

Le cosmopolitisme en oeuvre dans la mondialisation.

Des identités multiples à l'identité cosmopolitique

par

Abdenour Berkani

Thèse de doctorat effectuée en cotutelle

au

Département de philosophie  
Faculté des Arts et des Sciences  
Université de Montréal

et

à l'UFR de Philosophie  
Université Jean Moulin Lyon 3

Thèse présentée à l'Université Jean Moulin Lyon 3 en vue de l'obtention du grade de Docteur

et à

la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal  
en vue de l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor (Ph.D.)

Novembre 2005

© Abdenour Berkani, 2005



B  
29  
U54  
2006  
V.020

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Faculté des études supérieures

et

UFR de Philosophie  
Université Jean Moulin Lyon 3

Cette thèse intitulée

**Le cosmopolitisme en oeuvre dans la mondialisation.  
Des identités multiples à l'identité cosmopolitique**

présentée et soutenue à l'Université de Jean Moulin Lyon 3 par :

**Abdenour Berkani**

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Président-rapporteur et membre du jury	<b>Robert Legros</b> <i>Professeur, Université Libre de Bruxelles</i>
Directeur de recherche	<b>Daniel M. Weinstock</b> <i>Professeur, Département de philosophie, Université de Montréal</i>
Directeur de recherche	<b>Jean-Jacques Wunenburger</b> <i>Professeur, Université Jean Moulin Lyon 3</i>
Membre du jury	<b>Charles Blattberg</b> <i>Professeur, Département de sciences politiques, Université de Montréal</i>
Membre du jury	<b>Jacques Michel</b> <i>Professeur, Département de sciences politiques, Université Lumières Lyon 2</i>
Examineur Externe	<b>Dominique Leydet</b> <i>Professeur, Université du Québec à Montréal</i>



## **LE COSMOPOLITISME EN OEUVRE DANS LA MONDIALISATION**

### **Des identités multiples à l'identité cosmopolitique.**

Du nouveau visage du monde au nouveau visage de l'homme et retour, cette réflexion en boucle tente de circonscrire le phénomène de la mondialisation dans ses implications identitaires ainsi que ses effets anthropologiques sur la définition du sujet, de son rapport au monde, à lui-même et aux autres. Motivée par un point de vue, cosmopolitique, la description de la mondialisation montre son ambiguïté et comment, fécondée à la fois par l'universel et le particulier, elle engendre une nouvelle conception de la souveraineté politique débouchant sur une nouvelle conception du sujet. Ce sujet cosmopolite est à l'image de cette mondialisation. A la fois un et multiple, attaché à son identité communautaire et librement ouvert sur le monde, il constitue à la fois un dépassement, une alternative et une réconciliation des conceptions traditionnelles (communautariennes et libérales) du sujet. Riche de toutes les diversités dont le monde est porteur, le sujet cosmopolite à identité multiple condense en lui toutes les tensions et contradictions identitaires qui déchirent, mais aussi enrichissent les réseaux humains par delà les frontières des Etats-nations institués. Ce monde et ce sujet qui se découvrent multiples ouvrent enfin des perspectives institutionnelles et éducatives nouvelles, reflétant à la fois ce que nous sommes déjà devenus et oeuvrant patiemment à faire advenir en nous cette nature cosmopolitique. Cette circularité entre le monde, l'homme et les institutions montre combien réciproques et multilatérales sont les influences ; autant nous faisons par nos actes le monde tel qu'il est, autant ce dernier, les événements qui le font vibrer comme les institutions qui lui donnent forme, en retour font de nous ce que nous sommes.

**MOTS-CLES :** MONDIALISATION - UNIVERSEL - PARTICULIER - IDENTITES MULTIPLES - IDENTITE EUROPEENNE - SUJET COSMOPOLITE - COMMUNAUTARIENS - LIBERAUX - JUSTICE UNIVERSELLE - DROIT COSMOPOLITIQUE - RESEAUX TRANSNATIONAUX - SOUVERAINETE DIFFERENCIEE - DEMOCRATIE COSMOPOLITIQUE - EDUCATION COSMOPOLITIQUE.

## **THE COSMOPOLITANISM SET UP IN THE GLOBAL WORLD**

### **From multiple identities to cosmopolitan identity.**

From the new face of the world to the new face of the man and back, this circular reflexion tries to encircle the phenomenon of the globalization in his identity implications and his anthropological effects on the subject's definition, his relation with the world, himself and the others. Motivated by a cosmopolitan point of view, this analysis of the new global order shows its ambiguity, and how fertilized at the same time by the universal and the particular, it generates a new conception of political sovereignty which leads to a new conception of the self. This cosmopolitan self generated by the new global order is like the mirror of the world. Both unified and multiple, embedded in his communitarian identity and freely opened to the world, this self constitutes at the same time, an exceeding of, an alternative to, and a reconciliation of the traditional conceptions (communitarian and liberal) of the self. Rich of all the diversity of the world, not only this cosmopolitan self condenses on him all the identity pressures and contradictions which tear apart, but also enriches the human networks beyond the borderlines of the instituted nation states. This world and this self which discover themselves multiples open, to finish, new institutional and educational viewpoints, reflecting what we have already become, and working patiently to awake in us this cosmopolitan nature. This circularity between the world, the man and the institutions shows how mutual and multilateral the influences are. As well and as much we make by our acts the world as it is, the events that make it stir such as the institutions that give it its form, in return make us become what we are.

**KEYWORDS :** GLOBALIZATION- UNIVERSAL - PARTICULAR - MULTIPLE IDENTITIES - EUROPEAN IDENTITY - COSMOPOLITAN SELF - COMMUNAUTARIANS - LIBERALS - UNIVERSAL JUSTICE - COSMOPOLITAN RIGHT - TRANSNATIONAL NETWORKS - SHARED SOVEREIGNTY - COSMOPOLITAN DEMOCRACY - COSMOPOLITAN EDUCATION.

## TABLE DES MATIERES

<b>INTRODUCTION GENERALE</b>	<b>p. 4</b>
<b>PREMIERE PARTIE : LE NOUVEAU VISAGE DU MONDE MONDIALISATION ET COSMOPOLITISME</b>	
<b>Introduction générale à la première partie</b>	<b>p. 18</b>
<b>CHAPITRE 1 : LA MONDIALISATION COMME NOUVEAU VISAGE DU MONDE PARADOXE DE L'UNITE ET DE L'ECLATEMENT</b>	
<b>Introduction</b>	<b>p. 21</b>
<b>I. La mondialisation face au sens commun</b>	<b>p. 22</b>
1. Globalisation, mondialisation : confusion lexicale	p. 22
2. L'américanisation du monde	p. 25
3. Le nouveau visage du monde	p. 27
<b>II. La mondialisation ou l'Universel en marche</b>	<b>p. 29</b>
1. La phobie de la globalisation ou «globaphobie»	p. 29
2. Le triomphe du conformisme	p. 30
3. Le mythe de la fin de l'histoire	p. 31
<b>III. L'envers du décor : la résurgence des identités particulières</b>	<b>p. 33</b>
1. Les survivances de l'ethnicité	p. 33
2. La persistance des symboliques identitaires : l'ethnopolitique comme Géographie spatiale et humaine des différences.	P. 35
3. Les identités multiples : de la mosaïque à la vague. L'exemple du Moyen-Orient et la libanisation du monde	p. 45
<b>Conclusion</b>	<b>p. 52</b>
<b>CHAPITRE 2 : COSMOPOLITISME ET NATIONALISME : DE L'OPPOSITION APPARENTE, A LA COMPLEMENTARITE DANS LA REALISATION DE VALEURS CONVERGENTES</b>	
<b>Introduction</b>	<b>p. 54</b>
<b>I. Le cosmopolitisme entre éloge et danger : recherche d'une clarté conceptuelle dans la confusion lexicale</b>	<b>p. 55</b>
1. Le préjugé antic cosmopolite	p. 55
2. Les illusions du cosmopolitisme	p. 57
3. Le cosmopolitisme : du citoyen du monde à la communauté universelle	p. 61

<b>II.</b>	<b>Cosmopolitisme / nationalisme, une contradiction ruineuse</b>	<b>p. 65</b>
	1. Nationaliste ou cosmopolite : un choix nécessaire ?	p. 65
	2. Rappel historique des liens entre cosmopolitisme et nationalisme	p. 68
	3. Cosmopolitisme et communautarisme : une nécessaire complémentarité	p. 79
<b>III.</b>	<b>Le cosmopolitisme en oeuvre dans la mondialisation : enjeux et conséquences</b>	<b>p. 83</b>
	1. Les changements conceptuels entraînés par la mondialisation	p. 83
	2. Les conséquences de la mondialisation sur les acquis westphaliens et la démocratie	p. 88
	<b>Conclusion : pourquoi redéfinir le cosmopolitisme sous le prisme de la mondialisation ?</b>	<b>p. 95</b>

**CHAPITRE 3 :**  
**ENTRE LA FIN PRESUMEE DE L'ETAT-NATION ET LA CONFIGURATION IMPERIALE DE LA SOUVERAINETE : QUELS ENJEUX POUR LA DEMOCRATIE ET LA LIBERTE**

<b>I.</b>	<b>L'Etat-nation : l'avenir d'une illusion ?</b>	<b>p. 98</b>
	1. L'Etat-nation comme contingence historique	p. 98
	2. L'invention de la nation	p. 101
	3. La fin de l'Etat-nation : gain ou perte ?	p. 104
	4. Vers de nouvelles formes d'identités politiques ?	p. 108
<b>II.</b>	<b>Quel nouvel ordre pour demain ?</b>	<b>p. 111</b>
	1. L'impossible république universelle	p. 111
	2. L'âge impérial	p. 112
	3. La démocratie en péril ou péril de la démocratie ? La liberté sous l'Empire	p. 114
	4. Du peuple à la multitude, de l'Empire à la nouvelle conception du sujet	p. 122
<b>III.</b>	<b>Conclusion transitoire : du nouveau visage du monde au nouveau visage de l'homme : quel nouvel homme pour demain ?</b>	<b>p. 129</b>
	1. Du sujet devant la glace	p. 129
	2. Dérives et dangers de la conception traditionnelle de l'identité	p. 132
	3. L'unité imaginée face à la multiplicité réelle : urgence d'une nouvelle conception de l'identité.	p. 133

**DEUXIEME PARTIE : LE NOUVEAU VISAGE DE L'HOMME: DES  
MULTIPLES FIGURES DE L'IDENTITE DU SUJET, AU SUJET  
COSMOPOLITE A IDENTITE MULTIPLE**

**Introduction générale à la deuxième partie** p. 137

**CHAPITRE 4 :  
LES MULTIPLES FIGURES DE L'IDENTITE DU SUJET MISES EN QUESTION.**

**Introduction** p. 145

- I. Les illusions et croyances logiques et temporelles, biologiques et spatiales sur l'identité du sujet** p. 147
- 1. L'unité du sujet mise en question. p. 147
  - 2. L'illusion logique et temporelle. p. 152
  - 3. L'illusion biologique et spatiale. p. 159  
La dialectique dedans-dehors dans la construction de l'identité p. 164
  - 4. La croyance en l'identité personnelle selon Derek Parfit. p. 167
  - 5. Le malaise d'une identité en crise où l'on découvre que ce que nous croyons être est peut-être plus important que ce que nous sommes. p. 179

**Conclusion** p. 186

- II. La quête du sujet ou le sujet comme « quête ».** p. 188
- 1. The « multidimensional self » p. 188
  - 2. Le sujet comme quête de liberté dans sa lutte contre les processus de domination et de normalisation p. 191
  - 3. Le sujet comme essai perpétuel dans L'homme sans qualité de Robert Musil p. 197

**Conclusion** p. 202

**CHAPITRE 5 :  
IDENTITE, DIFFERENCE ET UNIVERSALITE :  
DE L'ORDRE DU CHAOS DANS LES IDENTITES MULTIPLES**

- I. L'identité comme être avec l'autre** p. 205
- 1. L'aporie identité / différence. p. 205
  - 2. L'identité face à la différence et à la « différance ». p. 209
  - 3. Perspective anthropologique sur les identités multiples : la problématique du métissage. L'exemple des Amériques latines. p. 215

- II. Le paradoxe de l'universel et du particulier** p. 232
- 1. Réalisation de soi et désir d'universalité p. 232
  - 2. Pour une épiphanie de la tension p. 235
  - 3. Vers une nouvelle forme d'ordre : (Kosmos et taxis bis) p. 239

**III. Les frontières et contradictions du cosmopolitisme identitaire.** p. 241

**Conclusion** p. 246

**CHAPITRE 6 :**  
**POUR UNE CONCEPTION COSMOPOLITE DU MOI.**  
**TENTATIVE DE DÉPASSEMENT DES CONCEPTIONS LIBÉRALE ET**  
**COMMUNAUTARIENNE DU MOI.**

<b>Introduction</b>	<b>p. 249</b>
<b>I. Les trois conceptions sociologiques de l'individu : l'individu à détermination traditionnelle, l'individu intro-déterminé, et l'individu extro-déterminé</b>	<b>p. 252</b>
1. L'individu à détermination traditionnelle (tradition-directed)	p. 252
2. L'individu intro-déterminé (inner-directed)	p. 253
3. L'individu extro-déterminé (other-directed)	p. 254
4. Explication historique de l'émergence des conceptions modernes de l'individu	p. 255
<b>II. La conception communautarienne du moi et ses limites</b>	<b>p. 260</b>
<b>III. La conception libérale du moi comme dépassement de la conception communautarienne</b>	<b>p. 264</b>
1. Le contexte d'émergence de la conception libérale du moi : pluralisme axiologique et pluralisme culturel, modernité et mondialisation.	p. 264
2. La conception libérale du moi comme solution aux pluralismes	p. 265
a.) La position originelle comme fiction euristique	p. 266
b.) La primauté du juste sur le bien	p. 267
c.) Le sujet désengagé comme primauté du moi sur ses fins	p. 268
3. Limites et nécessité de la conception libérale du moi. (la conception libérale du moi comme étape)	p. 269
a.) L'ambiguïté de l'héritage kantien	p. 269
Que faire du sujet transcendantal ?	p. 271
De la nécessité de la conception libérale du sujet	p. 273
<b>IV. La conception cosmopolite du moi comme dépassement des conceptions communautarienne et libérale</b>	<b>p. 276</b>
1. La conception cosmopolite du moi distincte des conceptions libérale et communautarienne	p. 276
a.) Le moi cosmopolite n'est pas le moi des libéraux	p. 276
b.) Le Moi cosmopolite n'est pas le Moi des communautariens	p. 279
c.) Le Moi cosmopolite selon Waldron	p. 281
2. Le moi cosmopolite, mythe ou réalité ? Le débat Waldron / Kymlicka	p. 283
3. L'appartenance à « une » culture, mythe ou réalité ?	p. 286
<b>Conclusion : considérations « méthodo-chaotiques »</b>	<b>p. 289</b>
<b>Conclusion générale de la deuxième partie</b>	<b>p. 295</b>

**TROISIEME PARTIE : LES PERSPECTIVES INSTITUTIONNELLES ET  
EDUCATIVES D'UNE CITOYENNETE ET D'UNE DEMOCRATIE  
COSMOPOLITIQUES**

**Introduction générale à la troisième partie** **p. 300**

**CHAPITRE 7:  
LE PROJET D'UN CONTRAT SOCIAL UNIVERSEL  
A LA LUMIERE DE LA MONDIALISATION.**

<b>I.</b>	<b>Les différents visages du cosmopolitisme kantien</b>	<b>p. 306</b>
	1. De l'état de nature à l'Etat universel, l'analogie domestique	p. 306
	2. De la forme à donner au fond	p. 309
	3. Le droit cosmopolitique : entre droit international et droit des gens	p. 312
<b>II.</b>	<b>Objections, impasses et issues à l'idée et au projet cosmopolitiques</b>	<b>p. 315</b>
	1. L'objection pessimiste à la réalisation du cosmopolitisme : Hegel, Scheller	p. 315
	2. De l'idée au point de vue, et du point de vue au modèle cosmopolitique	p. 319
	3. Le cosmopolitisme comme « focus Imaginarius »	p. 321
<b>III.</b>	<b>La réévaluation habermatiennne du projet kantien</b>	<b>p. 325</b>
	1. Les limites de l'abstraction universaliste	p. 325
	2. Kant visionnaire	p. 328
	3. La leçon de l'histoire	p. 331
<b>IV.</b>	<b>Le statut quo rawlsien du droit des peuples</b>	<b>p. 334</b>
	1. Du potentiel cosmopolitique de <i>Théorie de la justice</i> au réalisme du <i>droit des peuples</i> : les concessions rawlsiennes au communautarisme	p. 334
	2. L'ambiguïté de la notion de peuple : de deux préjugés le pire ?	p. 339
	3. Les concessions rawlsiennes : vers une politique minimaliste des droits de l'homme	p. 344
	<b>Conclusion : qu'est-ce qu'un contrat social universel ?</b>	<b>p. 348</b>

**CHAPITRE 8 :  
DE LA NOUVELLE CONCEPTION DU SUJET  
A UNE NOUVELLE CONCEPTION DE LA CITOYENNETE : QUELLES  
INSTITUTIONS POUR UNE CITOYENNETE COSMOPOLITIQUE VIABLE ?**

<b>Introduction</b>	<b>p. 352</b>	
<b>I.</b>	<b>Conséquences et inconséquences de la citoyenneté</b>	<b>p. 355</b>
	1. que signifie être citoyen	p. 355
	2. Les limites de la citoyenneté et citoyenneté limitée : apories conceptuelles et impasses politiques	p. 358
	3. La cité terrestre de la multitude ou l'utopie envisagée par le bas Le concept de villes-refuges selon Derrida	p. 361 p. 368
<b>II.</b>	<b>Citoyenneté et nationalité dans un contexte transnational</b>	<b>p. 372</b>
	1. Repenser la loyauté	p. 372
	2. Les mouvements transnationaux, entre résistance et conformisme naissance d'un cercle vertueux	p. 376
	3. Identité, appartenance et citoyenneté	p. 380

<b>III. Vers une citoyenneté cosmopolite ?</b>	<b>p. 385</b>
1. Le conflit des identités multiples et de la citoyenneté traditionnelle	p. 385
2. Une citoyenneté cosmopolite entre le transnational et le subnational	p. 388
3. Les difficultés d'une citoyenneté cosmopolite	p. 392
<b>Conclusion</b>	<b>p. 396</b>
<b>IV. Principes de base pour une démocratie cosmopolitique</b>	<b>p. 398</b>
1. Une communauté mondiale sans Etat est-elle possible ? La gouvernance globale sans gouvernement.	p. 398
2. Du principe de subsidiarité au principe de souveraineté différenciée A l'échelle mondiale.	p. 403
3. Le problème de la légitimité démocratique du principe de souveraineté différenciée	p. 407
<b>Conclusion</b>	<b>p. 415</b>

## **CHAPITRE 9 : LES PARADOXES INSTITUTIONNELS D'UNE EDUCATION AU COSMOPOLITISME**

<b>Introduction</b>	<b>p. 419</b>
<b>I. Le cosmopolitisme à l'école du monde</b>	<b>p. 423</b>
1. De l'école comme monde au monde comme école	p. 423
2. De l'abstraction à l'immanence des savoirs	p. 431
3. Le sujet à l'école du décentrement relativiste	p. 433
4. Le paradoxe identitaire et institutionnel d'une éducation cosmopolitique	p. 443
<b>Conclusion</b>	<b>p. 447</b>
<b>II. L'œuvre éducative des petites institutions : la société civile mondiale comme école cosmopolitique.</b>	<b>p. 449</b>
<b>Introduction</b>	<b>p. 449</b>
1. L'œuvre éducative cosmopolitique de l'Unesco	p. 452
2. Les ONG, ou l'apprentissage par la société civile mondiale d'une solidarité transnationale.	p. 458
3. De l'idée d'un journal cosmopolitique	p. 469
<b>Conclusion</b>	<b>p. 474</b>
<b>III. Le monde à l'école du cosmopolitisme : pour un dialogue des civilisations</b>	<b>p. 478</b>
1. Les racines universalistes d'une éducation au cosmopolitisme	p. 478
2. L'héritage de l'occident	p. 480
3. Pour un dialogue des civilisations	p. 484
4. Prolégomènes à une éducation cosmopolitique future qui voudrait s'institutionnaliser	p. 490
<b>Conclusion</b>	<b>p. 494</b>
<b>Conclusion générale</b>	<b>p. 496</b>
<b>Bibliographie</b>	<b>p. 513</b>

Ma gratitude va envers M. Daniel Weinstock qui m'a appris que l'on pouvait philosopher simplement, envers M. Wunenburger qui m'a appris la probité intellectuelle et qui toujours m'a honoré de sa confiance, envers M. Rieu qui m'a appris l'infidélité intellectuelle tout en accompagnant avec bienveillance mes premiers pas dans la recherche, envers Michel Seymour comme ça pour le plaisir, envers Ryoa Chung pour son sourire et ses précieux conseils, envers M. Alain Marc Israël sans qui je ne serais jamais entré en philosophie et qui m'a enseigné à la fois l'intransigeance et la tolérance, envers M. Beaune et M. Cariou pour leur présence rassurante. A tous un grand merci pour leur profonde humanité et leur soutien indéfectible. Merci encore à mes amis proches ou lointains, d'ici ou d'ailleurs, qui ont partagé avec générosité et patience mes joies et mes angoisses. Un merci particulier à Rachel Mutin, Aude-Emmanuelle Hoareau, Roland Courbin, Berkaine Zoubir, Faouzi Betahar, Mohamed Biskri et Liza Malkhazian. Nombre d'entre eux ont eu à souffrir mes insomnies. Merci aussi à mes amis canadiens et colombiens ou autres cosmopolites de cœur ou de corps pour l'intérêt qu'ils ont porté à mes réflexions, pour la pertinence de leurs objections et pour le regard neuf qu'ils m'ont permis d'avoir sur mon travail et sur la vie en général ; leur accueil chaleureux me remplit d'espoir. Merci encore à toutes les secrétaires, Mme Evans, Mme Jocelyne Doyon, et bien sûr Mme Quinteau, Sylvie et Jacqueline qui m'ont permis de surmonter les obstacles administratifs de la co-tutelle de thèse. Merci enfin à ma famille pour son infinie patience - sans elle rien de tout cela n'eut été possible - et à mon fils qui donne à lui seul un sens à ce travail. Puisse-t-il dans vingt ans, tombant par hasard sur cette thèse, la trouver dépassée.



A mon fils,

## INTRODUCTION GENERALE

### 1.

Comment faire de l'un avec du multiple, du même avec ce qui est parfois radicalement autre, et de l'ordre à partir du chaos ? Ce sont là des questions essentielles en philosophie et qui ont fécondé le champ de la réflexion politique et sociale. Dans le cadre de la cité grecque comme dans le cadre de tout système, régime ou forme politique, ou encore pour l'individu même, ces questions sont fondamentales. Ces trois couples de concepts animent la dynamique interne à toute société, et l'Histoire n'est au fond qu'une galerie de tableaux où cette problématique à six termes se répète, qu'il s'agisse d'un individu, d'une communauté restreinte, d'une cité, d'un empire ou d'un Etat-nation sous la forme moderne des démocraties occidentales telles que nous les connaissons. Si certaines formes de régime ne s'embarrassent pas de la question de la pluralité et organisent une réduction systématique de l'autre au même et du multiple à l'un, la préoccupation en revanche des démocraties occidentales, où la primauté de la liberté et de la différence de l'individu est reconnue comme un droit fondamental et où la diversité est considérée comme une richesse, est de savoir comment ramener de la différence radicale à du semblable voire du familier, sans altérer ( au sens propre de rendre autre), ni aliéner cette différence. Comment passer par toutes les formes positives de la communication avec l'autre : altérité, alternance, interactivité, intersubjectivité, sans tomber dans les pièges de l'altération et de l'aliénation ? Comment passer par toutes ces formes successives du rapport à autrui qui nous permettent de le comprendre sans le réduire à nous et sans nous réduire à lui ? Comment avoir la force plastique suffisante pour accepter du nouveau, du différent et du multiple en soi sans perdre son unité constitutionnelle et substantielle ? La question de fond est de savoir comment une entité qu'elle soit biologique, géographique, politique ou culturelle, peut s'enrichir de ce qui n'est pas elle sans finir par s'altérer et se perdre en tant qu'unité. Dans la Seconde décade de Tite Live, Machiavel rapporte comment l'empire romain en s'enrichissant de tout ce qui n'est pas lui, en arrive à éclater en morceaux et à perdre son unité. D'un autre côté on peut se poser la question inverse d'une entité qui, recluse sur elle-même dans un enfermement morbide, refuse toute ouverture sur la différence. Une telle entité ne risque-t-elle pas en voulant préserver une intégrité parfois chimérique de se scléroser de l'intérieur et de mourir ?

L'urgence de ces interrogations est motivée par le constat que cette diversité propre à l'espèce humaine depuis la malédiction (ou la bénédiction) de Babel prend sous nos yeux une autre figure. Cette irréductible différence des hommes, des cultures, des langues, des histoires, des cultes, des croyances, des valeurs, toutes choses formant ce que l'on appelle aujourd'hui des identités multiples, éveille à une conscience de plus en plus grande de la diversité humaine. Au-delà des notions traditionnelles d'Empire, d'Etat ou de Nation souverains, une nouvelle communauté d'hommes dépassant toute frontière est en train de naître sous nos yeux avec des sociétés de plus en plus interdépendantes dont les membres sont autant des associés coopérant sous la tutelle du capitalisme mondial, que des frères et à l'occasion même des adversaires voire des ennemis, en fonction de curiosités et d'intérêts communs qui les rapprochent ou les divisent. La question devient alors de savoir dans quelle mesure cette nouvelle communauté d'hommes interdépendants dans leurs liens économiques, sociaux, et culturels ne risque pas de se construire sur les ruines et décombres de la diversité humaine, en anéantissant tous les particularismes nationaux et locaux et en imposant un mode de vie unique. Pour l'heure cette interdépendance est tissée à la fois sur du semblable et du différent et se dessine sur le fond d'une extraordinaire diversité identitaire animée par une dialectique dynamique du même et de l'autre. Cependant le contexte historique particulier que nous vivons aujourd'hui suscite bien des questionnements qui souvent se traduisent sous la forme de crises identitaires. La question de l'identité devient alors un concept clé dans l'élaboration des rapports entre des cultures voire des civilisations différentes et la compréhension qu'elles ont les unes des autres. Car l'identité désigne la perception que les gens ont d'eux-mêmes et des caractéristiques fondamentales qui les définissent comme êtres humains dans leurs rapports de similitude et de différence par rapport aux autres et à eux-mêmes. Ainsi ce concept apparaît comme opératoire à deux niveaux. Tout d'abord au niveau des différents groupements humains, où il permet d'aboutir à une meilleure compréhension des représentations que les sociétés se donnent d'elles-mêmes - et les unes des autres - et qui déterminent les rapports qu'elles entretiennent les unes avec les autres et avec elles-mêmes. Ensuite au niveau de l'individu où la question est alors de savoir comment, dans son rapport à l'altérité, un individu donné peut intégrer en son être même des appartenances et des cultures multiples, parfois contradictoires, sans se perdre lui-même.

L'interdépendance des identités multiples étant un fait difficilement récusable à notre époque, une nécessité s'impose pour les individus : dépasser leurs différences pour continuer à vivre ensemble, tout en sauvegardant leurs spécificités. Par ailleurs la multiplicité des

identités coexistant ensemble conduit nécessairement à la confrontation de valeurs multiples avec les risques de dérive que l'on connaît. Le premier risque qui guette dans le tourbillon de la multiplicité est le scepticisme - et le relativisme qui en découle - conduisant à une perte de sens tant individuel que communautaire. Au fond puisque tout se vaut, ne peut-on pas dire que rien ne vaut ? Aucune éthique ni connaissance n'est alors possible. Le deuxième risque se présente sous forme de remède au premier. Pour se protéger du scepticisme et du vertige de la perte de sens, il y a la tentation de plonger dans un dogmatisme étroit et réducteur qui refuse toute différence et apport extérieur. Enfin découlant du second, le troisième risque, peut-être le plus grand de tous, serait la tentation de poser ses propres valeurs comme universelles

Derrière ce champ problématique c'est notre immédiateté sociale et politique, voire psychologique, qui se dessine. Comment vivre ensemble dans la similitude et la différence ? Comment accepter l'une et l'autre ? Quel être-ensemble peut-on ou veut-on construire ? Quel espace public, communautaire ou planétaire, agencer, préserver ou créer, refermer ou développer ? On rejoue ici à taille humaine et à taille planétaire la dialectique de l'universel et du particulier. Le constat, si complexe soit-il de la réalité politique mondiale n'en est pas moins réductible à deux niveaux qui prennent la forme de deux théories philosophiques adversaires. D'un côté le désir d'absolu, parfois rêve utopique de certains, appelle à un universalisme réconciliateur, abolissant, ou dépassant les frontières et différences culturelles qui ne sont que les restes d'une humanité primitive. De l'autre côté, la résistance du *topos*, des particularismes nationaux et régionaux, montre un certain besoin d'attachement à des communautés centrées, voire enracinées. Cette apparente contradiction se joue à l'échelle du monde comme à l'échelle plus réduite de l'identité individuelle. On peut alors se demander si la confrontation de ces deux phénomènes cache quelque chose comme un conflit des civilisations qui se démultiplierait en autant de particularismes susceptibles de se heurter, ou si au contraire elle est le chemin par lequel les cultures et les civilisations vont les unes vers les autres pour s'appriivoiser. Car si le problème se présente sous des formes sociales et politiques, il s'agit en réalité d'une guerre des valeurs, s'engageant autour de la question du Bien et du Juste. C'est pour cette raison que la querelle contemporaine entre les libéraux, les universalistes et les communautariens est d'une extrême vivacité. Cependant l'objectif pour nous consiste plus à trouver un pont entre ces différentes régions de la pensée qu'à élever des digues. En effet l'urgence consiste à tenter de penser l'universel et le particulier comme se fécondant l'un l'autre dans leur tension même, pour que l'universel puisse opérer sur un plan rationnel et juridique sans que le particulier n'en pâtisse. Cette problématique contemporaine

propre aux libéraux et aux communautariens doit donc être dépassée. Car sur le plan proprement social, on commence à entrepercevoir les germes d'une nouvelle conception du sujet qui intégrerait toutes ces questions et contradictions. Un sujet qui porterait en lui à la fois de l'universel et du particulier, à la fois de lui-même et des autres, à la fois une conscience aiguë de lui-même et une assimilation assumée de sa co-appartenance à l'ensemble des sociétés humaines présentes et passées. Un sujet que nous définirons comme un sujet cosmopolite, c'est-à-dire une identité qui en l'homme dépasse la citoyenneté nationale et les particularités culturelles pour assimiler les mœurs et les usages du pays qu'il habite ou traverse tout en demeurant lui-même. La dimension cosmopolite du sujet n'est pas une idée moderne, elle remonte aux cyniques et aux stoïciens, elle est reprise et validée par le christianisme et est présente dans d'autres cultures que la culture proprement occidentale. La pertinence du sujet cosmopolite réside dans le fait qu'il intègre tout le genre humain dans sa diversité sans totaliser ni englober. Parce que le cosmopolitisme n'invalide aucun genre de vie et leur accorde à tous une égale valeur a priori, il dépasse le conflit des différences sans passer par l'adhésion à une culture dominante, admise comme modèle de référence. Notre objectif est alors aussi, à la lueur de notre époque et du phénomène insaisissable de la mondialisation, de proposer une nouvelle vision du cosmopolitisme qui soit une issue, à la fois à une universalité restreinte aux portes d'un bloc civilisationnel, et à l'enfermement dans des particularités locales. Cela nous conduira sur les pistes d'une anthropologie sociale qui nécessairement amène à repenser d'autres formes de rapports entre la citoyenneté et le sujet, entre l'homme et sa communauté, et enfin entre les hommes et les institutions.

Il existe en effet un hiatus fondamental entre : le politique et le social, entre le juridico-institutionnel et le psychosocial. Il convient alors de traiter l'articulation entre ces deux champs pour comprendre ce qui se joue non seulement dans chacun de ces champs mais surtout dans la tension qui les sépare. Si le social est l'ensemble des croyances culturelles qui animent les hommes et que le politique désigne les institutions juridiques étatiques, régionales, continentales, ou supra-étatiques qui les matérialisent, et que les deux dessinent le canevas sur lequel les hommes jouent leurs existences, la question est alors de savoir si c'est le social qui doit dicter ses lois au politique et agir sur l'élaboration et les transformations des institutions pour qu'elles s'adaptent à la volonté sociale, ou bien s'il faut au contraire que le politique dicte sa loi et soumette, conditionne, manipule par la démagogie, les mass média ou la force, le champ social pour qu'il prenne la forme qu'il veut lui faire revêtir. A cheval entre

ces extrêmes il nous faudra nous demander si cette opposition entre le politique et le social ne peut pas être dépassée. Y a-t-il réellement lutte ou bien tentative de compréhension, de domestication et d'interaction réciproque des deux champs ? C'est ce que nous allons tenter, dans le tourbillon du monde qui caractérise notre époque, de déchiffrer.

## 2.

Par « notre époque », nous entendons la fin du XX<sup>e</sup> siècle et le début du XXI<sup>e</sup> caractérisés par deux éléments majeurs : un événement et un phénomène. L'événement historique majeur est la fin de la guerre froide que l'on situe arbitrairement à la chute du mur de Berlin. Le phénomène majeur consiste quant à lui dans la mondialisation au sens large. Ces deux éléments conjugués nous offrent alors une multitude de conceptions du monde et de paradigmes tentant de rendre compte de cet état nouveau du monde. On peut distinguer en tout cinq paradigmes offrant chacun une vision différente du monde en fonction d'intérêts ou d'idéaux spécifiques.

**Le premier paradigme** hérité de l'euphorie de la fin de la seconde guerre mondiale et conforté par la fin de la guerre froide offre la vision d'un monde unifié, pacifique et harmonieux. Cette vision idéale était déjà annoncée par Franklin D. Roosevelt dans les termes suivants: « *La seconde guerre mondiale sonne le glas du système fondé sur l'action unilatérale, les alliances exclusives, l'équilibre des forces et tous les autres expédients qui ont été essayés pendant des siècles et qui ont échoué [...] à la place nous aurons une organisation universelle composée de nations pacifiques et instaurant une structure permanente de paix* ». Sur le plan théorique cette perspective est confortée par les thèses récentes de Francis Fukuyama annonçant la fin de l'histoire et le triomphe des valeurs occidentales : « *Nous avons atteint le terme de l'évolution idéologique de l'humanité et de l'universalisation de la démocratie libérale occidentale en tant que forme définitive de gouvernement.* ». Thèses auxquelles on peut ajouter l'annonce postmoderne par Jean François Lyotard de la fin des grandes idéologies. Or au vu de l'état du monde, force est de constater que ce paradigme est insuffisant, même s'il rend compte d'une certaine « tendance » du monde contemporain à l'unification dans un désir de paix universelle.

**Le second paradigme** propose une perspective dualiste coupant le monde en deux camps opposés voire ennemis : « nous et les autres ». Il y a en effet une tendance naturelle de l'entendement humain à diviser le monde en deux, l'orient et l'occident, le sud et le nord, les barbares et le monde civilisé, *Dar el Harb et Dar el Islam*, zones de paix et zones de troubles,

pays pauvres et pays riches, pays sous-développés et pays développés. Si elle rend également compte d'une certaine manière de voir le monde et par conséquent montre avec une certaine pertinence ce qu'il est, l'évolution rapide de telles catégories tendant à glisser les unes dans les autres, rend ce paradigme également insuffisant.

**Le troisième paradigme**, étatiste réaliste, consiste à voir le monde dans la seule réalité institutionnelle qui lui donne corps, à savoir les Etats-nations. Dans cette perspective le monde est divisé en plus ou moins 184 Etats-nations, entretenant entre eux des rapports de force exprimant leur volonté de puissance et des rapports diplomatiques dans ce que nous appelons le *statu quo* des relations internationales. Ce statut quo hérité de l'ordre westphalien, s'il demeure opératoire, est cependant également insuffisant dans la mesure où le phénomène de la mondialisation érode ce qui en constitue le pilier central, à savoir la souveraineté traditionnelle des Etats-nations.

**Le quatrième paradigme** consiste à passer par-dessus le morcellement du monde en Etats-nations pour le diviser en un nombre réduit de groupes civilisationnels aux valeurs, principes et idéaux différents. Cette perspective n'est pas nouvelle, et nombreux sont les auteurs tel Fernand Braudel qui invitent à l'étude des civilisations : « *Pour toute personne qui s'intéresse au monde contemporain, et à plus forte raison qui voudrait agir sur ce monde, il est « payant » de savoir reconnaître sur une mappemonde quelles civilisations existent aujourd'hui, d'être capable de définir leur frontières, leur centre et leur périphérie, leurs provinces et l'air qu'on y respire, les formes générales qui existent et qui s'associent en leur sein. Autrement quelle catastrophique confusion de perspective pourrait s'ensuivre.* »<sup>1</sup> Le paradigme civilisationnel prend cependant toute son ampleur avec l'ouvrage majeur de Samuel Huntington. Selon lui, le monde se divise en sept à huit civilisations constituant les entités culturelles les plus larges par lesquelles les hommes se définissent une identité civilisationnelle. Réunies autour d'Etats phares, ces civilisations partagent un ensemble de valeurs, de principes, de pratiques et d'institutions qui les distinguent les unes des autres. Ce paradigme, très prisé depuis le 11 Septembre 2001, récuse radicalement le premier paradigme, s'approprie le second dans la mesure où il invite l'Occident à enrayer son déclin pour maintenir sa supériorité technologique et militaire sur les autres civilisations, et maintient le troisième dans toute sa validité opératoire sur le plan de la politique internationale même s'il invite l'occident à redessiner ses alliances. S'il rend compte d'un aspect du monde, le caractère simplifié à outrance d'une telle vision du monde la rend non seulement insuffisante

mais dangereuse. Insuffisante premièrement parce qu'elle procède par catégorisations hermétiques qui ne rendent pas compte du fait que les civilisations se fécondent les unes les autres et naissent du mélange et de l'hybridation. Insuffisante deuxièmement parce qu'elle ne rend pas compte de la mobilité des idées, des valeurs, des croyances et coutumes (ainsi que des personnes qui portent tout cela) rendue possible par la mondialisation. Dangereuse enfin parce que l'on est responsable des paradigmes que l'on engendre ; repris par la masse et manipulés par les autorités politiques à des fins paranoïaques ces conceptions fatalistes du monde peuvent conduire à faire advenir ce que l'on redoute. Si les idées naissent du tumulte du monde il convient de ne pas oublier qu'elles façonnent en retour ce monde.

**Le cinquième et dernier paradigme** que nous invoquons est le paradigme de l'Empire. Ce paradigme repose en partie sur le paradigme chaotique qui voit dans le déclin de la souveraineté des Etats-nations l'avènement d'un monde aux frontières de plus en plus imperméables, un monde de plus en plus varié, complexe, multilinéaire, et multi identitaire. Cependant, le paradigme impérial apprivoise sous ses catégories souples et dynamiques ce chaos informe. S'il ne permet ni d'accroître la maîtrise, ni d'autoriser des prédictions, (ambitions du paradigme huntingtonien), ce paradigme offre une vision de la politique globale contemporaine plus en phase avec le phénomène de la mondialisation. La force plastique de ce modèle théorique élaboré par des auteurs tels que Jean Marie Guéhenno, Michael Hardt et Antonio Négri, permet de rendre compte de l'ensemble des précédents paradigmes, tant dans le champ politique, que social ou identitaire. On pourrait circonscrire le paradigme impérial par les quatre points suivants que nous développerons à la fin de la première partie de ce travail :

1. Le concept d'Empire est caractérisé fondamentalement par une absence de frontières : le gouvernement de l'Empire n'a pas de limites.
2. Le concept d'Empire se présente comme une vision anhistorique, qui suspend le cours de l'histoire dans l'état à la fois présent et éternel des affaires humaines. Sans frontières spatiales, l'Empire est également sans frontières temporelles, s'inscrivant en dehors, au-dessus ou comme survenant à la fin de l'histoire.
3. Diffus, décentré et déhiérarchisé, le pouvoir incarné par l'Empire, s'insinue dans tous les champs de la vie, « à tous les niveaux de l'ordre social ». « *Non seulement l'Empire gère un territoire et une population, mais il crée aussi le monde réel qu'il*

---

<sup>1</sup> Fernand Braudel, *Sur l'Histoire*, Ed. Flammarion, coll. Champs, Paris, 1977.



*habite.* » Il est alors la réalisation paradigmatique des concepts foucaaldiens de « gouvernementalité » et de « biopouvoir ».

4. L'objectif de l'Empire est la gestion pacifique des conflits, leur effacement, pour tendre à réaliser l'idéal d'une paix universelle et perpétuelle scellant la fin de l'histoire.<sup>1</sup>

En vertu de ce dernier élément, l'Empire comme « *gestion pacifique des conflits* », on peut se demander si l'Empire n'est pas une autre façon de dire le politique dans sa globalité. Pour Freund en effet, « *Le politique est l'instance par excellence du déploiement, de la gestion et du dénouement des conflits.* »<sup>2</sup> On s'aperçoit alors que le paradigme impérial en englobant dans ses rets l'ensemble de la production biopolitique de la multitude, se confond avec le politique tout en travaillant à en rendre compte. C'est pour sa capacité à problématiser de façon ouverte toutes les questions qui traversent le politique en diagonale dans ses occurrences sociales et juridiques, que nous privilégions d'emblée le paradigme impérial. Notre réflexion et notre quête, toutefois, si elles s'appuient de préférence sur ce paradigme impérial, rendront justice à l'ensemble de ces paradigmes dans la recherche d'une identité susceptible de subsumer le chaos de la multitude, et le monstre froid de la configuration impériale du monde. Car l'Empire n'est pas une fin en soi. Il ne vit précisément que de son propre anéantissement. C'est pourquoi il maintient vivante et dynamique la tension interne entre le politique, le social et le juridique. En tant, non pas que réponse à la crise de la modernité mais comme expression de celle-ci, l'Empire reste toujours ouvert sur autre chose que lui-même devant le caractère imprévisible et incontrôlable de la multitude. Dans ce champ problématique ouvert, la question sera pour nous de savoir dans cette indistinction généralisée, quelles formes éthiques, sociales, politiques et juridiques donner à la nouvelle carte du monde. Si l'Empire n'est pas une forme en soi, quelle forme doit revêtir la multitude bigarrée des peuples et des individus pour lui résister ? S'agira-t-il de transformer la multitude en sujet politique mondiale ? S'agira-t-il au contraire de cantonner les peuples dans leurs différences, de renforcer leurs distinctions pour faire front à la souveraineté impériale ? Dans le cadre de la spontanéité chaotique de la multitude, quelle tendance politique constituante pouvons-nous dessiner ? Pouvons-nous avec et contre l'Empire, grâce aux forces de libération qu'il permet, mais aussi contre la domination qu'il exerce, entrapercevoir les lignes d'une citoyenneté mondiale instituée ? La dissolution de la souveraineté traditionnelle annoncée par

---

<sup>1</sup> Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, Ed. Exils, coll. Essais, Mayenne 2000, p. 19.

<sup>2</sup> Freund J., *Sociologie du conflit*, Paris, 1983, p. 11.

l'Empire trouvera-t-elle le chemin, à travers une vision cosmopolitique de la mondialisation, vers une souveraineté cosmopolitique constituante et institutionnalisée ? Encore une fois, parce que le paradigme impérial rend compte de tous les autres paradigmes sans constituer une réponse définitive mais en demeurant une question ouverte, il est ce qui nous permettra dans ce travail de résister aux tentations dogmatiques d'arrêter une fois pour toutes l'ordre et le devenir du monde.

### 3.

Entre le mobilisme universel héraclitéen et la maxime de l'Ecclésiaste selon laquelle il n'y aurait jamais rien de nouveau sous le soleil, la raison humaine est prise dans une contradiction qui la serre comme un étau. Fondamentalement, il est vrai, rien ne change et la condition humaine garde son éternel fardeau, capable du pire comme du meilleur, alternant joies et souffrances. Les civilisations se succèdent depuis l'aube des temps, chacune avec son aube et son crépuscule et tout retourne au néant sans que rien ne se passe qui ne se soit déjà produit auparavant. Et pourtant, comment résister à la tentation de voir dans notre propre époque la marque d'une nouveauté radicale ? Jamais en effet, aussi loin que la science historique puisse remonter nous n'avons eu une conscience et une vision aussi claire et concrète d'un monde et d'une humanité dont l'unité soit aussi tangible.

Les problèmes que nous venons de soulever ne sont pas nouveaux, ils ne font que reposer des problématiques philosophiques, politiques et sociales anciennes. Ce qui est nouveau, c'est le contexte dans lequel ils s'inscrivent, et c'est à sa lumière que nous devons reposer ces problèmes et réinventer des formes de pensées politiques et sociales qui nous permettent de les cerner. Nous assistons en effet depuis une vingtaine d'années avec la mondialisation à un phénomène d'une certaine manière<sup>1</sup> complètement nouveau qui bouleverse à tel point notre façon de voir le monde en général, et le monde politique et social en particulier, que certains vont jusqu'à parler de changement de paradigme<sup>2</sup>. Dans l'esprit de

---

<sup>1</sup> Une réserve s'impose lorsque l'on parle de nouveauté radicale concernant le phénomène de mondialisation. Voir pour cela la pertinente analyse de l'historien Jean Mathieux dans *Mondialisation, les nouveaux défis d'une histoire ancienne*, Ed. Le Félin, Quétigari, Février 2003. Voir également pour la perspective économiste l'œuvre de Immanuel Wellerstein, *Capitalisme et économie mondiale*, Ed. Flammarion, Paris 1984. Ce dernier montre que le capitalisme a, dès ses origines, été mondialiste.

<sup>2</sup> Hurrel A., « *Kant and the Kantian Paradigm in international relations* », *Review of International Studies*, vol. 16, P. 183. Hurrel évoque l'émergence d'un nouveau paradigme politique en éthique des relations internationales qui depuis la prise de conscience du phénomène de la mondialisation tente de plus en plus de tirer son inspiration des thèses cosmopolitiques kantienne. Mais peut-être l'expression changement de paradigme n'est-elle pas tout à fait appropriée. En effet au sens où Khun l'entendait un

la plupart des gens, la mondialisation demeure l'image abstraite d'un moloch unificateur qui par la voie économique conduirait à uniformiser l'ensemble des modes de vie, des mœurs et des cultures de la planète. Nous entendons explorer dans ce travail la dimension inverse de la mondialisation qui conduit à une résurgence frappante des identités particulières, pour montrer et démontrer toute l'ambiguïté et le caractère duel d'un phénomène dont l'expression se partage en une dialectique entre l'un et le multiple, entre l'unité et l'éclatement. L'Empire que nous avons évoqué plus haut, en tant qu'arrière-plan politique sur lequel se déploie la mondialisation, est tirailé entre ses fonctions d'intégration et de différenciation dans la gestion de la multitude planétaire. Si en effet la mondialisation consiste en une tendance de fait, à l'uniformisation des modes de production et de consommation, elle est aussi sur le plan culturel, social et politique le surgissement d'autres formes et d'autres voies de revendications identitaires, aussi riches que variées, qui constituent en dernière analyse la mosaïque de la multitude planétaire. Il s'agit alors, au-delà du constat de l'ambivalence de ce phénomène, de se demander en restant à égale distance des alarmistes et des optimistes, ce qui dans ce phénomène est porteur de nouveauté, de craintes et d'espoirs. En quoi la mondialisation par cette tension contradictoire tire en avant le XXI<sup>e</sup> siècle qui s'ouvre ? En quoi redessine-t-elle notre manière de voir le monde, les hommes et les idées ? Si la mondialisation opère un changement de paradigme politique, toutes les catégories qui nous permettaient de penser le politique doivent être réinvesties et réinventées. Peut-être le champ du politique lui-même doit-il être requestionné, éclairé par les phénomènes sociaux qui le menacent, si l'on ne veut précisément qu'il ne soit aboli. Notre façon de voir le monde, aussi bien nos institutions que nos semblables, doit être repensée à la lumière de cette nouvelle donne. Le point de vue cosmopolitique apparaît, dans ce contexte, le plus approprié pour rendre compte du phénomène de la mondialisation et lui donner une orientation éthique dans et par-delà le politique.

