité – et même généralement comme on verra –, la communauté politique est intrinsèquement liée à la culture, concept qui va jouer un rôle important dans notre propos.

En centrant notre intérêt sur la culture, on ne gagne rien en précision. En effet, la signification de ce terme est assez vague, et si l'on voulait déterminer précisément quels sont les critères de démarcation de la culture, tout comme ceux qui permettent de distinguer telle culture de telle autre culture, il est garanti que l'on s'égarerait. En outre, les

⁹ *Multiculturalism Citizenship*, Oxford, Clarendon, 1995, p. 11.

¹⁰ Cf. « Une défense de la nationalité », in *N*, p. 36-38.

cultures ne sont pas des structures stables, mais elles évoluent et se modifient en raison de facteurs internes et externes, dont l'immigration n'est pas le moindre ¹¹. Pourtant, intuitivement, on sait assez de quoi il s'agit : une culture est un mode de vie, regroupant un ensemble de coutumes, d'habitudes, de projets, bref, elle est constituée de valeurs partagées. C'est pourquoi, quand on se trouve subitement plongé dans une autre culture, on est gêné, on ne sait plus comment il faut se comporter, on commet des impairs et on ne comprend pas le comportement de ceux qui nous entourent. Ainsi, malgré son caractère vague, le concept de « culture » joue effectivement un rôle fondamental lorsqu'il s'agit de spécifier nos attachements communautaires. Mais il faut encore préciser et pour ce faire nous allons nous appuyer sur une distinction qui est devenue classique.

Concernant l'attachement à l'État-nation, on oppose généralement deux conceptions : le nationalisme civique et le nationalisme ethno-culturel. De notre point de vue, il faudrait plutôt parler de « patriotisme », mais ici, nous suivrons l'usage reçu. Daniel Weinstock présente ainsi ces deux conceptions :

« L'affirmation principale faite par le nationaliste civique est que l'appartenance à la communauté nationale n'est pas définie en termes de conditions "objectives" qui sont situées au-delà de la capacité de choix de l'individu. Il y a là un contraste avec le nationaliste "ethnique", qui insiste sur les liens du sang et les caractéristiques raciales comme conditions d'appartenance » ¹².

Le registre dans lequel s'exprime Weinstock n'est pas le même que celui que nous avons adopté : il parle de doctrines et de critères d'appartenances, nous traitons de pro-attitudes ; ce n'est toutefois qu'une différence d'approche car, bien entendu, ce qui nous intéresse, ce ne sont pas les réactions purement émotionnelles, mais les attitudes justifiées, lesquelles s'appuient nécessairement sur des doctrines. Quel est alors l'objet de l'attitude patriotique adéquate, le groupe ethnique ou le groupe d'adhésion ? Étant donné ce que nous avons vu, il est clair que la première proposition est inadéquate : l'appartenance ethnique ou raciale ne saurait être pertinente, c'est l'appartenance culturelle qui compte ; or, celle-ci n'est pas naturelle au sens de la première, car elle n'exclut pas la possibilité d'une adhésion ¹³. Il est vrai toutefois qu'on ne change pas de culture à volonté ; inversement, on n'adhère pas à n'importe quel groupe si on a le choix, mais à un groupe avec lequel on a des points communs, avec lequel on partage au moins certaines valeurs. Cela nous indique qu'il est erroné de considérer l'opposition tracée entre les deux formes de nationalisme comme une dichotomie tranchée, ainsi qu'on a tendance à le faire ordinairement ; ce sont plutôt les deux extrémités d'un spectre dont les moments sont tous culturels. C'est que la culture peut être épaisse ou ténue ; entre

¹¹ Le concept d'identité culturelle ou nationale a des caractéristiques semblables à celui d'identité personnelle tel que le comprend Derek Parfit, qui à la suite de Hume trace la comparaison entre le moi et la nation ; cf. *Reasons and Persons*, Oxford, OUP, 1986, partie III.

¹² « Existe-t-il une défense morale du nationalisme ? », in *N*, p. 106.

¹³ Pour une critique détaillée du critère ethnique, cf. H. Holenstein, « Le concept de *Kulturnation* : une aberration systématique », in *N* ; malheureusement cet auteur distingue mal l'ethnique et le culturel.

deux, elle est variablement dense. Ainsi, telle communauté considère que sa langue est partie intégrante de sa culture, une autre que c'est sa religion. Actuellement, si le Québec défend l'inclusion de la langue, il est assez seul – certains Suisses romands le suivent toutefois –, mais aucune démocratie occidentale n'accorde de place aux appartenances religieuses dans la culture politique ou publique. Une culture démocratique, c'est justement une culture ténue, et c'est à une telle culture et aux groupes qu'elle structure que s'orientent les pro-attitudes du nationaliste civique ; mais l'important, c'est qu'il s'agit encore d'une culture : si quelqu'un voulait faire acte d'appartenance à une démocratie libérale tout en soutenant des positions racistes, néo-nazies ou même franchement misogynes, il devrait en bonne logique être refusé¹⁴.

Une culture ténue est une culture purement politique ou civique, en deçà de laquelle il n'y a plus de communauté *politique* – c'est presque une tautologie. C'est une culture de ce type que nous propose une doctrine comme celle du contrat social : on ne se réunit plus pour « bien vivre »¹⁵, au sens plénier du terme comme Aristote le concevait, mais pour assurer à chacun les moyens de mener une vie de son choix, moyens qui consistent avant tout en une série de libertés et de droits. C'est pourquoi Weinstock ne voit plus très bien en quoi cela est encore une forme de nationalisme :

« En bref, nous aurons le type de “patriotisme constitutionnel”, mettant en relief des principes purement moraux et politiques, le genre de sentiment que Jürgen Habermas, par exemple, voit comme une manière de dépasser le nationalisme tout en retenant un genre de principe d'unité pour servir de “glu” civique afin d'unir les membres d'une communauté politique »¹⁶.