La tâche première consiste donc à comprendre en quoi consiste cette nouvelle donne. Quels sont les nouveaux éléments qui modifient le monde dans lequel nous vivons ? Qu'est-

---

changement de paradigme signifie une nouvelle conception du monde, une nouvelle manière de voir et d'expliquer le monde. Or avec la mondialisation, ce qui change c'est moins la vision que l'on se fait du monde que le monde lui-même. Dès lors si dans un paradigme ce n'est pas l'objet d'étude qui change mais le regard du sujet sur cet objet, alors on pourrait dire que la mondialisation ne constitue pas un changement de paradigme puisque c'est l'objet qui change et force le regard du sujet à se transformer. Peut-être serait-il plus juste alors de parler non pas de changement de paradigme mais de portée paradigmatique de la mondialisation. Car avec la mondialisation, si le monde change, notre vision, elle, s'entête à demeurer la même.

ce qui en eux est préjudiciable à l'humanité telle que nous nous la représentons ? Qu'est-ce qui en eux est porteur d'espoir ? Pour cela il faudra plonger dans les profondeurs du réel avec ses contradictions et ses paradoxes pour éviter une vision étroite et cloisonnée du monde ; pour éviter tous les dogmatismes. Notre démarche ne sera alors ni totalement normative, ni simplement descriptive, mais perpétuellement réflexive. Pour parler en image, il faudra peu à peu, modestement mais fermement, à tâtons, tenter de dessiner, dans les grands traits, puis dans le détail, le nouveau visage du monde, en essayant de faire jaillir l'étincelle cosmopolitique qui gît dans son regard. Il faudra alors distinguer dans ce phénomène entre globalisation et mondialisation, pour voir en quoi la mondialisation est l'universel en marche en même temps que la résurgence des particularismes tribaux redessinant l'espace géographique et ethno politique planétaire sur fond de ce que nous appellerons la « *libanisation du monde* » (chapitre 1). De ces changements à la fois géographiques, sociaux et politiques, nous dégagerons la portée cosmopolitique. Nous montrerons en quoi une vision bien comprise du cosmopolitisme réconcilie l'universel et le particulier, pour dépasser la contradiction ruineuse qui l'oppose traditionnellement aux affirmations identitaires nationalistes ou ethnistes qui se revendiquent du courant de pensée communautarien. Les changements conceptuels entraînés par la mondialisation nous montrerons alors comment cosmopolitisme et communautarisme se pensent dans une nécessaire complémentarité maintenue dans sa tension dynamique par ce que nous appelons la configuration impériale du monde. L'impasse où nous conduit la conception souverainiste de l'Etat-nation incarnée par le paradigme réaliste étatique, nous amènera à nous interroger sur la valeur et la légitimité du concept érodé d'Etat-nation. Nous nous demanderons alors si l'ordre actuel du monde basé sur les relations entre les nations n'est pas, menacé qu'il est par les soubresauts du monde, voué à être repensé dans son lien nécessairement contingent avec les valeurs démocratiques (chapitre 3).

Une fois cette tâche à la fois pratique, théorique et symbolique accomplie autour des identités multiples redessinées par la mondialisation, il s'agira de voir en quoi ce nouveau visage du monde sur lequel l'homme danse et joue son existence – ses existences et ses appartenances - ne peut manquer irrémédiablement, de modifier son propre visage en donnant un rythme et un style nouveaux à ses pas de danse. Le nouveau visage du monde appelle un nouveau visage de l'homme, une nouvelle identité, non plus une et indivisible à l'image de la souveraineté inaugurée par la modernité, mais multiple, éclatée et assumée comme telle. Des

multiples figures de l'identité du sujet au sujet cosmopolite à identité multiple, nous tâcherons de maintenir vivante la tension irréductible qui mène, dans l'ordre de la pensée comme dans l'ordre de l'existence, du multiple à l'un et de l'un au multiple. Pour cela nous nous attellerons dans une première étape à démonter une à une les illusions qui ont, depuis la renaissance et la modernité, contribué à forger le mythe tout cartésien d'un moi unidimensionnel à l'identité indéterminée, qui à l'image d'une forteresse ne laisse rien pénétrer du monde extérieur (chapitre 4). De même que les Etats-nations modernes, bâtis sur l'image de cette forteresse, se fissurent, de même l'individu moderne, qui en a été à la fois le bâtisseur et le fruit, se fissure dans l'unicité présumée de son identité. Animé par le désir de se libérer de la forteresse de son « moi », le sujet « un » se découvre dans le chaos du monde un « moi multidimensionnel » (chapitre 4). Cette découverte, que nous ne pouvons situer avec précision dans l'histoire des idées puisqu'elle traverse de manière anhistorique bien des civilisations et des moments de notre propre histoire, nous amènera à repenser notre identité dans notre rapport au monde et aux autres. Nous travaillerons ensuite dans une seconde étape à travers une analyse conceptuelle de l'identité, de la différence et de la différance, de l'universel et du particulier, (chapitre 5) à trouver un ordre dans le chaos de la multiplicité qui puisse rendre compte de la tension que nous avons évoquée plus haut. Nous montrerons en quoi l'identité cosmopolitique par la multiplicité des allégeances identitaires qu'elle permet, autorise, légitime et valorise, maintient vivante cette tension. Dans le contexte de pluralisme culturel incompressible qui, bien au-delà de l'unité bien entendue des Etats-nations, caractérise notre époque, nous mettrons en parallèle, pour expliquer ce phénomène, deux grilles de lectures ; l'une sociologique l'autre politique. Nous montrerons alors en confrontant les analyses sociologiques de Riesman distinguant trois conceptions du moi (le moi à détermination traditionnelle, le moi intro-déterminé et le moi extro-déterminé) et les conceptions classiques de la philosophie politique (le moi communautarien, le moi des libéraux et le moi cosmopolitique) comment la dernière (le moi extro-déterminé et le moi cosmopolite) dépasse, résout et réconcilie les contradictions inhérentes aux deux autres (chapitre 6).

Enfin si l'on concède avec Philippe II d'Espagne que *«quod non est in actis non est in mundo»*, et que aussi vrai que ce sont les hommes qui bâtissent les institutions, ces institutions même font devenir, ce qu'ils sont, les hommes, il faudra nous interroger sur la nature et l'orientation des institutions qu'il faudra donner à ce nouveau visage du monde et de l'homme. De quels attraits le revêtir pour que sa monstruosité ne fasse pas de nous des

monstres ? Quelle forme donner au bouillonnement du monde pour que ses traits, tout en étant nouveaux, nous paraissent proches, familiers et bienveillants ? Quels contours donner à son visage, pour que nous regardant dans le miroir du monde, nous puissions encore nous y reconnaître, et pourquoi pas nous y retrouver ? Il nous faudra alors retravailler les contours du visage du monde sous le versant institutionnel pour rendre visibles les enjeux conceptuels et théoriques d'un possible contrat social universel à l'échelle planétaire pensé par Kant, réévalué par Habermas et conduit à l'impasse par John Rawls (chapitre 7).

Il s'agira alors, une fois posée la problématique institutionnelle générale, de penser le passage du « sujet » cosmopolite à identité multiple au « citoyen » cosmopolitique incarné dans les arcanes concrètes des institutions. Pour cela nous réinterrogerons les catégories de nationalité et de citoyenneté traditionnelles pour en montrer les limites et en envisager le dépassement (chapitre 8). Dans cette optique on s'intéressera à l'enjeu que constituent ces nouvelles formes de citoyenneté dépassant le cadre national, pour les inscrire dans le cadre d'un processus démocratique cosmopolitique. Nous nous arrêterons alors sur les conceptions de démocratie cosmopolitique basées sur les concepts de gouvernance globale et de souveraineté différenciée hérités en partie du modèle institutionnel de la construction européenne (chapitre 8), pour montrer en quoi elles sont le reflet même de l'identité différenciée qui se dessine à l'intérieur même du moi cosmopolite. Pour terminer nous analyserons les possibilités d'institutionnalisation d'une éducation au cosmopolitisme qui serait à même - en dépassant par le relativisme lui-même les impasses du relativisme - d'innover un dialogue réel et vivant des civilisations, de donner un sens à notre figure d'un homme cosmopolitique à cheval entre les différents héritages culturels du monde présent et passé ; un homme, qui par delà les institutions et les frontières réelles ou imaginaires, sera habité par le souvenir vivant des cultures de tous les peuples de tous les temps.

Cette introduction générale, à la fois problématique et métaphorique, donne le sens et l'orientation de notre travail, son utilité, voire sa nécessité à nos yeux. Conceptuellement, il s'agira de réfléchir sur le phénomène de la mondialisation et son impact sur les identités des groupes comme des individus, pour montrer en quoi la mondialisation vue par le prisme d'un regard cosmopolitique, engendre des identités multiples et à terme un sujet à identité multiple, qui cherche sa place dans ce monde nouveau, et qui doit à la fois en rendre compte et en prendre acte. Un sujet dont le monde lui aussi doit rendre compte et prendre acte pour ne pas se perdre et nous perdre dans son tourbillon.

**PREMIERE PARTIE**  
**LE NOUVEAU VISAGE DU MONDE :**  
**MONDIALISATION ET COSMOPOLITISME .**

*« Tous les voyages commencent de la même manière.  
Tout voyage est une forme graduelle d'auto-anéantissement. »*  
Shiva Naipaul, *Voyage inachevé.*

## **Introduction générale à la première partie.**

Brosser un portrait du monde tel qu'il nous apparaît, en essayant de le voir tel qu'il est, tout en s'interrogeant sur ce qu'il devrait être ou plutôt comment on devrait le regarder, telle sera notre tâche dans cette première partie. « Le nouveau visage du monde », le titre métaphorique annonce donc une approche descriptive, un visage et un monde, comme si le monde avait un visage, et que tout visage était déjà un monde en soi. Mais s'agit-il pour autant d'une description objective du plus curieux et du plus insaisissable des objets : le monde ? Plus encore de son visage. Chacun sait la difficulté en littérature de la description d'un paysage, et la difficulté plus grande encore en littérature comme en peinture de la réalisation d'un portrait. Mille détails infimes échappent à la plume et au pinceau les plus vigilants. L'œil a une capacité aussi limitée que l'entendement. Conscients de ces limites nous n'avons pas ici la prétention d'avoir un regard plus perçant que les autres, et tels certains animaux capables d'élargir la portée de leur vue à 180°, affirmer pouvoir enfermer le globe dans une pupille dilatée. Ce que nous proposons dans cette partie est plus limité, il s'agit simplement d'un déplacement du regard, peut-être une conversion du regard pour cesser de regarder le monde tel qu'il nous apparaît, tel que nous croyons tous qu'il est, tel que nous lisons à travers des grilles conceptuelles préétablies pour essayer de le regarder d'ailleurs. Il s'agira donc pour nous dans cette première partie de revenir sur des concepts admis et de montrer leurs limites voire leurs apories et absurdités. Si la tâche du philosophe est de se démarquer du sens commun, il est fréquent de voir qu'il est aussi celui qui le produit, le nourrit et l'entretient par des justifications rationnelles d'apparence d'autant plus légitime qu'elles trouvent un écho dans le grand public ou les médias. Or il apparaît qu'à travers les siècles, le meilleur fond de commerce en la matière soit les peurs. Ces peurs sont ainsi alimentées par une raison résonnante qui, sourde aux bruits du monde, se nourrit de son propre écho, comme la raison du fou parvient à se convaincre de sa validité. Ces peurs archaïques de l'esprit reposent sur un mécanisme de l'entendement que d'aucuns attribuent injustement à Platon, à savoir la tendance naturelle à la dichotomie. Nous agissons comme si le chiffre deux était la clé du monde et qu'il s'agissait simplement de choisir son camp. Nous tâcherons alors d'identifier dans cette première partie au travers des trois chapitres qui la constituent, les trois grandes peurs conceptuelles qui dessinent notre monde contemporain et qui en font un terrain de batailles idéologiques obscures. La première (chapitre 1) est celle que



le phénomène de la mondialisation suscite et qui nous trouve pris dans cette dichotomie et nourrit la phobie d'un monde qui, s'il continue à tourner ainsi, soit se résorbera dans une uniformité fade gommant toutes les différences et richesses propres à l'espèce humaine, soit sera voué à l'éclatement en une myriade d'individualités isolées les unes des autres, sans aucun lien de solidarité ou de fraternité sociale. La seconde (chapitre 2) est celle qui oppose de manière lexicale et conceptuelle cosmopolitisme et nationalisme, comme s'il n'y avait que deux alternatives et que l'on ne pouvait être à la fois l'un et l'autre. Nous montrerons au contraire combien les deux notions sont historiquement et conceptuellement intimement liées. Nous reviendrons alors sur l'ensemble des préjugés qui pèsent lourdement, tant sur la vision que nous nous faisons du nationalisme, que sur celle que nous avons du cosmopolitisme. La troisième peur enfin (chapitre 3) correspond à un manque totale de confiance en l'avenir et à un enfermement aveugle et qui se veut rassurant dans les certitudes d'un présent pourtant bien incertain. Nous tenons en effet à la démocratie et à ses valeurs et nous les associons tant dans notre esprit (par une habitude acquise et forgée par deux cents cinquante ans d'histoire) à la figure de l'Etat-nation et de la souveraineté modernes, que nous croyons que renoncer au second équivaut nécessairement à renoncer aux valeurs de la première. Nous tâcherons de voir comment d'autres formes d'organisation politique pourraient, tout en prenant acte de l'érosion de la souveraineté des Etats-nations, proposer des modèles susceptibles de réaliser à un degré plus élevé les idéaux démocratiques auxquels nous tenons tant.

Notre fil d'Ariane dans cette partie consistera donc à revenir sur les idées communément admises sur la mondialisation, le cosmopolitisme, le nationalisme et la démocratie, pour les démystifier et voir comment dans ce nouveau visage du monde qui se dessine et que nous dessinons, nous pourrions, en regardant d'ailleurs, innover les formes nouvelles d'un vivre ensemble à l'échelle planétaire.

**CHAPITRE 1**  
**LA MONDIALISATION COMME NOUVEAU**  
**VISAGE DU MONDE :**  
**PARADOXE DE L'UNITE ET DE**  
**L'ECLATEMENT.**

*« J'essaie [...] en dehors de toute totalisation, à la fois abstraite et limitative, d'ouvrir des problèmes aussi généraux et concrets que possible, des problèmes qui prennent la politique de revers, traversent les sociétés en diagonale et sont tout à la fois constituants de notre histoire, et constitués par elle. »*  
*Michel Foucault.*

## Introduction

Il s'agira dans ce chapitre de proposer une approche descriptive de la mondialisation qui revienne sur un certain nombre d'idées reçues et de préjugés négatifs sur ce phénomène mal compris. Ces préjugés souvent ravivent des peurs archaïques qui se greffent sur des justifications conceptuelles, entretenant des dichotomies simplistes et rassurantes mais qui ne résistent pas à l'analyse. Pour l'essentiel nous tâcherons de lever dans ce chapitre la première peur conceptuelle (globaphobie) évoquée plus haut, en montrant le caractère ambivalent de la mondialisation et son va-et-vient incessant entre l'universel et le particulier. Car si elle est l'universel en marche et le triomphe d'un certain conformisme, elle est aussi le mouvement contraire d'affirmation de tous les particularismes. Pour cela nous reviendrons sur quelques confusions lexicales qui empêchent le plus souvent de poser les bases conceptuelles d'un débat constructif. C'est pourquoi nous poserons d'emblée une distinction entre les phénomènes de mondialisation générale, de globalisation économique trop souvent liée au triomphe inhumain du libéralisme économique, et plus accessoirement d'américanisation économique et culturelle. Nous montrerons comment la mondialisation, à la fois unificatrice et créatrice de multiplicité, se partage entre l'unité et l'éclatement. Nous montrerons que si d'un côté ce que nous appelons le village planétaire tend à uniformiser les modes de vie sur un seul modèle, il est aussi traversé de part en part par la résurgence du topos d'identités multiples, ravivant le sentiment d'appartenance ethnique et les symboliques identitaires, qui refusent de se soumettre à un conformisme prétendument généralisé. Car si le monde, il est vrai, est plus conscient avec le phénomène de la mondialisation, de son unité, il est aussi, quand on le regarde sous l'angle cosmopolitique, plus que jamais au fait de sa diversité. Avec Jean Marie Guéhenno entre autres, et le concept de libanisation du monde, nous verrons combien le visage du monde comporte de figures différentes, combien elles peuvent être effrayantes et combien imprévisibles sont les promesses dont elles sont porteuses.

## I. La Mondialisation face au sens commun.

### 1. Mondialisation, globalisation, confusion lexicale.

La mondialisation est avant tout une notion héritée des sciences économiques et qui désigne l'élargissement du champ d'activité d'une entreprise ou d'une économie au-delà du territoire national ; soit que les firmes commercent avec les firmes d'autres pays en développant l'importation et l'exportation, soit qu'elles investissent ou prennent le contrôle de sociétés étrangères sous la forme de firmes multinationales<sup>1</sup>. Cette mondialisation de la production engendre une interdépendance des marchés et notamment des marchés financiers, et à terme une interdépendance des économies nationales elles-mêmes, de sorte qu'un problème survenant dans l'économie de tel pays, aura nécessairement des répercussions sur l'ensemble des pays avec lesquels il est lié. D'économique cette notion est vite devenue culturelle, car après la production, ce sont les modes de consommation qui sont devenus mondiaux, avec, et c'est ce que dénonce Bruckner<sup>2</sup>, l'émergence d'un mimétisme culturel dans différents domaines (modes vestimentaires, alimentaires, loisirs), qui engendre une société de consommation de masse, dans laquelle les individus se plaisent tous à répéter les mêmes règles de vie conformistes. Par extension, chacun a fini par mettre dans cette notion ce qu'il voulait, de sorte que c'est devenu un mot générique bouc émissaire de tous les maux de la planète. La mondialisation est devenue synonyme de la fin des cultures dans l'avènement d'une acculturation qui sans cesse reproduit du même et de l'un.

Mais si l'on a pu mettre dans cette notion autant de choses, c'est précisément que sa force plastique le permettait. En effet la notion de monde comporte en son sein une dimension qui l'ouvre sur l'infini. Le monde, c'est en même temps mille mondes. Contrairement à ce à quoi l'on veut réduire la notion de monde, c'est-à-dire une totalité englobante et uniformisante, le monde est « di-vers » et non « uni-vers ». Il n'est pas un tout englobant les

---

<sup>1</sup> Taguieff Pierre-André, *Résister au bougisme, démocratie forte contre mondialisation technomarchande*, Éd. Mille et une nuits, Turin, mai 2001. Dans la note 1 page 12, Taguieff signale que le terme anglais « *globalization* » désignant « *le processus d'unification du champ économique-financier mondial* » peut-être sans inconvénient traduit en français par « mondialisation ». Nous montrerons précisément que les deux termes, utilisés indifféremment en français font écho à deux conceptions du monde radicalement opposées.

<sup>2</sup> Bruckner Pascal, *Le vertige de Babel*, Ed. du Seuil, collection Arléa, Evreux, 1999.

choses en une unité cohérente et harmonieuse, mais la multiplicité chaotique des choses libres dans leurs différences. La mondialisation actuelle ne marque pas une unification croissante mais une prolifération des différences d'autant plus conscientes d'elles-mêmes qu'elles sont confrontées aux autres. Ces particularités ethniques, esthétiques, culturelles, religieuses, nationales ou locales sont porteuses d'une grande force de résistance aux déterminismes culturels qui se voudraient uniformisateurs. « *Il n'y a rien qui soit d'un seul bloc dans ce monde, tout y est mosaïque* », <sup>1</sup> écrit Balzac pour justifier la fugitivité de ses insaisissables personnages. Cette métaphore de la mosaïque pour désigner le personnage peut être transposée à l'ensemble métaphorique plus vaste du monde - pour filer l'image de la comédie humaine - en tant qu'ensemble d'individus formant la société. C'est précisément parce qu'il n'y a rien qui soit d'un seul bloc qu'il ne faut pas s'imaginer l'avènement du cosmopolitisme à travers la mondialisation, comme une unité totalisante qui ferait de la « cité du monde », un seul bloc, mais au contraire comme une mosaïque, un miroir éclaté d'individualités, de spécificités, de particularités régionales, nationales, culturelles, linguistiques et autant de différences existant encore à différents niveaux de la société civile et des individus eux-mêmes. Comme nous le verrons plus loin, le cosmopolitisme en œuvre dans la mondialisation n'est rien autre chose que le Multiple légitimé par l'Un, une éternelle dynamique du même et de l'autre. Non seulement le cosmopolitisme n'est pas totalitaire, mais quand bien même il se voudrait totalitaire, il ne pourrait l'être, car rien ne saurait être d'un seul bloc.

Enfin on peut constater au moins depuis la chute du mur de Berlin, un rejet généralisé de tout ce que la mondialisation charrie comme enjeux, objectifs et conséquences (le sommet des grandes puissances à Gènes en 2001, les sommets du G8 ou encore les rencontres de l'OMC, qui mobilisent toujours un nombre de plus en plus important et bien organisé de groupes antimondialisation illustrent ce rejet). Or ce rejet est dû à une mauvaise compréhension ou à une vision qui confond les moyens et les fins. La mondialisation utilise en effet un canal qui est l'économie, le capital, qui alimente la phobie d'une domination des plus forts sur les plus faibles. Mais le capital n'est que la forme d'un fond qui, même s'il demeure invisible à lui-même, est tout autre. En effet l'argent ne saurait être à lui-même sa propre fin<sup>2</sup>, et le commerce s'il met les hommes en concurrence, les fait aussi se rencontrer et

---

<sup>1</sup> Balzac, Préface à *Une fille d'Eve, La comédie humaine*, 1839, Gallimard, Pléiade, vol. 2, p. 265.

<sup>2</sup> Dans *La condition de l'homme moderne*, Ed. Seuil, Paris 1987, Hannah Arendt montre que malgré la domination actuelle de l'économique sur le politique, l'essence de la condition humaine demeure dans le politique et ne saurait jamais se résoudre purement à l'économique.

se rapprocher en contribuant à la coopération en vue d'un avantage mutuel. Ici, comme ailleurs, le principe kantien de l'insociable sociabilité (sur lequel nous reviendrons) est en œuvre dans la mesure où la nature pour rapprocher les hommes, parfois même malgré eux, emprunte le chemin de passions humaines insociables. La cupidité semble alors un moteur des plus efficaces, pour pousser à la coopération, les hommes de divers continents. Le cosmopolitisme n'est pas un optimisme aveugle, et de même que le moderne ne supprime pas l'ancien mais lui donne encore plus de valeur, l'universel ne supprime pas le particulier mais au contraire l'éclaire et le justifie. Ainsi il convient de voir dans la mondialisation un désir de diversité qui entend se réaliser. Peut-être faut-il alors se demander si l'on ne confond pas dans un abus de langage deux notions totalement différentes, mondialisation et globalisation, qui s'appuient sur des présupposés philosophiques radicalement différents.

En effet contrairement au mondial, le global part d'un principe englobant qui enferme la diversité dans la totalité. Le principe de globalité ne nie pas les différences mais il en développe une définition exclusive (tout est ceci ou cela) et inclusive (ce qui est différent est inclus dans le même genre) et non pas interactive ou associative. Si la mondialisation se construit sur les différences, la globalisation se construit sur les points communs. En partant d'un même modèle, la globalisation gomme les différences, aplanit les aspérités et produit des types de comportement prédéterminés, et propose un même mode de production, de vente, de consommation et de développement, supposé rationnel et identique pour tous les peuples. L'image la plus évocatrice que l'on puisse donner de ce phénomène, c'est l'affiche du film *Le dictateur* de Charlie Chaplin, où ce dernier tient sa main appuyée sur le globe terrestre. Cette globalisation se traduit de manière concrète, bien que parfois virtuelle, par les interconnexions des marchés financiers qui, régis par les mêmes lois et mécanismes, tendent à former des systèmes et réseaux fermés et uniformes. Si bien que l'on s'aperçoit qu'au fond, lorsque l'on parle de mondialisation, les présupposés philosophiques du rapport à la diversité et à la différence sont en réalité ceux impliqués par la globalisation. A. Giddens définit la globalisation comme suit : « *Les médias ramifiés à travers le monde, les réseaux et systèmes en général qui obligent à intensifier les relations symboliques et sociales, tout ce qui entraîne l'influence réciproque des événements locaux et des événements lointains* »<sup>1</sup>. Cette définition induit bien l'effet d'enchaînement et d'interdépendance des éléments à échelle planétaire qui

---

<sup>1</sup> Giddens A., *The consequences of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 64.

pèse comme une contrainte, faisant d'autant plus ressentir l'effet claustrophobique du phénomène de globalisation qui nous fait sentir comme des poissons dans un aquarium ! Or il convient, si l'on ne veut sombrer dans le discours alarmiste, de maintenir vivante la tension qui oppose le global au mondial comme les deux faces opposées d'une même médaille, pour ne pas perdre de vue que la diversité est une caractéristique irréductible de la condition humaine. François Laplantine et Alexis Nouss, en anthropologues instruits de la complexité réelle des affaires humaines, veillent à maintenir cette distinction : « *La différence entre globalisation et mondialisation, serait celle qui sépare le globe du monde. D'un côté une réalité concrète, objective, de l'autre le travail de l'humanité. Etre humain c'est transformer le globe en monde. La globalisation vise à l'homogène, la mondialisation devrait viser à la diversité, à la multiplicité qui sont celle du monde. Elle devrait permettre la rencontre des communautés, des cultures, des individus et accélérer l'exposition à l'altérité qui nous apprendrait à la reconnaître en nous-mêmes* »<sup>1</sup>. Pluralité du monde donc, action pluralisante exponentielle de la mondialisation qui multiplie les rencontres et les mélanges, et enfin action en effet de miroir du monde sur l'homme et vice versa, qui fait que la multiplicité du monde se retrouve en l'individu lui-même comme un élément constitutif de son identité métisse. Or le fossé est tel entre ce que les choses sont et la manière dont nous les percevons et leur donnons corps en les nommant, que la confusion demeure toujours dans les esprits qui tendent à ramener la diversité à du concevable, à savoir à l'image illusoire d'une prétendue unité. Ajoutons à cela dans le jeu des rapports entre les différentes communautés humaines, le ton indigné d'une culture affaiblie qui se sent menacée, et l'on obtient un troisième terme source de confusion et de rejet qui est l'américanisation.

## **2. L'américanisation du monde.**

Entre mondialisation et globalisation, l'américanisation apparaît comme un mythe social des pays non américains qui voient dans des modes de vie auxquels par ailleurs ils adhèrent volontiers, partout le reflet paranoïaque d'une domination américaine. Une Amérique (entendons par là les Etats-Unis si l'on est dans un pays non américain mais

---

<sup>1</sup> François Laplantine et Alexis Nouss, *Métissages, De Arcimboldo à Zombi*, Ed. Pauvert (Fayard), Paris, 2001, p. 16.

néanmoins développé, ou l'Occident tout entier si l'on est par exemple en Orient) qui tente d'imposer une vision totalisante du monde qui homogénéise les comportements, les savoirs, les modes même alimentaires, les valeurs et idéaux moraux et bien sûr le modèle économique du libéralisme. L'américanisation du monde ressentie comme une domination est un des principes qui nourrit le plus, d'un côté comme de l'autre des complexes de supériorité et d'infériorité, le sentiment d'une guerre larvée des civilisations, oubliant par là le caractère antinomique de l'expression même. Les civilisations ne se font pas la guerre, et si elles la font c'est qu'elles ne sont pas encore totalement civilisées.

Cependant, s'il convient de ne pas confondre le phénomène de la mondialisation avec ce qui n'est qu'une de ses expressions, il ne faut pas non plus négliger le risque que comporte, pour la diversité humaine, la domination par « la civilisation américaine » ou occidentale du reste de la planète. Que la puissance du rayonnement des Etats-Unis constitue une menace réelle pour la diversité humaine, cela est possible. Mais en accuser les Etats-Unis, en se réfugiant dans une attitude passéiste, réactionnaire et rétrograde est irrationnel. De même, rejeter en bloc les effets de la mondialisation, tout simplement parce qu'elle vient d'ailleurs, de l'autre, de cet autre qui veut nous dominer, c'est oublier que dans toute relation, il y a interaction réciproque et que si l'Amérique, il est vrai, influence le monde, il ne faut pas oublier qu'en retour le monde influence l'Amérique. Il est d'ailleurs paradoxal d'évoquer la domination sur le monde d'un pays comme les Etats-Unis, qui est selon les expressions scolairement admises un « creuset de nationalités », un « melting pot » ou encore un « salad-bowl ». L'Amérique serait-elle alors la première victime de l'américanisation ? Dans la mesure où les Etats-Unis sont constitués d'un ensemble de minorités reflétant toute la diversité du monde, et qui toutes éprouvent le besoin d'affirmer leur appartenance d'origine - et le font d'ailleurs librement - est-il raisonnable de penser que l'Amérique conspire à faire un monde à son image, alors qu'elle est elle-même, d'une certaine manière, à l'image du monde ?

De cette confusion lexicale entre des termes qui sont à la fois proches et éloignés, car s'impliquant l'un l'autre tout en s'excluant par certains aspects, ressort la nécessité d'opposer à l'obscurité d'un champ lexical flou, un champ conceptuel clair, qui nous donne une définition précise de la mondialisation et du cosmopolitisme qui oeuvre en son sein.



### 3. Le nouveau visage du monde.

De la confusion entre l'un ou l'autre des noms que l'on attribue à un phénomène dont la nature profonde nous échappe, naissent des polémiques fécondes mais qui empêchent de voir une bonne partie de l'essentiel. Dans l'histoire du monde et des relations internationales, ce phénomène constitue un changement radical, rapide, bien que progressif, dans les rapports entre les hommes et les peuples à travers le monde. Dans cette explosion de nouvelles formes de communication, d'interaction et d'organisation sur les plans tant économiques que politiques, sociaux et culturels, le monde prend un nouveau visage et l'ancien monde voit ses digues se rompre et est débordé de tous côtés par des abîmes d'aberrations juridiques et politiques. S'il s'agit vraiment d'un changement de paradigme de la même ampleur que la révolution copernicienne, alors nous sommes amenés à repenser toutes les catégories sociopolitiques qui nous servent à conceptualiser le monde aujourd'hui. Plus qu'une nouvelle politique, un tel changement appelle une nouvelle philosophie politique qui sache faire la part du descriptif et du normatif. Dès lors que plus aucune culture, plus aucun mode de vie, ne reste étranger aux autres, le pluralisme culturel n'est plus seulement un constat ou une observation géographique, mais une prise de conscience planétaire. Si Kant n'a pas prophétisé le nom du phénomène de mondialisation, il en a néanmoins anticipé les effets : « *la diversité des langues et des religions [...] entraîne, il est vrai, avec elle le penchant à des haines réciproques et des prétextes de guerre, mais conduit d'autre part, avec les progrès de la civilisation et le rapprochement graduel des hommes vers une harmonie plus grande dans les principes, et une entente dans un état de paix qui n'est point produit et garanti comme le précédent despotisme (sur la tombe de la liberté) par l'affaiblissement de toutes les forces, mais au contraire par leur équilibre et leur émulation la plus vive* ». <sup>1</sup> Dès lors ce nouveau visage du monde qui s'offre à nous peut, semble-t-il, raisonnablement être qualifié « d'éveil à la conscience », avec tout ce qu'un éveil peut avoir de tâtonnant et d'hésitant. D'une certaine manière le germe était déjà planté dans l'humanité. La nouveauté est que peut-être nous assistons à l'éclosion de ce germe.

Il y a donc plusieurs manières de voir la mondialisation selon l'angle où l'on se place et la lumière qui anime le regard. La mondialisation n'est ni une fatalité, ni une crise, ni le salut. Elle est ce que nous en ferons. On provoque ce que l'on redoute, au moins autant que l'on obtient ce que l'on désire, c'est pourquoi il est important de s'intéresser aux regards que

nous portons sur cette mondialisation. Car ces regards sont déjà une manière de la faire advenir. Parmi ces manières de voir, il en existe une qui relève du sens commun et qui a tendance à confondre les conséquences périphériques ou secondaires du phénomène avec la nature et l'essence même de celui-ci. Mais si le bon sens est la chose la mieux partagée du monde, alors il convient de voir ce qui dans ce sens commun comporte une certaine vérité. Il convient alors de reconnaître qu'une des faces du visage de la mondialisation est celle de la marche uniforme de l'universel, et pour certains, un universel en uniforme déjà en marche.

---

<sup>1</sup> Kant Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle*. Ak. VIII, 367, pagination de l'académie de Berlin.

## **II. La mondialisation ou l'universel en marche.**

### **1. La phobie de la globalisation ou « globaphobie ».**

S'il existe quelque vérité du sens commun, elle est dans le ressentir et la représentation. Et inconsciemment, on ne peut s'empêcher de se représenter la mondialisation comme étant un bloc massif qui écrase la diversité humaine. Et même si ce sentiment et cette représentation sont loin de la vérité, elles agissent sur la réalité des affaires humaines - qu'il s'agisse des comportements individuels, ou des réactions politiques - avec plus de force que n'importe quel théorème géométrique. Qu'on le veuille ou non, il y a toujours une idée préconçue sur la mondialisation qui dans l'inconscient collectif, en partie nourri par les médias, nous la représente comme un moloch uniformisateur qui avale les différences, nivelle la multiplicité du genre humain pour faire régner une universelle unité. Une telle vision ne peut que développer un effet claustrophobique. Nous ne sommes plus les habitants d'un monde infiniment riche et varié que toute une vie ne suffirait pas à épuiser. Nous avons le sentiment au contraire d'habiter un bocal. Un globe terrestre à taille humaine, pas plus gros qu'un village et, pourrions-nous ajouter, pas plus gros qu'une cage. D'un certain point de vue, une telle vision n'est pas illégitime car la globalisation se traduit de façon concrète, bien que parfois virtuelle, par la création d'un système mondial fermé, agencé par une main qu'on ne voit jamais. La mondialisation confondue avec la globalisation serait donc une sorte de conspiration immanente de l'ordre social mondial : une conspiration sans conspirateur. Les médias, les entreprises, les divers organismes et institutions, l'ensemble des réseaux qui relient les hommes, seraient animés d'une dynamique interne qui déferlerait, telle une avalanche, sur l'ensemble des sociétés humaines recouvrant tout du blanc universel de l'immaculée raison capitaliste. La crainte serait donc fondée, et l'action des groupes antimondialisation serait légitime. Si par la mondialisation, la modernisation a atteint son stade ultime dans l'effacement des distances, que le proche et le lointain interagissent l'un sur l'autre, alors le règne du même est en route et nous entrons dans l'ère du conformisme global. Un conformisme qui, encore une fois n'est qu'une image, mais une image dont il faut tomber le masque.

## 2. Le triomphe du conformisme.

A première vue on serait tenté de confondre mondialisation et américanisation et penser que si conformisme il y a, il est unilatéral : le reste du monde suit l'impulsion américaine, porte ses jeans, écoute sa musique, regarde ses films et boit son Coca-Cola. C'est la vision classique du conformisme. Il y a un centre, un élément ou une classe qui domine et impose au reste de la société sa façon de voir les choses. Le reste des hommes (ou des nations), tel un troupeau de brebis suivrait docilement son berger. Certaines brebis galeuses sortant du rang pour affirmer leur liberté et leur individualité seront dites anticonformistes, rebelles, marginales. Elles susciteront l'admiration secrète de certains, et le mépris affiché de tous. Il y a, on ne peut le nier, dans le déploiement de la mondialisation quelque chose de ce conformisme là. Cependant il y a, comme le fait remarquer Jean Marie Guéhenno, un autre type de conformisme qui caractérise notre époque et que l'on pourrait définir non pas comme le suivi de la périphérie à l'égard du centre, mais comme cet « *art subtil propre à l'homme moderne d'éviter la dissonance, de ramener le différent au semblable et l'autre à soi* ». <sup>1</sup> C'est selon Guéhenno le conformisme de l'âge relationnel, par opposition à l'âge institutionnel. Si l'âge institutionnel accordait un statut à part à la différence qu'il ordonnait et hiérarchisait, l'âge relationnel, lui, inclut la différence dans un rapport de relativité. Ce qui était fondamentalement différent devient simplement relatif et s'inscrit dans un rapport de comparaison qui fait ressortir le semblable dans la différence. L'idéal de ce monde-là nous dit Guéhenno : « *ce n'est pas le conflit institutionnalisé, mais un calme anticyclonique, que rien ne viendrait perturber, un état stable où l'homogénéité est la règle et la différence l'anomalie.* » <sup>2</sup>

Il faut alors à tout prix, pour coller à cette injonction insidieuse du conformisme contemporain, éviter la dissonance, calmer les esprits, atténuer les conflits par le dialogue, la concertation, le consensus. Il faut éviter les affrontements ou changements traumatisants pour que les choses de la vie coulent sans douleur les unes dans les autres. Mais ramener l'autre au même, la différence à l'identité, c'est aussi rendre impossible tout anticonformisme. Le conformisme moderne a cette particularité perverse qu'il englobe aussi l'anticonformisme.

---

<sup>1</sup> Guéhenno Jean Marie, *La fin de la démocratie*, Chap. 6 « Le conformisme nécessaire », Éd. Champs Flammarion, Paris 1992.

<sup>2</sup> Ibid., p. 107.

Deux exemples frappants, bien qu'à certains égards insignifiants, pourraient illustrer cet état de fait. Il y a quelques années les militants qui identifiaient la mondialisation au capitalisme sauvage et à l'impérialisme des firmes multinationales, s'identifiaient comme groupes contestataires « antimondialisation » ; aujourd'hui, rattrapés par l'air du temps, ils se sont baptisés « alter-mondialistes », non pas contre la mondialisation mais pour une autre mondialisation. Dans le domaine des productions intellectuelles, la même tendance est en œuvre. En France, deux grands chercheurs travaillant sur ces questions au CNRS, M. Pierre André Taguieff et M. Dominique Wolton, publient à deux ans d'intervalle deux ouvrages aux titres révélateurs. En 2001, Le premier publie un ouvrage intitulé : *Résister au bougisme, Démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*<sup>1</sup>. En 2004, Le deuxième publie, sur les mêmes questions un ouvrage intitulé : *L'autre mondialisation*<sup>2</sup>. Faut-il voir là l'influence bénéfique des intellectuels français sur les médias, où bien une tendance même au niveau de la pensée à se fondre dans ce conformisme ? Quoiqu'il en soit cette tendance est révélatrice de ce conformisme que Guéhenno qualifie de « nécessaire ». Elle est aussi révélatrice d'une certaine prise de conscience de la multitude contestataire sur la véritable nature de cette mondialisation, qui comprend que c'est « sur et avec » et non pas « contre » elle qu'il faut agir.

### **3. Le mythe de la fin de l'histoire.**

Dans *la fin de la démocratie*, Guéhenno, comme tant d'autres<sup>3</sup>, prophétise non seulement la fin de la Démocratie et la fin de l'Etat-nation qui en est le seul support contemporain connu, mais aussi la fin du politique et la fin du sujet moderne tel que nous les connaissons et définissons jusqu'à présent. Au-delà de ce que la thèse peut avoir de séduisant par ce qu'elle a de troublant et d'inquiétant, il convient tout de même de relativiser ce qui, semble-t-il, relève d'un mythe, en un sens tout aussi suspect que les mythes

---

<sup>1</sup> Taguieff Pierre-André, *Résister au bougisme, démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*, Éd. Mille et une nuits, Turin, mai 2001

<sup>2</sup> Wolton Dominique, *L'autre mondialisation*, Ed. Flammarion (Ernest), Paris, 2004.

<sup>3</sup> Nous pensons ici entre autres à la perspective hégélienne de fin de l'histoire à la lumière de l'œuvre de Francis Fukuyama, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, Editions Champs Flammarion, Paris 1992.

millénaristes annonçant la fin du monde pour des temps très proches. Car si la mondialisation, en tant que conséquence ou aboutissement de la modernisation est une machine à fabriquer du semblable, si elle fait miroiter le spectre redouté ou espéré de la fin de l'histoire, la réalité des affaires humaines quant à elle rechigne toujours à se plier aux desseins linéaires des théories politiques. Et le conformisme que l'on devine et que l'on craint derrière les rouages unificateurs de la mondialisation en marche, n'est qu'un seul aspect du visage de ce phénomène complexe qui semble vouloir achever l'ère moderne sur un ton monocorde. Encore une fois, pour le meilleur comme pour le pire, la réalité des affaires humaines est beaucoup plus paradoxale, plus riche, plus rebelle que les représentations que l'on s'en fait. Ainsi chaque mouvement appelle-t-il nécessairement comme pour maintenir un équilibre, le mouvement contraire. Dans *L'Homme sans qualités*, le romancier Robert Musil, sensible aux soubresauts du monde moderne nous rappelle superbement les contradictions du réel dont il nous faut, si nous voulons comprendre un phénomène dans toutes ses dimensions, tenir compte : « *L'époque contemporaine a été dotée d'un très grand nombre d'idées et avec chaque idée, par une attention spéciale du Destin, de l'idée contraire. De sorte que l'individualisme et le collectivisme, le nationalisme et l'internationalisme, le socialisme et le capitalisme, l'impérialisme et le pacifisme, le rationalisme et la superstition, à quoi s'associent encore les déchets inutilisés d'innombrables autres contradictions plus ou moins actuelles, s'y trouvent tous également à l'aise. Déjà ce fait nous paraît aussi naturel que l'existence du jour et de la nuit, du chaud et du froid, de l'amour et de la haine et dans le corps humain, de muscles fléchisseurs répondant à leurs contraires les extenseurs.* »<sup>1</sup> Ces contradictions sont l'essence même de notre condition, la nouveauté de la mondialisation c'est qu'elle nous permet de les voir à vif, amplifiées par une conscience plus aiguë de la réalité du monde. Et si donc la mondialisation apparaît dans un premier temps comme un processus d'uniformisation, il convient de voir aussi combien elle est simultanément un processus qui permet l'émergence d'autres formes de diversités.

---

<sup>1</sup> Robert Musil, *L'homme sans qualités*, Ed. Le Seuil, Paris 1995, tome 1 p. 469.

## II. L'envers du décor : la résurgence des identités particulières.

### 1. Les survivances de l'ethnicité.

Nous appellerons ici résurgence des identités particulières, tous les mouvements de revendications politiques, juridiques, sociales ou culturelles des diverses communautés humaines, petites ou grandes qui, face à un ensemble politique dominant, luttent pour leur reconnaissance ou leur autonomie. Ce phénomène, lié à la mondialisation, de résurgence des revendications communautaires qui souvent s'élèvent dans le monde contre les structures rigides des Etats-nations institués, Guéhenno l'appelle « *la libanisation du monde.* » On parle aussi d'ethnisation, de tribalisation du monde ou encore de balkanisation. Nous utilisons ici le terme géologique de résurgence, au sens où ce phénomène des communautés restreintes qui font entendre leur voix à la faveur de la mondialisation, semble comparable à une rivière souterraine qui cheminant silencieusement sous une montagne (ici il s'agit de deux cent cinquante ans d'Etat-nation), refait surface de l'autre côté de la montagne sous la forme d'un torrent grondant. A ce torrent s'ajoutent bien sûr dans les pays développés, une multitude de revendications de droits communautaires de certains mouvements qui veulent être reconnus comme tels dans leur identité de groupe. Ce que nous entendons démontrer à travers cette réflexion sur la nature ambivalente du phénomène difficile à cerner de Mondialisation, c'est comment ce processus met en œuvre deux logiques antagonistes. D'un côté la mondialisation sous toutes ses formes fait peser sur les consciences la crainte d'une uniformisation à l'échelle planétaire des modes de vie, des comportements, et des cultures. Et de l'autre, en réaction à cette angoisse, chaque peuple, chaque culture, peut-être chaque village et chaque individu, des quatre coins de la terre s'élèvent des voix pour défendre ce que tout le monde appelle *son* identité, et ce à différents niveaux, continental, national, régional ou même simplement local.

Il y a donc dans la mondialisation un mouvement de balancier entre l'universel et le particulier semblable à la tension qu'évoquait plus haut Musil dans le corps humain entre les muscles extenseurs et les muscles fléchisseurs. Certes nous avons hérité des Lumières un paradigme universaliste qui annonçait en même temps que l'avènement des Etats-nations constitués, la fin des rivalités ethniques, tribales ou communautaires. Bien sûr l'idéal universaliste devait allier les hommes de différentes communautés ethniques et de différentes

allégeances religieuses autour d'un projet national commun. Aucune forme d'ethnicité ne devait survivre à la modernité tant économique que politique ; Marx dira par exemple que l'ethnicité est un écran de fumée par rapport à la classe. La civilisation moderne, rationnelle et universelle dont la mondialisation est le point d'aboutissement, devait, portée par le mythe d'un progrès<sup>1</sup> croissant des techniques et des savoirs, conduire au dépassement de ces restes d'appartenances obscures et irrationnelles. Or force est de constater que si la modernité dans ses premiers élans a eu tendance à illustrer cette idée, la mondialisation en marche semble démontrer au contraire la survivance tenace des identités ethniques. La modernité n'a pas complètement réussi à désenchanter et à rationaliser le monde. Pas plus qu'elle n'a réussi à venir à bout de la religion, elle n'a réussi à arracher les hommes à leurs déterminismes socioculturels. Et les identités ethniques muselées et étouffées à l'intérieur des sociétés occidentales par l'imposition aux peuples, du modèle unificateur de l'Etat-nation, comme à l'extérieur par l'exportation de ce modèle par le biais de la colonisation, resurgit aujourd'hui parfois à grands cris, comme un diable sortant de sa boîte, pour réclamer son dû. En un sens la mondialisation ne fait que réaliser l'idéal universaliste des Lumières. Et c'est ce même idéalisme universaliste qui a engendré les formes modernes d'Etat-nation qui est en train aujourd'hui de se retourner contre elles, pour rouvrir sur des horizons plus larges.

Ce qui est étrange c'est que la nature emprunte, pour arriver à ses fins, quelque chose comme un chemin à l'envers. Et la résurgence actuelle des revendications identitaires semble annoncer une histoire qui veut comme faire marche arrière et ranimer contre les lumières de la modernité, les fonds obscurs d'identités que l'on croyait disparues. La question de l'ethnicité, concept qui dans les années soixante-dix semblait ridicule tant la philosophie politique était prise dans la lutte idéologique de la guerre froide, regagne aujourd'hui de sa pertinence. L'ethnicité est un concept qui à la lueur des nouvelles formes que revêtent chaque jour nos sociétés modernes prend une nouvelle définition. Ainsi quand nous utilisons aujourd'hui ce terme, il n'est pas uniquement réservé au sens anthropologique aux peuplades primitives des régions sous-développées du monde et tenues à l'écart de la civilisation moderne. Le terme ethnicité prend, dans ce nouveau contexte, un sens plus large pour venir désigner toutes les formes d'identités particulières qui à un moment ou à un autre se retrouvent être par rapport à un autre groupe dominant ou une institution politique donnée, en minorité. Ainsi même une

---

<sup>1</sup> Taguieff Pierre-André, *Du progrès*, Ed. Libro Flammarion, Avril 2001. Taguieff montre comment le progrès est le mythe sur lequel repose la religion des modernes, qui héritiers de l'idéologie du progrès, gardent la foi dans une vision linéaire de l'avenir, une vision eudémonique.



identité nationale décontextualisée peut devenir une forme d'ethnicité, dans la mesure où elle est confrontée à d'autres identités particulières ou bien à une entité politique qui la surplombe. Ainsi l'identité nationale française, recontextualisée dans le cadre de l'Europe est une forme d'ethnicité au sein de ce groupe d'identités plus vaste. De même les identités chinoise ou latino-américaine, (et les minorités issues de l'immigration en général) dans le cadre d'un Etat multinational tel que le Canada<sup>1</sup> par exemple, sont considérées comme des formes d'ethnicité. Dès lors ce qui caractérise une forme d'ethnicité c'est le fait qu'elle se conçoive elle-même comme telle, que cette représentation soit réelle ou symbolique. On est alors confronté à une prolifération des formes identitaires qui parfois sont complémentaires, parfois se superposent ou se chevauchent, et parfois, pour ne pas dire souvent, entrent en conflit.

## **2. La persistance des symboliques identitaires : l'ethnopolitique comme géographie spatiale et humaine des différences.**

On a ainsi une résurgence du symbolique dans l'espace public par le biais des revendications identitaires ethniques ou tribales ; c'est-à-dire que ce qui, à l'occasion de la mise en place des grands modèles d'Etats-nations, avait été relégué dans le domaine du privé comme ne concernant pas les affaires de la cité, est remis en jeu aujourd'hui sur la place publique. C'est cette résurgence du symbolique dans toute sa force, grossi par des siècles de vie souterraine, que manifestent aujourd'hui les revendications à travers l'ensemble d'une planète désormais consciente de former une communauté de destins, de toutes les identités minoritaires, reconnues ou bafouées, cultivées ou opprimées qui dessinent un des visages du monde contemporain. Ce n'est plus dès lors l'individu seul qui se lève contre les stratégies de domination du pouvoir politique, mais des groupes entiers qui revendiquent en tant que telle la reconnaissance de leur originalité et la volonté de la sauvegarder comme telle. On pourrait ainsi tenter de brosser un tableau ethnopolitique qui apparaîtrait comme une sorte de nouvelle géographie humaine et spatiale des différences. Une telle taxinomie tenterait de rendre compte

---

<sup>1</sup> Rappelons que l'Etat canadien reconnaît de manière institutionnelle le caractère multiculturel de la nation canadienne et revendique cela comme une richesse, même si dans les faits elle ne fait que promouvoir une autre forme de construction identitaire nationale. Cf. Gouvernement du Canada, *lois sur le multiculturalisme canadien, Guide à l'intention des canadiens*, Ottawa, Approvisionnement et services, 1990.

non seulement de la multiplicité de ces identités et de leurs formes d'expression, mais aussi de leur caractère mouvant.

Que l'on se situe au niveau du politique ou du social, du territorial ou du culturel, du juridique ou de l'éthique, ce n'est que lorsque l'on commence à sortir des oppositions traditionnelles, qu'une lumière nouvelle, (non pas celle que l'on plaque sur les phénomènes mais celle qui émane d'eux) commence à nous éclairer. Car la réalité politique du monde n'est ni une réalité « inter-nationale », ni une réalité « inter-ethnique », ni une réalité « inter-peuples », mais purement et simplement une réalité juridico-institutionnelle « inter-étatique ». Cette réalité, dans la mesure où elle relègue l'ensemble des acteurs sociétaux qui ne prennent pas la figure de l'Etat dans la pénombre sans nom et sans existence de la « différance » au sens derridien, passe à côté d'une certaine réalité. Ces communautés « différentes » et « différencées » mais bien réelles que sont les ethnies, les communautés dotées d'une langue, d'une culture, et d'un territoire propres, demeurent cependant hors du politique. La question de savoir s'il faut les amener ou non à une conception et une identification politiques d'elles-mêmes (si cela est possible et souhaitable) reste en suspend et sera tranchée ailleurs. Pour l'heure, il s'agit de donner un nom à ce qui n'a qu'un visage et un visage parfois changeant. Dans cette quête d'une taxinomie de cette résurgence symbolique des identités multiples, les deux écueils sont bien sûr d'un côté le morcellement identitaire infini, de l'autre la dissolution et le déni radical de toute forme d'identité « différencielle » (c'est à dire qui diffère tout en demeurant innommable) qui n'entre pas dans le cadre de la norme figée des définitions identitaires. Morcellement infini et dissolution radicale qui, dans le fond reviennent au même. Dans l'appréhension à la fois historique, anthropologique et géographique (pour utiliser les termes concrets de l'ethnopolitique avec tout ce que la discipline peut avoir d'oxymorique) de ces identités multiples si difficiles à nommer, « *Les acteurs réels et vivants, aux caractères bien définis, sont les peuples, les ethnies. Et les Etats n'ont été que les masques, les costumes, les attributs, signalant ces personnages.* »<sup>1</sup>

Certes on pourrait tout aussi bien, dans ce jeu de masques, dire le contraire et présenter les Etats comme étant les seuls acteurs réels et vivants, même si par certains aspects, abstraits, et qui ont des caractères bien définis, dont l'identité s'assoit précisément dans une définition institutionnelle et juridique. Mais à travers ce jeu de masques et de miroirs où chaque entité prétend à plus de réalité que les autres, ce qui importe c'est d'y voir clair dans l'échelle de ces

---

<sup>1</sup> Breton Roland, *L'ethnopolitique*, Ed. PUF, collection Que sais-je, Paris 1995. 126 pages, p. 6.

identités multiples. Car les peuples comme nous le montrerons plus loin contre John Rawls sont divers aussi bien vu de l'extérieur que de l'intérieur. Le jeu des appartenances multiples constitue alors dans cette recherche du nom et de la reconnaissance un obstacle majeur. Ni le droit ni la géographie, ni même la lutte des groupes ethniques eux-mêmes, ne semblent en mesure aujourd'hui de cataloguer ces multiples appartenances au visage bigarré, au nom indéterminé, mais qui sont pourtant bien réelles dans leur différence. Alors que faire pour donner un nom, identifier et reconnaître une chose sans que cette identification et cette reconnaissance ne conduisent à un déni de ce que l'on entend précisément admettre ? La question de la limite et de la configuration aussi bien spatiale que temporelle de ces identités multiples est bien ce qui les relègue par delà toute différence dans ce que nous appelons avec Derrida « la différence ». Pour le géographe Roland Breton là réside toute la difficulté de l'ethnopolitique : *«Les groupes humains considérés sont particulièrement délicats à délimiter, mesurer, présenter et comparer. Sans parler de la charge affective que tout discours à leur égard va provoquer dans la plupart des auditoires [...] Toute la difficulté vient de ce que les groupes sociaux et ethniques relèvent simplement de la catégorie des ensembles flous, dont chaque élément ne peut toujours être classé comme appartenant, ou non, à tel ou tel ensemble. Catégorie bien connue des mathématiciens modernes et de l'informatique et qui demande à être traitée avec certaines précautions échappant à la logique binaire usuelle.»*<sup>1</sup>

Si donc dans le cas des identités multiples, aux espaces et aux appartenances multiples, la logique d'une taxinomie binaire est exclue, dans quel ordre et avec quel comput en rendre compte ? Relativiser leurs frontières, leurs intérêts, leurs caractéristiques socioculturelles du moment, leurs conflits et leur évolution commune et réciproque (dans le contexte d'identités complexes et mouvantes, se chevauchant en vagues) suffit-il à en dresser un relevé topographique pertinent ? Pour Roland Breton, il faut *«tout d'abord essayer de discerner les fondements particuliers, objectifs et subjectifs, de toute appartenance à un groupe donné. Ce qui permet alors d'esquisser les limites de cet ensemble flou.»*<sup>2</sup> « Essayer » et « esquisser », voilà précisément tout ce à quoi peut se réduire toute tentative d'élaborer une

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 13.

<sup>2</sup> Ibid., p. 13. Si « esquisser », c'est tracer des frontières pour lutter contre l'imprécision, alors on pourrait remener toute la tâche de la philosophie à ce seul geste : « tracer des limites », pour que l'image conceptuelle de la réalité rende compte clairement et avec netteté d'une réalité qui toujours demeure floue. Si cette tâche est ici la nôtre, nous gardons cependant toujours à l'esprit ce doute formulé par Wittgenstein : *«Est-ce toujours un avantage de remplacer une image floue par une image nette ? L'image floue n'est-elle pas souvent exactement ce qu'il nous faut ?»* (Investigations, §70)

topographie de ces identités différencielles. « *Essayer et esquisser* » en permanence car il s'agit précisément d'un processus mobile dans l'espace et dans le temps, et non d'un état de fait figé. En établir une carte cela reviendrait à changer leur nature même et à les transformer en ce qu'elles ne sont pas. La pression normative qu'implique chez ces groupes le désir et parfois la nécessité de la reconnaissance les conduit indirectement à leur propre perte. Si une topographie à échelle réelle de ces identités multiples en mouvement est à la fois impossible et inutile, nous pouvons en revanche en proposer sur les bases d'une ethnopolitique prudente et avisée, un tableau qui permettrait de les classer en catégories plus ou moins définitivement définies, pour pouvoir au moins les nommer et les classer. Une telle taxinomie dont la simplicité est la meilleure garantie de la plasticité nous est proposée ici encore par le géographe Roland Breton. Ce dernier distingue de la catégorie maximale que serait l'allégeance mondiale à la communauté du genre humain, à la catégorie minimale que serait l'individu, deux pans : le pan d'allégeance ethnoculturel ou socio ethnologique d'un côté et le pan territorial de l'autre, sans exclure bien sûr les croisements et les enchevêtrements exponentiels.

Le pan ethnoculturel se divise en cinq niveaux :

1. La communauté de civilisation symbolisée le plus souvent par la tradition religieuse dominante (islam, chrétienté, bouddhisme, le « trois religions » ou « trois enseignements » de Chine...) souvent intervient, ici, la communauté d'obédience confessionnelle plus étroite (orthodoxie ou protestantisme, bouddhisme du petit véhicule ou lamaïsme, chiisme...)
2. La communauté linguistique liant les populations, qui, à travers les frontières d'Etat, et jusqu'au-delà des mers, parlent la même langue et sont nourries de la même culture, classique et vivante (francophonie...etc.), indépendamment d'éventuels mouvements politiques sous-jacents (pangermanisme, panhellénisme, panarabisme...). Plus rarement, à un niveau plus élevé, est ressenti le lien entre populations parlant des langues apparentées : communauté plus vague et relativement oubliée pour les langues romanes, malgré les efforts de l'union latine, plus constamment revendiquée pour les langues slaves (panslavisme), régulièrement célébrée pour les langues celtes, ou scandinaves, en pleine affirmation pour les langues turques, malgré les fantômes du passé (panturquisme ou pantouranisme) agités par la Russie, en cristallisation lente pour les langues bantoues. etc.
3. L'appartenance à l'Etat-nation, ou citoyenneté légale, obligatoire et incontournable, la seule systématiquement inculquée à chacun.

4. L'ethnicité ou nationalité ethnique, parfois légale, comme dans certains Etats multinationaux ou fédéraux, parfois tolérée comme les kabyles d'Algérie, mais en générale tacite ou niée dans les Etats-nations, sinon proscrite, comme pour les kurdes de Turquie.
5. Les ensembles intra-ethniques ou infra-ethniques : la tribu, subdivision majeure de l'ethnie, le clan, unité d'exogamie, le lignage, ensemble de famille descendant d'un ancêtre commun, la famille élargie, longtemps unité de consommation et d'habitat, sous l'autorité d'un ancien.

Le pan des allégeances territoriales se divise également en cinq niveaux :

1. L'ensemble continental dit aussi « régional » Europe, Afrique, Amériques...)
2. Le sous-ensemble subcontinental ou « sous-régional », Europe de l'ouest, Afrique noire, Asie du Sud, du Sud-est, de l'Est, Amériques du Nord ou Latine, Caraïbes...) en voie d'intégration plus ou moins réelle.
3. L'Etat, entité territoriale la plus close et cadre statistique de base
4. La région, circonscription intra-étatique de première grandeur, dotée d'une forte personnalité dans les régimes fédéraux.
5. La chaîne des échelons administratifs inférieurs : bassins de vie, vieux pays, intercommunalités, localités, quartiers, tous cadres d'une convivialité ressentie au quotidien.

<b>LA PLANETE</b>	<b>LE GENRE HUMAIN</b>
<b>Le continent</b> , « aire régionale » : Europe, Asie, Amériques...	<b>La communauté de civilisation</b> : Europe de l'ouest, Orthodoxie, Extrême-Orient, Monde islamique, Afrique noire, etc....
<b>L'aire sous-continentale</b> , « sous-régionale » - Amérique du Nord, Centrale, du Sud - Caraïbe - Afrique Sud-saharienne - Asie du Sud, du Sud-est...	<b>La communauté linguistique</b> - de même famille (latine, slave, scandinave, celtique, turque...) - de même langue (francophonie, monde arabe, lusophonie etc.)
Le « pays », entité politique souveraine : L'ETAT-NATION (nationalité-citoyenneté)	
<b>L'entité politique sub-étatique ou la grande région</b> (unité administrative de première grandeur) - Etats fédérés américains, provinces canadiennes, - Républiques autonomes, Régions	<b>L'ethnicité</b> - Nationalité ethnique /communauté linguistique (kurde, tatare, zhuang, wallonne, alémanique, québécoise - Communauté ethno-confessionnelle (druze, bosniaque...) - Appartenance d'origine (italo-américains,

autonomes, - Etats linguistiques indiens, Régions linguistiques belges, - Lander allemands, Communautés espagnoles, - Cantons suisses, régions françaises, italiennes, etc.	« beurs », Coréens du Japon, Scots-Irish, etc.) - appartenance régionale (Corses, Siciliens, Açoriens)
<b>Le petit pays</b> (unités territoriales mineures) Départements, comtés anglo-saxons, provinces italiennes ou espagnoles, régions agricoles, bassins de vie, intercommunalités, agglomérations, communes, quartiers, îlots...	<b>La sous-ethnicité</b> - Tribus (et confédérations de tribus, stämme allemandes etc. - Clans écossais, gotras indiens - Lignages, groupes de familles apparentées - Familles élargies( « joint family », communauté taisible, zadruga, slave, etc.)
L'habitant, l' <b>individu</b> , le membre de groupes, de communautés	

Fig1 : Les grilles d'allégeances : territoriale et ethnique.

Dans Breton Roland, *L'ethnopolitique*, Ed. PUF, collection Que sais-je, Paris 1995. 126 pages, p. 34-35.

On voit nettement avec ce tableau que la référence identitaire à l'Etat-nation constitue comme une sorte de barre médiane dans le palmarès des allégeances. L'Etat-nation et la citoyenneté nationale sont donc le nœud gordien de toute identité qui, pour le moins à l'échelle mondiale, peut prétendre à la reconnaissance et à une certaine légitimité. C'est sans doute parce que cette barre médiane constitue un référent conceptuel et juridique indépassable qu'un certain comte de Clermont-Tonnerre député aux Etats généraux, en 1791, peut affirmer : « *Il faut tout refuser aux juifs comme nation et tout leur accorder comme individus* ». Qu'on se réjouisse ou qu'on déplore le double tranchant d'une telle déclaration, il n'en demeure pas moins qu'elle est le reflet de l'identité nationale que depuis ses origines, la République française a travaillé à construire, c'est-à-dire une nation une et indivisible. La cinquième république dans un avis constitutionnel du 9 mai 1991 tranchant la question corse réaffirme ce principe en posant que « *la constitution française ne connaît que le peuple français composé de tous les citoyens français sans distinction d'origine, de race ou de religion* ». Aujourd'hui comme hier, la nation est tout et l'ethnie n'est rien. L'ethnie n'est rien de plus, comme nous l'avons déjà fait remarquer, qu'un niveau de développement inachevé, aux limites floues, sans institutions territoriales, sans représentativité et à l'occasion même sous-développée voire arriérée. Une identité imposant une certaine forme d'anormalité qui invite les ethnies à passer, pour être reconnues, l'épreuve de la nation.

Pour dépasser cette unilatéralité de l'identité nationale, le cas très médiatisé de l'Europe centrale et orientale a permis de développer une nouvelle terminologie. Comment en effet rendre compte par un nom de certains groupes humains résidant sur un territoire appartenant à un Etat mais relevant d'une tradition, d'une culture et d'une langue particulières ? Dans le cas par exemple des hongrois vivant en Roumanie, on a utilisé dans la terminologie française le terme de hongrois « d'origine », alors que l'origine remontait parfois à plus d'un siècle. Ensuite on a préféré le terme hongrois de « souche » comme l'expression végétale d'une identité centenaire. La terminologie anglaise quant à elle a préféré garder le terme d'ethnie en désignant ces communautés par le terme ethnic hungarians (hongrois ethnique). Plus subtile serait peut-être l'expression « hyphenated nationalities » ou nationalités traits d'union utilisée aux Etats-Unis pour désigner les citoyens américains issus de l'immigration : italo-américains, latino-américains, irlando-américains...etc., c'est-à-dire à peu près tous les américains. Mais quelle que soit la terminologie employée, l'idée qu'il ne peut y avoir qu'une seule nationalité indifférenciable de la citoyenneté est tellement ancrée dans les esprits que le flou demeure et conduit à l'incompréhension voire au rejet de tout ce qui ne présente pas une identité unitaire aux contours nets et sans bavures. Dans ce contexte identitaire ce qui compte c'est donc la nationalité officielle, celle des papiers, et l'on ne peut que murmurer du bout des lèvres comme un aveu honteux, son appartenance ethnique d'origine ou de souche. Seulement, nous ne sommes ni des végétaux, ni des cellules cultivées en laboratoire. Le palmarès des identités multiples reste en définitive irréductible dans sa multiplicité comme dans sa radicale - encore une fois - « différence ». En un mot, les identités multiples font désordre. Et la multiplicité étant par définition sans limites, l'on craint si l'on ouvre la voix au raz de marée des nationalismes ethniques contestataires qui prolifèrent un peu partout à travers le monde, d'amener ce dernier à un émiettement généralisé qui le conduirait à sa perte. Qu'est-ce qui l'empêcherait en effet, si l'on ne mettait des garde-fous institutionnels, chaque ethnie, chaque tribu chaque clan, chaque famille, chaque groupement humain particulier, et en dernière analyse pourquoi pas pousser jusqu'à l'absurde d'accorder à chaque individu une ethnicité propre ? Mais que l'on soit en définitive nationaliste ou ethniciste, ou individualiste, c'est le même argument auquel on fait appel pour justifier le déni de reconnaissance de l'autre. Au nom de l'universalisme de la nation on définit les mouvements ethniques contestataires comme étant « antinationaux » alors même que la seule chose à laquelle ils aspirent c'est être précisément reconnus comme « nation ». Les arguments universalistes qui ont servi de base aux constructions nationales post westphaliennes des

XVIII° et XIX° se retournent aujourd'hui contre ces peuples qui à leur tour aspirent à rentrer dans le concert légitime et reconnu des nations. Ces dernières s'entendent alors à être solidaires pour refuser aux autres un bien qui leur semble précieux, pour lequel jadis elles se sont battues. De même, par un jeu tragique de l'histoire, l'opprimé se transforme en bourreau et refuse aux autres communautés humaines (Palestiniens, Bantous sud-africains, Sud-Soudanais, Croates, Bosniaques, Kurdes, berbères et Touaregs, Basques, Corses, Irlandais du Nord, Québécois, Inuits, Amérindiens Karens, Moros ou autres) le statut de nation. Il ne s'agit là aux yeux du monde que d'une subversion locale et régionale. L'Etat-nation étant la figure première et ultime de toute identité, tout le reste n'est que du domaine d'un désordre qu'il faut ramener à l'ordre. Pour Roland Breton une telle tautologie est sans issue : « *Le rejet de toute identité ethnique à un niveau, par définition, inférieur à la nation, est l'arme idéologique décisive. Irréfutable car en grande partie tautologique. La nation étant la mythification de tout Etat (Tout Etat représente une nation, et toute nation est incarnée par un Etat), il n'y a de nation que par la grâce d'un Etat. Et donc tout groupe sans Etat n'est pas une nation. CQFD* »<sup>1</sup>

Plus pernicieux encore que l'argument nationaliste, mais faisant appel au même stratagème argumentatif, une certaine figure d'un cosmopolitisme ethnocentriste abusif et usurpé relègue au nom de ce même universalisme, les particularités communautaires ethniques au rang de vestiges de l'histoire. Or en révélant la parenté historique et conceptuelle des discours nationalistes et cosmopolites au XIX° siècles, nous montrerons plus loin (chapitre 2, II) combien une approche cosmopolitique bien comprise devrait, non pas nier au nom de l'universel ces particularités, mais au contraire contribuer à ce qu'au sein de cet universel, chaque niveau de l'appartenance identitaire soit reconnu et protégé. En ce sens les dynamiques ethniques des identités multiples ne sont pas l'expression d'un échec du cosmopolitisme, mais la garantie de sa réussite.

Par ailleurs si la taxinomie des identités multiples peut être abordée par le biais des catégories posées plus haut comme en un tableau de Mendeleïev des allégeances identitaires, il n'en demeure pas moins que ce tableau reste insuffisant. Tout d'abord parce que comme nous venons de le dire il reste invariablement pris dans la référence à l'unité de valeur centrale qui est l'Etat-nation, ensuite parce qu'il est, contrairement au tableau de Mendeleïev, extensible à l'infini selon les combinaisons identitaires à venir et que l'on ne peut nullement prévoir, et enfin parce que ce tableau s'il rend compte d'un état fixe des communautés

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 25.



humaines, ne prend pas en compte le caractère mouvant de ces dernières. « *Beaucoup de populations et encore plus d'individus se sont déplacés dans l'espace, et témoignent de la multiplication des phénomènes d'interférence : acculturation, intermariages, transfert linguistique au cours des générations, etc. Dans bien des cas ces interférences ethnoculturelles entraînent non pas simplement la substitution d'une grille d'allégeances superposées à une autre, mais aussi, des mélanges, des métissages physiques et culturels, donc des partages d'allégeance à un même niveau, chez le même individu.* »<sup>1</sup> Nous verrons en effet en troisième partie comment les mouvements transnationaux de populations peuvent en l'espace d'une génération modifier considérablement, et les groupes humains eux-mêmes, et les catégories conceptuelles dans lesquelles nous tentons de les circonscrire. Pour l'heure il s'agit encore pour nous de repréciser au regard de cette nouvelle taxinomie de la multiplicité identitaire la nature ambivalente de ce monde qui oscille entre l'universel et le particulier, entre l'unité et l'éclatement.

Car n'y a-t-il pas en effet un paradoxe à voir aujourd'hui se côtoyer ces deux mouvements contraires d'un monde qui à la fois s'ouvre et se ferme, s'intègre et se désintègre ? D'un côté la mondialisation tisse par la complexité des réseaux économiques, écologiques et logistiques des liens qui tendent à rendre proche ce qui est lointain et semblable ce qui est différent, et de l'autre la résurgence des identités particulières en appelle à sacraliser la différence contre le processus unificateur et homogénéisant de cette globalisation. Il y a ici une espèce de dialectique ontologique de l'un et du multiple qui se rejoue dans ce processus dont l'issue incertaine fait souci à nombre de nos contemporains. Le sociologue Edgar Morin avait déjà observé la nature ambivalente de ce phénomène pour le cas de l'Europe : « *Une course de vitesse est engagée en Europe entre les processus de dissociation et de désintégration et ceux d'association et d'intégration* »<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 37.

<sup>2</sup> Edgar Morin, *le Monde*, 1<sup>er</sup> Juillet 1992.

A mesure en effet que l'Union européenne se construit par et au-delà, avec et contre, les Etats-nations qui la composent, s'élèvent des différents recoins de l'Europe, des revendications identitaires culturelles, linguistiques, ethniques minoritaires que plus de trois siècles de force et de volonté coercitive des Etats institués n'ont pas réussi à éradiquer complètement, ni par la force, ni par la culture et l'éducation. Aux revendications de ces identités « ancestrales », s'ajoutent (parfois en se superposant à elles) les revendications identitaires des nations elles-mêmes qui ne veulent pas voir se fondre « l'âme de la nation », dans la gueule grande ouverte du monstre globalisateur. Aux revendications des identités ethniques minoritaires, s'ajoutent donc les réclamations des identités nationales qui risquent de réactiver contre la volonté d'un universel partagé le caractère meurtrier des identités particulières<sup>1</sup>.

Qu'elles soient réelles ou imaginaires, naturelles ou artificielles, là n'est pas vraiment la question car l'identité n'est pas une réalité en soi mais une image. Elle est la représentation qu'une personne (ou un groupe) se donne d'elle-même. A ce titre la définition que donne l'anthropologue américaine A.P. Royce du concept d'identité ethnique est très éclairante : « *An Ethnic group is a reference invoked by people who share a common historical style (which may only be assumed), based on overt features and values, and who through the process of interaction with others, identify themselves as sharing this style.* »<sup>2</sup>

L'utilisation du terme style plutôt que celui de tradition alors même que ce dernier semblerait plus adéquat, est pour le moins incongrue. Mais la différence ici consiste en l'opposition entre une conception statique et une conception dynamique de l'identité ethnique : le style implique la possibilité du changement et de choix dans l'allégeance ethnique, « *Style assumes choice and allows for change* »<sup>3</sup>. Plus léger, le terme n'est pas chargé des connotations culturelles lourdes que l'on fait peser inconsciemment sur le terme de tradition, et permet par conséquent une conception plus fluide de l'ethnicité entendue comme identité « auto-construite » par les communautés en question dans leur rapport à elles-mêmes et aux autres. Il suffit donc qu'une communauté se représente et se ressente comme intégrée à une identité, formant celle-ci, en

---

<sup>1</sup> Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières*, Editions Grasset & Fasquelle, Paris 1998. Pour une compréhension concrète du phénomène voir également l'article de Pierre Conesa, « *Petits conflits oubliés...une géographie du monde inutile* », *Le monde diplomatique* n° 564, Mars 2001, pp. 1, 4-5. Au niveau européen, José Forné, « *Les Nationalismes identitaires en Europe, Les deux faces de Janus* », Ed. L'harmattan, Paris 1994, pp. 121-122. José Forné montre bien la dualité nette qui ressort de l'apparente complexité du phénomène de résurgence des conflits identitaires nationalo-ethniques.

<sup>2</sup> Royce A.P., *Ethnic Identity*, Bloomington, Indiana University Press, 1982, p.27.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 9.

faisant partie, et s'appartenant l'une l'autre, pour lui conférer une réalité suffisante pour la faire exister dans l'espace public, où, confrontée à d'autres identités elle va avoir tendance à se raffermir davantage. Il s'agira donc pour nous de transformer une contradiction ruineuse et meurtrière en paradoxe dynamique et créateur qui réconcilie l'universel et le particulier dans un espace public mondial en train de se dessiner et que pour une part nous dessinons nous-mêmes<sup>1</sup>. Pour cela il faudra montrer en quoi la résurgence des identités particulières est le moteur même du nouvel ordre mondial en train de naître et en quoi, contrairement aux apparences, il s'accorde avec l'esprit même du cosmopolitisme.

### **3. Les identités multiples, de la mosaïque à la vague : l'exemple du Moyen-Orient et la libanisation du monde.**

Ce que l'on peut observer des identités multiples à l'échelle du monde et telles qu'elles se donnent à voir aux différents niveaux, continentaux, nationaux, régionaux ou locaux sous les différentes formes qu'elles revêtent, peut être dit des rapports identitaires entre les différentes ethnies qui constituent le tissu complexe de cultures, de religions et de traditions différentes au Moyen-Orient<sup>2</sup>. Cette région du monde constitue en effet une forme de paradigme des relations identitaires qui se développent au-delà et en deçà des formes connues et instituées d'Etats-nations modernes traditionnels. A ce titre cette région peut servir de laboratoire pour la compréhension de ce qui se joue à l'échelle du monde et pour prévenir l'extension des dérives meurtrières que l'on y connaît. Au Moyen-Orient, la faiblesse et le caractère instable, artificiel et inadapté du modèle de l'Etat-nation conjugué à l'éclatement identitaire qui se décline à plusieurs niveaux (ethnique, religieux, racial, social, politique) des communautés composant cette région en fait un ensemble explosif où se cristallisent toutes les haines et animosités identitaires. Et il ne suffit pas de démontrer le caractère artificiel,

---

<sup>1</sup> Peut-être y a-t-il sur ce plan un conflit entre générations qui semble difficile à dépasser dans la mesure où l'ancienne génération pense que face à la mondialisation, l'humanité telle qu'ils la connaissaient est en train de disparaître, (cf. par exemple l'ouvrage de Nicolas Grimaldi, *L'homme disloqué*, Ed. Puf, collection « interventions philosophiques », Paris 2000), et ceux qui pensent qu'à travers le nouvel ordre mondial l'homme est en train de véritablement naître à lui-même en s'ouvrant à autrui et au monde

<sup>2</sup> L'analogie a été notamment suggérée par Jean Marie Guéhenno dans *La fin de la Démocratie*, chap. IV, « La libanisation du monde », Ed. Champs Flammarion, Paris 1992.

construit, et non essentialiste des groupes en question pour désamorcer les conflits, car les processus de conflits identitaires n'ont pas besoin d'une base organique pour se définir comme identité spécifique, distincte des autres ; il leur suffit de se représenter et de se ressentir comme tels de façon symbolique comme nous l'avons montré plus haut.

Une des raisons principales des conflits est que l'on se fait de l'identité une conception statique et rigide. C'est ainsi que dans son étude sur les minorités historiques du Moyen-Orient, Carlton Coon élabore la métaphore de la mosaïque pour décrire la réalité ethnique du Moyen-Orient : « *The most conspicuous fact about the Middle Eastern Civilization is that in each country the population consists of a mosaic of people. For example, in the city of Baghdad alone, one will find Muslims Arabs, Christians Arabs, Assyrians, Kurds, Jews, Turks, Armenians, and a number of other kinds of people* ». <sup>1</sup> (On retrouve bien entendu ce type de mosaïque dans le cadre des Etats multinationaux plus occidentaux avec tous les problèmes de reconnaissance des droits des minorités que cela engendre.) Cette mosaïque culturelle et religieuse est doublée d'une mosaïque politique et économique qui cache des abîmes de frustrations et de haines dues aux rapports de force et de domination entre les différents groupes qui composent la mosaïque. Ajoutée à cela l'instrumentalisation politique de ces identités multiples par les Etats-nations en présence, toujours avides d'asseoir leur légitimité sur une unité sentimentale d'appartenance communautaire, ainsi que les enjeux des rapports de force entre les grandes puissances internationales, et chaque carreau de la mosaïque met entre lui et les autres, un joint cimenté, une frontière de plus en plus résistante. Or la métaphore de la mosaïque a pour défaut de faire reposer la définition des divers morceaux de la mosaïque sur des caractéristiques intrinsèques aux groupes, solidement établies et rigides.

Le problème d'une telle conception est qu'elle confond la cause et l'effet. Car l'identité spécifique d'un groupe résulte (donc est le résultat, non la cause) des interactions qu'il a avec les autres groupes qui constituent son environnement avant de pouvoir en retour influencer sur ces interactions. Pour cette raison on pourrait opposer à la métaphore de la mosaïque, celle plus judicieuse et réaliste de la « vague ». En observant le contour d'une vague, on s'aperçoit qu'on ne peut circonscrire de manière nette ses limites et la cerner de façon intrinsèque en tant que vague car ses contours mêmes dépendent de ses interactions avec les autres vagues. Il en est au fond de même des identités culturelles à quelque niveau

---

<sup>1</sup> Coon Carlton, *Caravan: The Story of The Middle East*, Henry Holt and Co, New York 1958. p.3.

que ce soit, elles ne sont jamais absolues, données une fois pour toutes dans une constitution statique, mais toujours en mouvement, toujours en train d'être construites par les rapports qu'elles entretiennent les unes avec les autres. Une identité n'a pas de frontière fixe et rigide, c'est une force plastique, vivante, qui s'enrichit de ce qui n'est pas elle, sinon c'est qu'elle est déjà morte en dedans et devient donc meurtrière au-dehors. C'est pourquoi l'approche descriptive se voulant objective de la mosaïque, perd une partie substantielle de la compréhension du phénomène de l'identité ethnique. « *L'approche objective manque la réalité qu'elle prétend saisir en fragmentant la société en groupes discrets définis par l'inventaire de leurs traits spécifiques. Car les groupes se forment dans leurs relations - qui ne sont pas toujours conflictuelles - avec les autres, car les traits spécifiques reconnus pour chaque groupe, revendiqués par ses membres, s'élaborent, se modifient, s'aménagent en fonction des groupes voisins* »<sup>1</sup>. Toute proportion gardée, cette critique vaut aussi pour la division du monde en civilisations opérée par Huntington.

Ainsi l'image de la vague implique que les identités se chevauchent et s'interpénètrent de telle sorte que l'on ne sache plus vraiment où commence une ethnie et où commence l'autre, tant les identités se forment les unes avec (ou contre) les autres dans leur confrontation même. Ces phénomènes identitaires pourraient être l'apanage exclusif de certaines régions du monde qui ont une histoire particulière, où les communautés ont une représentation d'elles-mêmes bien spécifique ; les régions telles que le Moyen-Orient ou encore les Balkans semblent illustrer la particularité de cette logique communautaire. Cependant, il semblerait que le phénomène si localisé soit-il, soit en fait l'expression paradigmatique d'une logique communautaire qui n'épargne aucune région du globe et que la mondialisation vient réveiller et parfois exacerber, de sorte que même les démocraties les plus solides ne soient pas à l'abri de ce que d'aucuns appellent « *la dérive communautaire* ». Le risque qui menace les démocraties modernes à travers la résurgence de ces revendications identitaires communautaires est celui de voir la cohésion sociale qui fait l'unité d'une société civile nationale prétendument indivisible, peu à peu se déliter, et menacer ainsi de faire éclater l'unité nationale. C'est toute la force paradigmatique de ce phénomène que Jean Marie Guéhenno nous invite à penser à travers le concept de « *libanisation du monde* ».

---

<sup>1</sup> Valensi Lucette, *La tour de Babel : groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord*, Annales Economies, Sociétés et Civilisations, 41 (4). 1986, p. 817-838.

Il est légitime de se demander ici s'il est pertinent de réactualiser un concept aussi suranné que celui d'ethnicité en ce début de 21<sup>e</sup> siècle. On entend réfléchir sur l'avenir, et l'on s'aperçoit que le passé nous rattrape. Ethnies, tribus, communautés, avec toutes les distinctions tant sociologiques que philosophiques qu'il convient bien sûr de relever, c'est là un vocabulaire qui semble loin de la réalité politique des Etats-nations démocratiques. L'âge de la barbarie communautaire ne subsiste à nos yeux que dans certains recoins du globe encore primitifs tels que le Moyen-Orient ou les Balkans. L'affirmation sanglante des identités communautaires telle qu'on l'a vue par exemple au Liban semble étrangère aux démocraties modernes. Que signifie alors le concept étrange de « *Libanisation du monde* » forgé par Guéhenno ? Pourquoi l'écrivain libanais Amin Maalouf a-t-il écrit un essai sur ces identités qu'il qualifie de meurtrières et qui semblent constituer l'arrière-fond symbolique des représentations que nous avons de nous-mêmes ?

« La libanisation du monde », c'est le titre du chapitre 3 de l'ouvrage de Jean Marie Guéhenno, *La fin de la démocratie*<sup>1</sup>. Dans les premiers chapitres, Guéhenno fait le constat inquiet mais lucide de la fin des nations et de la politique dans l'ère nouvelle de la mondialisation. Le constat est alarmant car dans l'horizon des concepts politiques contemporains, démocratie, Etat-nation, et civilisation sont indissociables. Par opposition à l'unité et à l'homogénéité de nos identités et de nos systèmes politiques démocratiques, le Liban constitue cet « *Orient compliqué* », primitif et barbare où en l'absence d'un Etat-nation fort et unifié, à l'image des Etats-nations occidentaux, les différentes communautés se déchirent. Mais sous l'effet de la mondialisation, l'ère des Etats-nations est selon Guéhenno révolue, et le Liban devient le miroir prophétique dans lequel l'occident peut observer sa future donne politique. « *Le Liban n'est pas ce pays perdu quelque part sur la carte du Proche-Orient. Il est désormais en chacun de nous* »<sup>2</sup>. Or qu'est-ce que le Liban ? Un Etat multinational, multiculturel, multiethnique, multireligieux, aux frontières floues et changeantes où les rapports de force entre les différentes communautés font office de droit.

Mais encore une fois, en quoi cela nous concerne-t-il ? Quel rapport entre les Etats-nations modernes unifiés et démocratiques où règnent l'ordre et la prospérité, et l'anarchie quasi féodale qui règne au Liban ? En quoi le Liban constitue-t-il le nouveau paradigme politique des démocraties modernes ? Il convient là encore d'invoquer Guéhenno :

---

<sup>1</sup> Guéhenno Jean Marie, *La fin de la démocratie*, Éd. Champs Flammarion, Paris 1992.

<sup>2</sup> Ibid., p. 59.

*« L'archaïsme supposé du Moyen-Orient est donc peut-être plus proche de notre modernité que nous ne voulons bien l'admettre. Il montre les dangers de l'âge abstrait, libéré des contraintes de l'espace, dans lequel nous entrons. La puissance ne s'affranchit pas impunément de l'espace et le compromis, qui fut toujours fragile, entre la communauté et la nation est rompu. Là où il n'y a plus nation, il y a communauté. Là où il n'y a plus délimitation d'un territoire, il y a recherche des origines. Si tu ne te définis pas par le lieu où tu vis, dis moi d'où tu viens »<sup>1</sup>.*

La distinction entre nation et communauté semble fondamentale, et l'erreur, ou plutôt l'illusion des démocraties modernes est de s'être convaincues que les nations qu'elles avaient créées étaient devenues avec la force du temps et de l'éducation, des communautés. Certes l'illusion avait une part de vérité, mais cette part était trop fragile pour résister à l'ère de l'abstraction. Le fond identitaire de la nation n'était pas assez solide pour résister à la dissolution de sa forme spatiale. La tragédie libanaise, (qui était il n'y a pas si longtemps un des pays les plus modernes du Proche-Orient), consiste en ceci qu'ayant échoué à former une communauté nationale homogène sur le modèle européen, les différentes communautés sont entrées en guerre les unes contre les autres : *« faute d'avoir pu se définir comme une communauté homogène, le Liban a peu à peu commis un suicide collectif »*<sup>2</sup>. Les luttes d'intérêt et de pouvoir entre les différentes communautés ont conduit à l'éclatement du pays.

Faut-il conclure de cela que tout le mal vient de la logique communautaire de ces identités meurtrières ? Le chaos est-il intrinsèque à la logique communautaire, et l'ordre est-il l'essence exclusive des Etats-nations ? Pendant plus de cinq siècles, les différentes communautés ethniques et religieuses du Proche-Orient, sous la coupe de l'empire Ottoman, ont cohabité sans problèmes dans cette partie aujourd'hui trouble du monde. Juifs, Catholiques et Musulmans vivaient sinon dans l'harmonie, pour le moins dans une certaine tolérance mutuelle. Qu'il s'agisse des grecs ou des arméniens orthodoxes, ou encore des communautés maronites du Liban ou copte d'Égypte, chaque communauté se voyait assurée une certaine autonomie qui lui permettait non seulement de vivre sa foi mais aussi de s'administrer elle-même. Il n'y avait pas d'Etat-nation, et les seules frontières étaient celles extérieures de l'Empire.

Toutes proportions gardées, cela montre que la violence n'est pas inhérente à la logique communautaire. Dès lors, force est de constater que ce qui pose problème, c'est la

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 59.

<sup>2</sup> Ibid., p. 62.

confrontation de la résurgence des revendications communautaires avec la logique institutionnelle rigide de l'Etat-nation. C'est avec la chute rapide de l'empire ottoman et l'essor de la colonisation, que l'idée simple de nation une et indivisible, est venue heurter le jeu souple et complexe des communautés enchevêtrées de cette partie du monde. De cette complexité communautaire (d'aucuns diront proprement orientale), le Liban est le miroir le plus révélateur et d'une grande puissance euristique. Avant la contamination par l'idée européenne de nation, les conflits entre ces différentes communautés étaient de vulgaires escarmouches. Avec la volonté nationale de poser des frontières sous l'équation : une nation = un territoire = une communauté, la complexité relationnelle des communautés du Proche-Orient s'est transformée en un bain de sang. Ne pouvant résoudre cette équation le Liban a commis « un suicide collectif ». « *Les communautés sont devenues à la fois forteresses et prisons ; les lignes pointillées qu'on avait voulu tracer entre les Etats sont apparues à l'intérieur même de l'Etat, isolant des villages, et distinguant jusqu'aux quartiers d'une même ville. Là où l'imbrication était trop grande pour qu'une séparation claire pût être établie, il a fallu par la terreur arriver à la clarté.* »<sup>1</sup> C'est ainsi par exemple que pendant la guerre du Chouf, les sunnites isolés au milieu de la communauté chrétienne de la montagne ont été systématiquement assassinés. De même la minorité chrétienne maronite isolée en milieu musulman a été décimée. Et tout cela pour répondre à l'équation nationale, une communauté = une nation = un territoire. Nous aurions pu ne pas nous sentir concernés si ces massacres étaient du simple fait de l'existence de ces communautés. Or nous avons vu que ces conflits naissent de l'incompatibilité entre les deux aspirations, communautaire d'une part et nationale d'autre part. Mais si ces deux logiques sont réellement incompatibles, alors précisément parce qu'il y a dans l'occident moderne, résurgence de ces revendications communautaires, aucune démocratie n'est à l'abri d'une libanisation de son territoire. Une erreur encore trop répandue est de croire que les « autres » ce sont « eux », et que « eux » sont extérieurs à nous. Pour reprendre une formule récente de Dominique Wolton : « *Les autres, c'est aussi vous et moi, et ce que vous appelez « eux » sont aussi parmi « nous ».* » Il y a en France 4,5 millions de musulmans. Peut-on encore maintenir en France, mais aussi ailleurs, l'équation magique, une nation = une communauté = un territoire ? Et ce par la simple force d'abstraction du statut de « citoyen » ? C'est pour cette raison que le concept de libanisation du monde de Guéhenno semble être plus qu'une prophétie loufoque lorsqu'il dit que « *les massacres du Liban*

---

<sup>1</sup> Ibid., p.69.



*illustrent tragiquement les risques de repli communautaire que porte en elle la crise de l'idée européenne de nation. »<sup>1</sup>*

Enfin si l'on pense encore que le problème est loin, la situation géopolitique des Balkans ces dix dernières années illustre la thèse de Guéhenno, à tel point que l'on a repris la même tournure pour parler de « balkanisation » de l'Europe, phénomène qui n'avait pas échappé en 1995 à Guéhenno lorsqu'il écrit son livre : « *La logique communautaire qui a commencé de déchirer l'Europe centrale et orientale n'est pas seulement le réveil de démons historiques un moment gelés par le communisme totalitaire. Elle ne s'arrêtera pas nécessairement à nos marges. Sous d'autres formes, elle peut gagner les démocraties les plus avancées, parce qu'elle correspond aussi à l'évolution technologique des économies les plus modernes.* »<sup>2</sup>. Le passé et l'avenir se rejoignent à leurs extrêmes. Les événements provoqués dans l'Est de l'Europe par un certain retard de développement dû à un demi-siècle de communisme, peuvent être provoqués par la cause inverse en Europe de l'Ouest à savoir un développement économique et technologique qui affranchit des contraintes de l'espace et déborde les cadres institutionnels établis.

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 64.

## Conclusion

D'un côté la mondialisation rapproche les solitudes et efface les différences mais de l'autre, elle les ravive et les maintient. L'esprit n'aime pas les paradoxes qui sont la seule pâture féconde de la réalité. Or il n'y a paradoxe plus fécond que celui de cette mondialisation qui conjugue l'unité et l'éclatement et qui concilie l'universel et le particulier. L'ennui c'est que nous voulons mettre un ordre à tout cela. Il nous faut des formes nettes, bien délimitées, des visions synoptiques sur l'avenir pour faire des projets, fixer des limites et bâtir des institutions pour accoucher d'un nouvel ordre. La multitude colorée et chaotique du monde qui appelle l'avènement de l'âge cosmopolitique interroge nos conceptions du monde. Les catégories classiques de la pensée politique sont remises en question tout en étant préservées. Mais elles ne sont plus comprises, ou pour être plus précis, chacun leur donne le sens qu'il lui plaît. Alors même que les cosmopolites annoncent l'imminence de la République universelle, les nationalistes ou communautaristes font constater combien les identités nationales et les revendications communautariennes sont vivaces. Le visage du monde reflète cette tension interne et de toutes parts l'on crie à l'idéologie, à l'utopie, et à l'imposture. Cosmopolitisme et nationalisme sont mal compris et ne se comprennent pas. Le monde offre un visage bigarré, visage tant redouté par Platon dans *La République*. On peut le comparer comme le fait l'écrivain libanais Amin Maalouf à une panthère. Notre tâche alors est d'« *apprivoiser la panthère* », non pas d'imposer ordre et silence aux mugissements du monde, mais d'écouter sa plainte et de savoir lire l'ordre sous les apparences du chaos. Pour cela il faut s'entendre sur les mots que l'on utilise, même si la querelle n'est bien sûr pas que sémantique, il faut comprendre qu'elle est aussi cela. Nous allons donc dans les parties qui suivent, mettre de l'ordre dans les mots pour tenter d'approcher de la plus grande clarté conceptuelle possible. Car définir le cosmopolitisme, c'est aussi et surtout comprendre le dualisme qui anime la multitude des espaces et des temps que nous habitons désormais tous ensemble.

---

<sup>2</sup> Ibid., p. 67.

**CHAPITRE 2 :**  
**COSMOPOLITISME ET NATIONALISME : DE**  
**L'OPPOSITION APPARENTE A LA**  
**COMPLEMENTARITE DANS LA REALISATION**  
**DE VALEURS CONVERGENTES**

*« Faire en sorte que chacun soit habité par  
la culture de tous les peuples de tous les temps. »*  
Roger Garaudy,  
*Pour un dialogue des civilisations*, 1977, p. 94

## Introduction

Après cette première approche descriptive du phénomène ambigu de mondialisation, il s'agit pour nous de voir en quoi il est porteur de principes cosmopolitiques et réunit, peut-être pour la première fois dans l'histoire, les conditions de possibilité du cosmopolitisme. Mais de même que la mondialisation souffre d'une mauvaise réputation, le cosmopolitisme est associé dans les esprits aux pires choses. Au mieux, on le relègue au rang d'utopie, au pire on voit en lui l'instrument de la disparition des nations et la domination du monde par un groupe détenant un pouvoir occulte. Notre tâche sera donc de bousculer encore une fois ces préjugés pour voir ce qui dans le cosmopolitisme répond à notre époque, tout en étant vigilants sur les dérives et illusions qu'une telle notion peut engendrer. Du citoyen du monde à l'utopie de la République universelle, le cosmopolitisme comporte les mêmes pièges que les dérives nationalistes dont, on le verra, il est historiquement et idéologiquement très proche. Nous verrons notamment combien une approche cosmopolitique des identités multiples est indissociable d'une compréhension communautarienne de la diversité. Alors même que l'ensemble des théories politiques présentent le cosmopolitisme comme le contraire du communautarisme, nous montrerons comment ils ne sont en réalité que les deux revers d'une même médaille, d'une même réalité. Enfin nous verrons que le cosmopolitisme en oeuvre dans la mondialisation implique des changements conceptuels qui ne sont pas sans conséquences sur notre nouvelle façon de voir le monde en général et le monde politique en particulier. Ainsi une réflexion sur l'érosion de l'ordre westphalien des Etats-nations classiques, nous conduira à voir comment ce regard cosmopolitique sur le monde change notre rapport au politique en nous invitant à redéfinir ses catégories les plus fortement ancrées.

# I. Le cosmopolitisme entre éloge et danger : recherche d'une clarté conceptuelle dans la confusion lexicale.

## 1. Le préjugé anticosmopolite.

On a beau le savoir et y être habitué, on est toujours surpris de l'effet que peuvent produire les mots sur les consciences. Dans la langue française le mot cosmopolite n'apparaît dans le Robert qu'en 1842. Certes il était présent dans l'Encyclopédie de d'Alembert mais pour y être tourné en ridicule. On se rit du cosmopolite : « *ce qui n'est pas d'un seul lieu, d'un seul endroit* ». Au moyen âge l'expression homme du monde est ambiguë, inspirant à la fois admiration et respect, mais aussi dérision et raillerie d'une mondanité superficielle. Le terme est d'emblée suspect car il se trouve dans sa tentative d'expression en prise directe avec ce que Guy Scarpetta appelle « un dispositif d'enracinement », et que nous définissons comme un « refuge identitaire ». Ce dispositif dont on peut repérer les grandes lignes dans les idéologies nationalistes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et que l'on retrouve tout au long du XX<sup>e</sup>, concentre en son sein et en son sol, un certain nombre de thèmes aisément identifiables : « *nation excédant l'individu, instinct de la race, force, antidémocratie, sang et sol, paganisme, refus conjugué de l'universel et du monothéisme, perception de la langue comme fait de nature, de l'étranger comme menace, de la culture moderne comme décadence, le tout soutenu par un archaïsme de fond* »<sup>1</sup>. Dès lors prendre conscience de ce dispositif pour ne plus en être ni dupe, ni victime, c'est là le premier geste cosmopolite. « *Le savoir, y résister, tenter l'intenable position d'une traversée systématique, d'un exil essentiel, d'une diaspora sans fin reconduite, d'une mouvance, d'un arrachement à tout ce qui enrachine, qui fixe et qui fige, percevoir qu'aucune valeur n'est localisable et qu'aucune langue n'est toute, ce n'est rien d'autre, au fond, le cosmopolitisme* »<sup>2</sup>. Ainsi le cosmopolitisme se définit-il péniblement un espace dans un champ miné de préjugés. Ces préjugés enracinant et enracinés, identifient dès lors tout ce qu'ils jugent (ou plutôt préjugent) comme la cause de leurs maux et mettent la modernité, les juifs, les intellectuels, les artistes et les cosmopolites dans la même catégorie.

---

<sup>1</sup> Guy Scarpetta, *Eloge du cosmopolitisme*, Ed. Grasset, collection Figures, Ligugé 1981, p. 91.

<sup>2</sup> Ibid., p.95.