Mais si, au-delà du nationalisme, on a tout de même un patriotisme, c'est qu'il s'agit encore de valeurs partagées. La culture ténue qu'elles constituent est d'ailleurs tout à fait apte à susciter une pro-attitude ; si on en doutait, il suffirait de penser aux élans passionnés des démocrates libéraux lorsque les valeurs auxquelles ils croient sont en péril.

Actuellement, nous vivons dans des démocraties libérales qui, si elles sont culturellement plus riches que ne le voudrait le patriotisme constitutionnel, tendent vers une pure culture politique, du moins conceptuellement. Admettons qu'on y soit ; qu'observerait-on ? Il n'y aurait plus qu'un seul type de nation et les États perdraient tout fondement culturel « épais ». Cela ne signifie pas qu'il n'y aurait plus qu'un État cosmopolite – mondial ou, plus modestement d'abord, européen –, car Kant avait sans doute raison de penser qu'un tel État unique serait despotique, mais il n'y aurait plus que *des* États de *même* culture cosmopolite, qui subsisteraient comme simples unités d'action et d'administration, rien de plus. Il n'y aurait donc plus qu'une culture politique ; certes, les autres aspects de la culture ne disparaîtraient pas, mais ils ne pourraient plus être

¹⁴ Le fait que quelqu'un soutienne des positions démocratiques n'implique pas qu'il doive être accepté dans une nation civique car, contrairement à ce que laisse entendre la définition du nationalisme civique, s'il est nécessaire de demander l'adhésion, il faut encore que la communauté l'accepte, ce qui s'exprime dans les critères d'immigration et de naturalisation.

¹⁵ *La Politique*, p. 27.

¹⁶ *Art. cit.*, p. 111.

invoqués comme fondements de l'art de vivre politique ou, pour l'immigration, comme conditions nécessaires d'appartenance. Seraient-ils alors autre chose que du folklore et des idiosyncrasies locales ? Il est difficile de le dire, mais c'est là une autre question. En ce qui concerne notre propos, ce qui frappe est que le patriotisme constitutionnel paraît bien être l'aboutissement « naturel » de la Modernité libérale, son expression la plus pure, tout comme la mondialisation économique est l'aboutissement du libéralisme économique ; dès lors, l'État cosmopolite apparaît comme le pendant politique d'une société mondialisée, seul digne des pro-attitudes nationales.

Ce n'est là toutefois que la description d'une tendance, d'une liaison conceptuelle ; reste à savoir si nous avons de bonnes raisons pour l'appuyer et pour justifier qu'un État cosmopolite est bien ce qui mérite notre allégeance, donc que la première réponse reformulée est la bonne.

IV. — LA CULTURE POLITIQUE COSMOPOLITE

Toute communauté politique s'organise autour de valeurs partagées qui constituent la culture publique. Dans une société mondialisée, une telle culture sera constituée par les règles d'un régime constitutionnel démocratique ainsi que par des libertés et droits individuels ; ce sera ce que nous avons appelé une pure culture politique. Bien sûr, il y aura place pour des variantes et des interprétations locales, mais le cadre restera le même. Pourquoi toutefois la culture politique devrait-elle s'y borner ? À cet effet, on allègue généralement les raisons suivantes :

- 1° L'idéal d'autonomie personnelle.
- 2° L'efficacité dans la production du bien-être.
- 3° La tolérance exigée par la composition multinationale des sociétés contemporaines.

Joseph Raz exprime la première raison ainsi :

« L'idée directrice qui se trouve derrière l'idéal de l'autonomie personnelle est que les personnes doivent fabriquer leur propre vie. Une personne autonome est (en partie) l'auteur de sa propre vie. L'idéal de la personne autonome est la conception de personnes contrôlant, à un certain degré, leur propre destinée, la façonnant par des décisions successives tout au long de leur vie ».

Bref « l'autonomie est un idéal de création de soi »¹⁷. La communauté politique existe pour permettre à chacun de mener une vie de son choix, elle ne doit donc pas lui imposer une culture épaisse qui ne pourrait que le brider.

Cela nous amène facilement au deuxième point. Comme le remarque Raymond Aron, « à partir d'un certain point, la pauvreté équivaut à la servitude »¹⁸ ; il faut donc produire suffisamment de biens et de richesses pour permettre la réalisation de l'idéal d'autonomie. Or le marché, institution qui fait fi de tout contenu culturel épais car il n'y voit qu'entraves, est le plus efficace à cet effet ; il est donc une garantie d'autonomie en

¹⁷ *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon, 1986, p. 369-370.

¹⁸ *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, 1965, p. 108.

résultat ou en aval. Mais il en est aussi une au principe ou en amont, car il représente l'arrangement économique qui respecte le mieux la liberté des individus, comme le souligne avec bien d'autres Richard de George : « Les consommateurs peuvent y acheter ce qu'ils veulent et voter en faveur des produits par leurs achats. Les producteurs peuvent accéder librement au marché, où ils entrent en compétition sous des conditions justes, garanties par le gouvernement »¹⁹.

Le troisième point est en grande partie une conséquence des deux premiers : la promotion de l'autonomie et du fonctionnement des marchés, c'est-à-dire la liberté d'établissement et le besoin de main d'œuvre, a créé des flux migratoires importants, même si certaines forces non libérales comme le colonialisme, ou extra-libérales comme la pression démographique ont aussi joué leur rôle. Le résultat est cependant clair : nos sociétés sont devenues multiculturelles, ce qui signifie qu'en elles coexistent des groupes qui ont des conceptions différentes de ce qu'est une vie bonne. Pour que ces groupes puissent vivre ensemble dans une communauté politique, il faut que les valeurs que promeut cette dernière se limitent à une sorte de plus petit dénominateur commun, les droits constitutionnels justement, quitte à trouver certains arrangements pour que les cultures minoritaires ne soient pas écrasées par les majoritaires et pour que ceux qui ne participent pas à cette dernière ne soient pas désavantagés²⁰. Aller au-delà, enrichir la culture, par exemple en imposant une langue ou des coutumes religieuses, violerait l'autonomie de ceux qui sont devenus les citoyens de nos sociétés contemporaines ou de ceux qui voudraient le devenir. Comme le souligne David Miller : « Les identités nationales sont amaigries pour devenir plus acceptables aux groupes minoritaires » ; toutefois, l'effort d'ajustement doit être réciproque, car « ces groupes eux-mêmes doivent abandonner des valeurs et des types de comportement qui sont en conflit aigu avec ceux de la communauté globale »²¹.

Le troisième point est notamment une conséquence du premier, on l'a dit ; mais, en réaction, il crée aussi une tension avec lui. En effet, l'autonomie est un idéal, c'est-à-dire qu'elle représente une conception de la vie bonne. En termes rawlsiens, l'autonomie ressortit au domaine du bien et non à celui du juste. Bref, c'est une idée perfectionniste, comme le souligne Thomas Hurka :

« Le perfectionnisme peut très aisément soutenir un principe de liberté en traitant l'*autonomie*, ou le libre choix parmi de nombreuses options de vie, comme un bien intrinsèque. Si l'autodétermination est elle-même une perfection, toute restriction à son égard est *prima facie* discutable »²².

Or, pour certains, c'est là une position qui est encore trop peu libérale car trop peu tolérante : « Cela imposerait l'idéal de l'autonomie aux autres citoyens ; cela ferait du

¹⁹ *Business Ethics*, New York, Macmillan P. C., 1990, p. 148.

²⁰ Cf. sur ce sujet W. Kymlicka, *op. cit.*, et M. Haller, « Faire justice au multiculturalisme », in *N*.

²¹ *Art. cit.*, p. 46-47.

²² *Perfectionism*, Oxford, OUP, 1993, p. 148.

libéralisme une autre “doctrine sectaire” », remarque Ezekiel Emanuel²³; en effet, il devient obligatoire d’être autonome, chacun a le devoir de se prendre en charge et de construire sa vie. Jusqu’où donc l’État doit-il être neutre, jusqu’où doit-il amaigrir sa culture ? On le voit, même les libéraux hésitent, et il est révélateur de noter que Rawls a lui aussi hésité, Kukathas et Pettit relevant que, entre 1971 et 1982 : « L’idéal auquel Rawls adhère est l’idéal kantien de l’autonomie. Une société bien ordonnée est conçue comme une société habitée par des citoyens autonomes »²⁴, ce qui n’est plus le cas dans son dernier grand ouvrage *Libéralisme politique*.

Ce qui est intéressant pour notre propos, c’est le fait que le développement récent du libéralisme tend à vider la doctrine de tout idéal de la personne et de toute conception substantielle du bien, alors même qu’elle était déjà plutôt maigre. Sa morale politique est minimale dit Charles Larmore, car il serait faux d’affirmer que le libéralisme est « neutre à l’égard de la morale ». En réalité, il cherche plutôt une neutralité à l’égard des différentes conceptions controversées de la vie bonne. L’État libéral doit toujours agir en fonction d’une morale élémentaire ou commune »²⁵. Ce développement confirme la liaison conceptuelle que nous avons signalée entre le libéralisme, le patriotisme constitutionnel et la mondialisation : dans la mesure où la communauté politique s’organise autour de valeurs auxquelles ses membres font allégeance et qui sont au fondement des pro-attitudes appropriées qu’ils développent envers la communauté, le patriotisme qui en résultera doit devenir, lui aussi, de plus en plus maigre. Ainsi, lorsque la culture libérale se sera mondialisée et que les États l’auront adoptée, il n’y aura plus de raison valable pour s’attacher particulièrement à son pays, rien de pertinent ne le distinguant des autres. Alors, le patriotisme se sera élevé à l’attachement pour l’humanité et pour les Droits de l’homme. Certes, ceux qui pensent comme Rousseau que ce sera là l’attitude de personnes qui « se vantent d’aimer tout le monde pour avoir le droit de n’aimer personne »²⁶ le déploreront, mais ils pourraient bien se tromper si l’on en croit la fougue et la ferveur de ceux qui défendent ces Droits partout dans le monde²⁷.

Ainsi, dans une société mondialisée économiquement et cosmopolite politiquement, dernier avatar du libéralisme et des Lumières, qui en sera venue à rejeter hors de l’agenda politique l’une de ses valeurs de base, l’autonomie, le patriotisme devrait se muer en amour de l’humanité et de ses droits, même si les États subsistent pour des questions d’intendance et pour faire droit à quelques particularités historiques locales. Des trois réponses que nous avons envisagées, c’est donc bien la première qui est la bonne.

Cette conclusion reste toutefois encore hâtive. En effet, nous avons montré que la mondialisation et le cosmopolitisme sont conceptuellement liés, nous avons aussi

²³ *The Ends of Human Life*, Cambridge Mass., Harvard UP, 1991, p. 86. L’auteur ne fait pas sienne cette remarque.

²⁴ Rawls. *A Theory of Justice and its Critics*, Oxford, Polity Press, 1990, p. 132.

²⁵ *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993, p. 164.

²⁶ *Du contrat social*, Paris, Gallimard, éd. La Pléiade, t. III, p. 287.