Tout ce qui sort de l'ordinaire de l'horizon limité de son terroir est suspect. C'est pourquoi la subversion cosmopolite est à chercher plus dans l'art, la littérature, dans le domaine de la culture, que dans le champ du politique, qui lui est le lieu précisément qui entretient par la démagogie et le processus de construction nationale, ce dispositif d'enracinement. C'est pourquoi toute idéologie nationaliste tend d'abord à discréditer les intellectuels en en faisant à la fois la cause et le symptôme de la décadence de la nation. Dans la mesure où l'intellectuel annonce et incarne les valeurs d'individualité, de nouveauté, et d'ouverture propres à la modernité, il est catalogué comme le pourfendeur des valeurs de la tradition. Parce que l'intellectuel, comme l'artiste, s'affiche sans patrie et sans frontières (au sens propre comme au figuré), il innove la rupture et le déracinement en se posant comme créateur de ses propres normes contre toute tradition ou appartenance. En même temps, paradoxe salvateur et légitimant, tout intellectuel s'exprime dans sa langue, et non dans une langue universelle. Cela témoigne d'une chose, c'est que l'universalisme dont est porteur le cosmopolitisme n'est pas une uniformisation des langues et des cultures, mais au contraire le maintien de la diversité linguistique et culturelle. C'est parce que l'activité artistique et intellectuelle n'est pas simple œuvre de destruction, qu'elle sauve plus en acceptant de déconstruire qu'en maintenant les choses telles qu'elles sont. Au fond n'est-ce pas en ne risquant rien que l'on se trouve risquer de tout perdre ? *« Le sens de la modernité culturelle... est de traverser des explosions d'identité, des déflagrations de traditions, et arriver malgré tout à ne pas y sombrer, et en dégager un geste tout à la fois universel et particulier »*<sup>1</sup>. On peut aller même jusqu'à dire que ce qui est universel dans le geste, c'est le fait même qu'il garde toute sa particularité : *« Aucun écrivain n'écrit en espéranto : et même il s'agirait plutôt de saisir que c'est en dégageant l'extrême singularité de sa langue, qu'un écrivain a quelques chances de lui donner une valeur universelle. »*<sup>2</sup> Une telle vision du cosmopolitisme en tension entre l'universel et le particulier permet de rester vigilant face à d'éventuelles dérives « universaliformisantes », qui sous prétexte de faire de tous les hommes des frères, en font des brebis, attelant leur liberté aux verts pâturages des promesses utopiques.

---

<sup>1</sup> Ibid., p.96.

<sup>2</sup> Ibid., p.107.

## 2. Les illusions du cosmopolitisme.

Pour maintenir cette tension vivante entre l'universel et le particulier, il convient de proposer une vision de départ problématique du cosmopolitisme pour éviter de sombrer dans l'unilatéralisme d'une démarche aveuglée par ce qu'elle entend démontrer et qui sombre, sans prendre acte des objections, dans une pétition de principes des plus dangereuse pour la liberté et la vérité. Deux écueils doivent être évités dans ce cheminement : un éloge trop hâtif, romantique et passionné du cosmopolitisme, et un rejet réactionnaire qui se braque comme un cheval timoré devant l'effrayant inconnu de la nouveauté et de l'étrangeté. Dans cette optique il convient d'éclairer à la lumière des interrogations soulevées plus haut la spécificité sémantique même du mot « cosmopolitisme » et de ses dérivés lexicaux, en prenant bien soin de ne pas les confondre, comme cela est souvent le cas, avec des phénomènes périphériques tels que la mondialisation, le mondialisme ou la globalisation, dont il faut les distinguer tout en mettant à jour leurs relations.

La liberté, disait Valéry pour nous mettre en garde, est « *un mot qui chante* », un miroir qui nous enferme dans l'orgueilleuse illusion de nos propres capacités, un mot qui charme et qui peut, comme le chant des sirènes, conduire à la mort. On a versé le sang au nom de la liberté, on a enfermé, brûlé, détruit au nom de la liberté. On peut tuer impunément son voisin si l'on confond la liberté et la licence et que l'on croit qu'être libre c'est faire ce que l'on veut. On peut se croire comme Raskolnikov, l'étudiant de Dostoïevski dans *Crime et châtiment*, au-dessus des lois des hommes et s'arroger ainsi le droit de tuer au nom de l'humanité. Le cosmopolitisme est aussi un mot qui chante et qui fait chanter. C'est un mot qui de suite suscite le silence respectueux que l'on éprouve toujours devant les choses que l'on ne comprend pas et dont on sent que la noblesse mystérieuse nous dépasse : un genre d'effroi sacré. Or le cosmopolitisme est par certains aspects une idée creuse parce que trop exaltée et qui peut donner le vertige, un vertige qui, comme celui de la liberté, peut aussi bien donner des ailes que la nausée. Or les modernes que nous sommes, instruits par Thomas More<sup>1</sup> (*L'utopie ou sur la meilleure constitution d'une république*, 1516), et spectateurs de l'effondrement des grands idéaux du XX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, ne sommes plus dupes des contes de fées. Pour s'affranchir de cette séduction trompeuse de l'idée imprécise que l'on se fait du

---

<sup>1</sup> Thomas More, *L'utopie ou sur la meilleure constitution d'une république*, 1516.

<sup>2</sup> Voir pour cela l'oeuvre de Jean François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Ed. Minit, Coll. Critique, Paris, 1994.

cosmopolitisme, il faut la juger à l'aune d'une idée elle-même séductrice, la liberté, mais qui peut si l'on ne la confond pas dans ce cas précis avec le bien-être, servir d'étalon de mesure à la réflexion. Nous devons en effet mesurer ici la valeur éthique (avant de mesurer la valeur politique) de l'idée cosmopolitique en se demandant si elle constitue une chance ou une menace pour la liberté humaine. Le cosmopolitisme est-il le plus haut degré de la civilisation ou bien le niveau zéro de la liberté ? Est-il un caractère propre à la civilisation ou signifie-t-il la fin des grandes civilisations et par conséquent de toute civilisation, signifie-t-il la survivance des libertés et identités particulières, même minoritaires, ou un alignement conformiste sur un corpus culturel de valeurs éthiques et esthétiques imposées par un modèle dominant ? Peut-on en dernier ressort faire un éloge aveugle du cosmopolitisme sans en dénoncer les dangers ?

Pour répondre à ces préoccupations légitimes, il convient d'emblée de séparer au sein de l'idée même de cosmopolitisme, le versant esthétique du versant éthique, prenant bien conscience que le premier, souvent, tente de passer pour le second. En effet ce qui attire dans le cosmopolitisme, c'est la liberté même des grands espaces et la sensation de se croire sans limites, sans frontières, ouvert à l'infini. C'est la liberté de s'affranchir par des sandales de vent de l'étroitesse culturelle vieux jeu d'une nation ou d'une région, d'échapper aux mythes et superstitions d'un espace temps donné ; en bref c'est le vertige du déracinement. C'est aussi la beauté de l'autre, des autres, de la différence et de la richesse, la fraîcheur d'amitiés nouvelles et audacieuses, contre le repli sclérosant sur soi et sa « petite » culture locale fatiguée d'elle-même. L'esthétique de l'idée (en tant qu'idéal de vie cosmopolitique), s'appuie ainsi sur une éthique de la liberté, qui nous présente l'image d'un homme idéal qui serait comme le décrit non sans ironie Pascal Bruckner : « *Un homme neuf, non plus l'homme isolé de jadis, cloîtré dans son terroir, mais l'homme relié et mobile somme de toutes les sagesse antérieures, l'individu sans frontières, adaptable aux mégalofoles tentaculaires comme aux échanges planétaires. Or ce qui sur un plan esthétique semble tout à fait désirable, n'est-il pas sur un plan éthique tout à fait condamnable, voire absurde ?* »<sup>1</sup> En effet, le désir du vent, de l'illimité et de l'infini, n'est-il pas aussi un désir du vide ? Dans le *Philèbe* (30a-30e), Platon traitant du plaisir, fait dire à Socrate contre Protarque, que la soif de l'illimité n'est pas un signe de sagesse et que chercher le plaisir dans l'illimité, c'est

---

<sup>1</sup> Bruckner Pascal, *Le vertige de Babel*, éditions du Seuil, collection Arléa, Evreux, Décembre 1999, page 11.



succomber au flot perpétuel du devenir et se perdre dans la multiplicité éclatée de l'univers. Par conséquent le désir d'infini est une soif du néant. Ainsi de même que le plaisir défini par l'illimité conduit à son contraire, l'insatisfaction permanente, on peut se demander si un cosmopolitisme qui serait désir d'infini ne serait pas à proprement parler « une quête du vent », qui conduirait, alors qu'il cherche la liberté, à son contraire, c'est-à-dire l'aliénation dans un infini qui, en devenant le vide, devient prison. Dès lors l'homme cosmopolite qui illustre cette quête du vent, n'est-il pas lui aussi vide de sens et empli du néant des espaces qu'il traverse (ou qui le traversent) ? Le sujet cosmopolite n'est-il pas un anti-sujet ? On peut également se demander si la quête de la beauté et de la richesse d'autrui ne cache pas la conscience de sa propre laideur et pauvreté. La quête éthique de l'autre n'est-elle pas une fuite éthique de soi-même ? En effet dans quelle mesure peut-on s'ouvrir au style de vie d'une autre civilisation sans renoncer un tant soi peu à la sienne ? Peut-on faire l'expérience de l'altérité sans être soi-même altéré ? Dès lors si l'expérience de la civilisation passe par la découverte d'une culture donnée, la sienne, l'ouverture aux autres civilisations constitue-t-elle un gain ou une perte ? Encore une fois le cosmopolitisme est-il « LA » civilisation ou « l'a-civilisation » ? Une fois de plus la position de Pascal Bruckner dans son vif essai sur ce qu'il appelle le vertige de Babel, nous éclaire par son caractère emporté : « *Or le mondialisme n'est rien moins que cosmopolite ; s'il peut tout avaler, classifier, digérer, c'est qu'il commence par annuler les cultures qu'il vide de l'intérieur, dépèce et décharne pour les restituer ensuite, embaumées comme des momies dans leur sarcophage, tuant à la fois leur profondeur et leur singularité. Il est une pompe aspirante qui avale rites, folklores, légendes, comme si le divertissement hollywoodien ou dysnien était l'aboutissement et la fin de toutes les histoires de la planète.* »<sup>1</sup> Au-delà de la colère et de la confusion pour le moins regrettable qu'il maintient dans son essai entre américanisation, mondialisation, mondialisme, et cosmopolitisme, Bruckner nous permet de rester vigilants quant à la dissolution culturelle que pourrait constituer un désir de cosmopolitisme qui se traduirait par l'établissement d'une « sous-culture » conformiste mondiale autour de valeurs éthiques et esthétiques émanant d'un modèle culturel américain dominant, qui conduirait au contraire de ce qu'il recherchait, c'est-à-dire la fin de la différence et de l'originalité dans une répétition superficielle, ennuyeuse et morbide du même, se soldant par une pauvreté culturelle affligeante. Bien que Bruckner nuance sa pensée en montrant qu'au fond l'Amérique est la première victime de l'américanisation, il continue d'identifier le cosmopolite et le touriste, et ce faisant, met

---

<sup>1</sup> Ibid., page 20.

Faulkner et Mickey dans un même panier et fait des voyages de Thomas E. Laurence un séjour au club Méditerranée.

Car si le cosmopolitisme est le goût du pluriel, ce n'est pas pour nier les différences qui rendent ce pluriel possible. Mettre toutes les civilisations sur un plan d'égalité peut en effet témoigner de deux choses : soit qu'elles nous sont toutes égales parce qu'au fond nous y sommes indifférents, soit que nous leur accordons a priori, sans prendre acte de leurs productions culturelles, un même respect basé sur la tolérance de la différence de ce qui en toute rigueur ne peut être comparé qu'à l'intérieur de ses propres critères de valeurs normatifs et esthétiques et non en rapport avec ce qui est le fruit d'une autre culture. Une grande difficulté demeure en effet sur le plan esthétique : comment alors confronter deux cultures l'une à l'autre, en dehors d'un rapport de rivalité et de conflit ? En somme un dialogue des cultures est-il pensable sans cette tension conflictuelle indispensable à tout dialogue ? Sur quelles notions de la valeur, du goût ou du beau s'appuyer pour apprécier des œuvres hétéroclites ? La difficulté peut être relativisée si l'on considère que les mêmes problèmes se présentent pour le jugement qu'on porte sur les œuvres d'art à l'intérieur d'une même culture. Elle peut aussi être accrue si nous prenons acte que ces considérations esthétiques peuvent être transposées dans le domaine éthique et soulever la question brûlante sur laquelle nous reviendrons plus loin de la commensurabilité des différentes conceptions du Bien. C'est pour pouvoir éviter un maximum de confusions dans les réponses que l'on pourrait apporter à ces questions qu'il convient de distinguer le phénomène social d'une mondialisation qui unifie tout sur le modèle de la société de consommation et de loisir américaine, du cosmopolitisme qui en même temps qu'il est une conscience aiguë et respectueuse de la différence de l'autre, prend d'autant plus la mesure de sa propre différence. Le cosmopolite peut être un caméléon qui renvoie les reflets chatoyants mais incolores de la mondialisation et qui nie les différences entre les cultures au nom d'un universel pauvre : celui des loisirs et de la consommation actualisant un bien-être conformiste contre lequel Tocqueville<sup>1</sup> nous mettait déjà en garde en 1856. Cependant il ne faut pas identifier cosmopolitisme et Mac Donald. C'est pour cela qu'avant tout nous avons précisé ce que l'on mettait derrière les termes de mondialisation,

---

<sup>1</sup> Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Tome 2, 4<sup>e</sup> partie, Chap.VIII, éditions Folio Histoire, La flèche, 1995 : « *Les âmes ne sont pas énergiques...il se rencontre peu de grands dévouements, de vertus très hautes très brillantes et très pures...il y a peu de plaisirs très délicats...peu de politesses dans les manières... On ne rencontre guère d'hommes très savants... Le génie devient plus rare...Il y a moins de perfection...Le spectacle de cette uniformité universelle me glace, et je suis tenté de regretter celle qui n'est plus.* »

globalisation, américanisation, et cosmopolitisme, pour arriver à une clarté conceptuelle qui évite la nausée devant ce que Bruckner appelle la « *bouillie babélique* ». Pour aboutir à une idée claire d'une réalité elle-même confuse, il faut passer par la froide et tranchante rationalité descriptive et déductive du concept. Au-delà du cosmopolitisme comme image et métaphore, l'idée a besoin d'une définition claire et distincte qui nous permette en sachant ce que le cosmopolitisme n'est pas, de nous poser les bonnes questions pour trouver ce qu'il est vraiment. Plus haut nous avons pris soin de distinguer les termes de globalisation, mondialisation et américanisation en insistant sur les enjeux idéologiques qu'ils charriaient. Il est clair que tous ces termes invitent à une réflexion nouvelle sur le sens que l'on veut donner au cosmopolitisme. Voir seulement l'aspect économique de la mondialisation c'est passer à côté de l'essentiel du phénomène et rester aveugle à ce qui, de manière intrinsèque, le lie avec un cosmopolitisme d'inspiration kantienne. Même si la mondialisation n'était que le règne du capital, cela n'empêcherait pas la validité opératoire du principe kantien d'« *insociable sociabilité*. » Dans la mesure où la nature pour rapprocher les hommes, parfois même malgré eux, emprunte le chemin de passions humaines insociables, et la cupidité en est un. Le cosmopolitisme n'est alors pas à considérer comme un optimisme aveugle qui ne repose que sur le postulat d'une nature humaine fondamentalement bonne et désintéressée. Bien au contraire il prend en compte la dualité intrinsèque de la nature humaine et ne peut se réaliser de manière universelle, que pour autant que les hommes luttent individuellement ou en tant que communautés pour leurs intérêts égoïstes. On peut alors dire que loin d'annoncer la fin des particularismes dans le règne de l'universel, le cosmopolitisme maintient cette tension dynamique entre le particulier et l'universel. Car l'universel ne supprime pas le particulier mais au contraire l'éclaire, le justifie, se réalise par lui, et permet qu'il soit partagé.

### **3. Le cosmopolitisme : Du citoyen du monde à la communauté universelle.**

Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement et les mots pour le dire viennent facilement, et l'action qui découle du savoir que permet une idée claire est beaucoup plus juste, plus adéquate, plus efficace, d'autant plus que sa conscience d'elle-même et de ce qui l'anime est grande et claire. C'est pourquoi nous avons besoin d'une définition claire et circonspecte du cosmopolitisme, à la fois conceptuelle et concrètement incarnée dans la réalité politico-sociale du monde. Les mots pour le dire? Ce n'est certainement pas ce qui

manque. Le cosmopolitisme c'est l'unité politique du monde en une seule cité, le monde un et unifié. Le cosmopolitisme c'est la paix universelle (Erasme, Kant). C'est la liberté politique et géographique des hommes ignorant les frontières et les barrières culturelles par une libre circulation. Le cosmopolitisme c'est la conscience que l'humanité forme une unité au-delà de toute distinction de race et de culture, dans laquelle tous les hommes ont une égale dignité et appellent un même respect voire un même amour. Le cosmopolitisme c'est la tolérance à l'égard de la différence, c'est la foi dans le progrès de l'histoire et dans la perfectibilité des hommes, la foi dans la culture et la civilisation. On peut à travers ce cortège de courtes assertions circonscrire un champ lexical propre à la notion vague de *cosmopolitisme* : unité, paix, liberté, progrès, civilisation, humanité, dignité, droit, interdépendance, tolérance, amitié...etc. Mais tous ces mots qui sont autant de points de repère pour circonscrire l'idée du « phénomène » cosmopolite, gardent le cosmopolitisme à l'état obscur et disloqué de phénomène et ne nous permettent pas d'aboutir à une clarté conceptuelle satisfaisante.

Le cosmopolitisme reste une idée vague (si tant est qu'une idée puisse être vague ou que l'on puisse appeler quelque chose de vague, une idée), une intuition sourde, éparse, omniprésente mais insaisissable à l'œil exigeant du concept désireux de tracer des limites et des fonctionnalités nettes et précises. Toujours en effet il y a des situations dont l'ensemble des caractéristiques se ramène à, ou éveille en nous, l'obscur et inaccessible conscience du phénomène cosmopolite. Cependant le phénomène demeure dans une obscure clarté, ou plutôt comme un phare dans la nuit qui, bien que masqué par le brouillard, n'en guide pas moins les marins. Le fait qu'une réalité nous paraisse floue, imprécise ou insaisissable, ne veut pas dire qu'elle n'existe pas. La clarté est un attribut de l'esprit, pas de la réalité. Pour définir le cosmopolitisme, Peter Coulmas emprunte un chemin pour le moins significatif. Le cosmopolitisme, dit-il : « *c'est l'idée d'un citoyen du monde, qu'aucune origine maternelle chtonique, aucune communauté territoriale, aucune loi exclusive ne lie à un lieu précis et qui au contraire, guidé par son esprit et ne tenant aucun compte des frontières jugées arbitraires revendique le monde entier pour lui et pour tous les autres êtres humains se sentant ou voulant partout se sentir chez lui* »<sup>1</sup>. Cette définition s'étale sur deux champs conceptuels : celui de l'individu et celui du groupe. Dès lors deux sens en émanent, deux éléments fondent

---

<sup>1</sup> Peter Coulmas, *Les citoyens du monde, Histoire du cosmopolitisme*, Ed. Albin Michel, Coll. Idées, Paris, 1995, p. 47.

le cosmopolitisme : (1) le citoyen du monde se sent partout chez lui, (2) « la cosmo-cité » abstraite dans la conscience de l'unité de l'humanité.

Or la première chose qui vient ici à l'esprit de Peter Coulmas tentant de définir le cosmopolitisme c'est l'idée d'un « citoyen » du monde donc d'un individu, sujet acteur de sa propre liberté. Ensuite dans un second temps vient autrui, là encore en tant que sujet, dans l'intérêt porté à l'autre en tant qu'autre étranger, semblable et différent. Ce n'est qu'après cela que l'idée d'une communauté prend forme par le processus mental de l'addition, de l'agrégation des sujets citoyens du monde. On peut ici être tenté de reprocher à l'historien des idées qu'est Coulmas de définir le « cosmopolite », là où il entendait définir le « cosmopolitisme », de ramener le phénomène à un de ses éléments. Mais le reproche serait, nous semble-t-il, injuste bien que justifié (comme tout reproche) car l'erreur ici a une valeur euristique déterminante pour notre propos. En effet, en voulant définir, donc clarifier, le phénomène vague du cosmopolitisme pour lui donner un ancrage concret, on en vient à définir ce qui est le plus à même de lui donner une chair, c'est-à-dire le sujet cosmopolite, précis et incarné. L'obscurité conceptuelle du phénomène du cosmopolitisme s'éclaire par le sujet, et son essence insaisissable s'incarne dans la réalité physique concrète du sujet cosmopolite. C'est parce que l'individu libre entendu comme sujet affranchi de ses déterminations est le pari épistémologique de la Modernité que le cosmopolitisme doit être revu à sa lumière. Est-ce là un gain ou une perte ? On ne saurait le dire encore. Mais parmi les multiples horizons identitaires qui s'ouvrent à l'individu moderne, l'horizon cosmopolite s'il peut effrayer les esprits timorés est semble-t-il un horizon qu'il faut autant que faire se peut tenter de maintenir ouvert. Parce que l'identité cosmopolite n'est pas exclusive mais inclusive des autres identités (nationales, régionales, religieuses, culturelles), la porte qu'elle ouvre permet de dépasser le conflit stérile des différences sans passer par la résignation à une culture de masse mondialement admise comme référence. Mais si l'individu cosmopolite est un élément clé dans notre tentative de compréhension du phénomène du cosmopolitisme, il n'en est pas le seul, car précisément l'individu ne se comprend que dans le champ du politique et de la communauté. On ne peut donc dans une réflexion sur l'identité cosmopolite faire l'économie d'une réflexion politique sur l'idée d'un contrat social universel et sur la question juridico-politique d'une citoyenneté mondiale. Une réflexion sur l'identité cosmopolite recouvre en effet tous les champs du savoir humain du politique au psychologique, en passant par le social et le juridique. Mais si les distinctions de champs sont souvent indispensables à l'intelligibilité du propos, une séparation radicale empêcherait une compréhension adéquate

du phénomène. Il restera alors à définir les contours et les modalités de ce que l'on appelle déjà « un sujet cosmopolite », afin de mieux comprendre comment cette réalité sociale articulera la réalité politique, ou inversement comment cette réalité politique influera sur les comportements sociaux. Ce travail qui constitue le corps central de la thèse sera l'objet de la seconde partie. Auparavant, il convient de continuer à explorer la confusion lexicale qui pèse sur le phénomène afin de dissiper les ambiguïtés les plus lourdes. Or la plus coûteuse de ces contradictions est celle qui consiste à opposer cosmopolitisme et nationalisme, et à transformer le champ de la réflexion philosophique en un champ de bataille idéologique aux armées si bien rangées, qu'elles en deviennent ennuyeuses. C'est cette erreur qui relève d'un malentendu que nous allons tenter dans ce qui suit, et tout au long de notre travail, de dissiper.

## II. Cosmopolitisme / nationalisme, une contradiction ruineuse.

*« En tant qu'Antonin, j'ai Rome pour Etat et pour patrie,  
en tant qu'homme, le cosmos. »*

Marc Aurèle, *Pensées*, IV, 44, 6.

### 1. Nationaliste ou cosmopolite : un choix nécessaire ?

Après avoir écarté ces premières confusions élémentaires et lancé les deux axes sur lesquels entend s'agencer la suite de notre travail, il convient de revenir à l'opposition fondamentale qui caractérise les termes de cosmopolitisme et de nationalisme. Plus haut nous sommes partis d'une définition du cosmopolitisme qui le mettait en rapport d'opposition avec des dispositifs d'enracinement nationaux. Cette opposition permet en grossissant les traits de fixer les enjeux esthétiques et politiques d'une réflexion sur le cosmopolitisme. En ce sens elle est indispensable car elle permet de poser les termes du débat. Cependant une telle opposition de laquelle Guy Scarpetta ne sort pas dans son éloge du cosmopolitisme, confrontée à la réalité des identités nationales et régionales s'avère bien vite stérile. Au fond, en rester à cette opposition, c'est jouer le jeu de ce que l'on entend dénoncer. En effet si ce que l'on reproche au nationalisme c'est son exclusivité : *« celui qui ne sert pas la nation la trahit »*, présenter le cosmopolitisme comme un anti-nationalisme, c'est reproduire la même absurdité : *« celui qui n'est pas cosmopolite est nationaliste »*. Il y a en effet une forte tendance à ériger la réflexion sur le cosmopolitisme en un champ de bataille idéologique. D'un côté l'altérité et l'ouverture, de l'autre l'identique et la fermeture sur soi. D'un côté l'homme cosmopolite aux sandales de vent, moderne, curieux de tout et ouvert à toutes les cultures et à la nouveauté, et de l'autre l'homme nationaliste aux sabots de bois, retranché sur soi, sur sa province, traditionaliste, hostile à l'étranger et à tout changement. D'un côté l'amour du mouvement, de l'autre un immobilisme réactionnaire. Si l'on tire leçon des impasses où nous ont conduits de telles oppositions par le passé, on ne peut que demeurer méfiant à l'égard d'alternatives aussi tranchées. Si la seule raison d'exister du cosmopolitisme est sa lutte contre le nationalisme on conviendra que cela ne pèse pas lourd. Certes les régimes totalitaires ont tous décrié le cosmopolitisme, et cela peut constituer en soi une raison suffisante pour prendre sa défense. Mais si l'on veut dépasser l'alternative entre l'un et l'autre, peut-être convient-il de relativiser cette opposition. Qu'est-ce qui oblige en effet un

cosmopolite qui se dit citoyen du monde à renoncer à son identité nationale? Et inversement pourquoi un fervent patriote qui défend les intérêts et vante les charmes de sa nation serait-il nécessairement un ennemi du genre humain ?

Si les mises en garde alarmistes des deux camps stérilisent le débat, on ne peut toutefois pas les ignorer. Qu'est-ce qui fait dire par exemple à Rousseau, au demeurant plutôt cosmopolite : « *Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher au loin des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux. Tel philosophe aime les Tartares pour être dispensé d'aimer son voisin* »<sup>1</sup> ? Est-ce parce que pousser l'abstraction universaliste trop loin empêche de voir l'urgence de ses obligations civiques nationales ? En un sens oui, puisque l'on pourrait penser au premier abord, comme le veut le proverbe populaire, que « charité bien ordonnée commence par soi-même », et qu'il y a d'abord à faire autour de soi. Mais encore une fois ne s'agit-il pas là d'une opposition superficielle cachant une complémentarité profonde ? On reproche souvent au cosmopolite, lorsqu'on l'assimile à un voyageur en quête d'exotisme, son indifférence à l'égard de la vie civique, comme le fait ici Rousseau à juste titre. Cependant lorsque l'on regarde la forme que prennent les mouvements cosmopolites contemporains à travers l'exemple paradoxal des groupes alter-mondialistes, on se rend compte qu'il y a là une réelle responsabilité citoyenne (à la fois à l'échelle nationale et à l'échelle mondiale), de ces « résistants » préoccupés par des questions de justice internationale et de commerce équitable. La multiplication des associations menant un combat civique planétaire en ce sens, récuse donc l'idée admise selon laquelle les cosmopolites font de bien mauvais citoyens. Aujourd'hui une telle présentation manichéenne des choses semble surannée.

Il ne s'agit au fond que d'une opposition intellectuelle entre deux façons d'être, deux façons de vivre, de voir le monde et de s'y inscrire ; rien de plus qu'une opposition dialectique. Or ces deux termes d'une opposition dialectique deviennent les deux camps retranchés d'un combat idéologique. La situation alors se résume le plus souvent à un « pour ou contre », pour ou contre le cosmopolitisme, pour ou contre le nationalisme. Pour sortir de ce dualisme, plusieurs écueils sont à éviter d'un côté comme de l'autre. Du côté cosmopolite il convient d'éviter un optimisme utopique, à la fois naïf et dangereux, de l'autre un pessimisme alarmiste tout aussi crédule et tout aussi dangereux. « *Ceux qui sont inquiets ont*

---

<sup>1</sup> Rousseau Jean Jacques, *Emile, Oeuvres Complètes*, Ed. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1969, T. IV, p. 249.



*aujourd'hui toutes les raisons de l'être.* »<sup>1</sup> Ainsi commence le livre de Taguieff intitulé : *Résister au bougisme, démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*. Le titre ainsi que l'incipit sont révélateurs du ton du livre. Premièrement, il s'agit de lutter contre le phénomène confus de la mondialisation par une démocratie forte, comme si démocratie et mondialisation reposaient sur des valeurs antagonistes. Deuxièmement, il s'agit d'ériger ce qui ne devrait être qu'un débat, en combat, comme le montre l'emploi du verbe résister qui n'est pas sans rappeler les faits d'armes héroïques de la seconde guerre mondiale. Il s'agit donc de lutter et combattre un ennemi au lieu d'essayer de comprendre un phénomène. Dès lors que les termes du débat s'inscrivent clairement et fièrement dans une lutte idéologique, quel crédit accorder aux définitions des uns et des autres?

Pierre-André Taguieff conçoit l'homme cosmopolite d'aujourd'hui de la manière suivante : « *un type humain qui a été sélectionné et fabriqué en occident, puis universalisé, l'individu adaptable, l'homme n'ayant d'autre horizon que de suivre le mouvement.* »<sup>2</sup> Le cosmopolite est donc non seulement celui qui suit le mouvement, mais aussi pourrait-on dire, parce qu'il n'a d'autre alternative que de suivre le mouvement, en fait celui qui le subit. Ce n'est donc pas un sujet libre, maître de son destin, mais un individu livré aux déterminismes socioculturels de son époque, et autant victime des mouvements du monde qu'un tronc d'arbre soumis aux caprices d'un fleuve torrentiel. Le sujet dont le mouvement est l'essence est donc en quelque sorte une négation même du sujet, un « *non-sujet* » puisqu'il ne se pose nulle part. Mais on pourrait inversement faire l'éloge du mouvement comme force de résistance créatrice opposée aux immobilismes des sociétés traditionnelles. Or si l'on y regarde de près, il ne s'agit pas là à proprement parler d'une définition, ni même d'une description objective mais seulement d'un jugement de valeur qui par sa généralisation ressemble fort à un préjugé stéréotypé. La preuve en est que l'on peut prendre la même définition en ces termes exacts et l'appliquer au nationalisme en disant que le nationaliste est : « *un type humain qui a été sélectionné et fabriqué en occident, puis universalisé, l'individu adaptable, l'homme n'ayant d'autre horizon que de suivre le mouvement.* » C'est pour cette raison qu'il semble indispensable de reconsidérer le débat entre cosmopolitisme et nationalisme, entre cosmopolitisme et communautarisme, avec un regard dépassionné afin de relativiser et de dépasser cette opposition.

---

<sup>1</sup> Pierre-André Taguieff, *Résister au bougisme, Démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*. p. 11, Ed. Mille et une nuits, collection essais, Turin, Mai 2001.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 85.

## 2. Rappel historique des liens de proximité entre cosmopolitisme et nationalisme.

Depuis que ceux que l'on a coutume d'appeler les philosophes des Lumières se sont attaqués aux obscurantismes de leur siècle, à la superstition et l'intolérance religieuse stigmatisant le règne des préjugés, le nationalisme est mis au rang des ennemis de la raison. Montaigne montrait déjà dans ses essais toute la relativité des moeurs et appelait à bien réfléchir avant de qualifier un autre peuple de « *barbare* », entendu que chacun appelle barbare ce qui n'est pas de son usage. Voltaire voyait le patriotisme comme un mélange d'amour de soi et de préjugés. Cette vague anti-nationaliste et pro-cosmopolite n'était bien sûr pas exempte elle-même d'une certaine tendance à préjuger. Ainsi Isodoro Bianchi écrivain à la revue *Notizie de Letterati* déclara : « *Qui ne considère pas le monde entier comme une seule et même famille et ne voit pas en outre dans les habitants des antipodes ses frères, gardera toujours un cœur vulgaire et ne saura jamais aimer* »<sup>1</sup>. Si l'amour et la lumière éclairent le monde des cosmopolites, les nationalistes eux se débattent dans l'obscurité pénombre de la haine et de l'ignorance. Mais les nationalistes eux-mêmes se concevaient-ils comme cela ? N'est-ce pas au contraire également au nom de la liberté et de l'égalité que la plupart des combats nationalistes sont menés pour atteindre à l'autodétermination ? En effet la plupart des processus de construction nationale se sont faits au nom des mêmes valeurs et idéaux que les projets cosmopolites.

Dans sa perspective d'un patriotisme constitutionnel, Habermas<sup>2</sup> montre comment depuis deux cents ans les nations modernes ont fondé leur unité non pas sur un principe de communauté ethnique mais sur la volonté de rassembler autour de principes politiques constitutionnels des différences et des fossés ethniques séculaires. L'unité nationale des nations modernes telles que nous les connaissons ne s'est donc pas fondée sur un principe ethnique mais dans une certaine mesure contre et malgré ce principe, autour de valeurs et de principes constitutionnels qui fondent le règne du droit et de la démocratie. Ce constat est valable aussi bien pour la nation américaine dont le projet de fondation ne reposait pas sur une base ethnique que pour la nation française qui s'est précisément construite dans et contre ses dissensions ethniques. Ainsi partant de cette prémisse de Habermas, Charles Taylor montre

---

<sup>1</sup> Franco Venturi, *L'Europe des Lumières*, Ed. Mouton, Paris La Haye, 1971, p.199.

<sup>2</sup> Habermas, *Le patriotisme constitutionnel*.

comment la nation américaine par exemple ne s'est pas unifiée sur des principes ethniques, car la nation dont elle a dû s'affranchir était de la même origine ethnique qu'elle. A l'époque, nous rappelle l'auteur, le terme nationalisme n'avait pas la même connotation ethnique qu'aujourd'hui : « *Le mot patriotisme, qui pour nous aujourd'hui est interchangeable avec nationalisme, n'avait pas du tout ce sens là. Pendant la révolution française, c'était un mot qui était rattaché à une certaine conception du droit et non pas à une ethnie.* »<sup>1</sup>

En vertu de cela Taylor identifie ce qu'il appelle un glissement dans la conception du nationalisme vers une « ethnicisation » de ce dernier, de sorte que lorsque l'on parle aujourd'hui de nationalisme on ne pense pas à un triomphe des principes du droit autour d'une constitution politique rassemblant des groupes et des communautés de personnes autour d'intérêts, de valeurs et de projets convergents au-delà des appartenances ethniques, mais bien au contraire, on identifie toujours une nation à une ethnie. Pour Taylor la nation américaine comme la nation française, après qu'elles se sont construites sur des principes politiques, ont « glissé » vers une conception et une définition ethnique et culturelle d'elles-mêmes. Cela montre à quel point l'identité nationale est en fait un processus d'identification qui œuvre à la création a posteriori d'une identité ethnique culturelle et symbolique. Ainsi le nationalisme repose sur l'idée moderne selon laquelle le peuple préexiste à sa définition politique autour d'une constitution. Comme si le peuple existait en lui-même avant même de se donner une constitution politique, alors que l'histoire nous montre au contraire que ce sont les constitutions qui fondent les peuples et non pas l'inverse et qu'un peuple ne peut exister en tant que tel que pour autant qu'il ait légiféré sur son statut pour se donner un nom et des droits garantis par une constitution : « *Ce qui est nouveau dans la pensée politique moderne c'est l'idée qu'un peuple est censé exister avant même de s'être donné une forme politique.* »<sup>2</sup> C'est de ce malentendu que naît le drame de la modernité politique. Car si un peuple peut exister comme unité en dehors de la forme politique qu'il revêt, cette forme ne peut être que la forme ethnique, que cette dernière soit réelle ou mythologique. On a là donc la source même d'une opposition ruineuse entre deux courants, nationalisme et cosmopolitisme, qui, il y a deux siècles procédaient d'un même projet visant à faire régner le droit et la justice contre les archaïsmes ethniques et tribaux.

---

<sup>1</sup> Charles Taylor, *Quel principe d'identité collective, dans L'Europe au soir du siècle, identité et démocratie*. P. 61. Ed. Esprit, 1992.

<sup>2</sup> Ibid. P. 62.

A plus petite échelle, l'exemple de la guerre d'indépendance de la Corse contre Gènes à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, menée par Pasquale Paoli qui régna de 1765 à 1769 en patriote éclairé, était une entreprise qui visait à civiliser les grandes familles féodales corses en canalisant toute la violence liée aux vendettas ancestrales pour la mettre au service du progrès social et économique. Tout processus de « *nation building* » naît d'une volonté de se débarrasser d'un oppresseur pour accéder à l'indépendance. Ainsi les valeurs et les principes moraux qui animent un bon patriote, ne sont guère différents de ceux qui animent un bon cosmopolite. La différence réside dans une question d'échelle. Là où le nationaliste limite son regard, souvent par nécessité, à l'ensemble restreint de ses semblables issus de la même ethnie ou vivant sur le même territoire, le cosmopolite quant à lui étend son empathie à l'ensemble du genre humain. C'est cette différence d'échelle qui fait par exemple rêver Lessing : « *qu'il y eût dans chaque Etat des hommes qui aillent au-delà des préjugés de la population et sachent exactement où le patriotisme cesse d'être une vertu* »<sup>1</sup>. Dès lors pour le cosmopolite, être patriote est une vertu, car qui n'est pas capable d'aimer ses proches semblables et de se battre pour eux, est a fortiori incapable d'aimer l'humanité. Dans le fond on découvre d'abord l'humanité dans ses proches avant d'étendre l'idée que l'on s'en fait à une patrie, une civilisation, puis à l'humanité comme abstraction générale. Pour l'enfant, l'humanité c'est d'abord son père, sa mère, ses frères et ses proches parents. Pour un adolescent découvrant la vertu d'amitié, en âge d'être citoyen et prenant conscience de la chose publique, elle s'étend à sa patrie. Et ce patriotisme là est assurément une vertu. Mais pour l'adulte à la pensée accomplie et mature, une telle fidélité à la nation n'est pas exclusive d'une allégeance plus générale à l'égard de l'ensemble de l'humanité. C'est ainsi que Montesquieu déclare : « *Si je savais quelque chose d'utile à ma patrie et qui fût préjudiciable à l'Europe, ou qui fût utile à l'Europe mais préjudiciable au genre humain, je le regarderais comme un crime, car je suis nécessairement homme et je ne suis français que par hasard.* »

Il y a donc une sorte d'ordre chronologique voire logique de la découverte de la notion d'humanité. Mais une fois cet ordre remonté dans son ensemble, les priorités s'inversent car si l'on peut nuire à sa famille sans nuire à sa nation et nuire à sa nation sans nuire à l'humanité, on ne peut à l'inverse nuire à l'humanité sans nuire inéluctablement à sa patrie, à sa famille, et à soi-même. On peut dès lors légitimement considérer le nationalisme ou le patriotisme non pas comme des contraires du cosmopolitisme mais comme des étapes indispensables et non

---

<sup>1</sup> Lessing Gotthold Ephraim, *Werke*, Ed. Géorg Witkowsky, Leipzig et Vienne Vol. 7, p.382.

exclusives, vers une conscience plus large de la notion d'humanité. La fraternité commencerait alors dans le cadre étroit de la famille, s'élargirait à la tribu puis à l'ethnie, s'accomplirait dans la nation, et s'achèverait dans la « *cosmopolis* ». On peut donc à la fois aimer sa nation et être cosmopolite. C'est ainsi par exemple que le grand économiste Pietro Verri parlant du comte Sarmani écrivait qu'il était « *à la fois un vrai cosmopolite et le patriote le plus loyal.* »<sup>1</sup> Au XVIII<sup>e</sup> siècle, alors que dans les grands salons et clubs en vue des Etats nationaux déjà unifiés, les intellectuels cosmopolites rêvaient de construire l'unité du monde, ces mêmes intellectuels, dans les Etats dont l'unification restait encore à faire comme l'Allemagne et l'Italie, se réunissaient pour travailler au nom des mêmes idéaux à l'unité de leurs nations. Les ligues patriotiques comme les grands salons cosmopolites, effectuaient ainsi à des échelles différentes, le même travail. La connivence de ces deux courants en apparence antagonistes n'a pas échappé à l'historien Peter Coulmas : « *Elles [les ligues et les sociétés patriotiques] étaient structurellement situées sur les mêmes lieux et ne poursuivaient qu'en apparence des objectifs opposés – patriotiques au lieu de cosmopolites. Elles luttaienent contre les mêmes adversaires, formulaient les mêmes revendications et défendaient les mêmes idéaux, seulement avec un décalage : leurs objectifs d'unification n'étaient pas l'humanité, mais – sur cette voie – la patrie quelles que fussent ses dimensions du moment.* » Plus loin il ajoute : « *Patriotes et cosmopolites avaient en commun le pathétique thème républicain de l'autodétermination, que les uns entendaient en un sens national, les autres en un sens universaliste, mais dont tous escomptaient également la guérison du corps social malade – souffrant par exemple d'abus révoltants, comme ceux que subissaient les sujets des princes allemands autant que ceux des princes italiens* »<sup>2</sup>.

Le grand Tocqueville lui-même pourtant peu enclin aux grands projets idéalistes et plus près de la réalité institutionnelle concrète de la démocratie américaine en formation ne manquera pas de relever cette continuité entre le geste nationaliste et le geste cosmopolitique. Il y fournit si l'on regarde de près, les éléments d'un dépassement cosmopolitique des oppositions entre le national et l'universel. Même s'il voyait dans les Etats-Unis un modèle et un paradigme politique républicain à suivre, il n'en demeurait pas moins critique à l'égard de ce modèle en dénonçant et en mettant en garde contre les dérives de la démocratie nationale. En ce sens les Etats-Unis ne représentaient pas un modèle de démocratie historiquement

---

<sup>1</sup> In Franco Venturi, *Italy and the Enlightenment. Studies in a Cosmopolitan Century*, Londres 1972, p. XIX.

<sup>2</sup> Coulmas Peter, *Les citoyens du monde, Histoire du cosmopolitisme*, Ed. Albin Michel, Coll. Idées, Paris, 1995, p.221.

abouti incarnant une justice universelle, mais seulement une étape dans ce qui devrait connaître un prolongement cosmopolitique au même titre que la révolution française :

*« Je regarde comme impie et détestable cette maxime qu'en matière de gouvernement la majorité d'un peuple a le droit de tout faire, et pourtant je place dans les volontés de la majorité l'origine de tous les pouvoirs. Suis-je en contradiction avec moi-même ? Il existe une loi générale qui a été faite ou du moins adoptée, non pas seulement par la majorité de tel ou tel peuple, mais par la majorité de tous les hommes. Cette loi, c'est la justice. La justice forme donc la borne du droit de chaque peuple. Une nation est comme un jury chargé de représenter la société universelle et d'appliquer la justice qui est sa loi. Le jury, qui représente la société, doit-il avoir plus de puissance que la société elle-même dont il applique les lois ? Quand donc je refuse d'obéir à une loi injuste, je ne dénie point à la majorité le droit de commander : j'en appelle seulement de la souveraineté du peuple à la souveraineté du genre humain. »<sup>1</sup>*

Si donc Tocqueville reconnaît le fondement de la démocratie et sa légitimité dans la voix majoritaire d'un peuple s'exprimant par le suffrage, il n'en demeure pas moins qu'il place cette légitimité démocratique des peuples en dessous des injonctions de justice dictées par la voix supérieure du genre humain qui lui fera dire par exemple que l'Amérique a « violé envers les noirs tous les droits de l'humanité » et que « la législation des Etats du sud relative aux esclaves présente de nos jours une sorte d'atrocité inouïe, et qui seule vient révéler quelque perturbation profonde dans les lois de l'humanité. »<sup>2</sup>. Le droit d'une nation s'arrête donc pour Tocqueville où commence la justice universelle englobant le genre humain. Il oppose ce faisant le droit incarnant dans les institutions particulières d'une nation donnée à un principe de justice s'appliquant au delà de ces bornes. S'il soumet le premier au second, c'est parce que le second est ce qui fonde la légitimité éthique du premier. Dès lors que le droit national ne s'inscrit pas dans la droite ligne de cette justice universelle, un droit voire un devoir de désobéissance civile trouve toute sa légitimité : « *Quand donc je refuse d'obéir à une loi injuste, je ne dénie point à la majorité le droit de commander : j'en appelle seulement de la souveraineté du peuple à la souveraineté du genre humain.* » Cette inscription tocquevillienne du droit des nations dans un principe de justice cosmopolitique ne creuse pas l'opposition entre la nation et le monde, entre le particulier et l'universel, il en fait au

---

<sup>1</sup> Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* dans Œuvres complètes, Edition définitive sous la direction de J-P Mayer, Vol. 1, Ed. de Poche, Paris, 1986, p. 375-376.

<sup>2</sup> Ibid., p. 529.

contraire apparaître la continuité logique aussi bien que politique. L'universel là encore ne fait que réaliser ce que le particulier portait déjà en lui.

Cette parenté historique des idéaux nationalistes et cosmopolitiques trouve parallèlement son expression dans une partie de la sociologie de Durkheim. Ce dernier relève comme nous venons de le faire que la citoyenneté à vocation universelle se constitue simultanément avec la citoyenneté à vocation nationale. La dernière est à la fois une limitation de la première et une esquisse de sa réalisation. C'est au cœur même de la réalisation d'une citoyenneté nationale que naît la perspective d'une citoyenneté mondiale. La vocation universelle est ainsi un héritage que les deux partis se partagent. Partant de l'attachement des individus à leur société, Durkheim montre comment l'Etat en s'élevant contre les facteurs aliénants et coercitifs des groupes sociaux traditionnels sur les individus qui les composent, opère une libération de l'individualité de ses membres. Contre la pression de ce qu'il appelle les « groupes secondaires », l'Etat et la citoyenneté nationale réalisent en même temps que l'individu, une certaine prétention à l'universalisation de cette forme de liberté. Le premier geste est donc à la fois communautarien puisqu'il fonde une nouvelle communauté d'hommes dans les structures stables d'une société régie par un Etat de droit - communauté réalisant un sentiment d'appartenance que l'Etat précise et régule mais aussi qu'il présuppose existant -, et anti communautarien dans la mesure où il dissout une partie des liens communautaires plus étroits : « *Il faut qu'à l'intérieur de cette société il ne se forme pas de groupes secondaires qui jouissent d'une suffisante autonomie pour que chacun d'eux devienne en quelque sorte une petite société au sein de la grande. Car alors chacune d'elles se comporte vis-à-vis de ses membres à peu près comme si elle était seule, et tout se passe comme si la société totale n'existait pas. Chacun de ces groupes, enserrant de très près les individus dont il est formé, gênera leur expansion ; l'esprit collectif s'imposera aux conditions particulières* »<sup>1</sup>. L'enjeu moral consiste ici pour Durkheim à minimiser la portée coercitive des groupes secondaires, (que nous appellerions aujourd'hui communautés, cultures ou ethnies diverses et que nous avons rassemblé sous le vocable d'identités multiples) à dresser le citoyen et l'Etat contre les groupes sociaux.

Ce premier geste est suivi d'un second, interne à l'Etat, dans lequel se développe de concert avec une morale et un sentiment « nationaux », une morale et un sentiment « humains ». La morale civique que prône ainsi Durkheim sur deux échelles différentes

---

<sup>1</sup> Durkheim Emile, *Leçons de sociologie*, leçon VI, p. 108

s'avère se réaliser sur un seul et même plan d'où toute contradiction se retire. En un mot la morale nationale ne contredit pas la morale humaine, ni la morale humaine la morale nationale, les deux se réalisent par le même geste. *« Il y a pourtant un moyen de concilier ces deux sentiments. C'est que l'idéal national se confonde avec l'idéal humain ; c'est que les Etats particuliers deviennent eux-mêmes chacun en leurs forces, les organes par lesquels se réalise cet idéal général »*. Il ne s'agit pas de nier l'appartenance nationale pour réaliser une identité cosmopolitique mais de réaliser la seconde dans la première. *« Que chaque Etat se donne pour tâche essentielle, non de s'accroître, d'étendre ses frontières, mais d'aménager au mieux son autonomie, d'appeler à une vie morale de plus en plus haute le plus grand nombre de ses membres, et toute contradiction disparaît entre la morale nationale et la morale humaine. Que l'Etat n'ait d'autre but que de faire de ses citoyens des hommes, dans le sens complet du mot, et les devoirs civiques ne seront qu'une forme plus particulière des devoirs généraux de l'humanité. »*<sup>1</sup> Dans cette effacement des frontières entre nationalisme et cosmopolitisme dont il montre la continuité morale, Durkheim pose les bases d'un civisme à la fois patriotique et universaliste. Il oppose ce faisant les vellétés expansionnistes d'un patriotisme impérialiste aux vertus d'un nationalisme civique. Le geste universaliste est ainsi à la fois ce qui fonde la possibilité d'une posture nationale qui ne soit pas nationaliste et le principe même qui la légitime.

Il s'agit donc à la lumière de cet éclairage historique et, dans une moindre mesure, sociologique, de relativiser cette opposition prétendument fondatrice de la problématique politique contemporaine afin de mieux comprendre les enjeux du monde politique et social à venir et en devenir. Car cette opposition paradigmatique resurgit souvent, indéfiniment, sous d'autres visages et sous d'autres noms, presque toujours sous la forme d'un impératif catégorique : « tu dois choisir », comme s'il fallait choisir entre sa communauté et l'humanité, comme si servir l'une c'était nécessairement trahir l'autre.