²⁷ Il est clair qu’il peut aussi exister des cosmopolitismes anti-libéraux ; on les trouve chez certains partisans de régimes théocratiques mondiaux et chez les communistes. Et même chez les Nazis, par exemple sous la plume d’Arthur Seyss-Inquart : « Au-dessus et au-delà du concept d’État-nation, l’idée d’une nouvelle communauté transformera l’espace vital dont l’histoire nous a fait cadeau en un nouveau royaume spirituel » (cité in J. Laughland, *La liberté des Nations*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2001, p. 47).

allégué trois raisons en faveur de l'existence d'États cosmopolites. Mais nous n'avons pas donné la parole aux partisans des deux autres réponses ; or, pour savoir si l'humanité gagnera ou non au cosmopolitisme, si donc il mérite nos pro-attitudes, nous devons aussi examiner leurs arguments, c'est-à-dire les raisons que nous aurions de douter du caractère bénéfique de l'ouverture politique, économique et culturelle.

Pour l'établir, on peut d'abord tenter un bilan coûts/bénéfices du cosmopolitisme. Du côté des premiers, on peut craindre une perte de contenu de la souveraineté, un affaiblissement du lien social et une augmentation des litiges juridiques, qu'on observe d'ailleurs déjà, et sans surprise : moins il y a de valeurs partagées, plus les dissensions éclatent. Du côté des seconds, on peut croire en la fin des conflits nationalistes, tant internes qu'externes – pour Kant, c'est « la misère qui naît des guerres incessantes » qui amène les États « à en venir à une constitution *cosmopolite* »²⁸ –, l'avènement d'un règne du droit et d'une solidarité mondiale basée sur une justice planétaire. Manifestement, le gain pourrait être d'importance ! Mais serait-il réellement le fruit de l'établissement d'États cosmopolites ? C'est ici que certains – les partisans de la troisième réponse – expriment de forts doutes, et pour étayer leur position, ils font notamment appel aux arguments des communautariens : selon ces derniers, l'appartenance communautaire est une partie intégrante de l'identité de la personne – ils n'affirment donc pas seulement que l'homme est par nature un être social, mais que les liens sociaux le constituent –, tellement que l'aspiration au cosmopolitisme est une erreur théorique et une tragédie. Une erreur théorique, car le libéralisme repose sur une conception du sujet comme personne désincarnée – « désencombrée », dit Michael Sandel²⁹ –, et une tragédie car la mondialisation politique va produire des individus déracinés et déboussolés, ayant perdu leurs attaches et leurs repères. Comme le souligne Philippe van Parijs, en forçant un peu le trait : « Pareille société atomisée, siège d'une concurrence omniprésente et d'une coopération occasionnelle entre des individus poursuivant chacun leurs fins propres, offre-t-elle bien l'image d'une société désirable ? »³⁰ L'erreur théorique a été contestée, et il est de fait qu'il n'est pas très facile de savoir si le libéralisme politique contemporain propose une théorie de la personne ou ne veut offrir qu'un « procédé de représentation », comme dit Rawls³¹. Mais la critique sur les conséquences est plus sérieuse et un peu inquiétante : la communauté politique adéquate ne serait-elle en définitive rien de plus qu'un *modus vivendi* entre étrangers moraux ? Certes, Rawls l'a nié, pour la raison que tous les participants à la société libérale adopteront ses principes à partir de leur propre conception du bien et donc qu'ils incorporeront la conception libérale de la justice dans leur propre conception du bien³² ; peut-être, mais ce pourrait bien être là une distinction qui ne fait pas de différence en résultat en ce qui concerne les personnes que nous serons devenues.

Nous n'allons pas poursuivre le débat sur ce terrain, car il fait appel à des hypothèses socio-psychologiques, voire à des prophéties, difficiles à évaluer et auxquelles on pourra

²⁸ *Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien*, Paris, Vrin, 1992, p. 56.

²⁹ *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, CUP, 1982, p. 20.

³⁰ *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, Paris, Seuil, 1991, p. 269.

³¹ *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995, p. 52. Cf. aussi Weinstock, *art. cit.*, p. 97.

³² Cf. *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993, p. 236.

toujours répondre par le *Wait and see* bien approprié au laisser-faire libéral ! Par contre – car nous ne saurions laisser la question en l'état –, il nous paraît judicieux, puisque les communautés répondent à des intérêts communs, de nous demander quels biens nous attendons d'une communauté politique en général, afin de voir si la société cosmopolite est capable de les produire et de les mettre adéquatement à disposition de ses membres.

V. — LES FRUITS DE LA COOPÉRATION SOCIALE

Si les Anciens pensaient que l'homme est par nature social, cela ne les empêchait pas de considérer que si nous étions ainsi faits, c'est parce que nous poursuivions naturellement certains biens. Aristote est très clair sur ce point, et *La Politique* s'ouvre par ce passage : « Nous voyons que toute cité est une sorte de communauté, et que toute communauté est constituée en vue d'un certain bien (car c'est en vue d'obtenir ce qui leur apparaît comme un bien que tous les hommes accomplissent toujours leurs actes) »³³. Pour lui, on le sait, la Cité est la communauté politique proprement dite, et le bien dont elle permet la poursuite n'est rien moins que l'*eudaimonia*, c'est-à-dire la vie bonne et heureuse, l'épanouissement de l'homme en tant qu'homme. C'est justement cela que conteste le libéralisme : la société n'a pas à assurer le bonheur de ses membres, c'est à chacun de mener une vie de son choix, on le sait. Toutefois, la société y contribue aussi, en mettant à disposition de chacun certains biens de base : la paix et la sécurité physique – Hobbes l'a particulièrement souligné –, la sécurité juridique – pensons à Locke –, ainsi que les libertés et la satisfaction des besoins de base sur lesquels a insisté Rawls. Si l'on tente de faire abstraction de toutes ces différences, on identifiera les biens généraux suivants :

1° Mener une vie bonne ou heureuse implique que les personnes réalisent les projets qui leur tiennent à cœur et qui contribuent à modeler leur identité. Or les diverses communautés sont justement le milieu où cela est possible, car ce sont elles qui fournissent le cadre des actions possibles et les biens qui en permettent la réalisation.

2° Certains buts n'exigent pas seulement un groupe comme moyen de réalisation, mais en dépendent quant à leur existence : il y a des projets structurant pour la personne qui ne peuvent naître – et non seulement être réalisés – que lorsque des communautés sont constituées. Ces projets s'organisent et s'institutionnalisent peu à peu, pensons à la recherche scientifique ou à la sécurité sociale, créant un style de vie particulier au groupe.

3° Il y a les projets que les personnes choisissent, mais il y a aussi les fardeaux que la vie leur impose : vivre et survivre dépassent souvent les capacités de l'individu et demandent la constitution de groupes qui, chacun à leur manière, inventent des solutions.

4° La mise à disposition des biens que nous venons de mentionner se développe dans le temps, au cours des générations. Elle modèle peu à peu une histoire et une culture, constitutives du milieu dans lequel les personnes sont éduquées. Or, l'ensemble de valeurs partagées par les membres du groupe provoque chez eux un sentiment de sécurité

³³ *Op. cit.*, p. 21.

et d'intimité qui fait qu'ils se sentent bien « chez eux », dans ce que justement ils appellent leur patrie (*homeland*, dit-on en anglais).

Cela reste très général mais suffit largement pour justifier les pro-attitudes que nous avons vis-à-vis de la communauté politique à laquelle nous appartenons. Cela reste aussi suffisamment neutre pour rester compatible avec toutes les formes de patriotisme, y compris le patriotisme constitutionnel, et pour souligner le caractère outré de la confrontation conceptuelle dressée par MacIntyre entre le libéralisme et le patriotisme, lorsqu'il affirme :

« Dès lors que tous les États bureaucratiques modernes ont tendance à réduire la communauté nationale à cette configuration de relations réciproquement intéressées, ils s'acheminent vers une situation dans laquelle aucune morale patriotique authentique n'aura sa place, et où tout ce qui prétendra en tenir lieu se réduira à un simulacre injustifiable »³⁴.

Cela précisé, on se rend compte facilement que les États-nations actuels, du moins là où ils se sont formés de manière (relativement) volontaire et depuis suffisamment longtemps, mettent effectivement les biens dont nous venons de parler à disposition de leurs citoyens, ou du moins la partie d'entre eux qui naît de la coopération sociale – y compris le cadre institutionnel et juridique –, car d'autres communautés y pourvoient aussi (pensons à la famille). Dès lors, dira le conservateur, pourquoi en changer ? Il concédera sans doute qu'il existe des situations où un tel changement serait un bien, par exemple si l'État-nation :

- 1° visait des fins ou suscitait des émotions qui seraient moralement non désirables, ou
- 2° empêchait d'atteindre d'autres biens, plus désirables, ou
- 3° ne permettait pas de disposer des biens qu'il promet, ou
- 4° était inefficace et qu'un autre type de communauté fournirait mieux ces biens.

Mais il niera probablement que l'une de ces conditions soit actuellement remplie. C'est là notamment la position de David Miller, même si, politiquement, il n'est pas un conservateur. Il faut toutefois reconnaître que la situation n'est pas si claire que le conservateur le prétend. En ce qui concerne les deux premiers points, le cosmopolite dira sans doute que les pro-attitudes nationales ne sont pas moralement désirables et qu'elles empêchent de réaliser une paix universelle. Certes, il se trompe, en tout cas au niveau conceptuel, puisque le patriotisme et le nationalisme sont deux attitudes différentes, si bien que, empiriquement, on n'a aucune raison de penser que le premier mènerait inévitablement au second. Ici comme ailleurs, les arguments du type « pente savonneuse » sont suspects. Toutefois, il se pourrait que, dans les faits, le remplacement des États-nations par des États cosmopolites *favorise* ces biens désirables que sont la paix et la concorde. En outre, dira le cosmopolite, si effectivement les États-nations distribuent efficacement les biens que nous avons mentionnés à leurs citoyens, quoique beaucoup

³⁴ « Le patriotisme est-il une vertu ? », in A. Berten & al., dir., *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997, p. 306.

pensent qu'ils pourraient encore s'améliorer sur le plan de l'égalité de la distribution, il est notoire que, entre les États, la distribution est injuste. Or, la préférence nationale ou la poursuite de l'intérêt national n'aide pas à pallier cet état de chose. À quoi le défenseur du patriotisme répondra sans doute qu'il n'y a aucune raison de penser que des États culturellement cosmopolites feront mieux sur ce point (les dirigeants auront aussi à se préoccuper de la satisfaction de leurs électeurs) et qu'ils pourraient faire moins bien sur le plan de la distribution interne en diminuant le sens de la solidarité locale (le marché n'est pas connu pour susciter l'altruisme).