Sur le plan conceptuel enfin, il faut reconnaître à la problématique qui pendant ces vingt-cinq dernières années a opposé les libéraux et les communautariens, le mérite d'avoir permis de repenser les modalités même du nationalisme et du cosmopolitisme. Forte de sa propre autocritique une certaine vision du nationalisme entendu comme seul susceptible de freiner la violence aveugle de la mondialisation économique, essaie de faire jouer la valeur de

---

<sup>1</sup> Ibid.



l'appartenance nationale, non plus comme argument décisif et final mais comme condition nécessaire de son propre dépassement. Cette forme plus nuancée du nationalisme contemporain renoue avec ses idéaux premiers dont nous avons révélé plus haut l'historicité. Ce qui dans le cadre des rivalités ethniques, religieuses, régionales a caractérisé la période prénatale des nations était alors l'affirmation de l'égalité de valeur des personnes au-delà de toute appartenance. Ce nationalisme naissant découvre alors le monde dans ce principe moral fondamental avant de se découvrir lui-même. Il ne naît que parce que quelque chose comme une « *allégeance à la communauté mondiale des êtres humains* » se fait jour dans l'esprit qui le porte. Se redécouvrant lui-même, il est donc tout à fait naturel qu'il redécouvre le principe cosmopolitique qui constituait son fond. A ce premier principe moral s'ajoute un deuxième : « *l'obligation de faire quelque chose pour et avec le reste du monde* »<sup>1</sup>. Or c'est précisément cet impératif moral selon lequel il faut faire quelque chose pour travailler à réaliser l'idéal d'égalité de dignité des hommes qui amène à restreindre son champ d'action dans l'espace pratique de l'Etat-nation. Il ne s'agit plus alors de dire « charité bien ordonnée commence par soi-même », il ne s'agit pas d'un choix moral qui ferait passer en premier lieu de nos préoccupations nos plus proches voisins nationaux. Il s'agit, de dire que puisqu'il faut bien commencer par quelque part, alors commençons là, au niveau le plus pratique, celui de l'ensemble de nos semblables que constitue la nation. On ne peut plus alors penser de priorité morale entre l'amour de sa patrie et l'amour de l'humanité : précisément – et la nuance est fondamentale – le patriotisme n'est que le commencement d'une tâche, qui n'achève sa mission originelle que dans le cosmopolitisme. Initié par la certitude du premier principe moral et mis en mouvement par l'injonction moral de faire quelque chose, le nationalisme, retrouve, une fois accomplie sa tâche domestique, la gloire incendiaire du principe qui l'a engendré. C'est cette proximité des origines à la fois historiques et conceptuelles des deux termes qui a donné naissance à ce que l'on désigne désormais par une antinomie des plus révélatrices de « *cosmopolitisme enraciné* » (rooted cosmopolitanism)<sup>2</sup>. Qui mieux qu'un nationaliste fervent peut en effet savoir la valeur de l'appartenance nationale ? Un tel nationalisme sera ainsi d'autant plus porté à respecter en l'autre l'attachement à sa culture

---

<sup>1</sup> M. Nussbaum, "Patriotism and Cosmopolitanism", dans J. Cohen (dir.), *For Love of Country*, Boston, Beacon Press, 1993, p. 4-13.

<sup>2</sup> M. Cohen, "Rooted Cosmopolitanism", dans M. Walzer, (Dir.) *Toward a Global Civil Society*, Providence (R.I.), Bergham Books, 1994, p.223-233. Voir aussi Kai Nielsen, "Le nationalisme cosmopolitique", dans M. Seymour (dir.), *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, Montréal, Liber, 1999, p. 169-196.

nationale spécifique, qu'il en connaît et apprécie lui-même la valeur au sein de son propre groupe national. Les effets normatifs d'une telle prise de conscience d'un nationalisme éclairé par lui-même, rejoignent ainsi les préoccupations les plus profondes des plus fervents cosmopolites. Est-ce à dire pour autant que la théorie d'un moi cosmopolite abstrait n'étant enraciné nulle part soit complètement sans fondements et inutile? Doit-on rejeter complètement l'idée d'un moi cosmopolite pensé comme étant libre de toute détermination socioculturelle simplement parce qu'une telle idée ne trouverait pas dans la réalité un corps humain qui puisse lui donner chair? Son manque de réalisme induit-il nécessairement son incohérence? Force est de reconnaître que si un tel moi ne peut exister dans la réalité, une telle conception du moi possède, par son abstraction même une force opératoire bien réelle. Elle est la base de ce qui permet non seulement une relativisation de nos principes culturels et moraux, un décentrement du moi, mais également la force imaginative qui permet de se mettre à la place des autres et de voir les choses de leur point de vue. Entre théorie et pratique, la distance avec ou sans neutralité que permet le moi cosmopolite abstrait est ce sans quoi aucune compréhension mutuelle, et donc aucune mise en relation et dialogue des valeurs et des cultures n'est possible. Le personnage d'Anna, jeune cadre américaine immigrée en Chine, évoqué par Martha Nussbaum illustre cette difficulté dans le choc culturel entre valeurs américaines et valeurs chinoises. Dans le rapport à l'éducation d'un enfant l'auteur nous dit : *"To Do this Anna had to think hard about the nonuniversality and nonnaturelness of such small matters as playing with a baby. But she had also had to think of the common needs and aims that link her with the nurse, and the nurse with her own mother."*<sup>1</sup>

Mais admettre la validité et la cohérence théorique du cosmopolitisme en tant qu'abstraction et du citoyen du monde comme n'étant enraciné nulle part ne signifie pas devoir renoncer aux valeurs culturellement ancrées à partir desquelles on a pu se définir comme tel. Il ne s'agit dans le fond que de rendre possible par une attitude intellectuelle une prise de distance qui s'inscrit dans le réel : *"If we should conclude that our norms are human and historical rather than immutable and eternal, it does not follow that the search of a rational justification of moral norms is futile."*<sup>2</sup> Dès lors même si le personnage cosmopolite abstrait n'a à proprement parler pas une existence réelle, cela n'enlève rien à sa cohérence

---

<sup>1</sup> Martha C. Nussbaum, *Cultivating Humanity, A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press, 1997, p. 52.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 54.

interne. Précisément cette abstraction de soi dans le rapport aux autres est ce sans quoi aucune communication n'est possible avec l'autre dans sa différence. Il y a en effet une portée normative du moi cosmopolite abstrait qui relève de la même nature que celle de l'individualisme normatif rawlsien que nous verrons en seconde partie. La conception libérale du moi apparaît dès lors comme ce moment d'abstraction nécessaire pour pouvoir être lui-même dépassé. *"The invitation to consider ourselves citizens of the world is the invitation to become, to a certain extent, philosophical exiles from our own ways of life, seeing them from the vantage point of the outsider and asking the questions an outsider is likely to ask about their meaning and function. Only this critical distance, argued Diogenes, makes one a philosopher"*.<sup>1</sup>

Si nous avons travaillé dans cette section à faire ressortir les proximités conceptuelles des points de vue nationaliste et cosmopolite, pour montrer la possibilité d'un cosmopolitisme enraciné, cela ne signifie pas néanmoins, que ces catégories poussées à leurs extrêmes théoriques ne peuvent être pensées l'une sans l'autre. C'est précisément parce qu'il existe une tendance naturelle étrange à penser ces catégories exclusivement les unes contre les autres que nous avons voulu ici les penser l'une avec l'autre dans leur complémentarité. De fait pour ce faire, il n'est comme le rappelle Martha Nussbaum en accord avec le cosmopolitisme stoïcien nécessaire d'abandonner ses racines particulières. *"To be a citizen of the world, one does not, the stoic stress, need to give up local affiliations, which can frequently be a good source of great richness in life. They suggest instead that we think of ourselves as surrounded by a series of concentric circles"*<sup>2</sup>

Ainsi, dès lors que l'on se représente le nationalisme et le cosmopolitisme comme la continuation d'une même tradition démocratique fondée sur des principes communs, ce qui apparaissait comme une perte dans le cadre national au sens étroit peut être vu comme un gain au niveau d'un « nationalisme cosmopolitique ». Ainsi la perte de vitesse des institutions démocratiques à l'échelle nationale dans le cadre de la mondialisation, non seulement n'est plus regardée comme une tragédie, mais peut aussi être interprétée comme la condition préalable à une évolution cosmopolitique de ces mêmes institutions. Il n'y a pas alors recul de la souveraineté incarnant les principes démocratiques à l'échelle domestique mais plus vraisemblablement transfert de cette souveraineté vers des institutions supranationales

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 58.

<sup>2</sup> Ibid., p. 60.

susceptibles de relayer plus efficacement l'élan démocratique premier de la nation. Il s'agit en quelque sorte non pas d'une perte des idéaux démocratiques mais du déplacement de l'exercice opératoire de cette démocratie à l'échelle plus stimulante et moralement plus légitime d'une société civile mondiale. L'idée d'une démocratie à l'échelle mondiale apparaît alors non pas comme un déni de l'Etat-nation, même si elle implique un recul réel de son champ d'action, mais un déplacement de ses prérogatives démocratiques selon le principe que nous développerons plus loin de souveraineté différenciée. On pourrait comme le suggère Jocelyne Couture avancer que les principes de base que nécessite l'avènement d'une démocratie cosmopolitique conduisent nécessairement à un déni des institutions démocratiques traditionnelles. Et en effet dans une certaine mesure le modèle de démocratie cosmopolitique s'édifie sur le recul de telles institutions : « *Du point de vue de la conception cosmopolitique de la démocratie, l'idée d'un nationalisme ouvert inspiré d'un cosmopolitisme enraciné devient une option conflictuelle : le citoyen du monde n'est pas celui qui, ayant compris de sa propre expérience que le sens de l'appartenance nationale est un facteur important de l'implication démocratique, s'engage à respecter et à faire respecter toutes les appartenances culturelles. Le citoyen du monde est plutôt celui qui a renié l'idée même d'une appartenance nationale ainsi que la conception des bases de la démocratie qu'elle présuppose.* »<sup>1</sup> C'est précisément, et Jocelyne Couture elle-même en convient plus loin, la nature duale d'une conception enracinée du cosmopolitisme, qui permet à la perspective cosmopolitique institutionnelle de ne pas minimiser l'importance des nations dans la construction même d'une telle démocratie. La prise de conscience que permet l'idée d'un « *rooted cosmopolitanism* » amène précisément à laisser à la perspective démocratique nationale une place de choix dans l'élaboration d'institutions démocratiques à l'échelle mondiale. Si le modèle démocratique national est ce contre quoi s'élève le cosmopolitisme, il est aussi le fondement sans lequel elle ne peut s'édifier. Le point nodal entre l'importance du rôle de la nation et les intérêts d'un modèle institutionnel cosmopolitique est tel que, s'il est vrai que la démocratie cosmopolitique s'édifie sur l'érosion de la souveraineté nationale, il n'en demeure pas moins qu'un affaiblissement sensible des instances démocratiques nationales ne manquera pas d'avoir de fâcheux effets sur la démocratie cosmopolitique elle-même. Cela conduit nécessairement à nuancer, et la vision cosmopolitique proprement libérale qui rejette

---

<sup>1</sup> Jocelyne Couture, « Nationalisme et démocratie mondiale. Entre le mythe de la communauté et le mirage du village global » dans Seymour Michel (Dir.), *Etats-nations, multinationales et organisations supranationales*, Ed. Liber, Québec, Mai 2002, p. 215.

l'importance du lien communautaire nationale, et la vision nationaliste étroite qui s'y limite. Ce faisant, les deux modèles travailleraient efficacement à leur renforcement réciproque.

### **3. Cosmopolitisme et communautarisme : une nécessaire complémentarité.**

Si l'on s'attache à une vision libérale étroite du cosmopolitisme l'on pourrait aisément croire que le cosmopolite, étant par définition (abusive) sans lieu et sans patrie, est par conséquent sans identité. Il n'y a pas à proprement parler d'identité cosmopolite, et les concepts d'identité et de cosmopolitisme sont en un sens antinomiques. Or existe-t-il vraiment un être qui soit sans lieu ? Tout individu n'est-il pas d'une manière ou d'une autre, comme le prônent les communautariens et comme nous le verrons plus loin, immergé dans une communauté ? Le cosmopolitisme n'est-il et ne peut-il être qu'une pensée et une attitude libérale basée sur un individualisme aveugle ? Si l'on considère le problème sous l'angle de la question des droits collectifs, on est en droit de se demander si cosmopolitisme et défense des droits collectifs des nations ou groupes culturels minoritaires sont réellement, comme on a tendance à le faire croire, incompatibles. Si c'est le cas les pessimistes auraient raison de s'inquiéter car le visage paradoxal de la mondialisation aux traits tendus entre l'Universel en marche et la résurgence des particularismes constituerait une tragédie. Mais ce mouvement de balancier qui caractérise la mondialisation n'est-il pas justement ce qui permet de voir combien l'un et l'autre sont inséparables et complémentaires ?

Plusieurs éléments font a priori penser que les défenseurs du cosmopolitisme sont opposés aux droits collectifs, mais le problème essentiel vient du fait que l'on n'arrive pas à s'entendre sur le sens de ce qu'est le cosmopolitisme. Pour les pays non occidentaux, étrangers aux valeurs du libéralisme, le cosmopolitisme n'est que le masque d'un impérialisme visant à véhiculer les valeurs libérales de l'occident. A l'intérieur du cadre libéral, le cosmopolitisme est au mieux réduit à une abstraction utopique qui n'a aucune pertinence dans le champ politique des affaires humaines, et au pire il est associé à un individualisme égoïste et narcissique qui parasite les sociétés qu'il traverse. Pour dénoncer cette méprise Waldron cite le conservateur anglais Roger Scruton. « *The belief in, and pursuit of a style of life which...shows acquaintance with, and an ability to incorporate, the manners,*

*habits, languages, and social customs of cities throughout the world...In this sense, the cosmopolitan is often seen as a kind of parasite, who depends upon the quotidian lives of others to create the various local flavors and identities in which he dabbles.* »<sup>1</sup> Il y a un fond de pensée anticosmopolite dans la philosophie politique qui ressemble à s'y méprendre à de l'antisémitisme. La définition du dictionnaire Le Robert de 1842 citée plus haut reconduit cette vision. Le cosmopolite est « celui qui n'est pas d'un seul lieu, d'un seul endroit ». Toujours le cosmopolite est défini de manière négative par ce qu'il n'a pas, comme si être cosmopolite était une malédiction. L'idée dominante selon laquelle le cosmopolite est un parasite apatriote incapable de loyauté, en somme une personne en qui l'on ne peut avoir confiance, avorte toute possibilité de débat sérieux.

Mais une fois dépassé ce préjugé, la définition du cosmopolite comme individu opposé à toute idée d'appartenance exclusive à une communauté particulière, nous amène nécessairement à déduire qu'une personne qui concevrait son moi de telle sorte ne peut comprendre la nécessité qu'il y aurait à défendre l'identité des communautés particulières. Ces identités constitueraient, pour lui qui peut très bien s'en passer, une absurdité. Lui qui n'a pas d'intégrité culturelle ne peut comprendre en quoi c'est une valeur. Plus encore, il ne peut voir cela que comme une aliénation. Il y a en effet pour Waldron une tension fondamentale entre la conception communautarienne et la conception cosmopolite du moi (que nous exposerons en détail dans la deuxième partie) qui les rend en un sens irréconciliables. En effet, dans un monde où le déracinement cosmopolite tendrait à se généraliser, il n'y aurait pas grande place pour les défenseurs des droits des minorités. Et d'un autre côté, un monde où les identités se cristalliseraient autour d'une allégeance communautaire exclusive forçant la loyauté et la fidélité de ses membres, et ce contre leur liberté de choix en tant qu'individu, un tel monde ne serait pas propice au développement de comportements d'ouverture cosmopolite. Il y a donc une incommensurabilité, du moins apparente, de ces deux conceptions différentes du monde. Cependant l'opposition n'est pas si tranchée nous dit Waldron, car il ne s'agit ni pour les défenseurs d'une position cosmopolite de détruire les minorités culturelles, ni pour les partisans des droits des minorités culturelles d'entraver la liberté des membres de ces communautés. Les deux conceptions ne s'excluent donc pas, mais force est de reconnaître que malgré tout elles demeurent une menace l'une pour l'autre, car la première menace l'intégrité culturelle des communautés particulières, et la seconde menace d'entraver la liberté des individus au nom de cette même intégrité culturelle.

---

<sup>1</sup> Roger Scruton, *A dictionary of Political Thought*, London Macmillan, 1982, p.100.

Nous avons donc à faire avec une tension statique entre ces deux conceptions du monde et du moi sur lesquelles nous reviendrons, l'une donnant priorité à l'individu et l'autre à la communauté. Dès lors si le besoin d'enracinement comme le soutiennent les communautariens est un besoin universel de la nature humaine, alors le style de vie cosmopolite est un style de vie marginal et déviant. Plus on donne de sens, selon Waldron, aux thèses communautariennes, moins on arrive à comprendre le style de vie cosmopolite, et, comme l'on ne tolère que ce que l'on comprend, le cosmopolitisme devient intolérable parce que mal compris. Mais l'intolérance œuvre aussi dans l'autre sens car les cosmopolites, en refusant de reconnaître la nécessité vitale pour certaines personnes de leur enracinement communautaire, voient avec un certain mépris ceux qui choisissent librement de s'accomplir dans ce mode de vie. On reste alors enfermé dans une tension inféconde et paralysante.

Or, de statique, cette tension peut devenir dynamique. En effet, et Waldron lui-même le concède, les cosmopolites ont besoin qu'il existe des communautés particulières dont l'identité culturelle spécifique soit protégée. Car sans cela, comment les cosmopolites pourraient-ils décorer leurs appartements avec des sculptures Maori ? Entendu que la richesse du mode de vie cosmopolite (et donc sa valeur), réside dans sa possibilité de choisir entre différentes cultures et de ne pas être limité à sa culture d'origine, encore faut-il que cette diversité culturelle puisse exister. Comment donc un cosmopolite pour qui la diversité culturelle a une valeur telle qu'il l'intègre même à l'intérieur de son propre être, pourrait-il cautionner la disparition de cette diversité qui rend sa propre identité multiple possible ? Dès lors, même si la simple existence du style de vie cosmopolite invalide l'argument herderien selon lequel l'appartenance à une (et une seule) communauté est un besoin vital, on ne peut en déduire pour autant aussi facilement que le fait Waldron, que les droits des minorités ne doivent pas être soutenus au travers de l'octroi de droits spécifiques aux groupes. On peut même dire que la survivance des minorités culturelles maintenant la diversité culturelle mondiale est la première condition de possibilité du style de vie cosmopolite. Encore une fois que serait un cosmopolitisme sans diversité culturelle ? Quel charme cela aurait-il d'être citoyen du monde si ici et ailleurs sont devenus identiques ? Il faut donc voir ce qui dans le cosmopolitisme fait la subtile synthèse de l'universel et du particulier. La mondialisation qui oeuvre aujourd'hui au rapprochement des hommes maintient en son sein cette tension qui caractérise le cosmopolitisme. Si aujourd'hui le débat devient crucial c'est que l'enjeu est de taille car la force du phénomène de la mondialisation est capable aussi bien de tout niveler que de faire éclater le monde en une myriade de différences irréconciliables. C'est cette

tension cosmopolitique en oeuvre dans la mondialisation qu'il faut donc mettre maintenant à jour afin de mieux cerner les enjeux d'une mondialisation qu'il ne serait peut-être pas abusif de qualifier de cosmopolitique.



### **III. LE COSMOPOLITISME EN OEUVRE DANS LA MONDIALISATION : ENJEUX ET CONSEQUENCES.**

#### **1. Les changements conceptuels entraînés par la mondialisation.**

Suivant la définition de Giddens citée plus haut, on s'aperçoit que la mondialisation dans sa conséquence conceptuelle ultime, change notre rapport à l'espace et au temps, et ce faisant, notre conception du monde. Notre rapport au monde en tant qu'entité spatiale n'est plus déterminé en termes de kilomètres mais en termes de temps de transport et de temps de communication. Nul besoin de gloser sur la révolution internet pour comprendre que la catégorie Espace se fond dans sa temporalisation, ce qui a pour effet de rendre les choses plus abstraites. On sent et l'on saisit pour ainsi dire dans sa chair la souffrance du voyage et des kilomètres. Mais si la rapidité des moyens de communication rend les choses plus abstraites, ces choses n'en demeurent pas moins réelles. Cela se traduit bien sûr par des conséquences dont on ne devine pas encore toutes les ramifications mais qui assurément changent notre rapport au monde, aux institutions qui nous le rendent palpable, aux autres qui l'habitent, et bien sûr à nous-mêmes. En réalisant, au moins de manière virtuelle, le vieux rêve humain de l'ubiquité, les nouvelles technologies de communication dédoublent les êtres et les lieux et les multiplient à l'infini. La trame du temps se déroule comme les plis d'un manteau, lui donnant de fait une autre dimension. De sorte que l'on pourrait dire aujourd'hui, sans risquer beaucoup, que le monde n'est plus simplement tridimensionnel, mais bien multidimensionnel.

Pour certains, cette révolution n'est qu'une des dernières expressions d'une modernité qui n'en finit pas de se continuer. Ainsi ce que l'on prend pour un changement de nature ne serait, à bien y regarder, qu'un changement d'échelle. En d'autres mots la mondialisation change bien des choses mais ne change pas l'essentiel. Certes, il est évident que ce qui caractérise l'essentiel, sur le plan métaphysique, c'est précisément qu'il ne change pas. Mais il nous importe sur le plan politique et sociologique de savoir où situer le phénomène de la mondialisation. Si Kant, dans sa grande lucidité, n'a pas nommé le phénomène de la mondialisation, il en a néanmoins anticipé par l'idée propre aux lumières de progrès et de

civilisation, les effets <sup>1</sup>. Dès lors ce nouveau visage du monde s'offre à nous sous la forme d'une prise de conscience, d'un éveil à la conscience. Et si Kant lui-même, il y a plus de deux siècles, a eu l'intuition d'un tel rapprochement des hommes, on peut être tenté de se demander en quoi la mondialisation est un phénomène radicalement nouveau dans l'histoire de l'humanité, et si elle constitue un réel changement par rapport à la situation antérieure. Par « réel changement », nous entendons un changement de nature et non pas simplement un changement quantitatif d'une situation déjà existante (bien que l'on pourrait se demander si un changement quantitatif d'une grande ampleur ne conduit pas *in fine* à un changement de nature). La question est donc de savoir si la mondialisation n'est que la continuation, l'effet secondaire ou le point d'aboutissement du processus de modernisation en oeuvre depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, ou bien si elle constitue un phénomène complètement nouveau.

Pour Taguieff, la mondialisation n'est rien de plus que la continuation du processus de modernisation. Elle n'en est même pas l'aboutissement, car ce qui caractérise la course folle des temps modernes c'est d'être un processus qui, se nourrissant de sa propre course, et ayant cette course pour but, ne connaît précisément pas d'aboutissement : « si la « modernisation », consiste à rattraper « le moderne », c'est à dire l'aujourd'hui, le présent érigé en idéal normatif, et si la modernité se caractérise principalement par la « mondialisation », alors toute bonne « réforme » est une « modernisation » mondialisatrice, illustrant la course du présent pour se rattraper lui-même, pour que le simple présent coïncide avec le présent normatif de la mondialisation »<sup>2</sup>. Ainsi pour Taguieff, la mondialisation n'est qu'un des visages tardifs de la modernité qui s'actualise aujourd'hui. Peut-on pour autant parler de changement ? Connaissant les thèses de Taguieff sur l'idée de progrès<sup>3</sup>, on peut aisément deviner la réponse. Non seulement la mondialisation ne constitue pas un progrès dans l'histoire de l'humanité, mais compte tenu du fait qu'elle ne fait rien d'autre que poursuivre le chemin des temps modernes, on ne peut même pas parler de changement. En effet si le

---

<sup>1</sup> Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Ak, VIII, 367, pagination de l'académie de Berlin. Voir citation en référence de la note 1 chapitre 1, I, 3.

<sup>2</sup> Taguieff Pierre-André, *Résister au bougisme, Démocratie forte contre mondialisation technomarchande*, Ed. Mille et une nuits, collection Essais, Turin, Mai 2001, p.12-13.

<sup>3</sup> Taguieff Pierre-André, *Du progrès*, Ed. Libro, Flammarion, collection essai, Paris, Avril 2001. Dans cet essai, Taguieff déconstruit un à un les fondements de l'idée de progrès qu'il ramène à un mythe collectif qui depuis les Lumières maintient l'humanité suspendue à l'espoir d'un monde meilleur toujours à venir mais qui ne vient jamais. « *Le culte de l'avenir et la foi dans le Progrès (imaginé comme la somme de tous le progrès), représentent les deux piliers de la religion civile des Modernes. Il ne se sont pas seulement constitués à la même époque, ils sont logiquement inséparables : la mort de l'un est celle de l'autre. Leur synthèse classique aura été , du XVII<sup>e</sup>siècle commençant au XX<sup>e</sup> siècle finissant, la croyance aveugle en un avenir toujours meilleur.* »

progrès n'est rien de plus qu'un mythe, alors la modernité et la mondialisation ne sont rien de plus qu'une course folle dans le vide. Une course, oui, mais pas une chute. Car si l'on refuse l'idée de progrès, on ne saurait accepter son contraire, la décadence. Dans le fond, ce que redoute Taguieff c'est que le « *il faut absolument être moderne* », ne débouche sur un « *il faut absolument être mondial* ». La différence qu'il a manqué de relever c'est que si l'on peut choisir d'accepter ou non le moderne, on ne peut choisir d'appartenir ou non au monde, car on y appartient nécessairement, qu'on s'en réjouisse ou qu'on le déplore.

Le fossé est donc grand entre ceux qui comme Taguieff refusent de voir dans la mondialisation agissante un changement de fond et ceux qui comme Ryoa Chung<sup>1</sup> s'appuyant sur A. Hurrel, vont jusqu'à évoquer pour désigner ce phénomène, un changement de paradigme. Pour tacher d'y voir plus clair on peut recourir à la pertinente classification que R.J. Barry Jones<sup>2</sup>, fait des différents types de changement. Pour Barry Jones on peut distinguer trois types de changement.

- 1) Les changements omniprésents (*ubiquitous changes*) qui désignent les changements fréquents et réguliers en économie telle que la variation saisonnière des prix des denrées alimentaires par exemple.
- 2) Les changements significatifs (*significant changes*), qui de manière ponctuelle dans l'histoire des individus affectent leur mode de vie. Une guerre par exemple peut conduire à ce type de changement.
- 3) Les changements structurels (*transformational changes*), quant à eux, conduisent à une refonte fondamentale de l'organisation sociale des individus et des communautés. Le passage du féodalisme au capitalisme est un exemple éloquent de changement structurel.

Ces trois catégories mises en œuvre par R.J. Barry Jones permettent de nous interroger sur l'impact de la mondialisation sur les individus et les groupes, afin de mieux voir en quoi la mondialisation constitue ou non un changement «réel», c'est-à-dire ici un changement structurel. Contrairement à Taguieff, Ryoa Chung pense que la mondialisation nous confronte à un changement structurel profond, et donc à un changement qualitatif et pas seulement quantitatif. Pour nous la mondialisation constitue plus un changement quantitatif de grande

---

<sup>1</sup> Chung Ryoa, *L'héritage kantien en éthique internationale : le paradigme cosmopolitique*, thèse de doctorat présentée à la faculté de philosophie de l'Université de Montréal, Juin 2001.

<sup>2</sup> Barry Jones R.J., *Overview. Globalization and Change in the International Political Economy*, *International Affairs*, 75, n°2, 1999, pp. 357-367.

ampleur qu'un changement qualitatif. Une question demeure toutefois en suspend : jusqu'à quel point l'ampleur d'un phénomène peut-elle entraîner un changement de nature ? Le phénomène existait déjà, mais de manière invisible et insignifiante, comme un germe de conscience planté dans le sort de l'humanité. L'éclosion de ce germe, voilà ce qui est visible et signifiant. Or si tant est que l'on puisse identifier le passage de la puissance à l'acte comme un changement de nature, alors il ne paraît pas déraisonnable compte tenu de l'ampleur (reconnue par ses détracteurs même) de la mondialisation, de parler de changement de paradigme. Cependant, si le nouveau paradigme dont est porteuse la mondialisation est le paradigme cosmopolite par opposition à l'ancien qui est le paradigme de l'Etat-nation, compte tenu du fait qu'un paradigme n'apparaît comme nouveau qu'une fois l'ancien complètement dépassé, peut-être convient-il de demeurer prudent dans l'anticipation d'un paradigme non pas advenu mais simplement en devenir. Puisque le philosophe n'est qu'occasionnellement prophète et que l'on ne peut, à l'aune de nos connaissances actuelles trancher radicalement une telle question, peut-être est-il plus sage de s'interroger sur la nature même du phénomène de mondialisation dans les nouveaux rapports qu'il engendre entre les différentes communautés humaines, et qui porte en lui le potentiel cosmopolitique qui nous intéresse ici.

Fondamentalement rien ne change dans la vie des individus, les Etats-nations demeurent fermement assis sur leurs socles et les inégalités, à peu de choses près et malgré la décolonisation et l'émergence de nouvelles puissances économiques, sont les mêmes d'un siècle à l'autre. Toutes les interactions mises en oeuvre par la mondialisation ne sont que l'éclosion d'un germe déjà contenu dans la modernité et qui ne fait que déployer une à une ses potentialités. Rien de neuf sous le Soleil de Salomon et la terre comporte toujours son quota de damnés. Cependant si bien des choses demeurent, beaucoup d'entre-elles changent incontestablement. Notre conception du monde change. De sorte que l'on pourrait ici invoquer à raison le concept de changement de paradigme au sens Kuhnien du terme. On pourrait même aller plus loin. Dans *La structure des révolutions scientifiques* (1962), Thomas Kuhn nous montre comment l'on passe avec la révolution copernicienne du paradigme géocentrique de Ptolémée au paradigme héliocentrique de Copernic. Mais ce qui change en 1543 ce n'est pas le monde, (la terre ne se met pas tout à coup à tourner autour du soleil), c'est seulement notre vision du monde qui change, la façon dont, à un moment donné de notre histoire, la communauté scientifique se donne l'appareil théorique et la matrice disciplinaire qui permet de le comprendre. Or avec la mondialisation, c'est non seulement notre vision du monde qui change, mais le monde lui-même qui est en train de changer d'aspect. La question

devient plus complexe si l'on prend en compte que ce changement nous affecte nous aussi en tant que sujets appartenant au monde<sup>1</sup>. Les repères sont d'autant plus brouillés que, et l'objet de connaissance, et le sujet connaissant, sont remis en question. Comme lors de la révolution copernicienne le sujet perd son centre, se perd comme centre, et part à la recherche de lui-même. Il s'agit donc, en un sens, d'un peu plus que d'un changement de paradigme.

Ce qui nous empêche encore de voir le changement dans toute son importance, c'est la complexité du phénomène qui s'étend sur plusieurs domaines de la vie humaine et sociale. Il ne s'agit pas simplement comme nous le montre David Held d'un épiphénomène économique, simplement impressionnant par sa taille mais guère nouveau par sa nature. Il s'agit d'un changement multidimensionnel dont les effets ne se ressentiront, peut-être qu'après coup. « *Globalization is neither a singular nor a linear process. Rather, it is best thought of as a multidimensional phenomenon involving diverse domains of activity and interaction including the economic, political, technological, military, legal, cultural, and environmental. Each of these spheres involves different patterns of relations and activity. A general account of globalization cannot simply predict from one domain what will occur in another* »<sup>1</sup>

De là vient la difficulté conceptuelle du terme de changement, car non seulement un changement est toujours imprévisible (qui aurait pu par exemple prédire la chute du mur de Berlin en 1989), mais de plus, après avoir changé, on a souvent l'impression psychologique que les choses ont toujours été ainsi. Et de fait aucun changement n'est une métamorphose totale. Le monde en train de naître ne détruit pas l'ancien, il le conserve tout en le changeant. Si la chrysalide n'est ni plus tout à fait la chenille, ni pas encore le papillon, elle porte aussi en elle un peu des deux. Ainsi, si l'on s'autorise l'arbitraire d'une taxinomie schématique à visée heuristique, on peut, certes de manière encore floue, apercevoir comment ces vingt dernières années, la mondialisation dessine un ordre politique, qui pourrait, comme le modèle westphalien a succédé au modèle féodal, succéder à son tour au modèle westphalien. Mais voir les choses, c'est déjà d'une certaine manière, les changer. Et si l'on ajoute à l'aspect descriptif de ce nouvel ordre cosmopolitique que l'on devine dans le brouillard, la volonté

---

<sup>1</sup> Voir pour cette question qui fera l'objet de notre seconde grande partie l'intéressante vision de Nicolas Grimaldi dans *L'homme disloqué*, Ed. PUF, collection intervention philosophique, Vendôme, Janvier 2001. Grimaldi faisant le constat d'une humanité qui sous l'effet de la modernisation change, se demande quel visage aura la nouvelle humanité, s'il pourra s'y reconnaître, et si on pourra encore parler d'humanité : « *Dans ce qui va nécessairement changer, y aura-t-il quelque chose de ce que nous fûmes qui puisse encore demeurer [...] leur humanité continuera-t-elle la nôtre ?* » p.3.

politique de le réaliser, alors il se pourrait bien que le monde prenne les couleurs que l'on veut bien lui donner. De fait l'extension de réseaux d'interactions de plus en plus loin, de plus en plus profonde et l'interdépendance croissante des Etats dont les destins économique, politique, environnemental, médical ou encore sécuritaire, sont inévitablement liés, donnent déjà, sinon les couleurs, du moins le teint de ce nouveau visage du monde.

## **2. Les conséquences de la mondialisation sur les acquis westphaliens et la démocratie.**

Il ne s'agit ici, ni de déplorer, ni de condamner la perte de pouvoir des Etats mais de décrire simplement une réalité tout en montrant en quoi elle constitue une nouveauté à nos yeux. Cette nouvelle réalité est l'érosion de ce qui caractérisait l'ordre westphalien des Etats-nations modernes : à savoir la souveraineté absolue, dans tous les domaines, internes et externes des Etats-nations. Pour décrire ce phénomène, David Held distingue entre la souveraineté et l'autonomie d'un Etat. En effet si l'autonomie consiste à avoir l'habileté nécessaire pour agir hors des contraintes internationales et transnationales, on peut d'ores et déjà faire le constat d'une perte d'autonomie réelle des Etats-nations dans le contexte de la mondialisation. Et si la souveraineté désigne l'autorité politique indiscutable qui permet à un Etat de mener ses propres politiques, on peut aussi, au regard de certaines conséquences de la mondialisation, voir en quoi elle n'est plus qu'un costume que plus aucun corps n'habite. *« For I take sovereignty to mean the political authority within a community which has the undisputed right to determine the framework of rules, regulations and policies within a given territory and to govern accordingly. Sovereignty should be distinguished from state autonomy refers to the ability of nation-states to act free of international and transnational constraints, and to achieve goals once they have been set (for an interconnected world, all instruments of national policy may be less effective »*<sup>1</sup>

Ainsi avec la prédominance de l'économique sur le politique qui caractérise le triomphe planétaire du libéralisme économique, on assiste à un changement de main du pouvoir de décision. La puissance des multinationales, (dont le profit, comme nous le rappelle

---

<sup>1</sup> David Held, « *Democracy and Globalization* » dans *Global Governance*, 3, 1997, pp. 251-267. (p.253).

Held, compte pour un tiers des bénéficiaires mondiaux et dont les activités représentent 70% du commerce mondial), conjuguée à la puissance des grands organismes financiers, formant les deux têtes de ce que certains n'hésitent pas à appeler l'hydre capitaliste, rendent de plus en plus étroites les marges de manoeuvre des Etats-nations. Ces derniers sont en effet pris entre deux aspirations contradictoires. D'un côté la volonté de maintenir une certaine autonomie dans le choix de leur politiques budgétaires et monétaires comme par exemple de pratiquer une politique keynésienne de redistribution des richesses doublée de taux d'intérêts bas permettant de relancer la consommation, la production et les investissements nationaux, et de l'autre la nécessité de se plier aux pressions externes du marché qui imposent par exemple de maintenir des taux d'intérêts élevés pour juguler l'inflation. Si les pays riches ne sont pas soumis aux contraintes parfois inhumaines<sup>2</sup> du FMI, ils sont en prise avec d'autres contraintes imposées par les marchés financiers dont les effets sont de nature similaire, bien que de moindre ampleur. Ainsi plus un Etat se bat pour maintenir à la fois une inflation basse et des taux d'intérêts attractifs pour les investisseurs, plus il se voit limité dans son rôle d'agent social chargé de veiller à une redistribution équitable des richesses. Mais il serait trop facile de rejeter toute la responsabilité sur l'hydre capitaliste, et de dénoncer le triomphe d'un libéralisme inhumain et sauvage. Car le choix existe toujours, seulement il faut en payer les conséquences. Il est évident que chaque Etat, pour le moins les Etats démocratiques, recherche le meilleur état de bien-être pour ses citoyens. Son efficacité est un des signes de sa légitimité. Seulement dans le contexte de la mondialisation le dilemme est le suivant : soit choisir de mener une politique de contrôle et de taxation des flux de capitaux pour assurer une meilleure redistribution des richesses, la conséquence serait une fuite des capitaux, une baisse de compétitivité et à terme une baisse des ressources fiscales de l'Etat donc de sa possibilité de redistribution ; soit se plier aux exigences du marché et maintenir une certaine compétitivité, avec les inégalités que cela implique et en espérant que l'accroissement des richesses bénéficiera plus ou moins à tout le monde. Si le choix n'est pas aisé, c'est précisément qu'un Etat qui choisirait de maintenir son autonomie pour mener une politique

---

<sup>1</sup> D. Held, « Democracy, The Nation-State and the Global System », in *Political Theory Today*, D. Held (Dir.), Stanford, Stanford University Press, 1991, p.213.

<sup>2</sup> Rappelons ici pour ménager les sensibilités que si le sort des pays riches face à la mondialisation est à plaindre, celui des pays pauvres, contraints de se plier aux mesures de recouvrement du FMI en pratiquant des taux d'intérêts élevés qui plongent une bonne partie de la population dans la misère, est pire encore.. Ainsi le gel des salaires en Haïti, la hausse des frais de scolarité, ou le Mozambique décimé par le sida et ne pouvant à cause du remboursement de sa dette investir dans un programme de santé. (Exemples empruntés à Ryoa Chung.)

sociale plus équitable, risquerait en raison des lois du marché (d'aucuns diront perverses, mais nous ne pensons pas que la question se pose), d'arriver à un résultat contraire à celui escompté. Une chose est sûre, c'est que dans un tel contexte, l'autonomie des Etats-nations est restreinte, et par conséquent leur souveraineté est fortement ébranlée. Car dans le fond si ce qui légitime l'existence des Etats c'est leur capacité à répondre aux besoins des citoyens – à ce titre, encore une fois, légitimité et efficacité sont indissociables – s'ils n'ont plus aucune marge de manoeuvre, la troublante question devient alors : à quoi servent-ils ?

Ils servent, pourrait-on dire, en ce qu'ils sont les derniers remparts de la démocratie et qu'ils sont, même s'ils ont les poings liés face au FMI ou à l'OMC qui décident de tout, les seuls démocratiquement habilités par les citoyens à décider. Ils sont les derniers remparts inutiles de la démocratie qui, croit-on, pourraient protéger les citoyens contre une globalisation aveugle<sup>1</sup>. Nulle multinationale, si puissante soit-elle, moins encore l'OMC ou le FMI, n'est démocratiquement élue. Ces instances possèdent un pouvoir, celui de la puissance économique, auquel au fond tout le monde se soumet de mauvaise grâce, non pas par espoir d'un monde meilleur mais par crainte du pire. C'est ce déficit de légitimité démocratique qui fait peser le doute sur des institutions par ailleurs cautionnées par les pays démocratiques (d'où le paradoxal et hypocrite imbroglio), tels que le FMI ou la Banque mondiale ou encore l'OMC. On oublie bien souvent que si ces organismes obéissent aux lois du marché et que leurs meilleurs chefs ne sont que les meilleurs techniciens de l'économie, c'est bien parce qu'en amont, ces organismes se sont vu offrir le pouvoir qu'ils ont, par ces mêmes autorités qui aujourd'hui se plaignent de s'en voir spoliées. On oublie bien souvent aussi que la perte de souveraineté des Etats est plus un abandon volontaire, à la suite d'un calcul bien entendu des intérêts économiques du pays, qu'une perte subie. Il serait donc plus juste de parler non pas d'une perte de souveraineté, mais d'un transfert de souveraineté. On ne peut pas aller la nuit dans les bois et s'étonner d'y rencontrer le loup, se plaindre qu'il est méchant et lui demander – comme s'il était humain – de rendre des comptes. En d'autres termes, on ne peut pas fabriquer l'instrument de sa perte et s'étonner que cet instrument fonctionne si bien.

---

<sup>1</sup> Dans, « sommes-nous menacés par la mondialisation » article publié le 22 janvier 2000 dans le Québecois libéré n° 54, Jean Luc Migué tente de relativiser la trop grande confiance que l'on a tendance à mettre dans l'Etat-providence et la méfiance instinctive que l'on a trop souvent à l'égard du marché : « Rien n'est plus éloigné de la réalité, dit-il. Cet État platonique n'a jamais existé et n'existera jamais. Chaque fois qu'un gouvernement perd du pouvoir par suite de contraintes imposées par le marché mondial, ce prétendu sacrifice se fait non pas au profit des multinationales, qui elles aussi sont soumises aux contraintes de la concurrence accrue, mais plutôt au profit de chacun des individus que nous sommes. »



Bien sûr on peut déplorer le déficit démocratique de ces institutions qui ne rendent compte de leurs actes devant personne. On peut suivre par exemple le directeur du centre de recherche en développement international du Canada (CRDI), Monsieur Gordon Smith, dans son indignation: « *The virtue of democratic governments is not that they invariably do the right thing, but that they are held accountable when they do the wrong thing. But in global politics, how accountable is the WTO? Nortle? Greenpeace?* ». Certes, les démocraties rendent des comptes aux citoyens auxquels elles doivent leur légitimité. Mais les organisations ici invoquées ne doivent leur existence à aucun peuple en particulier, elles ne sont pas le fruit d'une volonté mais d'un mécanisme. Comment dès lors demander à une machine d'être morale et de rendre des comptes? La seule chose que l'on peut raisonnablement attendre d'une machine c'est qu'elle fonctionne et qu'elle fasse ce pour quoi elle a été créée. La question n'est pas de savoir si ce qu'elle fait est bien ou mal, mais de savoir si elle fait ce pour quoi elle a été programmée. Si le travail exécuté par la machine ne satisfait pas, alors il faut se demander s'il y en a une susceptible de faire mieux le travail. Si une telle machine existe, la mettre en place. Si ce n'est pas le cas, alors peut-être faut-il reprogrammer l'ancienne en lui donnant de nouvelles directives, plus morales peut-être. Si tant est, bien sûr, que cela soit possible, et que la vieille phobie humaine du règne des machines ne soit devenue, sans que l'on s'en aperçoive, une réalité. Dans le fond, si une organisation telle que l'OMC n'est pas à proprement parler démocratique, elle est la fille des grandes démocraties occidentales, et donc elle est, d'une certaine manière, voulue. Et si elle crée aujourd'hui une forme de servitude à l'endroit des Etats-nations, cette servitude est volontaire au sens précis et exact où La Boétie emploie ce terme<sup>1</sup>. D'une certaine manière cette nouvelle servitude vécue comme une nécessité à la fois par les souverainetés nationales

---

<sup>1</sup> Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, 1548. On peut même avec la Boétie prendre le risque d'aller plus loin dans cette idée et affirmer par exemple que dans la mesure où il n'y a de servitude que volontaire, il devient absurde de parler de déficit démocratique pour quelque institution que ce soit, et ce même pour les dictatures les plus sanguinaires. Toute dictature est en ce sens une démocratie qui s'ignore. Car si la démocratie est au sens littéral, au sens fort, au sens essentiel, « la voix du peuple », alors le silence du peuple qui n'est que l'expression négative de cette voix n'est qu'une autre manière de dire « oui » au régime en place. De même, se plaindre du déficit démocratique de l'OMC, en sachant que ses choix, bien que condamnables, sont dans la plupart des cas les moins pires, c'est accepter sans l'avouer, cette douce servitude. Car, pour reprendre la Boétie « *Pour avoir la liberté, il ne faut que la désirer.* » Si d'aucuns trouvent La Boétie dépassé, on pourrait tout aussi bien citer Lionel Stoléro dans *L'Ambition internationale*, Éd. du Seuil, 1987 : « *Ces prétendues "contraintes" internationales, c'est nous-mêmes qui les avons voulues, c'est nous-mêmes qui les avons édifiées, c'est nous-mêmes qui, jour après jour, nous employons à les développer. Nous n'avons plus les coudées franches parce que nous avons voulu ne plus avoir les coudées franches.* » (p. 12).

et par les masses qui en subissent les effets directs, a été désirée aussi bien par les premières que par les secondes. Les secondes y voyaient précisément un potentiel libérateur susceptible de les arracher à la tutelle dominatrice des archaïsmes nationaux et locaux. Une manière honnête de poser le problème consisterait alors à se demander que faire maintenant de ce que nous avons tous – collectivement et individuellement – engendré. Penser autrement ce qui nous arrive, c'est ce à quoi nous invitent Hardt et Negri : « *Le problème est de transformer une nécessité imposée à la multitude – nécessité qui était dans une certaine mesure sollicitée par la multitude elle-même comme conduite de fuite loin de la misère localisée et de l'exploitation – en une condition de possibilité de libération : une possibilité nouvelle sur ce nouveau terrain de l'humanité.* »<sup>1</sup> Dès lors si la démocratie, face à la mondialisation économique est en péril, peut-être convient-il de voir en quoi la faute en incombe plus à la démocratie qu'à la mondialisation qui n'est en un sens rien de plus que l'enfant non désiré mais néanmoins légitime, de cette dernière.

Plus positivement, la mondialisation, en entraînant une interdépendance croissante des intérêts des différents Etats, met à jour la possibilité, la nécessité et la faisabilité d'un système de normes communes permettant de remédier aux conséquences négatives de la globalisation. En même temps que les menaces et les intérêts deviennent communs, la responsabilité devient partagée. Pour ne citer qu'un exemple emblématique, l'OMS apparaît aujourd'hui, au-delà de l'institution elle-même, comme la preuve inévitable d'une telle prise de conscience. La responsabilité naît du risque, et la multiplication des organisations non gouvernementales ou satellites de l'ONU va dans ce sens. Autour de ces institutions ou associations, c'est toute une société civile qui s'organise par-delà les frontières et les souverainetés, à l'échelle mondiale. L'ennui c'est que si la conception traditionnelle de la démocratie l'attachait à un Etat démocratiquement élu et représentatif, et se limitait à un territoire, cette nouvelle forme d'expression des aspirations civiques de la population mondiale échappe à cette conception et aux règles du jeu qu'elle implique. Les transformations conceptuelles engendrées par la mondialisation évoquées plus haut, qui déterminent notamment un autre rapport à l'espace, illustrent ce changement. Structurel, le changement l'est assurément puisqu'il nous invite, voire nous force, à redéfinir ce que nous entendons par démocratie. Le territoire, comme le

---

<sup>1</sup> Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, Ed. Exils, coll. Essais, Mayenne 2000, p. 77.

montrent des auteurs comme Deleuze et Guatary, est devenu une notion qui ne répond plus aux attentes et aux nécessités, différemment démocratiques, du monde nouveau. Les lieux de pouvoir, et parallèlement les lieux d'expression de la volonté populaire (symbolisée par l'opinion publique internationale) se multiplient, et les autorités, qui en dehors des Etats-nations traditionnels et des modes de représentations démocratiques classiques, se développent proportionnellement à cette multiplication des lieux d'émanation de la volonté publique. L'Etat-nation ne suffit donc plus, et la vision classique de la démocratie semble inapte à répondre aux problèmes nouveaux. Ainsi dans ce nouveau décor dans lequel le pouvoir semble s'être dissout en une multitude de micropouvoirs, est-il urgent de s'interroger sur les principes de base de l'idéal démocratique. Si l'on sait, dans une démocratie classique, que la personne ou le groupe au pouvoir par le consentement du peuple est responsable de ses actions devant ce dernier, qu'en est-il dans la nouvelle donne politique distribuée par la mondialisation ? Qui décide ? Sur quelles bases, au nom de qui, de quoi ? Au nom du peuple ? Au nom de principes moraux supérieurs ? Qui est responsable ? A qui demander des comptes en cas de problème ? Si l'on sait les horreurs dont peut accoucher un pouvoir usurpé qui décide à son compte au nom du peuple, on peut sans peine imaginer celles dont accoucherait un pouvoir qui déciderait au nom de principes moraux supérieurs. L'écologie, à ce titre, semble être l'exemple type du risque de dérive totalitariste que portent en leur sein toutes les idéologies moralisatrices. Or comment demander à un principe moral de rendre des comptes ? A ce sujet la réflexion de David Held met le doigt sur un point crucial qui met en alerte sur les dérives antidémocratiques de la mondialisation :

*« The very process of governance seems to be escaping the categories of the nation-state. The implications of this are profound, not only for the categories of consent and legitimacy but for all the key ideas of democratic thought : the nature of a constituency, the meaning of accountability, the proper form and scope of political participation, and the relevance of the nation-state, faced with unsettling patterns of national and international relations and process as the guarantor of the rights and duties of subjects. »<sup>1</sup>*

Dans cette optique il convient de prendre au sérieux ce qui constitue une menace pour l'essence même de la démocratie en tant qu'elle illustre l'expression, à voix haute, de la volonté populaire. Car la démocratie consiste plus à gérer des désaccords qu'à imposer des

---

<sup>1</sup> D. Held, « Democracy, The Nation-State and the Global System », dans *Political Theory Today*, D. Held (Dir.), Stanford, Stanford University Press, 1991, p.204.

accords extorqués, au nom de quelque principe moral supérieur que ce soit, pas même le bien commun, encore moins pourrait-on dire, le bien commun. Car si l'on ne peut définitivement pas forcer les gens à être libres, on ne peut encore moins, nous semble-t-il, les forcer à être heureux. Nous nous sommes attachés ici à démontrer les effets de la mondialisation sur notre manière de voir le monde et en quoi elle constitue un changement radical d'optique ouvrant la voie à une perspective cosmopolitique. De ce changement d'optique naît la nécessité pour nous de reformer, de repenser nos idées traditionnelles sur des notions telles que l'Etat-nation, la souveraineté, et en dernière analyse de revisiter notre conception de la démocratie. Nous reviendrons, plus loin, et ce tout au long de notre réflexion, sur ces questions, toujours sous un éclairage nouveau pour essayer de les comprendre et pourquoi pas de les résoudre. Retenons donc de cette description de la mondialisation, sa portée cosmopolitique, l'urgence du questionnement imposé par les changements aussi rapides que profonds qui dessinent les traits de ce que nous nous plaisons à appeler métaphoriquement le nouveau visage du monde.