Ici à nouveau, la discussion menace de s'enliser dans des considérations socio-psychologiques difficiles à vérifier et, à coup sûr, elle devient stérile. Toutefois, et malgré les apparences, elle nous a permis d'avancer. En effet, ce qui reste stable, c'est la thèse que les différentes communautés suscitent des pro-attitudes en ce qu'elles produisent les biens dont l'individu a besoin et que seul il est impuissant à se procurer de manière satisfaisante. Ces biens sont multiples et les communautés qui les dispensent aussi ; parmi elles, il y a la communauté politique, de la Cité grecque à l'État-nation actuel, communauté particulièrement importante, car elle dispose de pouvoirs et de ressources considérables qui lui permettent d'atteindre l'« autarcie » dont parlait Aristote. Ce que deviendra cette communauté dans le futur, personne ne le sait, mais si elle veut mériter nos pro-attitudes, elle devra nous assurer la fourniture des biens dont nous aurons besoin et qui ressortissent aux quatre domaines que nous avons distingués, la liste précise pouvant être plus ou moins longue, selon la conception du rôle de l'État que l'on adopte (en effet, l'État peut aussi confier au privé la production et la distribution de certains biens, mais il y a bien sûr une limite à cela, ultimement constituée par ce bien public que sont les règles du jeu, ainsi que les droits et les libertés constitutionnelles). Aristote avait développé l'idée d'une communauté politique englobante, seule adéquate à fournir ce bien architectonique et inclusif qu'est la vie bonne et heureuse ; l'histoire nous a appris qu'une telle communauté menaçait de détruire les possibilités multiples d'épanouissement humain – pensons à l'effet des guerres de religion –, et qu'il fallait que la culture politique s'amaigrisse. Mais il ne s'en est pas suivi une modification des aspirations de l'homme : tout comme l'homme grec, l'homme moderne cherche à se réaliser et à s'épanouir ; seulement, il compte moins sur la communauté politique pour le faire ; il ne compte pas non plus uniquement sur lui-même, comme s'il était devenu radicalement « désencombré ». Non, il continue à vivre avec d'autres, dans des communautés différentes de son choix, comme les clubs, les partis, la famille ou les Églises. Autrement dit, ce qui a changé, ce ne sont pas les biens dont nous avons besoin, mais les communautés de distribution. Walzer a parlé de sphères de justice en fonction des domaines et des principes de distribution adaptés aux différents biens³⁵ ; ici on parlera de manière analogue de cercles en fonction des communautés qui ont la tâche de les distribuer. La communauté politique est un tel cercle et, comme tout cercle, elle a ses limites. D'autres biens devront être distribués par d'autres cercles, supra ou infra-nationaux. Par exemple, la paix internationale et la justice internationale demandent sans doute un cercle supra-national, et c'est d'ailleurs

³⁵ Cf. *Spheres of Justice*, Blackwell, Oxford, 1983, ch. 1.

bien ce qu'on observe depuis la création de la Société des nations et malgré les vicissitudes de l'histoire.

Si les cercles de distribution sont multiples et de rayons différents, ils sont aussi de rayons variables, en ce sens que la distribution de tel bien peut passer d'un cercle à un autre. Cela s'est notamment produit avec les biens liés à la religion qui sont, en Occident, sortis de la responsabilité de la communauté politique. Cela peut donc encore se produire à l'avenir pour d'autres biens. La question *de base* que nous devons alors poser n'est pas de savoir si les États-nations doivent disparaître ou non, mais quel est le rayon adéquat du cercle que constitue la communauté politique qui suscite de notre part cette pro-attitude qu'est le patriotisme ³⁶.

VI. — LA DIFFÉRENCIATION CULTURELLE

Si la seule condition nécessaire est qu'il faut que l'ensemble des communautés dispense les biens dont nous avons besoin pour nous épanouir, alors on peut être sûr qu'il y aura de multiples bonnes réponses à la question de base que nous avons posée, même si évidemment toutes les réponses ne seront pas bonnes. Actuellement, nous vivons dans une société qui se mondialise ; en ce qui concerne le cercle qui nous intéresse, ce fait nouveau ne semble pas pouvoir mettre en péril les biens que la communauté politique dispense. Certes, la mondialisation exerce une pression vers l'uniformisation : les systèmes administratifs et juridiques des différents pays tendent à converger, mais si cela constitue un danger pour le *multiculturalisme*, ce n'en est pas un pour la culture politique elle-même ³⁷; simplement, il arrivera probablement un jour où elle se sera telle-ment harmonisée que les États ne seront plus des États-nations, mais des États cosmopolites, sans doute sous l'égide de structures politiques plus vastes – plus elles seront vastes, moins elles ressembleront à une communauté proprement politique –, les frontières ne subsistant que pour permettre une gestion rationnelle de la distribution et une certaine multiplicité des pouvoirs tendant à un équilibre des puissances afin d'éviter le despotisme. À ce moment le patriotisme sera devenu constitutionnel et on ne voit pas pourquoi on en éprouverait des regrets. Ainsi, la première réponse est sinon *la* bonne, du moins l'une de celles qui sont bonnes ; autrement dit, s'il n'est pas sûr que le patriotisme constitutionnel constitue un gain moral, il ne saurait être considéré comme une perte morale, ce qui était l'avis des partisans les plus inflexibles de la troisième réponse.

Conclure ainsi serait toutefois oublier au moins deux choses :

- 1° Pour distribuer des biens, il faut d'abord les avoir produits.
- 2° Vivre ensemble crée un style, source de différenciation.

³⁶ Dans les termes que nous avons employés ailleurs, il faudrait dire que notre problème revient à déterminer quel est le cercle moral *politiquement* pertinent ; cf. « Le charme secret du patriotisme », in *N*.

³⁷ Nenad Miscevic discute l'argument de la diversité culturelle en le comparant à celui de « la valeur de la diversité biologique (biodiversité) » (« Comment justifie-t-on le nationalisme ? », in *N*, p. 121).

Occupons-nous d'abord du premier point. Si nous sommes des consommateurs de biens, nous en sommes aussi les producteurs. Quelqu'un qui produit ou qui dispose d'un bien qu'il ne consomme pas va le donner ou l'échanger de telle manière qu'il en retire un profit, pour lui-même et pour ceux avec qui il vit. Selon la nature de ce bien, il peut aussi simplement en faire profiter les autres : pensons au temps que nous consacrons à des tiers. Mais chaque fois, le producteur a son mot à dire sur l'identité du bénéficiaire, ce qui est particulièrement clair dans le don : si je donne, c'est moi qui choisis qui recevra. Il en va exactement de même dans le cas des groupes. Prenons l'exemple d'un club : pour profiter des biens qu'il produit, il faut être membre, mais pour être membre, il faut être admis comme un pair par ceux qui produisent ces biens, et les règles d'admission sont définies par les membres. Certes, une communauté politique n'est pas un club, car les biens qui y sont produits sont à la fois plus importants et plus fondamentaux : ils doivent satisfaire les besoins de base humains ; mais ici aussi, ceux qui les produisent ont leur mot à dire en ce qui concerne le mode de répartition et le choix des bénéficiaires. C'est qu'il ne suffit pas d'être un homme pour être un citoyen et la communauté politique ne s'occupe pas de l'homme en tant qu'homme, mais de l'homme en tant que citoyen. La communauté politique sera donc nécessairement source de décisions concernant son mode de fonctionnement interne et ses rapports avec l'extérieur, et inévitablement les différents États décideront différemment.