## **Conclusion : pourquoi redéfinir le cosmopolitisme sous le prisme de la mondialisation**

Michel Foucault nous a appris que la façon dont une société se représente elle-même, l'image qu'elle se donne d'elle-même et qui constitue, par sa situation, ses fins et ses moyens, son identité, conditionne à terme son devenir. Elaborer comme l'a fait Samuel Huntington dans *Le choc des civilisations* une carte du monde divisée en blocs civilisationnels susceptibles d'entrer en conflits<sup>1</sup>, c'est certes rendre compte d'une part de la réalité, mais c'est aussi et surtout faire advenir cette réalité conflictuelle dans l'esprit des gens. C'est pourquoi il semble impérieux de se faire une idée aussi précise et juste que possible d'une humanité dont le but conscient (du fait du progrès de la civilisation), ou inconscient (du fait de la nature), étant un Etat (ou état) cosmopolitique, entreprend l'effort à fournir pour aller dans ce sens. Dès lors il apparaît comme un impératif catégorique de contribuer dans toute la mesure de nos forces à la réalisation de ce degré ultime de civilisation pour l'humanité. Et si l'idée d'un Etat cosmopolitique ou d'une confraternité de citoyens du monde reste en suspend comme un horizon qui recule toujours à mesure que l'on avance, il n'en reste pas moins que parce qu'on se doit précisément de le réaliser, cela signifie en dernier ressort qu'on le peut : « *Le but reste toujours pour lui à l'horizon, mais en même temps le mouvement qui tend vers cette fin dernière, s'il peut bien souvent être entravé, ne peut jamais totalement rétrograder* »<sup>2</sup>. Bien sûr que le vertige babélien peut mener l'humanité à sa chute, et peut-être, diront certains avons-nous définitivement perdu le cœur de la grande Babylone. Peut-être est-il même inutile de nous rêver tous devenant cosmopolites. Peut-être est-ce même impossible, mais si l'homme ne faisait rien que pour le certain, l'utile et le possible, certainement il ne ferait pas grand chose et l'on pourrait alors parier avec Michel Foucault, que « *l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable* ». Que ce visage s'efface donc et qu'un autre se dessine à nouveau. Mais avant de voir en quoi le nouveau visage du monde annonce le nouveau visage de l'homme, et la correspondance entre les deux, il nous faut voir sous quelle forme peuvent bien s'incarner les valeurs du cosmopolitisme dans ce nouveau monde qui est en train de se dessiner sous nos yeux et que pour une bonne part nous dessinons nous-mêmes.

---

<sup>1</sup> Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*, Ed. Odile Jacob, Paris, 1997, carte n°3 p. 21.

<sup>2</sup> Kant Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Garnier Flammarion, Paris 1979, p.78.

Pour cela nous reprendrons dans le chapitre qui suit ce qui fait la base concrète et réelle des concepts politiques existants. Pour voir ce qui reste de la démocratie et de la liberté après l'érosion des pouvoirs des Etats-nations et la diffusion de la souveraineté traditionnelle de ces derniers, nous reviendrons sur le paradigme impérial présenté en introduction. Cette analyse se proposera alors trois objectifs. Tout d'abord il nous faudra envisager ce qui dans la configuration impériale de la souveraineté dissolue des Etats-nations est porteur de forces libératrices. Ensuite nous verrons comment cette nouvelle souveraineté dissolue et impalpable constitue une forme d'asservissement et d'aliénation qui emporte avec elle les derniers restes de liberté dont la démocratie sous sa forme nationale était encore le garant. Enfin nous verrons comment la dissolution même de cette souveraineté nationale traditionnelle nous permet de poser un pont analogique avec la pensée d'un sujet qui expérimente en lui même la perte de cette unité et de cette souveraineté, pour s'ouvrir vers d'autres conceptions de lui-même.

**CHAPITRE 3**  
**ENTRE LA FIN PRESUMEE DE L'ETAT-  
NATION ET LA CONFIGURATION IMPERIALE  
DE LA SOUVERAINETE : QUELS ENJEUX  
POUR LA DEMOCRATIE ET LA LIBERTE**

*« La sagesse est un chemin de crête,  
la voie étroite entre deux précipices. »*  
Amin Maalouf

## I. L'Etat-nation : l'avenir d'une illusion ?

### 1. L'Etat-nation comme contingence historique.

A la lueur du phénomène moitié voulu, moitié subi de la mondialisation, l'élan cosmopolitique de l'humanité prend des allures chaotiques qui peuvent donner la nausée et effrayer les esprits craintifs. Outre la crainte psychologique du nouveau qui est tout à fait légitime, le plus important est de voir que ce qui semblait jusque là constituer les fondements les plus solides et les repères les plus ancrés de notre vie, est en train de vaciller. Et quand l'Etat-nation, dernier rempart d'un paternalisme politique rassurant et bienveillant se fissure sous les coups d'une pression à la fois intérieure et extérieure, le doute émerge et avec lui l'inconfort propre à toute forme d'incertitude. Car après la disparition de la figure du père (d'abord religieuse, puis étatique), c'est aux frères livrés à eux-mêmes qu'il incombe de porter seuls ensemble le fardeau. Or est-il possible que l'Etat-nation moderne sous la forme que nous lui connaissons puisse mourir ? Et s'il meurt, que restera-t-il de la démocratie qui lui est, croit-on, nécessairement attachée ? Et si l'Etat disparaît quelle forme nouvelle revêtira la nation pour exprimer son mode d'être et de pensée collectif ? Que restera-t-il de nous en tant qu'individus, en tant que citoyens, en tant que membres de telle ou telle communauté ? Si la forme moderne de l'Etat nous assurait une certaine cohésion de notre identité nationale et la certitude que peu ou prou notre voix se ferait entendre par le biais du suffrage démocratique, qu'en sera-t-il si l'Etat disparaît ? Le sentiment de groupe de la nation disparaîtra-t-il à son tour pour ne devenir qu'un simple régionalisme folklorique dilué à l'échelle trop vaste de la planète ? On a toujours tendance à croire malgré les leçons répétées de l'histoire que ce qui est, est nécessaire, et que ce qui existe un jour existera toujours. Accoutumé que nous sommes à vivre avec une chose, on croit que l'on ne peut vivre sans. Il se passe avec l'annonce de la mort prochaine de l'Etat-nation, la même chose que ce qui s'est passé avec la mort de Dieu, on a soudain peur du vide, et l'on croit que tout est permis et que tout est possible. Pour plagier Dostoïevski, on peut dire que si l'Etat est mort, tout n'est pas permis pour autant. Et de même que la mort de Dieu n'a tué, ni la morale, ni la civilisation, la mort de l'Etat ne signifie ni la fin du politique, ni la fin nécessairement de la nation. Le lien qui unit l'Etat à la nation étant de toute évidence purement historique bien qu'à beaucoup d'égards nécessaire, la



mort de l'un ne signifie pas forcément la mort de l'autre. Par ailleurs il est des cadavres plus vivants que bien des vivants. Celui de Dieu bouge encore, et celui de l'Etat n'est pas encore mis en bière. La Démocratie, quoi qu'on en dise est toujours vivante, et c'est sur ses valeurs et par elles que les nouvelles conceptions du monde prennent forme et sens.

Le festin de l'universel est déjà servi, les principaux invités sont déjà attablés à cet ultime repas dont le plat principal semble être le concept suranné d'Etat-nation. Mais là encore il ne faut pas s'y tromper, il ne s'agit nullement d'un sacrifice livré en holocauste au Dieu cannibale d'un cosmopolitisme conformiste, il s'agit de digérer l'aliment, de se l'approprier pour lui donner une autre forme. Il ne s'agit ni de détruire l'Etat-nation, ni de créer ex-nihilo une nouvelle forme de gouvernement mondial, mais bien de transformer ce qui existe pour éviter de jeter, si l'on autorise l'expression, le bébé avec l'eau du bain. On ne peut se débarrasser ainsi de plus de trois siècles d'habitudes, surtout quand l'habitude a fini par devenir une seconde nature. C'est pourquoi il convient, pour pouvoir dépasser l'idée d'Etat-nation, de comprendre en quoi elle est une invention historique dont le caractère purement contingent n'implique aucune nécessité. Parce que la nation a un lieu et une date de naissance plus ou moins clairement identifiables, elle n'est, dans tous les sens du terme, pas essentielle.

Pourquoi voit-on alors s'élever de partout des voix sages et respectables répétant comme un avertissement solennel le caractère indépassable de l'Etat-nation ? L'humanité, nous dit Paul Thibaud, « a besoin de la pluralité des nations pour réaliser toutes ses potentialités »<sup>1</sup>. Pour lui, et pour bien d'autres, la mondialisation est une bête furieuse, déchaînée, qui s'en prend aux fondements séculaires de l'Etat-nation, dernier obstacle à son entreprise de dissolution de formes stables et instituées. Certes la mondialisation sous ses multiples visages demande à être maîtrisée, domestiquée comme un animal sauvage. Mais présenter l'Etat-nation seulement comme un obstacle à la mondialisation, c'est oublier que ce sont les grandes nations, qui plus est démocratiques, qui ont permis la naissance et l'essor du phénomène de la mondialisation. Peut-on se débarrasser ainsi d'un enfant indésirable simplement parce que l'on n'arrive pas à comprendre son comportement, et que, d'une certaine manière, déjà, l'enfant nous échappe ?

Allons plus loin pour tenter de comprendre les défenseurs de la pérennité de la nation. « *Besoin des nations, c'est-à-dire d'une diversité politique sans laquelle le différentialisme que l'on exalte actuellement risque d'être illusoire, érodé par l'individualisme et la*

---

<sup>1</sup> Paul Thibaud, « Nation et Europe au XX<sup>e</sup> siècle : de la sacralisation négative à la sécularisation positive », dans *Politique étrangère* n° 3-4, 2000, p. 715.

consommation, à moins qu'il ne s'exalte en auto-affirmations sans prises sur l'histoire, en néo-tribalismes. La variété naturelle ou héritée étant de plus en plus menacée, la politique se trouve plus que jamais en charge de la diversité du monde »<sup>1</sup>. La nation serait donc selon, encore une fois Paul Thibaud, gardienne de la diversité humaine. Doit-on oublier pour autant qu'elle a été avant cela le fossoyeur d'une autre forme de diversité ? Par ailleurs, quel est le risque exactement ? Si la diversité est une composante essentielle de la nature humaine alors il n'y a vraisemblablement aucun risque qu'elle disparaisse. Alors quel sens y a-t-il à lutter pour préserver une chose qui de toute façon se conserve d'elle-même ? D'une certaine manière, la nature humaine étant ce qu'elle est, c'est-à-dire insaisissable et obscure à elle-même, c'est souvent lorsque l'on veut l'unifier pour mieux la dominer qu'elle trouve d'elle-même des moyens de résistance surprenants. Que la politique se trouve aujourd'hui en charge de la diversité du monde, cela ne sonne-t-il pas un peu faux quand on sait que précisément le but de la politique est de maintenir cette diversité dans les limites du raisonnable, c'est-à-dire dans une certaine homogénéité ?

Tout cela ne doit pas nous empêcher d'aller encore plus loin dans la compréhension des défenseurs du rôle fondamental de l'Etat-nation. A la suite de Paul Thibaud, Pierre Rosanvallon présente ainsi la nation comme l'institution à même de porter l'avenir de l'humanité. Selon lui la nation a « *la mission de réaliser en petit, ce que le monde ne peut pas encore faire en grand [...] C'est en elle que peuvent se nouer positivement le général et le particulier [...] en dessinant la forme d'une expérimentation pratique de l'universel.* »<sup>2</sup> Cette définition de la nation condense tout ce que la nation a d'essentiel et de nécessaire, car c'est effectivement en elle et à partir d'elle que les hommes ont pris une conscience politique suffisamment large pour s'élever de l'intérieur de leur particularisme naissant, à un désir d'universalité. Que la nation soit la réalisation pratique de l'universel, nul ne peut décemment le récuser ; mais c'est précisément en cela qu'elle porte en elle sa propre fin. Elle réalise en petit ce que le monde ne peut pas « encore » faire en grand. Pas encore, certes, mais qui peut dire quand vient le moment pour l'impossible de devenir possible ? L'impossible est un concept relatif et ce qui semblait indépassable il y a à peine un demi-siècle est aujourd'hui déjà d'une certaine manière dépassé. Chaque chose a son époque, rien ne dure, les montagnes

---

<sup>1</sup> Ibid., p.715.

<sup>2</sup> Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée, histoire de la souveraineté du peuple en France*, Ed. Gallimard, collection Folio Histoire, Paris, Novembre 2003, p.422. (592 pages).

elles-mêmes s'érodent, certaines naissent tandis que d'autres meurent ; au milieu de ces âges géologiques, les âges politiques de l'humanité sont d'une certaine manière insignifiants.

## 2. L'invention de la nation.

Comprendre en quoi l'Etat est une invention artificielle née de l'esprit des hommes n'est pas difficile et ne constitue pas en soi un problème, même si cela soulève des controverses. L'Etat est en effet à la nation ce que le corps est à l'âme, c'est-à-dire un simple support, un instrument, une forme au service de l'incarnation du fond. Mais une telle conception, si elle minimise le rôle de l'Etat et nous fait comprendre qu'au fond il n'est pas indispensable et que la nation pourrait survivre à la mort de l'Etat - une telle conception, implique que la nation soit chronologiquement (pour ne pas dire ontologiquement) première par rapport à l'Etat qu'elle institue pour l'incarner et la représenter. Or nous savons bien qu'il n'en est rien et que de même que l'on ne peut postuler quelque chose comme un fondement essentialiste ou naturaliste de l'Etat, on ne peut dans la mesure où la nation elle-même est une création de l'Etat, postuler une existence essentielle de la nation. L'exemple de la création de l'Etat français peut à ce titre servir de paradigme pour éclairer le rapport ambivalent entre l'Etat et la nation. L'Etat français prend en effet sa source dans les premiers fondements de la monarchie absolue qui à partir de Louis XIV et avec le rôle fondamental de Richelieu, achève de jeter les bases solides de l'Etat moderne qui s'édifie sur les ruines d'un féodalisme destructeur. A cette époque, l'idée d'une nation française avait encore des contours bien flous, et pour bien des provinces du royaume de France, elle ne faisait même pas sens. Ce n'est qu'avec la troisième République, l'institution de l'école gratuite et laïque par Jules Ferry servie par les hussards noirs de la république, que l'idée de la nation française s'incarna dans une réalité française en partie fondée sur le mythe démagogique du gaulois comme ancêtre commun. Ce que l'Education avait laissé en marge de l'intégration républicaine, l'appel sous les drapeaux allait s'en charger. Si l'on s'en tient à la définition du dictionnaire de l'Académie française de 1694, qui définit la nation comme « *l'ensemble des habitants d'un même Etat, d'un même pays, vivant sous les mêmes lois et utilisant le même langage* », il serait abusif de parler de nation française avant la troisième république ; l'Etat français était là et s'incarnait visiblement à travers la figure du Roi, mais la nation française était encore à faire. En 1882, dans *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Ernest Renan attribue à la nation une « âme », un « principe

spirituel ». Plus qu'un simple principe qui unifie un ensemble d'individus aux intérêts et origines divers sous un Etat commun, le concept de nation s'enrichit d'un principe vital qui lui donne son caractère spécifique. Une nation a une âme, un esprit, une essence bien à elle qui la distingue des autres nations. Au-delà de la terre, de la race, de l'histoire, de la religion communes, la nation a une substance qui lui est propre. Quelques générations suffisent à transformer une habitude en une seconde nature, et ce qui n'était qu'un ensemble de régions et de communautés culturelles, linguistiques, éparpillées, est devenu une nation prête à prendre les armes contre une autre pour témoigner de son unité et de son allégeance autour d'un Etat commun et unique. On fait alors comme si ce qui ne vient que de naître avait au fond toujours existé, comme si la nation était de toute éternité, avait toujours été là et qu'il suffisait de redécouvrir une identité ancestrale oubliée. L'Histoire comme science est alors mise au service de la raison d'Etat pour servir, par le véhicule de l'éducation, les fins unificatrices de l'instrument administratif et militaire de l'Etat. On en oublie alors que toute identité nationale est le fruit d'une volonté de l'Etat qui désire la créer pour asseoir sa légitimité.

On peut également si l'on veut défendre le maintien du modèle de l'Etat-nation, invoquer un lien nécessaire entre cette forme politique et la démocratie, et craindre par conséquent de voir disparaître la seconde si la première venait à mourir. Certes l'Etat-nation permet le développement d'institutions démocratiques, mais deux arguments simples amènent à penser que le lien entre les deux n'est pas nécessaire. D'une part parce que la forme de l'Etat-nation est aussi propice à un régime démocratique qu'à un régime totalitaire. Et l'exacerbation idéologique du sentiment national fondé sur une mythologie de l'appartenance au même peuple, conduit plus souvent à la forme totalitaire qu'à la forme démocratique. D'autre part il est bien rare qu'à un Etat corresponde « une » nation<sup>1</sup>, un peuple aux contours bien précis et sans scories. Bien souvent comme on l'a vu c'est l'Etat qui crée la nation, et la plupart du temps en forçant des identités culturelles variées à se fondre dans l'unité d'une culture, d'une langue et d'un projet de vivre ensemble commun. Bien souvent les cultures minoritaires sont, sinon niées par la lutte pour l'unité nationale, du moins en grande difficulté pour être reconnues dans leur différence. Dès lors on peut retourner l'argument contre ceux qui l'emploient en rappelant que même dans les Etats-nations qui ont toutes les apparences de

---

<sup>1</sup> Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales*, Seuil, Paris 1999 ; « la coïncidence entre Etat et Nation est a priori impossible », p.70.

la démocratie, l'unité ne se fait qu'au prix du musellement peu ou prou de cette dernière. Par ailleurs dans les Etats multiculturels où la correspondance entre l'Etat et la nation est plus sujette à controverse, la démocratie prend des formes d'expression plus tolérantes en inscrivant le lien national dans l'élan d'un projet civique à réaliser ensemble plutôt que dans la « terre et le sang ». Dans *L'Avenir de la liberté*<sup>1</sup>, Jean Marie Guéhenno distingue deux formes de nation. En Europe dit-il, la nation est principalement tournée vers le passé et constitue un héritage à conserver. En revanche dans les Etats neufs comme les Etats-Unis et le Canada, elle est essentiellement tournée vers l'avenir et demeure toujours à construire. On a alors à faire avec deux formes d'identités nationales totalement différentes. La première, statique et close, se cristallise et se sacralise autour de la référence au monarque ou à la République comme héritages culturels à préserver. La seconde au contraire est dynamique voire plastique, moins tournée vers le passé mais travaillant tout de même à s'en créer un. Sa construction réside dans la libre adhésion, participation et action des citoyens, qui la composent. En caricaturant à l'extrême, dans le premier cas le citoyen est le produit de la nation, dans le second cas c'est la nation qui est le produit de l'action des citoyens. On peut donc être amené à penser que loin d'être le garde-fou du respect des droits démocratiques, le modèle de l'Etat-nation constitue plutôt une menace pour ces droits et que sa disparition par conséquent, contraindrait au contraire à trouver des formes d'organisation sociale encore plus démocratiques.

Il ne s'agit donc pas de nier complètement l'existence ni même la nécessité de la nation, mais simplement de réduire son côté naturel et organique pour montrer tout son caractère volontariste et institutionnel. En montrant que la nation est une création voulue par l'Etat, on démystifie le sentiment d'appartenance à une nation et l'on permet d'ouvrir l'horizon à un champ plus large d'appartenances culturelles et d'allégeances politiques, et l'on rend possible de fait l'avènement d'un Etat supranational ou postnational. Et parfois le simple fait d'avoir enlevé les barrières qui empêchaient de penser une chose, rend la chose non seulement pensable, mais aussi possible.

---

<sup>1</sup> Guéhenno Jean Marie, *L'Avenir de la liberté, la démocratie dans la mondialisation*, Flammarion, Paris, 1999.

### 3. La fin de l'Etat-nation : gain ou perte ?

Il convient au fond de lever une confusion ou pour le moins de la mettre en évidence. Trois notions se mêlent en effet dans les consciences : l'Etat, la nation, et la démocratie. On pose a priori que ce qui existe, ne peut être autrement que ce qu'il est et que par conséquent Etat, nation, et démocratie, sont indissociables. Parce que l'on a toujours connu cela, on suppose que rien d'autre n'est possible. C'est contre ce préjugé qui fait de ce qui n'est qu'une habitude historique, une nécessité, qu'il faudra lutter pour montrer la possibilité d'une forme politique nouvelle qui dépasse l'Etat-nation sans pour autant nuire à la démocratie tant dans sa forme institutionnelle assurant la représentation de la volonté populaire que dans son fond, son esprit, garantissant le respect des droits et libertés des individus comme des groupes. Mais on peut tout de même se demander si une quelconque légitimité démocratique est possible pour un Etat s'il n'y a pas auparavant, une solidarité des membres formant cet Etat autour de la conscience collective que tous ces membres forment un « nous ». Or qu'est-ce que ce « nous » sinon la matière substantielle de la nation ? Sinon en effet, comment accepter qu'un point de vue contraire au sien soit choisi ? Sans ce principe constitutif qui cimente l'unité des membres d'un Etat autour d'un sentiment national, tout problème politique soulevé serait un risque potentiel de guerre civile menaçant à tout instant de réduire l'Etat, la nation, et la démocratie à néant.

Si les réticences des adversaires d'une mondialisation politique qui prendrait les rênes d'une mondialisation économique qui a déjà pris le large portaient sincèrement sur la crainte de voir se perdre la substance démocratique qui caractérise les Etats-nations, leurs objections à une forme de gouvernement postnational ou supranational, seraient des plus louables. Et en effet partout où les démocraties modernes ont vu le jour sous la forme d'une association volontaire de citoyens libres et égaux déterminés à se gouverner eux-mêmes, elles ont pris forme et appui sur le modèle de l'Etat-nation. Dès lors un changement de paradigme qui renverserait le modèle de l'Etat-nation, de sorte que de « moderne » il en vienne à être appelé « traditionnel », comparativement à d'autres formes qui lui succéderaient, un tel renversement serait, eu égard aux exigences de la démocratie, des plus problématique : *« Si la souveraineté de l'Etat n'est plus conçue comme indivisible, mais partagée avec des acteurs internationaux ; si les Etats n'ont plus le contrôle de leurs propres territoires ; et si les frontières territoriales et politiques sont de plus en plus perméables, les principes centraux de la démocratie libérale – l'autonomie politique, le demos, la condition du commun accord, la*

*représentation et la souveraineté populaire- deviennent incontestablement problématiques »*<sup>1</sup>. Or le problème est que « l'autonomie politique », « le demos », « la condition du commun accord », « la représentation », et la « souveraineté populaire », toutes ces questions ont toujours eu au sein même de la forme traditionnelle de l'Etat-nation un caractère problématique. On peut même aller jusqu'à dire que c'est leur caractère problématique lui-même, c'est-à-dire le fait même que ces questions fassent l'objet d'une délibération continue et renouvelée entre les différents acteurs de la société civile, qui anime le principe vital de la démocratie. L'Etat-nation était problématique avant même l'apparition du phénomène de la mondialisation. Le fait que ces questions gardent dans la perspective d'une réflexion sur la nature démocratique d'une forme politique postnationale leur caractère problématique, est donc en soi un bon signe.

La crainte qui se cache alors derrière cet intérêt soudain pour les vertus de la démocratie (pourtant quelque peu oubliées dans le cadre national lui-même où le taux d'abstention - entre autres choses - lors des élections, témoigne d'un désintérêt manifeste pour la vie politique), est moins avouable. Ce que l'on a peur au fond de perdre face à la mondialisation, c'est moins quelque chose qu'on n'a jamais été sûr d'avoir, c'est-à-dire la garantie d'un processus démocratique transparent et parfait, que quelque chose qu'on croit avec certitude posséder, à savoir une communauté symbolique d'hommes et de femmes unis de toute éternité par une solidarité et un destin communs. Ce qu'il y a au fond de plus fort dans l'Etat-nation, c'est moins la croyance ferme aux valeurs démocratiques de l'Etat, que le lien organique de la communauté des hommes formant la nation. Une nation peut même faire consensus contre ces valeurs démocratiques et demeurer elle-même. Au reste, rares sont les optimistes qui sont convaincus du caractère véritablement démocratique des institutions de l'Etat, si transparent que soit ce dernier. Peut-être est-ce un trait de caractère propre à la démocratie de toujours douter d'elle-même, et qu'une démocratie convaincue d'elle-même a déjà un pied dans le despotisme. La fin de l'Etat n'est pas en soi une perte car le sentiment que l'Etat a, par sa force coercitive, toujours quelque chose de l'ennemi avec lequel on a du mal à vivre mais sans lequel on aurait encore plus de mal à vivre, a toujours été présent dans les consciences tant individuelles que collectives. L'Etat a toujours été un pis-aller qui à la fois garantissait de pouvoir jouir de ses libertés, mais en même temps limitait considérablement ces dernières et parfois plus qu'il n'était nécessaire au simple maintien de

---

<sup>1</sup> Mc Grew Anthony, « Globalisation and Territorial Democracy » in *The Transformation of Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1997, p.12.

l'ordre et de la concorde civile. On est rarement solidaire de « l' »Etat, on l'est presque toujours de « sa » nation. Le premier nous est lointain et impersonnel, le second nous appartient autant que nous lui appartenons.

Mais pour mieux comprendre les enjeux de la fin de l'Etat-nation et savoir si l'on a plus à y gagner qu'à y perdre, notamment en terme de liberté, il convient de s'entendre sur ce que l'on met derrière le concept double d'Etat-nation, quitte à réduire la complexité du réel par des traits schématiques qui serviront de canevas pour mettre au jour les gains et les pertes à espérer de la disparition du modèle, en définitive pas si ancien que cela, de l'Etat-nation. Habermas propose à cet effet quatre traits principaux permettant de circonscrire le champ d'exercice de l'Etat-nation : « *En effet, l'Etat moderne est né (a), en tant qu'Etat administratif et fiscal, et (b) en tant qu'Etat territorial souverain, et il a pu se développer (c) dans le cadre de l'Etat-nation pour (d) prendre la forme d'un Etat de droit démocratique et d'un Etat social* »<sup>1</sup>.

Quatre éléments définissent donc la nature et les fonctions de l'Etat-nation :

- 1- La sécurité juridique impliquant l'instauration d'un droit positif neutre, égal pour tous, qui protège les citoyens les uns des autres, (et également l'ensemble de la société par rapport à l'Etat lui-même) de l'exercice de la force, devenue le monopole exclusif de l'Etat. Cela suppose et implique la mise en place d'un Etat administratif qui, appuyé sur l'Etat fiscal organise la gestion des affaires publiques.
- 2- L'existence d'un territoire délimitant et constituant une souveraineté une et indivisible, sur la base intérieure d'une société unie autour d'un nombre déterminé de personnes formant un contrat social sur la volonté de vivre ensemble sous des lois communes, et sur la base extérieure d'une reconnaissance de sa pleine intégrité territoriale.
- 3- A la construction juridique de la société s'ajoute pour sceller la possibilité d'une autodétermination, une intégration culturelle des différentes communautés formant la société et s'incarnant dans l'unité moitié réelle, moitié imaginaire de la Nation : « *Seule la construction symbolique d'un peuple, transforme en effet l'Etat moderne en Etat-nation* »<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Habermas Jürgen, *Après l'Etat-nation, Une nouvelle constellation politique*, Fayard, Paris, 2000, p. 49.

<sup>2</sup> Ibid., p. 52.



4- Achèvement de l'Etat-nation dans sa propre légitimation par le processus démocratique qui l'institue dans un transfert de souveraineté de l'Etat, forme politique abstraite, à la souveraineté populaire des citoyens qui le fonde en retour par l'incarnation réelle de cette dernière.

Face au processus de mondialisation économique des échanges de biens et de capitaux, et aux nouveaux modes de communication et de transport qui transforment les frontières des Etats-nations en formalités douanières parfois même inexistantes, il est incontestable que tout ou partie des quatre éléments mentionnés ci-dessous vacille et menace de sombrer. Mais quel est au fond le plus grand danger - si danger il y a - ou pour être plus précis quelle est la plus grande crainte ? (Car il y a au fond moins de danger réel que de craintes imaginaires). Pour ce qui est du premier élément, la disparition de l'Etat, malgré les controverses du droit international, laisse imaginer que le risque d'un retour à un état de nature hypothétique et improbable est quasi nul. Les craintes quant au second élément sont en partie fondées sur la croyance que les frontières d'un Etat sont naturelles et de ce fait inviolables, alors que les vicissitudes de l'Histoire nous ont au contraire montré leur caractère changeant, purement fortuit et artificiel. Enfin nous avons montré précédemment que les craintes quant au quatrième élément étaient dues à un amalgame entre l'idée de nation et la légitimité démocratique qui fonde l'Etat-nation. Pour ce qui est du troisième élément, certes le pluralisme culturel résultant des mouvements de population en partie dus à la mondialisation (mais qui existait déjà bien avant cela) rend problématique la correspondance entre l'Etat et « une » nation, de sorte que l'on peut dire qu'il n'y a plus de coïncidence parfaite entre l'Etat et un support ethnique unique. Mais c'est une erreur de dire qu'il n'y a « plus » d'unité car cela supposerait qu'il y a eu unité à un moment, or avant même la mondialisation, cette unité était problématique, et le fait qu'elle le demeure aujourd'hui n'est pas un phénomène nouveau mais simplement la résurgence d'un problème longtemps étouffé.

On s'aperçoit alors à l'examen de ces éléments constitutifs que le projet, ou ne serait-ce que la simple idée, de la mise en place d'une forme politique à une échelle qui dépasserait le modèle de l'Etat-nation, ou bien le réaliserait à son échelle ultime, rencontre en dernière analyse les mêmes obstacles que ceux qui ont surgi lors de la mise en place des Etats-nations que nous connaissons aujourd'hui sous leur forme plus ou moins « unifiée ». Le problème de la langue lui-même imaginé comme ultime rempart au projet d'une démocratie cosmopolitique, est un problème auquel les Etats-nations eux-mêmes ont eu affaire lors de leur création, et qu'ils ont réglé par des méthodes loin d'être démocratiques. Dès lors si l'on

peut dire que la mondialisation constitue une menace pour l'Etat-nation, on ne peut pas pour autant dire qu'elle constitue une menace pour les idéaux démocratiques. C'est ainsi que selon que l'on considère l'Etat sous son aspect coercitif en tant que puissance de contrôle et de surveillance de la société civile ou selon qu'on le considère sous son aspect de garant institutionnel des libertés fondamentales, sa perte nous apparaît comme un gain ou comme une perte. Cependant dans la mesure où l'on dissocie l'Etat de la nation qui lui sert de support, ce qui nous importe de voir ici c'est davantage ce que la perte ou plutôt la transformation de l'identité nationale implique au niveau des identités collectives, et la façon qu'ont les groupes et les individus de se repositionner et de redéfinir leur identité dans le contexte nouveau de la mondialisation. Dans son ouvrage Habermas analyse comment la mondialisation affecte les différents caractères précédemment évoqués pour définir l'Etat-nation. Nous nous contenterons ici d'analyser comment la mondialisation affecte le troisième élément, c'est-à-dire l'identité collective au niveau de la nation.

#### **4. Vers de nouvelles formes d'identités politiques ?**

Entre l'éclatement des identités culturelles et la crainte de l'uniformisation, la peur de l'un et la peur du multiple, la peur de l'universel et la peur du particulier, la fin de l'Etat-nation semble brouiller les repères les plus élémentaires de l'identité humaine. Mais l'importance et la valeur d'une chose ne sont pas intrinsèques à l'objet, elle dépendent tout entières de la volonté du sujet qui les évalue. Comme nous l'a appris Spinoza, nous ne désirons pas les choses parce qu'elles sont bonnes, mais elles ne sont jugées bonnes que pour autant que nous les désirons. Il y a une force irréductible du désir et de la volonté humaine qui toujours fait reculer l'impossible. En l'occurrence la force identitaire des Etats-nations n'est pas un paramètre irréductible de l'ordre du monde, c'est seulement un paramètre ancré dans nos désirs d'identification. Ce qu'il s'agit de faire dans le projet cosmopolite, ce n'est pas changer l'ordre du monde mais simplement nos désirs. Dès lors que l'on admet la prémisse que les identités nationales sont le fruit d'une construction artificielle de l'Etat, que peut-il rester des solidarités citoyennes établies à ce niveau si l'Etat disparaît ? Que reste-t-il du mythe de la nation une et indivisible cimentée par une langue, une culture et une histoire commune lorsque sous la pression de flux migratoires voulus ou subis, les nations les plus homogènes deviennent bon gré mal gré, et ce même en Europe, des sociétés multiculturelles ?

Allons-nous assister à un morcellement des nations en une multitude d'identités qui constituent autant de subcultures potentiellement susceptibles d'entrer en conflit ? La « Libanisation du monde » que prophétisait Jean Marie Guéhenno dans *La fin de la Démocratie* va-t-elle devenir une réalité ? Ce qu'il faut alors repenser c'est moins l'idée même de nation que les identités multiples et différenciées qui en son sein naissent, interagissent et se transforment.

L'argument de la perte de la diversité des identités culturelles qui menace, par le biais d'une mondialisation uniformisante, de gommer les différences et de reproduire à l'identique des clones de cultures semble démenti par la simple observation de la réalité empirique. La mondialisation comme nous l'avons montré plus haut, non seulement ravive des identités culturelles que l'on croyait mortes, mais qui plus est, en engendre de nouvelles. C'est ce phénomène, ou épiphénomène de la mondialisation que David Miller, au demeurant anticosmopolite, appelle « *la différenciation créatrice* »<sup>1</sup>. Ce phénomène n'a pas échappé à Habermas lorsqu'il dit que « *la pression uniformisante d'une culture mondiale à caractère matériel fait souvent naître des constellations nouvelles, qui loin de niveler les différences culturelles existantes, créent au contraire une diversité nouvelle de formes hybrides* »<sup>2</sup>. C'est ce que d'une certaine manière nous avons tenté de démontrer plus haut avec la métaphore de la mosaïque et de la vague appliquée à l'exemple du Moyen-Orient. On assiste en effet aujourd'hui à une effervescence dynamique d'identités en perpétuelle déconstruction et reconstruction qui engendrent des appartenances multiples créant différents paliers de « subcultures », de modes de vie et d'habitus aussi nouveaux que diversifiés, qui contribuent à la création d'identités nouvelles à caractère cosmopolite. C'est la multiplicité de ces identités qui illustre la dialectique de l'universel et du particulier en œuvre dans le nouveau visage du monde, qui engendre comme nous le verrons dans la seconde partie de notre travail, une nouvelle conception de l'homme.

Comme nous l'avons vu, d'un côté la mondialisation se traduit par la diffusion d'un mode de vie, de consommation et de loisirs standards calqués sur le modèle américain qui tend à uniformiser la culture planétaire, et d'un autre côté les cultures endormies s'éveillent et revendiquent une originalité ancestrale. Plus le Global étend son emprise, plus il affermit la résistance du local. Ainsi la crainte la plus grande de la mondialisation, à savoir

---

<sup>1</sup> Miller David, *Worlds Apart, Modernity through the Prism of the Local*, Routledge, Londres et New York, 1995, p122.

<sup>2</sup> Habermas Jürgen, *opus cité*, p.69.

l'uniformisation des cultures est démentie par la revendication des cultures autochtones à conserver un mode de vie traditionnel authentique. Loin d'étouffer les particularismes locaux, la mondialisation au contraire les stimule.

Enfin, il faut tenter de voir la mondialisation elle-même comme un phénomène que l'existence des Etats-nations modernes a rendu possible. L'Etat-nation moderne, parce qu'il était porteur dès sa naissance de valeurs universelles, a en quelque sorte engendré sa perte. Peut-être serait-il même plus juste de dire qu'il portait en lui les germes de sa propre disparition. Certes il faut voir comment la mondialisation aujourd'hui sonne le glas des Etats-nations, mais il convient aussi de voir comment la mondialisation elle-même est la fille du développement et de la prospérité des Etats-nations. Les réussites de la première ne sont que le reflet de la réussite des seconds. Car enfin la mondialisation n'a pu se développer que là où les Etats-nations modernes eux-mêmes prospéraient. C'est au nom des mêmes valeurs d'humanité, de liberté et d'universalité que les Etats-nations sont apparus, et c'est au nom de ces mêmes valeurs qu'aujourd'hui ils tendent à disparaître pour laisser place à un ordre nouveau.

## II. Quel nouvel ordre pour Demain ?

*«Pour Antonin, la cosmopolis est cet Etat le plus ancien et le plus digne de tous, au sein duquel, les différents Etats étaient un peu comme des maisons ».*  
Marc Aurèle

### 1. L'impossible République universelle.

La première idée qui vient à l'esprit pour donner une forme politique mondiale unifiée au mouvement du monde est l'idée de la République universelle au sens antique et au sens kantien du terme (Nous reviendrons plus loin sur cette perspective sous l'angle proprement institutionnel qui sera le propos de la troisième partie de ce travail). L'ère confuse dans laquelle nous entrons serait alors le passage d'une société mondiale fractionnée en plusieurs Etats, à une société mondiale unifiée sous un seul Etat politique formant la " *cosmopolis* ", ou encore une fédération des nations, une *foedus pacificum*, qui tout en gardant à chaque Etat sa souveraineté, constituerait une vaste alliance internationale, qui siégeant en conseil permanent, pourrait coordonner des actions internationales et peut-être même garantir à tous les citoyens du monde un « *jus cosmopolitum* » au sens kantien. Cependant, si l'on envisage que le cosmopolitisme s'incarne dans la figure unique d'un seul Etat, le terme Etat garderait-il encore sa pertinence ? La cosmopolis ne signifierait-elle pas la fin du politique ? Au-delà des mythes millénaristes que nous avons dénoncés plus haut, pour Guéhenno, cela ne fait aucun doute. Pour lui, chercher à donner une forme institutionnelle à la réalité politique de notre siècle, c'est se fourvoyer sur sa nature. « *En vérité, il n'y a plus de corps constitués et ceux qui attendent du XXI<sup>e</sup> siècle l'avènement de la république universelle et la réalisation du rêve de Kant, se trompent profondément* »<sup>1</sup>. Car ce qui se crée n'est pas un grand corps politique mondial, mais « *un tissu sans contours apparents, une accréation indéfinie d'éléments interdépendants* »<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Guéhenno Jean Marie, *La fin de la démocratie*, Éd. Champs Flammarion, Paris 1992, p. 73.

<sup>2</sup> Ibid., p.86.

## 2. L'âge impérial.

Quelle forme concrète et stable donner alors au chaos instauré par la mondialisation et qui semble annoncer la fin des Etats-nations ? Nous avons l'impression que le passage de l'âge institutionnel à l'âge relationnel est le passage de l'ordre au chaos et cela encore une fois, nous effraie. Mais là encore tout dépend de l'ordre que l'on recherche, car pour reprendre une phrase de Bergson, le mot désordre ne désigne jamais que la présence d'un ordre qui ne nous intéresse pas ou que l'on ne voit pas. On pourrait distinguer entre les deux conceptions traditionnelles de l'ordre : *Kosmos* et *Taxis*. L'ordre procédant du *Taxis* est un ordre imposant une structure rigoureuse de l'esprit plaquée sur le réel pour lui donner sens. C'est un ordre transcendant, posé d'en haut et qui structure le réel par le rationnel. L'ordre procédant du *Kosmos* est au contraire un ordre immanent au réel qui nous fait comprendre que le chaos n'est pas si chaotique que cela et qu'il a une forme d'ordre spontané, autoproclamé, qui malgré une apparente anarchie, possède en fait sa propre « arché », sa propre structure. Il ne faut donc pas confondre une structure interne qui ne nous apparaît pas encore clairement dans l'ordre mondial qui s'annonce avec une absence d'ordre.

Dès lors plutôt que de se demander quelle forme on va bien pouvoir lui donner, peut-être serait-il plus juste de se demander quelle forme il tend à vouloir revêtir compte tenu de sa nature propre. Pour Guéhenno, le XXI<sup>e</sup> siècle sera l'avènement de l'âge impérial qu'il définit comme suit : « *Nous appelons l'âge qui vient impérial, d'abord parce qu'il succède à l'Etat-nation comme l'empire romain a succédé à la république romaine : la société des hommes est devenue trop vaste pour former un corps politique. Les citoyens y forment de moins en moins un ensemble capable d'exprimer une souveraineté collective ; ils sont seulement des sujets juridiques, titulaires de droits et soumis à des obligations, dans un espace abstrait aux frontières territoriales de plus en plus indéfinies...c'est un monde à la fois unifié et privé de centre.* »<sup>1</sup>. Cet âge complexe est alors celui d'une puissance diffuse et relationnelle qui rend vaine la recherche d'une forme institutionnelle unifiée, qui permette d'ordonner cette complexité. Mais ce qui pose problème c'est que là où il y a du logos, le chaos fera toujours l'objet d'un projet d'organisation. La raison humaine ne prospère pas dans le désordre, et le monde multidimensionnel, sans structure, sans souveraineté, sans contours nets qui s'offre à ses yeux ne peut que l'effrayer. Et plus les grands problèmes

---

<sup>1</sup> Ibid., p.13.

(environnement, drogue, terrorisme, santé publique) prennent une dimension mondiale, plus le besoin devient urgent d'en organiser de manière rigoureuse le traitement. Nous sommes incapables de vivre dans un espace multidimensionnel et mal défini, or nous dit Guéhenno, c'est précisément ce talent qu'il nous faudra acquérir ou retrouver, pour atteindre la souplesse nécessaire pour vivre dans cette ère nouvelle. La République en tant qu'elle est, à plus grande échelle, le reflet de la « forme cité » des anciens a par ailleurs toujours eu à frayer avec l'Empire et ses modalités relationnelles et chaotiques. L'ère actuelle n'est nouvelle en ce sens que par la totalisation qu'elle opère à l'échelle du globe. Aujourd'hui la fin de l'autonomie des Etats-nations sous les pressions impériales, hier la fin de l'autonomie de la forme traditionnelle de la cité confrontée à la naissance des empires macédoniens et hellénistiques. L'idée que se faisait d'elle-même la cité grecque en tant que « Forme » délimitée et autonome, capable seule avec ses qualités propres de construire les modalités de son vivre-ensemble politique fut en effet fortement ébranlée par la naissance de ces empires nouveaux. Progressivement les cités grecques ont vu leur autonomie se fondre dans le réseau des puissances relationnelles mises en place par l'Empire. Peu à peu elles ont vu se brouiller les repères de leurs propres frontières qui n'étaient plus en mesure de distinguer nettement le dedans du dehors, le citoyen de l'étranger. Les manifestations symboliques des réseaux d'alliances mis en place par l'Empire déterminèrent progressivement la réalité de la vie politique à mesure que croissaient les échanges marchands dans le bassin méditerranéen et que l'homo oeconomicus, déjà, posait les règles nouvelles du jeu social et politique. Dans ce cadre les productions culturelles conventionnelles de la forme cité apparaissent déjà comme un obstacle à l'expansion même de la cité, au-delà d'elle-même. Les modes de vie, de consommation comme de productions culturelles ou autres, subissaient comme nous le subissons aujourd'hui le vertige troublant qu'il y a à ouvrir son dedans au dehors. Ce vertige à la fois désiré et redouté est celui d'une liberté plus grande dont parfois, on ne sait pas quoi faire. C'est dans ce contexte historique d'une cité qui entend déjà l'Empire frapper à ses portes qu'un Diogène embarrassé par la question d'un interlocuteur anonyme lui demandant d'où il était et quelles étaient donc les racines et frontières qui le rattachaient à une cité précise, répondit qu'il était « citoyen du monde ».

Néanmoins, si cette ère nouvelle est plus ouverte, plus souple, plus dynamique et semble-t-il plus libre, qu'est-ce qui fait que nous avons tant de mal à l'accepter et que nous nous agrippons aux vestiges d'une époque révolue ? Si la Démocratie fait partie d'un passé moins glorieux que son avenir, pourquoi y tenons-nous tant ?

### 3. La démocratie en péril ou péril de la démocratie ? La question de la liberté sous l'Empire.

Un constat mathématique simple permet de relativiser la portée tant historique que géographique du modèle démocratique. Depuis son existence, soit à peu près 2600 ans, le règne de la démocratie a duré deux fois deux cents ans, 200 ans pour la démocratie athénienne, et 200 ans pour la démocratie moderne. Sur les 191 Etats recensés aujourd'hui, seuls environ 80 jouissent d'élections libres et respectent un tant soi peu les libertés civiques fondamentales. Ceci ramène à 1/5 la population mondiale vivant sous un régime démocratique soit 1,25 milliard de citoyens. L'Empire, sans vouloir en faire ici l'apologie, résiste assurément plus longtemps aux épreuves de l'histoire. A la fin du chapitre 1 nous avons posé deux questions. Nous avons répondu à la deuxième qui consistait à se demander dans quelle mesure la mondialisation n'est pas que l'universel en marche mais aussi la résurgence des identités particulières. Il s'agit maintenant de tenter de répondre à la première. Compte tenu des horreurs dont a accouché le siècle de la dissonance et le règne de l'âge institutionnel, l'âge du conformisme nécessaire est-il à redouter ou au contraire à appeler de tous nos vœux ? Il faudrait ajouter : qu'avons-nous à perdre et qu'avons-nous à gagner à un tel changement ? La fin de la démocratie sous sa forme actuelle est-elle à redouter ou bien à espérer ? Ne devrions-nous pas plutôt avec Hardt et Negri nous réjouir d'une telle disparition et nous écrire : « *Si l'Etat-nation moderne qui servait de condition obligatoire pour la domination impérialiste et les guerres innombrables est en voie de disparition de la scène du monde, alors bon débarras !* »<sup>1</sup>

La question qui nous occupe ici c'est en effet le rapport de la mondialisation à la Démocratie et la chance ou la menace que ce rapport constitue pour les valeurs auxquelles nous accordons de l'importance. Schématiquement nous pourrions ramener la Démocratie au triomphe de deux valeurs fondamentales : l'égalité et la liberté, plus un moyen qui permet de les mettre en œuvre : la participation active des citoyens à la vie politique par la voie des urnes. Or, qu'est-ce qui dans ces trois valeurs est menacé par la mondialisation ? Nous nous consacrerons essentiellement ici à la question de la liberté. Si la démocratie est vécue comme le triomphe, par la représentation électorale, de la liberté, elle est aussi ce qui la restreint. Il ne s'agit pas ici de confondre la liberté et la licence en souhaitant un retour à une forme de

---

<sup>1</sup> Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, Ed. Exils, coll. Essais, Mayenne 2000, P. 76.



liberté primitive où la liberté serait pour chacun de faire ce qu'il veut. Il s'agit juste de remettre en situation le fait que la liberté positive acquise dans le cadre de la société civile implique, il ne faut pas l'oublier, une forme de renoncement à une partie de sa liberté déposée entre les mains des institutions publiques. Si l'on considère qu'une liberté sans sécurité est une illusion, incontestablement, cette liberté positive est un grand bien. Mais dans l'âge relationnel annoncé par Guéhenno, cette liberté ne s'évanouit pas, elle change simplement de garant. A partir du moment où l'organisation horizontale en réseaux de l'âge relationnel l'emporte sur la structure pyramidale de l'âge institutionnel, la liberté change de main et semble plus garantie par l'interface des relations entretenues avec autrui que par une institution établie. La question devient alors : qu'avons-nous à perdre et qu'avons nous à gagner à ce changement ?