On peut comprendre cet argument sur le plan de la psychologie des individus et des peuples. Et il est de fait qu'il existe une tendance naturelle chez l'homme à se constituer en groupes et même en groupes qui se différencient et s'opposent ; comme le relève Glover :

« Les psychologues ont découvert que quand des personnes sont réparties en deux groupes sur la base de différences triviales, ou même lorsqu'elles savent qu'elles ont été réparties au hasard, elles développent un préjugé en faveur de leur propre groupe. Elles pratiquent une discrimination en faveur des membres de leur propre groupe dans le partage des récompenses et évaluent leurs compagnons de manière plus favorable »³⁸.

Mais on peut encore le comprendre de manière normative, et c'est ici que l'argument porte vraiment, surtout dans une optique libérale. Ce que quelqu'un produit lui appartient ; il est donc libre d'en disposer à sa guise car personne n'a de droits de propriété sur ce bien si ce n'est lui-même. En disposer fait partie de sa liberté qui, pour être réelle, doit s'accompagner d'une zone de non-interférence de la part des autres, zone protégée par ses droits, dont ceux de propriété. Comme le formule Loren Lomasky : « Chaque personne possède une sorte de souveraineté sur sa propre vie et cette souveraineté exige qu'il soit accordé à la personne une zone d'activité protégée dans laquelle elle soit libre de tout empiétement de la part des autres »³⁹. À défaut de cela, on ne peut diriger et gouverner sa vie. Or il en va exactement ainsi des communautés : pour forger leur destin, elles doivent disposer de l'autonomie politique, c'est-à-dire du droit de décider elles-

³⁸ I: *the Philosophy and Psychology of Personal Identity*, Londres, Penguin Books, 1988, p. 196.

³⁹ *Persons, Rights, and the Moral Community*, Oxford, OUP, 1987, p. 11.

mêmes des règles qu'elles veulent suivre sans empiètement de la part d'autres communautés ou instances – c'est là l'essence même de l'« autarcie » et du contrat social, lequel implique qu'« il n'existe pas d'objection de principe contre des schémas institutionnels qui sont conçus pour délivrer leurs bénéfices exclusivement à ceux qui sont à l'intérieur des mêmes limites que nous-mêmes »⁴⁰. Certes, cette liberté n'est pas totale, ni à l'intérieur, pensons aux contraintes constitutionnelles, ni à l'extérieur, en témoigne le droit des gens ; certes, les communautés peuvent encore librement décider de concert de respecter d'autres normes, ce qu'elles font abondamment depuis que les Nations-Unies existent⁴¹. Certes encore, elles peuvent se comporter de manière égoïste ou peu solidaire, ce qui est bien sûr regrettable, mais en contexte libéral on ne saurait contraindre qui que ce soit à la moralité : seule la justice est exigible.

Dès lors, l'idée d'États cosmopolites paraît non pas parachever la conception libérale de l'État, mais plutôt la contredire. Le second point va conforter cette conclusion provisoire en montrant que cette idée est impraticable.

Comme l'a souligné Walzer : « Si les États deviennent jamais de larges voisinages, il est probable que les voisinages deviendront de petits États. Leurs membres s'organiseront pour défendre la politique et la culture locales contre les étrangers »⁴². Autrement dit, si on élargit l'empan de la communauté politique soit géographiquement – en créant des États supra-nationaux –, soit idéologiquement – en créant une collection d'États cosmopolites –, la nation se reconstituera à un niveau infra-étatique et reformera des frontières qui au début seront culturelles et non politiques, mais qui à terme pourraient bien être le moteur d'autres revendications au nom du droit à l'autodétermination des peuples et de la disposition de ce bien qu'est la patrie (le quatrième bien dont nous avons parlé). Ce qu'il faut comprendre par là, c'est que les gens qui vivent ensemble créent, petit à petit, leur propre style de vie et donc leur propre culture, et par conséquent que s'il existe deux groupes, il y aura deux cultures. Or, de même que, au cours du temps, se sont développés plusieurs modèles différents de ce qu'est une vie bonne pour l'individu, modèles qui, parfois, entrent en conflit, de même il se développe inévitablement plusieurs modèles de ce qu'est une culture bonne qui s'incarnent dans des communautés différentes – on peut appliquer aux groupes ce que dit Dennett des individus :

« Les styles individuels sont véritablement uniques, le produit de milliards indicibles de rencontres qui ont été, au cours des années, le fruit du hasard, de rencontres qui ont d'abord produit une personne unique, puis une éducation unique, et pour finir, une série unique d'expériences de vie »⁴³.

Il est certes possible, moyennant certains dispositifs et certaines institutions, de faire en sorte que ces différences ne se muent pas en antagonismes, mais il n'est pas possible d'empêcher la différenciation, sans doute pas même par la création d'un état mondial despotique et policier, ce que, par ailleurs aucun libéral ni personne ne souhaite.

⁴⁰ Miller, *art. cit.*, p. 34.

⁴¹ Cf. sur cette question C. W. Morris, « La souveraineté du peuple », *Studia philosophica*, Haupt, Berne, n° 58, 1999.

⁴² *Op. cit.*, p. 38.

⁴³ *Darwin est-il dangereux ?*, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 519.

Cette impossibilité elle aussi peut être lue comme un obstacle psychologique lié à notre nature, mais on peut encore montrer qu'elle est l'expression d'une nécessité logique : étant donné le principe de Leibniz de l'identité des indiscernables, il n'existe pas deux individus semblables ; aucun groupe formé de plusieurs individus ne saurait donc être semblable. Reconnaissons toutefois que, politiquement, cela ne mène pas très loin ; mais ce qui mène plus loin, c'est un corollaire de cette thèse, que la pluralité des communautés politiques implique une diversité culturelle et donc des institutions qui, quelque apparentées qu'elles soient, divergeront nécessairement. Il s'ensuit qu'une communauté politique multiculturelle est dans une situation essentiellement instable, c'est pourquoi elle tente, si elle veut éviter le despotisme ou l'éclatement, de réduire sa culture à une pure culture politique, rejetant le reste dans le domaine privé et dans le folklore, lequel n'a d'ailleurs pas toujours le côté sympathique des groupes de yodleurs, de joueurs de flûte de Pan ou de cor des Alpes, si on pense à ce qui se passe autour des stades.

CONCLUSION

Nous avons cherché à savoir ce que devenait le patriotisme dans une société mondialisée. Nous avons vu qu'il était impossible d'y répondre sans nous demander ce qu'y devenait la communauté politique, car le patriotisme n'est que la pro-attitude que nous adoptons vis-à-vis de cette communauté. Or la nature de celle-ci s'est bien modifiée depuis l'Antiquité ; on observe particulièrement que la culture sur laquelle elle s'appuie tend à devenir de plus en plus mince. Dans cette optique, la mondialisation apparaît comme l'achèvement (provisoire) de ce mouvement qui se révèle alors être un mouvement vers une communauté cosmopolite sous la forme d'une pluralité d'États reconnaissant tous la validité des mêmes principes démocratiques et le même ordre juridique. Le patriotisme s'achèverait donc dans ce que Habermas a appelé le « patriotisme constitutionnel ».

Cela, semble-t-il au premier abord, sans pertes – les biens que les États-nations distribuaient le seront aussi adéquatement par les États cosmopolites – et avec grands bénéfices – plus de justice planétaire, moins de conflits nationalistes – ; le problème, c'est que quand on y regarde de plus près, on se rend compte que cela ne peut se faire qu'en violant l'autonomie des personnes, puisqu'on les empêche de s'organiser politiquement selon leurs projets, et en maintenant artificiellement l'uniformité de la culture politique en la régulant au niveau supra-national. La troisième réponse serait donc la bonne, mais ce n'est pas forcément un mal, si Adam Smith a raison.

Toutefois, les antagonismes nationaux sont un fait, et il y a malheureusement, à intervalles réguliers, des éruptions. Par ailleurs, certains biens, comme la sécurité et la justice internationales, y compris les règles du commerce international, ne sont pas distribués adéquatement – ils ne le sont même pas du tout – par les États-nations, et la mondialisation exige qu'on en tienne compte. Ainsi, l'évolution de la société vers la mondialisation met en question la longueur adéquate du rayon de la communauté *politique* et donc, comme la longueur de ce rayon est proportionnelle à la maigreur de la culture, de l'épaisseur appropriée de la culture politique. Actuellement, nous sommes un peu en transition et nous ne savons plus toujours très bien en quoi devrait consister la

citoyenneté, quelle devrait être la nature de la frontière qui sépare nationaux et étrangers, quels biens précis il est de la responsabilité de l'État de distribuer ; nous sommes aussi un peu déroutés de voir que certaines minorités qui passaient jusque-là un peu inaperçues dans nos sociétés, prennent soudainement de l'importance pour des raisons démographiques ou géopolitiques et révèlent des traits dont la difficile compatibilité avec notre culture ne nous était pas apparue. Il est donc clair que la culture épaisse des États-nations traditionnels n'est plus adéquate et donc que c'est en définitive la seconde réponse qui s'impose.

Étant donné ce que nous avons dit, nous pouvons préciser que si les pro-attitudes nationales sont mal adaptées, c'est dans la mesure où nous continuons à vouloir que l'État-nation reste le dispensateur *unique* des biens que, jusqu'ici, il distribuait, et où nous ne voyons pas qu'il faut des structures supraétatiques qui méritent aussi notre allégeance, afin de protéger ce qui dépasse le citoyen, et notamment la personne humaine comme telle ; à condition toutefois qu'il existe un véritable contrôle démocratique de ces institutions, ce qui, selon certains sceptiques, ne serait pas une mince affaire : « Depuis l'Union européenne jusqu'à l'OSCE, et le Conseil de l'Europe, la question sans réponse est toujours la même : "*Quis custodiet ipsos custodes ?*" » proclame John Laughland, en citant Juvénal⁴⁴. C'est qu'il ne s'agirait pas de recréer un empire ! Cela dit, il n'en reste pas moins que si la culture politique devient trop maigre, si elle estompée par trop les spécificités, les pro-attitudes nationales des citoyens pourraient bien s'orienter vers des communautés nettement plus « chaudes », ce qui n'est pas sans risques pour un État de droit. Cette dernière remarque n'est peut-être qu'une prophétie socio-psychologique de plus, mais même si elle n'est pas fiable, il reste que l'avènement d'États cosmopolites n'est pas ce qu'il faut promouvoir⁴⁵.

Université de Genève
24 rue du général Dufour
1211 Genève - 4 Suisse
bernard.baertschi@lettres.unige.ch

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 289.

⁴⁵ Pour d'autres arguments dans ce sens, cf. aussi notre article « Ouverture des marchés et ouverture des esprits. La mondialisation sonne-t-elle le glas du nationalisme ? », *Studia philosophica*, n° 58, 1999.