A l'âge des réseaux, nous dit Guéhenno, la relation privilégiée que le citoyen entretenait avec les institutions démocratiques chargées de le représenter et de défendre ses intérêts devient secondaire. Car l'essentiel des réseaux de connexions et de relations qu'il entretient dans sa vie se passe en dehors d'elles. C'est ainsi que la légitimité du politique comme principe organisateur de la vie des hommes est ébranlée. Non seulement la politique est secondaire, mais elle constitue même parfois un frein ou un obstacle au bon vivre ensemble des citoyens qu'elle entend lier. La politique jadis réalisant la liberté des hommes par leur socialisation pour éviter qu'ils ne s'entre-tuent, devient aujourd'hui une chaîne et un fardeau. La question est alors : doit-on lui rester fidèle, par loyauté, reconnaissants, pour ce que par le passé elle nous a apporté, ou bien lui tenir rigueur d'être aujourd'hui un frein à une liberté peut-être plus grande ? Si par le passé, la démocratie était le garant de l'intérêt général, est-elle aujourd'hui indispensable ? Cet intérêt ne se définit-il pas de lui-même dans le jeu subtil des interactions humaines ? En définitive a-t-on encore besoin de la démocratie ?

Pour répondre à cette question, Guéhenno distingue deux niveaux de définition de la liberté démocratique.

1. Tout d'abord la liberté démocratique c'est le droit pour une collectivité de prendre en main son destin et de se doter d'une organisation politique autonome, d'un gouvernement qui puisse exprimer sa volonté collective.
2. Ensuite la liberté en démocratie, c'est le droit qu'a chaque homme de se protéger des abus du pouvoir, liberté d'où découle par exemple pour les minorités nationales, la garantie de ne pas être opprimé par la majorité.

Il y aurait donc une liberté qui concerne le groupe et une qui concerne l'individu. Avec l'âge impérial, la première conception meurt. D'une certaine manière la liberté est aussi une invention de l'âge institutionnel liée à l'idée d'un centre, ne serait-ce que celui du sujet. Aura-t-elle encore un sens dans l'âge relationnel sans centre ni sujet ? Si la liberté implique un sujet, la disparition du sujet implique la disparition de la liberté. On arrive à l'ère de ce que Jean Padioleau appelle la « *Tyrannie des petites décisions* » ; décisions qui en fragmentant le pouvoir font disparaître en même temps le sentiment de forte coercition qui caractérise l'âge institutionnel. Dès lors que le pouvoir s'émiette, son poids se délite et il n'apparaît plus comme la source de la domination d'un sujet qui de toute manière n'existe plus en tant qu'objet sur lequel un pouvoir centralisé peut avoir une prise coercitive.

On pourrait bien sûr objecter avec Pierre André Taguieff, qu'une telle société apolitique devient de fait impolitique dans la mesure où elle est tout naturellement portée à nier autrui en tant qu'ennemi. Or nier autrui en tant qu'ennemi n'est-ce pas également le nier en tant qu'ami, et en définitive le sortir du champ de nos préoccupations ? Pour Taguieff, « *la société sans ennemis est une société impolitique, elle est aussi une société sans autrui, c'est-à-dire sans morale – et ce, constitutivement* »<sup>1</sup>. S'il est vrai que d'une certaine manière une société homogène et sans conflits est une société sans morale, il faut aussi comprendre que dans une telle société la morale n'y aurait aucun sens. La morale ne se développe en effet que dans un contexte de mécontentement et de différends. Au jardin d'Eden, la morale avant le péché n'a pas de sens. Or la société post-démocratique esquissée par Guéhenno n'est pas un tel jardin, loin s'en faut. Elle stipule simplement un état de fait dans lequel l'érosion des conflits instaure de nouveaux rapports de forces, de pouvoirs et de jugements moraux. En définitive on ne peut imaginer, tant qu'il y aura des hommes, que l'un et l'autre (rapports de forces et jugements moraux) puissent disparaître. Ils changent simplement de forme sans changer de nature. Dans ce nouveau contexte, la morale de l'autorité laisse place à une morale, quasi passive, qui intériorise, à travers le regard omniprésent d'autrui, l'ensemble des normes qui dictent notre comportement. La moralité ne disparaît pas, elle change de point de visée. Autrui ne disparaît pas, nous portons sa présence en nous dans chacun de nos actes.

A ce point du raisonnement on peut également se demander si l'on ne cède pas à une forme de rhétorique progressiste qui nous fait prendre pour acquis un mouvement inévitable de l'histoire universelle auquel il serait aussi absurde que vain de s'opposer. Tout serait alors

---

<sup>1</sup> Taguieff Pierre-André, *Résister au bougisme, démocratie forte contre mondialisation technomarchande*. Éd. Mille et une nuits, Turin, mai 2001, p.35.

comme si les institutions humaines devaient se plier au vent de l'histoire, qui en ce moment semble souffler vite et fort. Comme si ne pas suivre ce mouvement ou y résister comme le suggère Taguieff revenait à nager à contre-courant, et en définitive nous condamnait à mourir noyés d'épuisement. Or céder à une telle rhétorique en interprétant la théorie de Guéhenno comme une apologie de l'ère post-démocratique (ou post-moderne) appelant de ses vœux l'âge impérial, cela reviendrait à occulter l'envers de la médaille qui détermine le rapport entre l'homme et son histoire. Certes le vent de l'histoire fait les hommes et façonne les institutions, mais encore faut-il ne pas oublier que ce sont les hommes et les institutions dont ils accouchent qui façonnent en bonne partie ce vent de l'histoire. C'est en ayant bien présente à l'esprit cette interaction entre l'histoire qui fait les hommes et les hommes qui font l'histoire qu'un économiste comme Hirschman nous dit : « *L'idée qu'il faille adopter une politique donnée sous prétexte qu'elle s'inscrit dans quelque évolution historique inévitable – en sorte que toute évolution finira dans les « poubelles » de l'histoire- est en fait proche de l'idée suivant laquelle, faute d'adopter le programme progressiste en question, on court à la catastrophe.* »<sup>1</sup> La sagesse voudrait donc que l'on se tienne à l'écart des deux écueils qui menacent toute réflexion contemporaine sur la démocratie. D'abord ne pas céder à la panique conservatrice qui fait par exemple dire à Taguieff à la toute première phrase de son livre : « *Ceux qui sont aujourd'hui inquiets ont toutes les raisons de l'être* »<sup>2</sup>, et a contrario, il ne faut pas non plus céder à la tentation facile de prendre la vague simplement pour être dans le vent. A cet égard résister farouchement et se laisser porter aveuglément reviennent en définitive au même résultat. L'entre-deux de la réflexion sur la démocratie est alors condamné à n'être qu'une question perpétuelle. Mais la remise en question n'est-elle pas en définitive l'essence même de la démocratie ? N'est-ce pas, parce qu'elle accepte de se mettre elle-même sur le billot, que finalement elle nous assure de son intégrité ? Assurément c'est là la force paradoxale de la démocratie que de ne pas avoir peur de l'avenir qui lui succédera, dût-il signifier son anéantissement, car sa fin elle-même, comme un dernier pied de nez à la mort, ne saurait être que démocratique. Ainsi quel que soit l'avenir de la démocratie, nous devrions comprendre et admettre qu'il ne saurait être autre que démocratique. Dans son texte judicieusement intitulé « *L'avenir de la démocratie* », Luhmann Niklas nous dit « *Plus l'avenir apparaît comme possible, plus l'inquiétude devient alors insistante. Et cela semble à*

---

<sup>1</sup> Hirschman Albert O., « *Un certain penchant à l'autosubversion* », dans *Essais*, trad. fr. P.-E. Dauzat, Ed. Fayard, Paris 1995, p.98.

<sup>2</sup> Taguieff Pierre-André, *Résister au bougisme, démocratie forte contre mondialisation technomarchande*. Éd. Mille et une nuits, Turin, mai 2001, p.11.

nouveau particulièrement valable dans le cas de la démocratie, dans la mesure où la démocratie peut apparaître comme un régime qui se caractérise avant tout par une extraordinaire ouverture à l'égard des possibilités futures »<sup>1</sup>. Ainsi cette ouverture qui fait la force et la légitimité de la démocratie devrait-elle pour le moins relativiser l'inquiétude et nous faire admettre et accepter contre Rousseau, contre Taguieff, et contre une partie de nous-mêmes que, non, - sérieusement - on ne peut forcer les hommes à être libres. Si l'inquiétude est l'essence même de la pensée, la peur – car c'est de cela qu'il s'agit – est un mauvais allié tant de la pensée que de la vie.

Est-ce à dire pour autant que l'ère de la fin de la Démocratie serait synonyme de plus de liberté ? En un sens, oui, si l'on parle de liberté individuelle et que l'on réduit cette dernière à la définition que donne Isaiah Berlin de la liberté négative comme absence d'ingérence coercitive<sup>2</sup>. Avec la disparition d'un pouvoir central fort, disparaît toute forme de coercition clairement identifiable. On se retrouve alors dans une conception minimaliste de la démocratie dans laquelle l'indifférence citoyenne aux affaires publiques est la paradoxale garantie d'une telle liberté. Après tout pourquoi pas ? Une démocratie gardienne d'un troupeau paisible d'individus libres de choisir s'ils peuvent tourner à gauche ou à droite au coin de la rue est aussi une démocratie<sup>3</sup>. Mais au-delà même de la faiblesse d'une telle conception négative de la liberté, il s'agit là d'une liberté, qui comme toute chose dans l'âge relationnel, n'est que relative.

Guéhenno nous dit à ce propos : « *La grande surprise de cet âge est que la plupart d'entre nous s'y sentent bien. Nous avons le sentiment de n'avoir jamais été aussi libres. Et nous plaignons nos ancêtres soumis à toutes sortes de contraintes qui ne nous touchent plus. Qu'il s'agisse des films que nous regardons, des vêtements que nous portons, et ce qui est*

---

<sup>1</sup> Luhmann Niklas, « L'avenir de la démocratie », dans *Politique et complexité*. Les contributions de la théorie générale des systèmes, trad. fr. J. Schmutz, Ed. Le Cerf, Paris, 1999, p. 163.

<sup>2</sup> Berlin Isaiah, « *Deux conceptions de la liberté* », dans *Eloge de la liberté*, pp. 167-218. Voir également La réflexion de Charles Taylor, « qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ? », dans *La liberté des modernes*, essais choisis et présentés par Philippe de Lara, Ed. PUF, Paris, 1997, pp. 255-283.

<sup>3</sup> Pour une meilleure compréhension des avantages de la conception minimaliste de la démocratie voir après Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Ed. Routledge, Londres, 1962, et la conception de Norberto Bobbio, *The future of Democracy*, Ed. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984, le plaidoyer ouvert de Adam Przeworski, « *Minimalist Conception of Democracy : A Defense* », dans Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordon (eds), *Democracy's Value*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 23-55.

*plus important, des sentiments que nous éprouvons, il n'y a plus guère d'interdiction. Pourquoi cette liberté laisse-t-elle un goût de cendres dans la bouche ? »<sup>1</sup>*

Pour bien comprendre d'où vient ce goût de cendres, il convient de revenir avec plus de précision conceptuelle sur la configuration impériale de l'ère postmoderne héritée de la conjugaison du déclin de la souveraineté des Etats-nations et de la mondialisation. Car qu'est-ce que l'Empire précisément dans sa configuration politique et comment, malgré sa gestion pacifique des conflits, la liberté qu'il autorise laisse-t-elle un goût amer ? C'est dans cette tâche à la fois conceptuelle et théorique, qui ne peut faire l'impasse sur l'œuvre déjà citée de Michael Hardt et Antonio Negri, que nous trouverons le chemin qui mène de notre vision politique du monde à la vision identitaire de notre conception d'un sujet cosmopolite. L'Empire comme nous l'avons esquissé en introduction est la nouvelle configuration du pouvoir, l'expression d'une souveraineté nouvelle soutenant, dans le contexte de déclin des souverainetés nationales, le processus de la mondialisation. Le recul des souverainetés nationales ne signifie pas en effet que la souveraineté décline en tant que telle, pas plus que l'émergence dans ce cadre d'une certaine forme de liberté ne signifie la disparition de la coercition en tant que telle et des processus de domination du politique. L'Empire en somme ne fait que changer les formes de la coercition et de la domination tout en donnant le sentiment (à la fois réel et illusoire) d'une plus grande liberté. Car l'Empire est tout sauf l'impérialisme. L'impérialisme traditionnel était une extension du pouvoir et de la souveraineté des Etats-nations coloniaux par delà leurs frontières extérieures, le concept d'Empire forgé par Hardt et Negri est au contraire l'expression de la dissolution d'un tel pouvoir et d'une telle souveraineté exprimée notamment dans l'incapacité des Etats-nations traditionnels à réguler les échanges économiques et culturels. Par conséquent L'Empire annonce (en même temps qu'il est la conséquence) la fin de la souveraineté leviathanesque des Etats-nations traditionnels. En ce sens il est une libération. Contrairement à Guéhenno, Hardt et Negri mettent l'accent sur les forces libératrices de l'Empire : « *Le passage à l'Empire et ses processus de globalisation offrent en effet de nouvelles possibilités aux forces de libération. La mondialisation, naturellement, n'est pas une chose unique et les multiples processus que nous identifions comme tels ne sont ni unifiés ni univoques. Notre tâche politique, avancerons-nous, n'est pas simplement de résister à ces processus mais de les*

---

<sup>1</sup> Jean Marie Guéhenno, *La fin de la démocratie*, Éd. Champs Flammarion, Paris 1992 p. 104.

*réorganiser et de les réorienter vers de nouvelles fins. Les forces créatrices de la multitude qui soutiennent l'Empire, sont toutes aussi capables de construire de façon autonome un contre-Empire, c'est-à-dire une organisation politique de rechange des échanges et des flux mondiaux. Les luttes visant à contester et subvertir l'Empire, aussi bien que celles destinées à construire une réelle solution de remplacement, se dérouleront ainsi sur le terrain impérial lui-même – et de fait des luttes nouvelles de ce genre ont déjà commencé à émerger. A travers ces luttes et bien d'autres comme elles, la multitude aura à inventer de nouvelles formes démocratiques et un nouveau pouvoir constituant qui, un jour, nous emporteront à travers et au-delà de l'Empire. »*<sup>1</sup> L'Empire en tant qu'il est une autre façon de dire le politique dans son ensemble et son lien constitutif avec le social, est donc ce contre quoi il faut se battre, mais ce à l'intérieur de quoi il faut se battre. Neutre en lui-même, l'Empire n'engendre la liberté que dans la tension dynamique qu'il maintient en permanence entre coercition et possibilité de résistance. En décentrant le pouvoir, l'Empire l'allège mais le rend en même temps plus diffus, plus sournois. De sorte que si sa domination n'est pas écrasante, elle n'est pas moins réelle. N'ayant pas de centre sa coercition s'exerce donc partout, mais par voie de conséquence il peut donc aussi être attaqué « *virtuellement* » en tout point : « *L'Empire offre un monde superficiel dont le centre virtuel est immédiatement accessible de n'importe quel point de la surface.* »<sup>2</sup> Or si le centre d'un tel pouvoir est virtuel, peut-on avoir une liberté et une résistance autres que « *virtuelles* » ? Inversement, si le centre est virtuel, ne peut-on pas dire que sa domination est tout aussi virtuelle, et la liberté alors précisément « *réelle* » ?

La métaphore imagée de l'aigle bicéphale pour désigner l'Empire est à ce titre très éclairante sur sa nature résolument paradoxale et tendue entre liberté et domination. L'Empire est ainsi désigné comme un aigle bicéphale, mais avec deux têtes qui, se faisant face, sont prêtes à s'attaquer mutuellement. Cette configuration fait de l'Empire le paradigme même de la crise, une crise entendue comme permanente dans la tension maintenue entre les deux têtes ; le but de l'Empire n'étant nullement de résoudre ou de dépasser la crise mais au contraire de la maintenir dans l'équilibre d'une tension dynamique. La première tête de l'aigle représente l'ensemble des structures juridiques qui font de l'Empire un pouvoir politique exerçant sa souveraineté par l'ensemble des réseaux qui tissent sa toile mondiale et en font le support de la mondialisation. La seconde représente ce qui se tient face à l'Empire tout en en

---

<sup>1</sup> Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, Ed. Exils, coll. Essais, Mayenne 2000, p. 20.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 89.

faisant partie, à savoir l'ensemble du champ social et humain sur lequel il exerce son « biopouvoir » et qui toujours le subvertit de l'intérieur. « *La première tête de l'aigle est une structure juridique et un pouvoir constitué, construit par la machine de commandement bio politique. Le processus juridique et la machine impériale sont toujours sujets à des contradictions et des crises. L'ordre et la paix – valeurs suprêmes que l'Empire propose – ne peuvent jamais être obtenus, mais ils sont néanmoins continuellement reproposés. Le processus juridique de la constitution de l'Empire vit cette crise constante qui est comme le prix à payer pour son propre développement. [...] L'autre tête de l'aigle impérial est la multitude plurielle des subjectivités productives et créatrices de la mondialisation, qui ont appris à naviguer sur cette énorme mer. Elles sont en perpétuel mouvement et elles forment des constellations de singularités et d'événements qui imposent de continuelles reconfigurations d'ensemble sur le système.* »<sup>1</sup> La liberté dans l'ordre impérial se trouve alors au cœur même de ses contradictions internes comme lutte permanente animant l'Empire de l'intérieur.

Cependant s'il demeure un goût de cendres, c'est précisément en raison de la nature tutélaire de la souveraineté impériale qui entend tout gérer. Ainsi malgré son potentiel libérateur, l'Empire demeure une formidable machine autoritaire inaugurant le passage d'une société disciplinaire au sens foucauldien du terme à une société de contrôle. L'Empire est ainsi le nouveau visage à l'échelle mondiale du panopticon, inaugurant une société mondiale policière. « *La police apparaît comme une administration dirigeant l'Etat concurremment avec la justice l'armée et les finances. C'est vrai. En fait pourtant, elle embrasse tout le reste. Comme l'explique Turquet, elle étend ses activités à toutes les situations, à tous ce que les hommes font ou entreprennent. Son domaine comprend la justice, la finance et l'armée.* »<sup>2</sup> A l'image de la domination nationale traditionnelle, le pouvoir impérial trouve une expression proprement policière. L'intuition que Foucault a eu de la société disciplinaire dans le cadre de la formation des Etats modernes se réalise à l'échelle mondiale dans une société de contrôle dont le but est d'administrer la vie et la mort, de les définir, les normativiser, les contrôler et même les produire : « *On doit comprendre au contraire la société de contrôle comme la société qui se développe à l'extrême fin de la modernité et ouvre sur le postmoderne, et dans laquelle les mécanismes de maîtrise se font de plus en plus « démocratiques », toujours plus*

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 91.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Tel Gallimard, Paris, 1995.

*immanents au champ social, diffusés dans le cerveau et le corps des citoyens.* »<sup>1</sup> Ce goût de cendres, c'est donc le revers de bâton d'une domination relationnelle. Si notre liberté n'est plus muselée par l'institution, elle est en revanche épiée par les milliers de regards de ces autres qui constituent ce nouveau pouvoir qui irrémédiablement, détermine une bonne partie de notre comportement et donc de l'essentiel de ce qu'il reste de notre moi. A quoi sommes nous enchaînés ? Aux regards des autres, et ces regards sont à la fois, juges, victimes, bourreaux et barreaux d'une prison qui pour être abstraite n'en est pas moins réelle. Ainsi les institutions telles que l'école, l'hôpital, l'usine et la prison qui avaient fait les heures de gloire de la société normative disciplinaire cèdent la place à des réseaux immanents de diffusion du contrôle des comportements produisant de nouvelles normes. Si dans la société disciplinaire on pouvait espérer, hors des institutions disciplinaires, trouver un espace de liberté, la société de contrôle en revanche englobe l'ensemble de l'espace social : « *Au contraire de la discipline, ce contrôle s'étend bien au-delà des sites structurés des institutions sociales, par le biais de réseaux souples, modulables et fluctuants.* »<sup>2</sup>. Dans cette perspective L'empire exerce plus un droit autoritaire de police qu'un droit souverainiste de guerre (intervention policière exceptionnelle). La prévention et la répression ont pour but l'ordre social. L'autorité impériale est ainsi une autorité policière car son but n'est ni la domination ni l'exercice de la puissance mais plus pragmatiquement le rétablissement et le maintien de l'ordre social. Ce droit est légitimé par des valeurs éthiques universelles autorisant le droit d'ingérence.

#### **4. Du peuple à la multitude, de l'Empire à une nouvelle conception du sujet.**

Si dans le cadre des Etats-nations traditionnels la légitimité du pouvoir était assise sur l'idée d'un peuple uni autour d'une identité commune et exprimant démocratiquement ou non sa volonté, l'Empire quant à lui assoit son pouvoir non sur un peuple mais sur la multitude, sujet diffus et difficile à circonscrire, sans unité et constituant toujours pour l'Empire une menace de subversion du chaos. La différence entre peuple et multitude est d'importance dans la constitution même de la souveraineté. Le premier assoit la souveraineté, lui donne sens et la légitime en s'en faisant l'écho unitaire, la seconde l'érode, l'attaque et la subvertit précisément parce qu'elle ne se laisse pas circonscrire comme unité susceptible de servir de fondement à l'édification d'un pouvoir unifié et central. La définition que Hobbes donnait

---

<sup>1</sup> Hardt et Negri, opus cité, p. 48.

<sup>2</sup> Ibid., p. 49.



déjà de la multitude est à ce titre très éclairante. « *C'est une grande gêne pour le gouvernement civil ; spécialement monarchique, que les hommes ne distinguent pas assez entre un peuple et une multitude. Le peuple est quelque chose qui est un, avec une seule volonté, et à qui l'on peut attribuer une action unique ; rien de tout cela ne peut être proprement dit de la multitude. Le peuple règne dans tous les gouvernements, car même dans les monarchies le peuple commande : le peuple veut alors par la volonté d'un seul homme [...] Bien que cela semble un paradoxe, le roi est le peuple.* »<sup>1</sup> A l'aube des Etats-nations modernes le peuple constituait effectivement un élément libérateur en comparaison du chaos et de la menace pour la sécurité et la liberté que représentait la multitude de l'âge féodal. Au crépuscule de ces mêmes Etats-nations, ces peuples dont l'unité avait permis la naissance de la liberté démocratique, apparaissent aujourd'hui comme un frein à cette même liberté à l'échelle mondiale. Aujourd'hui les forces libératrices sont plus du côté de la multitude que du côté du peuple. Si le peuple était dans le cadre de l'Etat-nation un élément libérateur, il devient dans le cadre de l'Empire l'instrument de coercition des volontés nationales contre la volonté nomade de la multitude de déborder les frontières même des peuples. Hardt et Negri distinguent comme suit les deux notions: « *La multitude est une multiplicité, un ensemble d'individualités, un jeu ouvert de relations, qui n'est ni homogène, ni identique à lui-même, et qui porte une relation indistincte, inclusive, à ceux qui sont en dehors de lui. Le peuple, au contraire, tend vers l'identité et l'homogénéité internes, tout en posant sa différence par rapport à ce qui est en dehors de lui et en l'excluant. Tandis que la multitude est une relation constituante non conclusive, le peuple, est une synthèse constituée pour la souveraineté. Le peuple fournit une seule volonté et une seule action, qui sont indépendantes des volontés et des actions variées de la multitude, et souvent en conflit avec elles. Toute nation doit faire de sa multitude un peuple.* »<sup>2</sup> Le peuple est donc en dernière analyse le mythe sur lequel se fonde toute construction nationale ; sujet politique par excellence, il est la clé de voûte de la légitimité démocratique. La multitude est ce sur quoi repose l'Empire, mais ne constitue pas à proprement parler un sujet politique. Elle n'a donc aucune légitimité dans ses modes d'expression, d'autant plus qu'elle ne saurait être unie. Si l'impératif unique de l'Etat-nation moderne consistait dans « l'intégration » des différences ethniques à l'intérieur d'un peuple uni, l'impératif de l'Empire est double et consiste à maintenir dans la multitude une dynamique des contraires entre « intégration » et « différenciation ». Au croisement de cette

---

<sup>1</sup> Thomas Hobbes, *De cive*, New York Appleton Century Crofts, 1949, chap. XII, section 8, p. 135.

<sup>2</sup> Hardt et Negri, opus cité, p. 140.

double fonction de l'Empire, Hardt et Negri cherchent une expression politique citoyenne pour la multitude mondiale dans un éloge de l'exode, du nomadisme et de l'hybridation ce qui est tout le contraire du peuple : « *Une nouvelle géographie est instaurée par la multitude, au fur et à mesure que les flux producteurs des corps définissent de nouveaux courants et de nouveaux ports. Les cités de la terre vont devenir à la fois de grands dépôts d'humanité coopérante et des locomotives pour la circulation, des résidences temporaires et des réseaux de distribution de masse pour l'humanité vivante.* »<sup>1</sup> A la nouvelle géographie devrait donc correspondre une nouvelle politique, une nouvelle gestion de ces identités nouvelles engendrées par la mobilité de la multitude. La question fondamentale qui est en même temps une tâche est alors de savoir quelle forme d'expression politique donner à la multitude ? Telle est alors la paradoxale préoccupation des auteurs : « *Nous devons rechercher spécifiquement comment la multitude peut devenir un sujet politique dans le contexte de l'Empire.* »<sup>2</sup> Or – et c'est un paradoxe qui survivra tout au long de ce travail – transformer la multitude en un sujet politique, est-ce autre chose qu'en faire un peuple à l'échelle mondiale ? Si ce qui définit ontologiquement la multitude c'est précisément ses modes d'agir et d'expression multiples, peut-on la ramener à l'unité constitutive d'un sujet politique sans altérer sa nature multiple, là où précisément réside son essence libératrice ? Hardt et Negri posent la même question mais à un niveau pragmatique : « *Comment pouvons-nous identifier et révéler une tendance politique constituante dans le cadre de la spontanéité des mouvements de la multitude et au-delà ?* »<sup>3</sup>. Or la question nous semble ici plus théorique que pratique. Avant de demander comment organiser cette multitude en sujet politique, nous nous demandons ici si l'on peut le faire sans changer la nature profonde de la multitude. Une multitude constituée est-elle encore une multitude ? On peut pour l'heure désamorcer le paradoxe de deux façons. Premièrement en considérant qu'il ne s'agit pas d'institutionnaliser la multitude mais simplement de repérer en elle une « tendance » constituante, tout en sachant que cette tendance sera sous-tendue par un équilibre permanent de forces antagonistes. Deuxièmement, on peut considérer dans une perspective pratique kantienne que si la multitude « doit » pour résister à l'Empire se constituer en sujet politique, alors cela implique en vertu de l'impératif catégorique kantien, qu'elle le peut. En conjuguant ces deux approches l'une humble et l'autre plus confiante, Hardt et Negri en arrivent à la conclusion que le premier objectif d'une multitude qui se

---

<sup>1</sup> Hardt et Negri, opus cité, p. 478.

<sup>2</sup> Ibid., p. 474.

<sup>3</sup> Ibid., p. 479.

voudrait donner les moyens de résister à l'Empire, est la constitution d'une citoyenneté mondiale : « *Bien qu'elle soit claire sur le plan conceptuel, cette tâche de la multitude reste plutôt abstraite. Quelles pratiques spécifiques et concrètes vont animer ce projet politique ? On ne peut pas le dire pour le moment. On peut toutefois discerner un premier élément d'un programme politique pour la multitude mondiale, une première exigence mondiale : la citoyenneté mondiale* »<sup>1</sup>. Dans cet objectif, le singulier et le pluriel, le collectif à toutes ses échelles et l'individuel, l'Un et le Multiple, dont « LA » multitude est porteuse, la volonté constituante et la volonté subversive de cette dernière trouvent un fragile équilibre. La multitude est appelée à se constituer en peuple mondial, mais est condamnée à ne jamais en être un.

Avons- nous gagné ou perdu dans la configuration impériale du monde à n'être plus membres d'un peuple uni mais simples atomes perdus dans la multitude ? La question reste ouverte. Une chose demeure certaine c'est que nous ne pouvons ignorer l'impact qu'une telle configuration du pouvoir a sur la conception que nous avons de nous-mêmes. Il serait en effet incongru que l'avènement de l'Etat-nation moderne et du peuple uni qui le légitime ait produit en Occident une certaine conception du sujet, libre autonome, rationnel, créateur de ses propres normes et souverain de lui même (comme l'Etat-nation), et que l'avènement de l'Empire et de la multitude ne produise pas à son tour une autre conception de nous-mêmes. C'est ce parallèle que nous voulons ici établir entre la figure du politique et la figure du sujet individuel dont il est au moins autant l'instigateur que le résultat. A l'Etat-nation moderne souverain, autonome et unifié correspond un sujet souverain, autonome et unifié. Quel type de sujet peut donc correspondre à la forme impériale du pouvoir ? Tel est ici le nœud qui nous permet d'annoncer la deuxième partie de notre travail comme inséparable et découlant nécessairement de la première. Nous reprendrons pour cela dans une démarche analogique serrée les définitions que Hardt et Negri nous donnent de l'Empire pour tâcher d'en déduire la conception du sujet correspondant. L'hypothèse de départ de Hardt et Negri consiste en une nouvelle conception de la souveraineté qu'ils posent ainsi : « *Notre hypothèse fondamentale est que la **souveraineté** a pris une forme nouvelle, composée d'une série d'organismes nationaux et supranationaux unis sous une logique unique de gouvernement. Cette nouvelle forme mondiale de souveraineté est ce que nous appelons Empire* »<sup>2</sup>. En s'affranchissant du

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 480.

<sup>2</sup> Ibid., p. 16.

postulat de la souveraineté absolue des Etats pour aller vers une souveraineté partagée aussi bien sur le plan domestique qu'international dans le cadre de l'Empire, nous nous affranchissons en parallèle du postulat d'une identité du sujet souveraine et absolue pour tendre vers une identité partagée et relative. Ce qui caractérise en effet la conception de la souveraineté traditionnelle est qu'elle est « une et indivise ». Un et indivis est aussi le sujet tel que nous l'avons hérité d'une certaine forme de la modernité cartésienne et qui a permis de la fonder. Si la nouvelle souveraineté se divise, il semble donc que le sujet qui la fonde ou qu'elle engendre doive lui aussi pouvoir se diviser. Ainsi de la même manière que Hardt et Negri entrevoient dans le nouvel ordre mondial une nouvelle forme de souveraineté qu'ils nomment Empire, nous entrevoyons – et c'est le parallèle que nous essayons d'établir entre le nouveau visage du monde et le nouveau visage de l'homme – une nouvelle forme d'identité multiple que nous appelons identité cosmopolite. L'analogie nous apparaît si pertinente que nous pouvons reprendre à notre compte l'hypothèse de départ de ces auteurs pour la reformuler mot à mot de manière toute aussi valide pour la question de l'identité que nous entendons développer, et dire : « *Notre hypothèse fondamentale est que l'identité (individuelle et collective) a pris une forme nouvelle, composée d'une série d'éléments nationaux et supranationaux (identités multiples), unis sous une identité cosmopolite unique. Cette nouvelle forme mondiale d'identité est ce que nous appelons identité cosmopolite.* »

Allons plus loin avec Hardt et Negri : « *L'Empire n'établit pas de centre territorial du pouvoir et ne s'appuie pas sur des frontières et des barrières fixées. C'est un appareil décentralisé et déterritorialisé de gouvernement, qui intègre progressivement l'espace du monde entier à l'intérieur de ses frontières ouvertes et en perpétuelle expansion.* »<sup>1</sup> L'analogie entre le concept d'Empire qui rend compte avec pertinence de la nouvelle configuration politique mondiale, et le concept d'identité cosmopolitique, apparaît à la lumière de cette définition de plus en plus légitime. En effet de même que l'Empire est décentré, le moi cosmopolitique ne possède pas un seul centre identitaire. L'Empire est *déterritorialisé*, le sujet cosmopolitique peut-être « déraciné ». L'Empire intègre l'espace du monde entier tout comme le moi cosmopolitique revendique progressivement, alternativement ou simultanément les identités qu'il traverse et/ou intègre. Enfin à l'image de l'Empire, l'identité cosmopolitique a des frontières ouvertes et en perpétuelle expansion. De fait, nous l'avons montré, l'Empire apparaît comme le paradigme politique le plus à même de rendre

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 17.

compte de, et de gérer la multiplicité de ces identités qui traversent le monde par-delà les frontières existantes. L'hybridité et la flexibilité du concept d'Empire est le miroir à l'échelle du monde politique de ce qui se passe au niveau identitaire chez l'individu. Et inversement l'arc-en-ciel identitaire de l'individu dans ce contexte est le reflet de cette multiplicité externe que l'Empire est chargé de gérer. « *L'Empire gère des identités hybrides, des hiérarchies flexibles et des échanges pluriels en modulant ses réseaux de commandement. Les couleurs nationales distinctes de la carte impérialiste du monde se sont mêlées dans l'arc-en-ciel mondial de l'Empire.* »<sup>1</sup> Ce sont ces couleurs qui se mêlent également à l'intérieur du sujet pour lui donner une identité en arc-en-ciel.

Cependant, on peut se demander ce qui dans l'œuvre de Hardt et Negri nous autorise à établir un tel parallèle entre ce qui relève de la constitution impériale du politique et ce qui relève des allégeances identitaires des individus sujets, citoyens de cette configuration. En fait une telle justification nous est suggérée par les auteurs eux-mêmes: « *En étudiant et en critiquant les nouvelles formes de lois internationales et supranationales, nous serons dans le même temps conduits vers le cœur de la théorie politique de l'Empire, où la question de la souveraineté supranationale, sa source de légitimité et son exercice concentrent l'attention sur les problèmes politiques, culturels et finalement **ontologiques** (nous soulignons)* »<sup>2</sup> La question ontologique que nous développerons plus loin est en effet au fondement même de cette nouvelle conception du sujet dans ses interactions avec le monde qui l'entoure. Elle nous mènera, par une vision différente sur l'être et le devenir, à une nouvelle conception du moi.

Pour finir, la souveraineté de l'ordre impériale se caractérise fondamentalement par un effacement des frontières entre l'extérieur et l'intérieur, entre le public et le privé. Les deux se rejoignent et se fondent de telle sorte qu'il n'y a plus dans la perspective fukuyamienne de fin de l'histoire, que des conflits internes et des opérations de police. Même si l'on ne peut pas dire que ce soit la paix, il n'y a plus de guerres au sens classique du terme entre une entité qui appréhende son Autre comme un extérieur, et cet Autre. Tout désormais se joue dedans : « *L'ère des grands conflits est terminée : le pouvoir souverain n'aura plus à affronter son Autre ni son extérieur, puisqu'il va progressivement étendre ses frontières pour embrasser le monde entier comme son domaine propre. L'histoire des guerres impérialistes, inter-impérialistes, anti-impérialistes est terminée. La fin de l'histoire a débouché sur le règne de la paix. Ou plutôt nous sommes entrés dans l'ère des conflits secondaires et « internes ».*

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 17.

<sup>2</sup> Ibid., p. 33.

*Toute guerre impériale est une guerre civile, une opération de police –de Los Angeles à Sarajevo en passant par Mogadiscio. En fait la répartition des tâches entre les armes intérieures et extérieures –entre armée et police, entre CIA et FBI – est de plus en plus vague et indéterminée. »<sup>1</sup> Une telle configuration des rapports humains donnant un autre visage à une altérité qui désormais n'est plus radicale mais relative, non seulement fait venir l'autre à l'intérieur du moi, mais démultiplie ce même moi de l'intérieur de sorte que : « *L'Autre qui aurait pu délimiter un Moi souverain moderne s'est fragmenté dans l'indistinction et il n'y a plus d'extérieur qui puisse limiter le lieu de la souveraineté* »<sup>2</sup>. Deux plans ici s'entremêlent et se justifient l'un l'autre. De même qu'il convient de s'affranchir du postulat de la souveraineté absolue des Etats pour aller vers une souveraineté partagée aussi bien sur le plan domestique qu'international, de même il faudra s'affranchir du postulat d'une conception de l'identité souveraine et absolue pour aller vers une conception de l'identité partagée et multiple. C'est à la quête de ce moi nouveau aux multiples visages que nous partirons dans la seconde grande partie de ce travail.*

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 238.

<sup>2</sup> Ibid.

### **III. Conclusion transitoire : Du nouveau visage du monde au nouveau visage de l'homme : quel nouvel homme pour demain ?**

*« Alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait,  
comme à la limite de la mer un visage de sable. »*  
Michel Foucault.

#### **1. Du sujet devant la glace.**

Le 21<sup>e</sup> siècle qui s'ouvre, est un siècle de contradictions et de paradoxes de toutes sortes : si libre, si ouvert et pourtant si enchaîné. Notre pouvoir sur lui ne consistera pas à dépasser ses tensions mais au contraire à les maintenir. Notre défi résidera dans l'art subtil que nous posséderons (ou pas) de transformer ses contradictions ruineuses en horizons féconds. On pourrait citer pour achever cette partie un passage du songe de Nabuchodonosor, roi de Sumer, qui semble illustrer parfaitement l'ambiguïté de ce siècle qui vient sur nous en même temps que nous allons vers lui : *« Le quatrième royaume, dit-il, sera fait moitié de fer, moitié d'argile. Divisé, il sera moitié fort et moitié fragile. Les pieds, partie fer et partie argile de potier : le royaume sera partie fort et partie fragile. Mais assurément ce royaume ne tiendra pas, aussi sûr que le fer et l'argile ne peuvent se mêler ensemble »*. Est-ce à dire que nous devons nous alarmer ? Les prophéties n'ont que le pouvoir qu'on leur confère, et leur formulation est telle que si elles fascinent parce qu'elles sont porteuses d'un certain sens, elles ne sont pas pour autant fatales. Nous croyons en la liberté humaine face au destin et aux desseins de l'histoire. Ce siècle qui vient sur nous, nous allons aussi à sa rencontre. La libanisation du monde n'est pas une tragédie, bien au contraire elle montre combien la diversité et la richesse qui composent les communautés humaines sont irréductibles. Elle montre combien, ni la figure toute puissante de l'Etat-nation, ni celle virtuellement plus puissante d'un Etat mondial qui pourrait vouloir s'annoncer ne peuvent venir à bout de cette diversité. Et si nous devons pleurer les morts inutiles des guerres d'identités et lutter contre la bêtise qui les engendre, on ne peut que se réjouir du fait que malgré toutes les oppressions, le visage du monde et le visage de l'homme conservent des traits d'une multiplicité irréductible. Que des cultures disparaissent et d'autres naissent aussitôt, la vie s'incarne dans la multitude et ne se résout jamais dans une illusoire unité.

Nous avons tenté dans cette première partie de peindre, peut-être avec certains présupposés, mais toujours avec un souci permanent d'impartialité et d'honnêteté, les traits nouveaux du visage du monde tel qu'il nous apparaît au travers du phénomène de la mondialisation. La dualité, voire la multiplicité de ces visages, n'est ni à craindre, ni à louer. Elle est un phénomène brut, qu'il faut prendre comme tel pour en tirer enseignements et profit. Sous cet apparent chaos, ces apparentes contradictions, ces apparentes aberrations, un ordre, une logique, et un sens se cachent. Il s'agit pour nous de les trouver, voire de les inventer. Il s'agit pour nous de voir en quoi le monde qui nous accueille et que nous habitons n'est pas un objet d'étude scientifique comme les autres, avec lequel nous pourrions garder une distance honorable indispensable à toute approche scientifique. Faire du monde un objet scientifique en sciences humaines, et tenter de reproduire la séparation méthodologique, si opératoire en sciences, entre le sujet et l'objet, serait une erreur pour le propos qui nous concerne. Car le monde nous habite autant que nous l'habitons, il nous fait être et devenir ce que nous sommes au moins autant que nous le faisons être et devenir ce qu'il est. Au travers de la mondialisation, le vieux rêve d'une humanité unie dans la paix et la fraternité resurgit et l'on se prend, certains à rêver, d'autres à rire du cosmopolitisme, de la république universelle, et de la paix perpétuelle. Quoiqu'il en soit, aucun homme si isolé soit-il n'est aujourd'hui étranger au destin du monde, et cette nouvelle donne avec laquelle il nous faut composer affecte aussi inévitablement la conception que nous avons de nous-mêmes en tant qu'individus, en tant que sujets, et en tant que membres de telle ou telle communauté de semblables. On ne peut aujourd'hui faire l'impasse, chacun pour soi-même et tous ensemble, sur une réinterrogation de ce qui fait notre moi, notre « être et vivre soi », comme notre « être et vivre ensemble ».

Se réinterroger soi-même, douter de son image devant la glace, rien n'est plus difficile car il ne s'agit pas seulement d'une opération de la pensée, d'un jeu intellectuel, d'une expérimentation scientifique. Il s'agit d'une expérience entière dans laquelle la frontière psychologique entre le sujet et l'objet s'efface. Douter de soi est une expérience radicale, sans appel et sans retour, coûteuse et périlleuse. C'est pourquoi, sans doute, elle est si difficile et que nous nous accrochons à ce qu'il reste de lambeaux d'identités, si tenus soient-ils, car ils sont ce voile fin qui nous protège de la folie en nous rattachant encore à la vie. La philosophie des Lumières avait le projet ambitieux d'un homme grand, capable d'unifier la société de ses semblables, autour d'une vérité, d'une rationalité, et d'un projet commun. Ayant eu en héritage le don de la raison, il était chargé d'en constituer le modèle et surtout de



suffisamment la cultiver dans le cœur des hommes pour que chacun puisse s'y reconnaître et y adhérer. Or tout cela implique un présupposé dont la certitude aujourd'hui n'est plus acquise. Ce présupposé consiste en la croyance que chaque homme est un sujet libre, rationnel et autonome, qui porte en lui cet éclair de raison qui lui permet de reconnaître et d'adhérer à la vérité sociale de l'intérêt général. Aujourd'hui les deux éléments constitutifs de ce présupposé ont volé en éclats. Tout d'abord, la certitude qu'il y ait « une » vérité sociale n'est plus acquise. Ensuite, le sujet libre et rationnel capable de la reconnaître n'existe plus vraiment tout à fait comme une unité. A l'âge des réseaux, l'individu n'existe que par la chaîne des autres individus par laquelle il prend son sens et en-dehors de laquelle il n'existe tout simplement pas. « *Il n'y a rien de plus étranger à notre époque que cette idée d'une personne-sujet qui existerait par elle-même en dehors d'un réseau relationnel dans lequel elle s'insère et qui seul la définit* »<sup>1</sup>. De la société il ne reste plus que le miroir de la société, et du sujet moderne, il ne reste plus que la nostalgie.

Le sujet qui décore notre époque est un point d'interrogation à cheval entre le multiple et l'un. Entre les deux, il se cherche. Le « je » cartésien fondant la modernité en faisant de chaque homme une conscience capable de science, s'étirole à tel point qu'aujourd'hui le cogito est plagié par tous les domaines de la vie. Je pense donc je suis devient indifféremment, je possède donc je suis, je passe à la télévision donc je suis, où encore je communique donc je suis. Dans la nouvelle métaphysique de l'identité, de la différence et du semblable, l'homme est subordonné au réseau auquel il est intégré, dans le discours duquel il n'est plus un signifiant mais un simple signifié interchangeable et insignifiant. « *Homme de peu de sens il doit dans le monde des signes sans signification, devenir signe lui-même.* »<sup>2</sup> Faut-il reconquérir le sens de l'unité du sujet ou bien faut-il apprendre à vivre avec ses multiples dimensions ? Prétendre avoir la réponse signifierait vouloir se poser en moraliste, c'est pourquoi nous suivrons dans la deuxième partie de ce travail le conseil de Voltaire, et préférer les douteurs aux docteurs en tâchant sinon, d'atteindre un but, pour le moins de donner un sens à la quête.

---

<sup>1</sup> Guéhenno Jean Marie, *La fin de la démocratie*, Éd. Champs Flammarion, Paris 1992 p.54. Cette nouvelle identité du sujet est mise à nue de manière encore plus vive par l'approche psychologique de l'ouvrage de Wittezaele Jean Jacques, *L'homme relationnel*, Ed. Seuil, Collection couleur psy, Lonrai, oct 2003.

<sup>2</sup> Ibid., p.114.

## 2. Dérives et dangers de la conception traditionnelle de l'identité.

Aujourd'hui encore, dans un monde ouvert sur la diversité et qui a sous les yeux, à la fois le spectacle irréductible de sa multiplicité et de son unité, demander à une personne qui elle est, l'interroger sur son identité, cela revient insidieusement à lui demander d'où elle vient. Et ce « où », concentre en lui tous les lieux de l'appartenance identitaire : nationalité, ethnie, religion, région, groupe culturel ou bloc civilisationnel. La perversité de la question réside en ceci que de toutes ces allégeances identitaires, il ne doit demeurer qu'une seule. « D'où viens-tu ? » signifie en réalité « qu'es-tu au fin fond de toi-même ? ». Et la première réponse, impliquant une hiérarchie de coeur, ne supporte ni erreur, ni rectification. Elle inscrit dans le rapport à l'autre l'index indélébile d'une étiquette définitive. Cette étiquette implique qu'il existe en tout être humain une seule identité, une et indivisible, qui ne souffre aucune concurrence qui n'implique trahison. Elle suppose qu'il y a tout au fond de chacun, une et une seule appartenance véridique, qui compte vraiment, qui résume et condense l'essentiel de notre être. Cette identité essentielle, héritée à la naissance, serait ce fer rouge auquel on marque les hommes tels des bêtes, pour qu'ils n'aillent pas, par choix ou par mégarde, rejoindre un autre cheptel, ou encore se perdre, comme la chèvre de Monsieur Seguin, sur des sommets trop élevés.

Or c'est parce que les tensions et paradoxes qui animent le monde se reflètent en l'homme comme dans un miroir, et que les tensions qui font notre identité d'aujourd'hui influent en retour sur les conceptions que nous avons du monde, que notre ancienne conception de nous-mêmes est insuffisante. Une telle conception de l'identité fait l'impasse sur tout ce qui dans l'homme ne relève pas de l'inné mais est du domaine de l'acquis. Sans vouloir ici réactiver ce vieux débat philosophique (ce n'est pas le lieu) il convient de voir à quel point cette conception de l'identité qui entend mettre le doigt sur l'essentiel de ce qui définit une personne, passe à côté de ce qui est peut-être le plus significatif dans une vie d'homme, à savoir sa trajectoire et ses choix d'homme libre. On pourra certes objecter que ces mêmes choix d'homme, prétendument libre, sont conditionnés par cette marque originaire tatouée sur son front. Mais jusqu'à quel point ? Telle est la question. Pourquoi, si cette marque originaire et prétendument « essentielle » est si forte, tous les individus qui la portent ne sont-ils pas identiques ? Allons plus loin : pourquoi un homme portant cette marque peut se sentir bien plus proche et avoir plus d'affinités avec un homme portant une marque différente qu'avec n'importe lequel de ses voisins, portant sur le front la même marque que

lui ? Cela ne montre-t-il pas que précisément ce que l'on croyait essentiel n'est qu'accidentel, et en définitive contingent ?

Le danger évident d'une telle conception simpliste de l'identité est qu'elle semble fonctionner comme un étendard que l'on brandit fièrement, parfois avec haine, à la face des autres. C'est ce qui fait dire à l'écrivain libanais Amin Maalouf instruit dans sa chair des horreurs des guerres identitaires que « *souvent l'identité que l'on proclame se calque - en négatif - sur celle de l'adversaire* »<sup>1</sup>. Or l'identité d'une personne, non seulement n'est pas une et indivisible - le plus souvent elle est composite - mais en plus elle n'est pour le même individu pas donnée une fois pour toutes. Notre identité évolue dans le temps, au contact des événements du monde et du hasard des rencontres et des chemins qui croisent nos vies. Ainsi, les identités que nous appelons multiples, complexes ou composites ne sont pas l'apanage de rares exilés, immigrés, marginaux, flirtant dangereusement sur les bords pathologiques d'une schizophrénie chronique. Ces identités sont non seulement plus nombreuses que l'on croit, non seulement elles rendent mieux compte de la réalité de chacun d'entre nous, mais encore sont-elles le miroir le plus juste de la réalité du monde qui évolue sous nos yeux. Un miroir à la fois juste et plus vaste qui offre plus d'issues qu'un cloisonnement des différences en catalogue de civilisations.

### **3. L'unité imaginée face à la multiplicité réelle : urgence d'une nouvelle conception de l'identité.**

Le monde d'aujourd'hui, qu'on le considère dans son ensemble en tant qu'image d'un monde unifié par la mondialisation ou qu'on le considère dans la particularité des microcosmes sociaux qui le composent, offre, à toutes les échelles, le spectacle d'une diversité irréductible. Partout aujourd'hui on voit se côtoyer des groupes humains, des communautés, des tribus, des ethnies, des nations, des multinationales, dans lesquels les individus diffèrent sur bien des plans les uns des autres. Ces différences sur fond de revendications identitaires sont aussi, et surtout – paradoxalement - des revendications de reconnaissance de la différence. Comme nous l'avons déjà dit, ces deux mots contraires peuvent aussi être synonymes : revendiquer son identité c'est avant tout revendiquer une

---

<sup>1</sup> Maalouf Amin, *Les identités meurtrières*, Ed. Grasset et Fasquelle, Paris, 1998, p. 21.

différence, la sienne ou celle de son groupe. Partout dans ces sociétés aux identités et aux différences multiples, des hommes se côtoient dans leurs différences et leurs ressemblances. Qu'ils diffèrent les uns des autres par la couleur, la religion, la nationalité, la région d'origine ou le groupe ethnique, ces individus tendent à affirmer, propager et nourrir la conception unitaire de l'identité que nous avons dénoncée plus haut. Et partout également, dans ces sociétés métissées, se côtoient des hommes à l'identité éclatée, aux frontières de deux couleurs, deux religions, deux nationalités, deux tribus, ou encore de deux civilisations, voire plus. L'inadéquation, alors entre l'identité imaginée une et indivise, et la réalité identitaire dans sa complexité crée la tension, la peur, et représente une menace. Que cela soit entre immigrés et populations locales, entre blancs et noirs, catholiques et musulmans, juifs et arabes, serbes et albanais, turcs et kurdes, anglophones et québécois, flamands et wallons, l'identité rêvée « une », est confrontée au chaos d'une multiplicité bien réelle.

Au milieu de ce chaos, se trouve l'expression réelle d'une nouvelle forme d'identité qui inclut en elle les différences. Dans chaque société divisée, se trouvent des hommes et des femmes, des enfants aussi, qui portent en eux des appartenances différentes, parfois contradictoires, parfois douloureuses et invivables, mais le plus souvent très riches. Ces hommes et ces femmes vivent à la frontière entre deux voire plusieurs communautés opposées. Mais cette frontière n'est pas une troisième communauté, elle est des deux bords à la fois, sans former encore une communauté à elle seule. Ces personnes constituent un pont, une passerelle mentale vers, d'abord, la compréhension, ensuite l'acceptation d'une nouvelle conception de l'identité. Cette nouvelle conception, forte d'avoir compris les autres, ne peut alors faire l'économie d'un retour sur elle-même, pour se lire et se dire différemment à cette nouvelle lumière du monde. Ces identités fracturées, ou plutôt à cheval sur des fractures, parce qu'elles vivent de manière interne les déchirures du monde dont elles sont le reflet, n'ont pas d'autre choix que de résorber ces tensions et de faire tampon aux violences identitaires qui animent le monde.

*« A l'ère de la mondialisation, avec ce brassage accéléré, vertigineux, qui nous enveloppe tous, une nouvelle conception de l'identité s'impose – d'urgence ! Nous ne pouvons pas nous contenter d'imposer aux milliards d'humains désemparés le choix entre l'affirmation outrancière de leur identité et la perte de toute identité, entre l'intégrisme et la désintégration. »<sup>1</sup>* Ce constat encore une fois d'Amin Maalouf, nous permet de faire la

---

<sup>1</sup> Maalouf Amin, *Les identités meurtrières*, Ed. Grasset & Fasquelle, Paris 1998, p.44.

lumière, le lien entre la première et la deuxième partie de notre travail. En effet, c'est parce que le monde change que notre conception du monde et de nous-mêmes doit changer. Cependant ce qu'évoque ici Amin Maalouf est moins un simple changement de conception du monde et de l'homme, qu'un changement concret des mentalités. S'il y a urgence c'est précisément parce que la conjonction entre la forme nouvelle du monde, la prolifération d'identités de plus en plus multiples, complexes et enchevêtrées, entre en conflit avec notre conception traditionnelle de l'identité. C'est pour cette raison qu'il y a « urgence ». Si l'alternative défensive face à la mondialisation consiste à choisir entre affirmation de soi avec les siens dans la négation d'autrui, et négation de et renoncement à soi-même, alors le monde court à sa ruine et les obscurs Hutington et autres Nostradamus pourraient bien voir leurs prophéties se réaliser. L'urgence serait alors d'éviter la prolifération de « *fous sanguinaires* » et « *d'égarés* » qui en choisissant de se crispier sur la première alternative pourraient transformer le monde en un terrain d'affrontements identitaires, et créer ce que d'aucuns redoutent ou appellent de leurs vœux, une guerre de civilisations. Cette nouvelle conception de l'identité n'est pas totalement nouvelle et originale, c'est le contexte qui en fait la nouveauté et lui donne son importance et son relief, ce sont en même temps que les conflits qui secouent le monde, les débats politiques et les questionnements éthiques qui l'animent qui en font aujourd'hui même une nécessité et qui justifient le travail qui s'annonce dans la deuxième grande partie de notre réflexion.

**DEUXIEME PARTIE  
DES MULTIPLES FIGURES DE L'IDENTITE  
DU SUJET AU SUJET COSMOPOLITE A  
IDENTITES MULTIPLES.**

*« Vivre seul et libre comme un arbre  
et fraternellement comme une forêt.  
Cette nostalgie est la nôtre. »  
Nazim Hikmet*

## **Introduction générale à la deuxième partie.**

La première partie de ce travail a consisté essentiellement à dresser un tableau descriptif du monde actuel qui revienne sur certaines oppositions politiques présumées et corrige certains préjugés qui stérilisent le débat et empêchent d'avancer. Quelque chose s'est produit avec la mondialisation et l'on n'en mesure encore que très approximativement la portée, sur nos institutions traditionnelles et sur nos conceptions habituelles de nous-mêmes. La rupture de la modernité qui pense la souveraineté politique est celle qui constitue le fossé entre la politique telle qu'elle est et la politique telle qu'elle devrait être ou telle qu'on la rêve. Or la politique rêvée aujourd'hui est celle des Etats-nations traditionnels et du maintien de la souveraineté politique telle que nous l'avons héritée de ses théoriciens tels que Jean Bodin ou encore Machiavel. Le réalisme politique s'est sensiblement - bien qu'imperceptiblement - déplacé, et le principe moderne de souveraineté apparaît sous son vrai visage comme n'étant rien d'autre que la « fable des temps modernes » ou si l'on préfère le mythe fondateur de la politique moderne. Rien n'est aujourd'hui plus éloigné de la vérité que l'idée qu'il existerait une communauté humaine organisée dont la fin serait la constitution d'une telle souveraineté, en vue de la conservation de soi et d'une quête de liberté pour elle-même et les individus qui la composent. Mais la modernité comme mythe fondateur agit en vue de cette fin en fondant son action sur le principe de souveraineté, comme si celui-ci était encore la fin unique et ultime du devenir politique. Or le principe de souveraineté semble impuissant aujourd'hui, lui qui a fait l'histoire des siècles précédents, à produire de l'histoire. L'éclairage que nous avons porté sur cette notion de souveraineté à travers le nouveau concept d'Empire à la fin de la première partie ne détruit pas le mythe, il lève simplement le voile sur son mécanisme. Mais en levant le voile sur le mécanisme qui sous-tend le principe de souveraineté des Etats-nations, nous avons, par le même geste, levé le voile sur le mécanisme qui sous-tend le principe de souveraineté qui constitue le moi moderne cartésien qui est à la fois la source et la conséquence de cette souveraineté politique. Et c'est par cette souveraineté des Etats-nations qui s'érode que nous entendons expliquer l'érosion même de la souveraineté du sujet, entendu que les deux sont étroitement liées et sont à l'origine l'une de l'autre. En précisant le concept de souveraineté dans le paradigme impérial nous utilisons les conséquences que son érosion implique, comme balancier qui permet d'articuler la première et la deuxième partie de cette thèse. L'argument central est alors que cette lecture « impériale » de la dissolution de la souveraineté (mais pas sa disparition) héritée de la modernité permet d'établir un parallèle

avec l'identité du sujet hérité de la modernité, les deux ayant un lien consubstantiel puisqu'ils se sont engendrés mutuellement, il est donc naturel que la modification de l'un des deux éléments entraîne la modification du second. On pourrait alors rendre compte de cette analogie par une équation mathématique bien simple qui pourrait s'écrire comme suit, (le = signifiant « a donné » et les termes de l'équation pouvant bien sûr être inversés) :

1<sup>o</sup> étape de la modernité : Caractère un, absolu et indivis de la souveraineté moderne = sujet absolu, unidimensionnel et indétérminé hérité de la modernité et la fondant.

2<sup>o</sup> étape correspondant à la mondialisation : Caractère relatif et dissout de la souveraineté dans la configuration impériale postmoderne = sujet relatif, multidimensionnel et extra-déterminé engendré par la déconstruction postmoderne du sujet.

La seconde partie qui s'annonce opère ainsi un renversement dont la pertinence totale dans la structure générale de la thèse n'apparaîtra qu'en troisième partie, avec l'étude dans le cadre théorique de la démocratie cosmopolitique du principe de souveraineté différenciée. Il convient cependant dès maintenant de se demander si cette partie qui annonce une réflexion sur l'identité une et multiple, imaginée et réelle, du sujet, est un détour ou une étape indispensable. S'agit-il d'un autre sujet - d'une question autre - ou bien d'une problématique qui se déplie du monde à l'homme et de l'homme au monde comme un parchemin programmatique qui nous permette de saisir à la fois l'un et l'autre et surtout la relation qui les unit ? En un sens on peut se demander quel est l'objet de notre travail, est-ce le monde comme le présente notre première partie ou l'homme comme l'annonce notre seconde partie ? S'il s'agit de traiter les deux dans le cadre d'un travail de thèse n'est-ce pas alors un projet trop ambitieux voire prétentieux ? Or c'est précisément de cela qu'il s'agit, de traiter non seulement des deux mais aussi et surtout de la relation entre les deux. Il s'agit de traiter des deux et de la relation entre les deux, non pour ambitionner une pensée totale, mais parce que dans le cadre précis de la problématique identitaire que nous avons posé nous ne pouvons faire autrement que de lier les deux. S'imposer de respecter la distance entre l'un et l'autre ce serait passer à côté de l'essentiel, car c'est précisément cette distance que nous tenterons de circonscrire dans un flux tendu parfois contradictoire qui seul peut faire sens. Il s'agit, rappelons-le, de comprendre ce qui se joue de multiplicité et d'unité entre l'homme et le monde dans le cadre tourmenté politiquement, socialement et anthropologiquement de la mondialisation. Or on ne peut saisir cette tension sans tenter de construire un pont là où pour l'heure il n'y a qu'un fossé. En ce sens notre entreprise ne saurait être plus humble. Nous



entendons moins bâtir que relier ce qui existe déjà mais qui demeure étrangement séparé. Humble aussi car notre propos dans les deux premières sections de cette partie consistera en une basse entreprise de déblayage. Le terrain qui constitue les problématiques sur l'identité personnelle et le sujet est un terrain accidenté, jonché de cadavres et de fausses évidences. Il s'agira pour nous de le déblayer pour pouvoir proposer une conception minimale de l'identité du sujet qui pourra nous permettre par la suite de construire à proprement parler notre conception d'un sujet cosmopolitique à identité multiple. C'est pourquoi les deux premiers chapitres de cette partie s'annoncent moins comme l'affirmation de thèses solidement bâties que comme un moyen pour nous de revenir sur des thèses admises et ancrées en nous de manière si forte que nous les pensons comme constituantes de notre nature profonde.

De manière caricaturale nous pourrions dire qu'en un sens toute la faute en incombe au lourd héritage cartésien qui a en grande partie façonné la conception moderne que nous avons de nous mêmes, en tant que moi substantiel servant de substrat à lui-même et au monde.

Métaphysiquement et anatomiquement Descartes a en effet contribué à la constitution du moi comme substrat et centre de toute chose. Métaphysiquement, le cogito des *Méditations métaphysiques* fonde le sujet moderne et sépare l'homme du monde. Anatomiquement, en situant le centre de la conscience humaine dans cette partie du cerveau suspendue entre les deux hémisphères qu'est la glande pinéale, Descartes unifie et centralise cette conception du moi. La glande pinéale comme lieu de rencontre du matériel et de l'immatériel devient ainsi l'endroit où l'âme et le corps s'unissent. Alors que toutes les dernières avancées en neurochirurgie tendent à démystifier l'idée qu'il y aurait un centre régulateur dans le cerveau, nous continuons de croire qu'il existe en nous quelque chose comme « une gare centrale » qui serait le point d'arrivée et de départ de toutes nos sensations, perceptions et idées. C'est contre cette idée selon laquelle il y aurait un moi unifié qui aurait son siège en un lieu particulier du cerveau humain que nous entendons lutter. Comme le note très justement Daniel Dennett : « *L'idée qu'il existerait un centre spécial dans le cerveau est la plus mauvaise et la plus tenace de toutes les idées qui empoisonnent nos modes de pensée au sujet de la conscience.* »<sup>1</sup> Or nous devons cesser de penser que le cerveau peut et doit avoir un sommet fonctionnel ou point central. Il ne s'agit là de rien de plus qu'une mauvaise - bien que nécessaire - habitude de penser. Ce que Daniel Dennett appelle le « théâtre cartésien » entendu comme centre

---

<sup>1</sup> Daniel Dennett, *La conscience expliquée*, Chapitre 4 : « Versions multiples contre théâtre cartésien », Trad. Pascal Engel, p. 145.

émetteur et référent des actes de conscience est un mythe sur lequel il faut lever le rideau. A ce modèle unifié de la conscience l'auteur oppose une version multiple. Le modèle des versions multiples semble en effet plus pertinent pour rendre compte de la pluralité des interconnexions qui font les phénomènes de conscience : « *Selon le modèle des versions multiples, toutes les espèces de perceptions – et en fait toutes les espèces de pensées et d'activités mentales – sont traitées dans le cerveau par des processus parallèles et multiples d'interprétation et d'élaboration des entrées sensorielles* »<sup>1</sup>. Il n'existe ni de « res cogitans », ni de porte d'entrée centrale du cerveau, ni même de centre fonctionnel, pas d'observateur à l'intérieur du cerveau, pas de gare centrale : en d'autres mots, il n'y a pas de théâtre cartésien. L'idée qu'il faille un centre du moi qui régisse l'ensemble des actes de conscience qui nous donnent l'illusion de l'unité est une conception confortable mais fautive. Car le cerveau et les pensées qu'il produit sont aussi trompeurs que les sens. Descartes s'est méfié des seconds pas du premier. En faisant appel à des expériences de perceptions et de pensées telles que le phénomène phi de Kolers, Dennett montre comment ce prétendu siège subjectif rendant compte objectivement des phénomènes perçus, est illusoire. Le théâtre cartésien s'il donne l'impression d'être à même, au cœur de la subjectivité humaine, de faire la distinction entre l'apparence et la réalité, en est en réalité le dupe. L'expérience du phénomène phi montre que les choses qui nous apparaissent réellement et objectivement dans la conscience, ne correspondent pas à ce qui se passe dans la réalité. Pour la rapporter sommairement, l'expérience de Kolers en superposant pour le sujet la perception de l'image d'un point rouge qui succède très rapidement à un point vert, offre au sujet la perception d'un mouvement du point rouge qui au milieu de sa trajectoire, à un moment indéterminé, se transforme en point vert. Or ce mouvement n'est qu'une reconstruction a posteriori de la conscience que l'on pourrait énoncer de deux manières. La première encore victime du théâtre cartésien dirait : « le point rouge a bougé et s'est transformé en point vert en cours de trajectoire ». La seconde énoncerait : « Le point rouge ne semble pas avoir bougé, mais après avoir vu le point vert, il m'est venu l'idée que le point rouge a bougé et a changé de couleur. » Ainsi la conscience manipule-t-elle les perceptions pour créer l'illusion d'un mouvement saisissable dans son unité. Il faut donc distinguer dans le cerveau entre ce qui se produit réellement et ce qui semble se produire, or comme seul le cerveau est capable de faire cette distinction, le théâtre cartésien apparaît comme un jeu de dupe dans lequel l'évidence n'est rien d'autre qu'une croyance auto-produite, auto-proclamée et auto-entretenu. Toute l'expérience du sujet

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 146.

semble ainsi se ramener à une affirmation des plus dogmatiques : « J'ai jugé que les choses étaient ainsi parce que c'est comme cela qu'elles m'ont semblé être. » Dans le cas de l'expérience de Kolers, le fait qu'il n'y avait pas de véritable mouvement ne change rien au fait de conscience suivant lequel il devait y avoir une véritable apparence de mouvement pour mon jugement. De même tout semble œuvrer à nous faire croire qu'il existe une unité centrale de la conscience comme un moi dédoublant le moi dans une conscience réfléchie de nous-mêmes. C'est cette croyance induite et nécessaire que nous tâcherons ici de remettre à sa juste place en revenant sur les conceptions les plus solidement admises concernant notre identité personnelle.

Le premier chapitre de cette partie (chapitre 4) se pose donc comme une remise en question des préjugés les plus solidement admis sur l'identité personnelle. Par des références aussi multiples et métissées que l'identité cosmopolite que nous entendons construire, nous tenterons de remettre en question nos conceptions traditionnelles du sujet. Avec Platon, Héraclite et Spinoza mais aussi Derek Parfit plus proche de nous dans le temps, nous tâcherons de mettre à bas le mythe qui fonde l'identité personnelle. Est-ce à dire que ce mythe cessera d'être opératoire ? Non, car le mythe continuera d'agir aussi sûrement que nous continuons de croire (car nous le percevons tel) que c'est le soleil qui tourne autour de la terre, bien que nous sachions que c'est l'inverse. Seulement connaître que l'on n'est pas ce que l'on croit être, même si cela ne change rien, peut imperceptiblement tout changer. Nous verrons donc comment la perception que nous avons de l'unité et de la continuité spatio-temporelle de notre identité personnelle repose sur une illusion perceptive appuyée par une forte nécessité psychologique. Avec Héraclite nous verrons comment le facteur temps érode cette identité, avec Spinoza nous verrons comment l'espace en fait autant. Enfin avec Derek Parfit nous verrons comment non seulement nous ne sommes pas ce que nous croyons être, mais aussi et surtout pourquoi notre identité personnelle n'est pas ce qui importe. Nous ne prétendons pas dans ce chapitre apporter la démonstration irréfutable que l'identité personnelle n'est qu'une illusion, car l'ennui avec le moi c'est qu'il est le seul être capable de rendre compte de lui-même ; déclarer dès lors en disant « je » que le « je » n'existe pas serait une absurdité. Cependant prendre en compte l'hypothèse que le moi est une illusion comme quelque chose de simplement plausible intellectuellement, et pensable dans la réalité concrète du monde, cela suffit pour que quelque chose comme « un moi autre » pensé en dehors de lui-même soit possible. C'est ce « moi autre », ce sujet qui toujours s'échappe et toujours revient

que nous présenterons comme quête dans toute la multiplicité de ses expressions, jusque dans sa forme littéraire avec Robert Musil. Cette quête du moi, (il ne peut en être autrement) nous mènera, par la multiplicité même de ses déterminations, vers autrui. Ce sera alors le sens de notre chapitre 5 qui constitue à proprement parler la passerelle qui mène de notre quête du moi vers la rencontre d'autrui dans la multiplicité grondante du monde. C'est dès lors cette cacophonie d'identités et de différences que nous tâcherons de mettre en ordre de manière à la fois conceptuelle et concrète. D'un côté la rigidité et la clarté du concept, de l'autre la flexibilité et le flou de ces identités et la manière dont elles s'expriment dans le monde. Nous tâcherons alors dans ce chapitre d'élaborer un ordre, ou à défaut de pouvoir en imposer un, de proposer un concept d'ordre, qui puisse rendre compte de la tension interne entre le couple de concept identité et différence/différance, sans les assujettir aveuglément à la tutelle d'un troisième terme qui serait l'universel. Dans cette confrontation de l'identité et de la différence/différance, nous verrons avec Jean Luc Nancy comment l'identité se pense plus dans « l'avec » que dans l'être. Cet « avec » qui fait le lien intersubjectif entre le moi et l'autre parfois dans son irréductible « différence » au sens derridien du terme nous permettra alors de poser les bases d'une éthique du sujet, qui ne pourra se poser sans un rapport structurant fondamental avec son autre. Cette rencontre avec l'autre nous amènera alors à considérer ce qui sera l'objet de la fin de la section I de ce chapitre la perspective anthropologique des identités multiples sous le biais de la problématique du métissage telle qu'elle est portée par des auteurs tels que François Laplantine et Alexis Nouss. Si le constat flagrant d'un monde métisse permet de dépasser l'aporie entre identité et différence, la question de l'ordre demeure toujours et sera réactivée dans la deuxième section par l'opposition déjà évoquée en première partie entre l'universel et le particulier. Nous proposerons alors un concept d'ordre qui, reposant sur un équilibre tendu et dynamique des forces antagonistes, permette de maintenir vivantes les oppositions et de rendre compte ainsi avec plus de justesse qu'autrement de la réalité identitaire conflictuelle mouvante et floue du monde. Le chapitre 6 enfin apparaît alors dans ce concert chaotique d'identité et de différence, d'universel et de particulier, à la fois comme une réconciliation et un dépassement du caractère multiple et éclaté de ces identités. Après avoir déconstruit le moi, nous tâcherons dans le dernier et central chapitre de cette partie de lui donner une « arché » et de construire ainsi un moi cosmopolite à identité multiple. Nous suivrons alors à travers la conception sociologique de Riesman, la voie qui, nous conduira à dépasser par la conception cosmopolitique, les conceptions traditionnelles, c'est-à-dire communautarienne et libérale, du

moi. Cette seconde partie apparaîtra alors à sa juste place dans l'économie générale de cette thèse, comme ce qu'elle doit être et ce qu'elle est, c'est-à-dire comme un pont entre le monde et l'homme, entre l'homme et le monde, un pont qui porte en lui à la fois le monde et à la fois l'homme, un pont qui d'une certaine manière porte à lui seul l'ensemble, comme si sans lui, aucune des deux berges du fleuve n'existait, chacune demeurant étrangère à l'autre, berges inexistantes l'une pour l'autre, donc les deux inexistantes tout court, aussi vrai que la lumière ignore l'existence de l'obscurité et réciproquement.

**CHAPITRE 4 :**  
**LES MULTIPLES FIGURES DE L'IDENTITE DU**  
**SUJET MISES EN QUESTION**

*« Tout commence en mystique et tout finit en politique »*  
Charles Péguy.

## Introduction

Avant de nous lancer dans la construction théorique en tant que telle d'un sujet à identité cosmopolitique qui sera l'objet du chapitre 6, il nous faut revenir sur le sujet lui-même, son histoire, ses ambiguïtés, ses apories voire même son impossibilité. Si nous voulons comme nous le disions à la fin du chapitre précédent «expliquer *les choses par l'homme et non pas l'homme par les choses* », il nous faut donc renverser complètement notre regard, le tourner vers l'intérieur tout en restant extérieur. C'est-à-dire qu'il s'agira de prendre le sujet tel qu'il s'incarne dans nos conceptions identitaires personnelles comme objet, sans oublier pour autant qu'une telle analyse en tant qu'elle confond inévitablement le sujet et l'objet qu'elle entend poser par-devers soi et qui est lui-même, demeurera nécessairement suspecte. Nécessairement indispensable également, une telle conversion du regard va nous permettre de poser l'identité du moi en question afin, avec la déconstruction que cela implique et par delà même cette déconstruction, d'arriver à cerner l'image de ce que nous sommes devenus sous la nouvelle lumière du monde. Pour cela nous aurons à revenir sur des passages classiques de la philosophie non pas pour en faire une exégèse mais simplement pour éclairer notre propos sur ce que nous entendons poser comme prémisses et comme conditions de possibilité à une compréhension nouvelle de l'identité du sujet. Pour comprendre en effet en quoi un sujet cosmopolite à identité multiple est possible, il nous faut d'abord faire l'expérience de l'identité et du sujet comme impossibilités.

Pour ce faire il convient de contextualiser ici notre propos afin d'en montrer les limites en même temps que la pertinence et l'utilité. Nous ferons ainsi appel dans cette section à des références permettant de penser l'identité personnelle, aussi hétéroclites que Héraclite, Spinoza et Derek Parfit. Des références éclatées dans le temps et l'espace, tendues entre plusieurs traditions philosophiques mais qui se font écho les unes aux autres. Nous partirons alors d'une simple intuition qui n'a pas valeur d'argumentation mais qui tendra à rendre notre conception du sujet sinon vraie, du moins plausible. Parce qu'une telle intuition peut être pensée et discutée, nous verrons qu'elle peut engendrer des effets pratiques réels sur notre façon de nous concevoir nous-mêmes. Deux précautions intellectuelles s'imposent néanmoins. Premièrement nous n'aurons pas la prétention ici de nous poser en tant qu'hellénisant spécialiste d'Héraclite ou encore comme spécialiste de Spinoza. Notre propos ici se limitera, de façon instrumentale, à utiliser ces auteurs pour développer notre intuition première d'une identité personnelle perçue à travers le temps et l'espace comme

fantomatique. Deuxièmement, la conception réductionniste de l'identité personnelle que nous développerons ici comme une alternative à la pensée commune de l'identité personnelle, ne prétend pas trancher le débat sur une vérité arrêtée mais simplement suggérer une manière plausible de penser notre rapport à notre identité personnelle. Nous verrons alors avec les exemples fictifs de Derek Parfit comment le fossé entre nos croyances sur ce qu'est l'identité personnelle et ce qu'elle est vraiment, peut ouvrir sur un nouveau rapport au monde et aux autres totalement différent dans ses occurrences et dans ses implications éthiques et par suite, politiques. Nous verrons donc ici toute la mythologie sur laquelle repose la construction de toute identité personnelle, non pas pour en tirer les conclusions métaphysiques qui en découlent pour l'être, mais pour en montrer plus loin les limites et les impasses sociales et politiques. En déplaçant de la sorte les limites qui dessinent les contours de l'identité du sujet nous pouvons parvenir à un sujet qui dans la dynamique d'un espace et d'un temps nouveaux, parvient ou non à se saisir comme un être multiple perdu dans la multiplicité du monde, lui-même en perpétuel devenir dans un monde qu'il fait - et qui le fait advenir – chaque jour autre qu'il n'est.

Cette quête du moi qui nous amènera nécessairement à concevoir le moi comme quête ouvre enfin un espace dans lequel certes le relativisme des limites donne le vertige, mais un espace qui ouvre les frontières du possible au delà des illusions dangereuses et parfois nécessaires que porte en son sein toute construction identitaire individuelle.



# **I. Les illusions et croyances logiques et temporelles, biologiques et spatiales sur l'identité du sujet.**

## **1. L'unité du sujet mise en question.**

Il y a une croyance intellectuelle tenace concernant l'identité du sujet entendu comme une et indivisible. En somme le sujet ne serait rien de plus que le corps qu'il offre au regard d'autrui, une âme plus ou moins visible qu'il remet entre les mains d'un dieu incertain, et l'union de l'un et l'autre qui fait la somme des caractères qui le définissent comme une personne humaine. On commence à douter de cette croyance lorsque l'on comprend que la loi des choses est moins l'Être que le devenir, moins la permanence que le changement. On finit par la perdre totalement lorsque cherchant une terre ferme pour y planter de solides certitudes, on s'aperçoit que la terre est meuble et qu'il y a souvent des glissements de terrain. Archimède, théoricien du levier, affirmait pouvoir déplacer le globe terrestre si seulement il trouvait un seul point fixe sur lequel s'appuyer. Ce point fixe qui puisse servir de point de départ à la connaissance, Descartes pense l'avoir trouvé dans le cogito. Et tout comme la science a besoin d'un point fixe sur lequel poser son édifice, l'individu a besoin lui aussi d'un point fixe sur lequel poser le socle de son identité. C'est ce point fixe que l'individu cherche pour avoir une idée de soi et se situer dans le monde que nous nommons « Identité », et sur lequel portent nos soupçons. En effet avec Nietzsche, la critique logico grammaticale du cogito cartésien, et la réduction de la pensée à un épiphénomène de la vie, c'est le sujet lui-même qui vole en éclats. Que reste-t-il alors de la notion figée d'identité lorsque l'univers vacille et danse librement « au bord de ses propres abîmes ». Si toute chaîne a disparu, la liberté se paye du vertige de la modernité. Et si la déconstruction du sujet a démystifié le sujet classique rationnel, autonome et volontaire, quelle forme nouvelle donner à une identité moderne ou postmoderne dont le principe est de refuser tout principe et tout point fixe? Faut-il précisément lui en donner une ?

Nous nous situons ici au niveau du sujet confronté à lui-même à une époque de crise et dans un espace fracturé, fragmenté, ne lui offrant aucun point fixe, aucun repère, aucun horizon moral ou religieux pouvant lui servir de modèle et lui permettant de se définir une identité. Il est à proprement parler dans une crise d'identité au sens où l'on peut dire d'un

adolescent en pleine puberté qu'il vit une crise d'identité. A ceci près que la crise ici va jusqu'à remettre en question l'idée même qu'il faille une identité. Mais une crise n'est en soi ni bonne ni mauvaise et il en peut résulter aussi bien le pire que le meilleur. En l'occurrence celle-là peut aussi bien être comprise comme une libération, désaliénant l'homme de ses chaînes ancestrales et lui ouvrant un infini de possibles, que comme la perte catastrophique, tragique, d'un ensemble de règles et de valeurs qui permettait à l'homme de vivre avec lui-même et de se supporter, ainsi que de vivre avec ses semblables et de les supporter. Car si le problème de l'identité se pose de manière psychologique et morale au niveau du sujet, il se pose aussi au niveau de l'individu entendu cette fois non pas seulement comme confronté à lui-même mais comme confronté à ses semblables à l'intérieur d'un groupe social déterminé. Nous partons donc d'emblée avec deux sortes d'identités étroitement liées et interdépendantes : une identité personnelle ou intime et une identité communautaire et sociale, alors même que nous sommes enclins à penser avec Hume et Nietzsche que l'identité est un leurre, une illusion, une création artificielle de l'entendement humain qui invente une unité par crainte du multiple et fait de l'individu une totalité signifiante par crainte de la dispersion. Vivre de mythes ou dans le mythe n'est pas en soi condamnable si cela ne devenait en certaines circonstances un danger pour l'humanité même dont on se revendique. Si nous posons dès maintenant une définition sommaire, l'identité, ce serait donc la perception que les gens ont d'eux-mêmes et des caractéristiques fondamentales qui les définissent comme êtres humains de manière continue à travers le temps. Or si l'on considère que cette perception n'est pas figée et qu'elle peut évoluer et que les caractéristiques mêmes qui sont à la base de cette perception peuvent changer, on est alors d'accord que l'identité n'est pas une notion statique mais un concept qui accepte le changement. Ainsi une identité n'est jamais acquise mais toujours à conquérir dans une bataille pérenne avec soi-même et les autres. Dès lors du champ de l'anthropologie ou même de la psychologie, à celui de la philosophie politique et morale, la frontière est perméable.

Mais la seule définition de l'identité ne suffit pas à éclairer ce sur quoi elle porte. En effet si l'identité est une réponse à la question « suis-je ? » ou « qui es-tu ? », il convient d'abord de définir ce que c'est qu'être « un être » et ce que « être » signifie. Ensuite puisque l'identité c'est la manière dont je « me » définis, il faudra s'entendre sur ce qu'est le « Moi » et s'interroger sur l'évidence ou non de la transparence du rapport à « soi » ; car l'identité introduit un écart, une distance, entre le moi et la manière dont « je » ou autrui se représente

ce moi. Le premier écart laisse la place à la réflexivité comme la manière que j'ai de me connaître moi-même. Le second laisse place à la représentation sur le terrain public d'une identité qui devient synonyme parfois de réputation. Dans les deux cas ce qui caractérise l'identité c'est le fait qu'elle est une image, c'est-à-dire une représentation concrète qui s'inscrit dans l'esprit sous forme d'image mentale et dont le modèle référent est le sujet. Dès lors, le lien que l'image entretient avec son référent, permet de la penser comme étant son représentant. C'est pourquoi l'identité c'est moins ce que l'on « est » que ce pour quoi l'on passe ou veut passer aux yeux des gens ou aux siens propres. En bref ce que l'on croit que l'on est. L'identité ça n'est donc pas « soi », mais l'image de soi, ça n'est pas ce que l'on « est », mais la forme sous laquelle nous apparaissions. Ainsi l'expression « faire figure » consiste bien à jouer sur les apparences dans la mesure où la figure c'est la « forme extérieure » d'un corps. L'identité c'est plus ce que l'on « voit », que ce que l'on « est ». La copule du verbe être dont on parlait plus haut, vole en éclats, avec la modernité, dans tous les domaines de la connaissance ; et l'« être », n'est plus à entendre comme « mon » être, mais comme l'être qui se joue en moi. Avec Heidegger, on passe d'une ontologie à une anthropologie, et l'être-là du sujet moderne n'est rien autre chose que son absence d'être. Dans ce cadre, l'identité devient le nouveau rapport à soi que le sujet élabore en l'absence de quelque chose de substantiel qui l'assure dans son être. Le « Moi » dès lors n'a plus cette immédiateté primitive d'un moi-substance qui serait le substrat et le garant de la permanence du sujet. Le sujet devra toujours faire l'expérience de la tension entre son « moi » et son « soi » pour parvenir à saisir quelque chose de lui-même. Quelle définition peut-on alors donner pour le sujet ? Si l'unité est rompue et l'immédiateté ontologique impossible une nouvelle définition du sujet s'impose. Sa légitimité logico-grammaticale n'a de sens que dans le cas où le verbe « être », conserve une certaine validité ontologique, or c'est cette validité qui est précisément remise en cause dans l'identité moderne. Une partie de notre réflexion consistera ici, à chercher une nouvelle définition du sujet, une nouvelle manière de penser le rapport à soi et la subjectivité.

! **Le sujet**, dans sa première détermination logico-grammaticale, désigne le terme de l'énoncé précédant un verbe et auquel se rapportent des prédicats, des attributs ou des actions. Philosophiquement, il prend sens en tant qu'il est à la source du discours. Le sujet est celui qui parle et pense et par là même agit. Il prend donc forme et sens au sein du discours qui le porte. Le sujet, c'est l'homme qui parle et qui pense à la première personne. Il est celui qui dit « Je », et qui prend conscience par cet acte locutoire d'être un « Moi », et

ce même s'il ne se reconnaît pas immédiatement identique à ce qu'il ressent dans l'expérience, ou à ce qu'il profère dans le discours. Le rapport à soi du sujet ne se saisit donc que médiatement et jamais de manière totale.

- ! Le « soi », est ici à considérer comme la forme réfléchie (grammaticalement et philosophiquement) du je et du moi ; le soi renvoie en psychologie à la désignation de la personnalité la plus profonde et la plus authentique. Il désigne aussi paradoxalement un dépassement de l'immédiateté du moi. Le soi est une construction, là où le moi est un donné brut. On distingue alors deux attitudes possibles dans la manière de considérer le sujet dans son rapport à soi. Soit nous considérons que le rapport à soi est la forme la plus élémentaire qu'a le sujet de prendre immédiatement (c'est-à-dire sans intermédiaire) et intimement (sans distance réflexive), conscience de soi. Soit nous considérons que le rapport à soi est la forme la plus complexe, la moins évidente, la plus construite et la plus en permanent chantier de la conscience psychologique. Seule la seconde rend possible la création d'une brisure différentielle dans l'unité du sujet, qui permet par sa tension dynamique de développer un débat philosophique et de faire du sujet plus une question qu'une réponse.
- ! Enfin le terme courant de **subjectivité**, désigne l'ensemble des particularités psychologiques qui n'appartiennent qu'à une personne. C'est donc ce qui est propre à un sujet donné en tant qu'il se saisit comme un moi formant une unité et dans l'expression de cette particularité. C'est cette évidence autoproclamée du sujet, incarnée par le romantisme, qu'il s'agit dans une réflexion sur la multiplicité des figures de l'identité du sujet, de rompre. Le débat consiste moins à opposer subjectivité et objectivité que de remettre en cause l'idée même d'une cohérence et évidence internes à la subjectivité.

Il ne s'agit là que d'une mise au point sommaire pour fixer les termes d'une terminologie que nous serons amenés à développer tout au long de ce travail. En somme, un ensemble de repères qui permettent de délimiter le champ d'une problématique féconde sur les figures de l'identité du sujet dans la modernité, et qui évolueront dans l'espace fonction des problèmes soulevés ou rencontrés, et des conclusions auxquelles nous serons amenés. Car si l'identité est le concept clé et l'outil méthodologique de départ de notre réflexion sur les différentes figures du sujet, l'horizon final de notre recherche (si tant est que l'on puisse parler de fin) est de parvenir à une image ou figure aussi claire que possible de ce que c'est qu'être un sujet aujourd'hui et à terme, de ce que signifie être un sujet cosmopolite. Ici

l'enquête philosophique ne peut faire l'impasse sur la notion moderne de sujet entendu depuis Descartes comme le principe sur lequel l'ensemble de la connaissance, de la morale et du droit va pouvoir se fonder. Le sujet est ce qui rend raison par la raison des choses et de lui-même. Il est libre, responsable et maître de lui-même par la raison. Mais c'est là une définition du sujet qui relève d'une première étape de la modernité portée à son comble par les Lumières. Une seconde étape de la modernité avec notamment Freud et Nietzsche développera une attitude de méfiance à l'égard du sujet et de sa prétention à la maîtrise des phénomènes qui en dernier analyse le déterminent. C'est à l'interstice de ces deux conceptions du sujet que nous partirons en quête des figures multiples du sujet, que notre époque contemporaine nous offre à travers la philosophie ou la littérature et plus loin à travers la sociologie et l'anthropologie.

Mais l'on peut d'ores et déjà légitimement s'interroger sur les enjeux et l'intérêt d'une question sur l'identité du sujet. Au fond poser aujourd'hui encore la question du sujet, de son rapport à soi et à autrui, revient à réitérer l'injonction apollinienne «*connais-toi toi-même*». La quête de la connaissance de soi est la plus difficile et la plus ambiguë. D'abord parce que le sujet est ce qui connaît tout le reste sans être soi-même connu et qu'enfin, chacun reste à soi-même le plus étranger. Ainsi si cette quête peut paraître impossible ou futile elle n'en est pas moins fondamentale, non seulement parce que l'homme ne saurait vivre sans une définition de l'homme, mais aussi parce que cette quête de lui-même le mène irrémédiablement à autrui. C'est pourquoi chaque époque, chaque homme et chaque ensemble d'hommes formant communauté ou société sous quelque forme que ce soit, doit refaire pour son propre compte le chemin de l'investigation socratique. C'est pourquoi il nous a paru primordial d'intégrer cette réflexion dans le contexte philosophico-politique problématique et tourmenté de la mondialisation. Notre démarche à cette étape de notre travail se veut être une quête sur l'identité de l'homme moderne. Et pour ne pas rester enfermé dans une imagerie close sur le concept atrophié et aporétique d'identité personnelle, la première étape indispensable à cette quête est de traquer tout ce qui tendrait à nous réduire à une conception unilatérale, répétitive et pour finir morbide de l'identité. Démystifier l'identité en s'interrogeant sur la validité métaphysique du verbe être reliant le sujet à ce qui le représente, constitue le point de départ de cette quête que nous commencerons avec Platon, Héraclite et Spinoza, que nous poursuivrons (sans le clore) sous un autre angle avec Derek Parfit et le débat qui oppose les réductionnistes et les non-réductionnistes dans la philosophie anglo-saxonne. Nous verrons alors dans une première étape du raisonnement combien la loi des choses réside dans le

changement et combien le verbe être est illusoire. Dès lors, la thèse principale développée dans ce chapitre est que l'identité fondée sur une réalité ontologique est un mythe. C'est un mythe au double sens du terme, c'est-à-dire que c'est un récit imaginaire voire mensonger basé sur la crédulité de ceux qui y adhèrent. Mais en tant que mythe l'identité est aussi un récit « de soi » ou « sur soi » qui est porteur de significations figurées qui sont fondamentales pour la manière dont le sujet se représente lui-même. Ainsi en tant que récit de soi, le mythe identitaire est aussi positivement constitutif du sujet. Dans une seconde étape du raisonnement avec Derek Parfit, nous verrons comment prendre conscience du fossé entre ce que nous croyons être et ce que nous sommes réellement peut ouvrir le champ d'un rapport nouveau aux autres et au monde. Finalement l'objectif général de cette partie sera de remettre en cause les idées reçues sur la nature unitaire et transparente de l'identité personnelle du sujet, pour l'ouvrir sur autre chose que lui-même. Ce n'est qu'après et au travers de cette ouverture que nous serons en mesure plus loin d'envisager la pensabilité et la possibilité d'un sujet cosmopolite qui soit le miroir du monde éclaté dans lequel il vit.

## **2. L'illusion logique et temporelle.**

L'objectif de cette approche qui se situe en amont des problématiques politiques qui motivent ce travail, consiste à développer une rapide réflexion sur l'être et le devenir, réflexion qui va nous permettre, en passant par Platon et Héraclite, de démontrer l'illusion logique et temporelle de l'identité. « *Tout s'écoule* » disait Héraclite ; il s'agit ici de remettre en question le fondement ontologique du sujet qui trouverait son unité dans la transparence simple et évidente de l'être avec lui-même. Ce faisant on pourra mettre au jour l'aspect illusoire du terme même d'identité, en tant que présence immédiate à soi de l'être coïncidant avec lui-même. Avant toute chose il s'agit de s'attaquer au concept même d'identité personnelle entendu comme outil de travail philosophique, pour cerner son champ d'action ainsi que ses limites et pour déterminer dans quelle mesure il est opératoire ou ne l'est pas. La tradition antique du mobilisme universel veut que suivant la maxime d'Héraclite on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve, le monde alors ne serait pas constitué de continnants mais de devenants. Dans cette perspective qui remet en question l'être même comme fondement métaphysique de l'identité, les êtres ne « *sont* » pas mais « *deviennent* » et deviennent toujours autres. De sorte que l'on ne peut parler du « même » ou de l'identité des choses dans la mesure où les choses deviennent incessamment autres que ce qu'elles sont. Le

temps, qui est un des éléments centraux de la pensée d'Héraclite, est un vecteur qui annihile la prétention à l'identité et la persistance qui pourrait la fonder. Ainsi, parler de l'identité des choses ou des êtres est un abus de langage qui correspond à une réalité erronée ; le verbe être lui-même est une illusion trompeuse sur la manière de voir la réalité.

Cela signifie que les choses en dépit des apparences sont essentiellement instables, mouvantes, éphémères, en perpétuel devenir. Aucune chose n'est par conséquent identique à elle-même ; à chaque instant la chose périt pour laisser la place à une autre qu'elle. Le monde des hommes, le seul dont on puisse dire quelque chose, est un monde soumis au mouvement, et le mouvement implique le changement qui lui-même ne peut s'accommoder du même. Or l'identité est comprise comme la permanence ou du moins la continuité de quelque chose qui demeure idem avant et après le changement qu'implique nécessairement chaque seconde qui passe. Dès lors la clé du monde sensible, le chiffre, comme le désignent Héraclite, Protagoras ou Empédocle, n'est pas la stabilité massive de l'être s'affirmant dans l'identité des choses avec elles-mêmes à travers le temps, le chiffre du monde est à l'image du fleuve, c'est l'incessant ruissellement du devenir : « Rien n'est jamais et tout devient toujours ».

*« Je vais te le dire, et ce n'est pas une chose insignifiante : c'est qu'aucune chose, prise en elle-même, n'est une, qu'il n'y a rien qu'on puisse dénommer ou qualifier de quelque manière avec justesse. Si tu désignes une chose comme grande, elle apparaîtra aussi petite, et légère, si tu l'appelles lourde, et ainsi du reste, parce que rien n'est un, ni déterminé, ni qualifié de quelque façon que ce soit, et que c'est de la translation, du mouvement, et de leur mélange réciproque que se forment toutes les choses que nous disons exister, nous servant d'une expression impropre puisque rien n'est jamais et que tout devient toujours. Tous les sages, l'un après l'autre, à l'exception de Parménide sont d'accord sur ce point : Protagoras, Héraclite et Empédocle, et parmi les poètes, les plus éminents en chaque genre de poésie, dans la comédie Epicharme, dans la tragédie Homère. Quand celui-ci dit : L'Océan est l'origine des dieux et Téthys est leur mère, il dit que tout est le produit du flux et du mouvement. »<sup>1</sup>*

Si l'on reste fidèle à Héraclite, - ou pour être plus honnête à la vision platonicienne d'Héraclite - peut-être faut-il arrêter de poser les problèmes en termes de lois et de principes universaux. « La loi du monde tel qu'il est n'est pas la permanence et l'identité : ce ne sont là que des catégories que nous projetons sur lui pour le cerner. »<sup>2</sup> La loi Héraclitéenne est

---

<sup>1</sup> Platon, *Théétète*, 152d-153b, trad. E. Chambry, Paris, GF Flammarion, 1989, p74-75.

<sup>2</sup> Héraclite, *Fragments*, Ed. G-Flammarion, Paris 1979.

moins une loi qu'une anti-loi de l'impermanence et du changement. Mise en application dans le domaine moral, une telle idée libère l'homme du fardeau d'une identité héritée du passé et cristallisée dans le présent ; c'est comme s'il s'allégeait de la chaîne imaginaire qui le liait à ce qu'il croyait être son identité, identité qu'il croyait nécessaire et qui n'est que fortuite comme nous allons tenter de le suggérer plus loin en levant l'illusion de la fixité. Toutefois il ne faut pas céder à la facilité en se servant de la pensée d'Héraclite pour appuyer notre thèse, car cette dernière est moins une réponse qu'une pensée fragmentaire encore à élucider. En effet la pensée d'Héraclite ne se réduit pas à la pensée du mobilisme universel, et il ne faudrait pas trop hâtivement l'opposer à la pensée de l'être stable de Parménide dans la mesure où Héraclite lui-même pense que le monde pris dans sa globalité est une seule et même chose. Mais pour la commodité et la clarté du raisonnement nous allons nous pencher plus particulièrement sur l'image classique du fleuve illustrant que l'identité est une illusion, tout au mieux un artifice du langage pour prendre une réalité fuyante et insaisissable dans les mailles du logos. Considérons alors les cinq fragments suivants :

*88(6)- Le soleil est nouveau chaque jour.*

*133(49a)- Nous entrons et nous n'entrons pas dans les mêmes fleuves. Nous sommes et nous ne sommes pas.*

*134(91)- On ne peut entrer deux fois dans le même fleuve.*

*135(A6)- Tout cède et rien ne tient bon.*

*136- Tout s'écoule.*

La maxime portée à la postérité qui dit qu'on n'entre pas deux fois dans le même fleuve est à comprendre en deux temps et de deux manières par rapport à l'idée selon laquelle l'identité serait une illusion.

! On n'entre pas deux fois dans le même fleuve, tout d'abord parce que si l'on considère que le fleuve est constitué des eaux qui coulent entre ses berges et que ces eaux ne sont, compte tenu du flux incessant du débit du fleuve, jamais les mêmes au même endroit, on ne peut en effet entrer deux fois dans le même fleuve, l'eau n'étant jamais la même, on entre à chaque fois dans un fleuve différent. Maintenant si l'on considère que le critère d'identité du fleuve n'est pas tant les eaux que les berges, la maxime devient caduque et l'on peut se baigner autant de fois qu'on le désire dans le même fleuve. De même il n'est pas exclu que si l'on se baigne dans un point donné du fleuve, que l'on en sort, que courant sur les berges dans le sens du fleuve, et replongeant, on ne retombe dans les mêmes eaux, donc dans le même fleuve eu égard à la première définition.



! C'est pourquoi la maxime est à prendre en un deuxième sens où il est question non plus du critère d'identité du fleuve que du critère d'identité du baigneur. Si le fleuve change eu égard à l'écoulement incessant de ses eaux, qu'en est-il du baigneur ? Est-il possible qu'il soit le même à l'instant T1 et à l'instant T2 ? Si l'on prend en compte le temps comme vecteur de changement et d'altération incompressible, il convient d'admettre que le baigneur T2 est différent du baigneur T1, on peut déjà dire qu'il est plus vieux et de là à dire qu'il n'est plus du tout le même, il n'y a qu'un pas que l'habitude métaphysique héritée des substantialistes empêche de franchir et que pourtant une logique froide recommande de franchir. N'est-ce pas d'ailleurs ce que fait Héraclite lorsqu'il dit : « *le soleil est nouveau chaque jour* » ? Ainsi non seulement l'identité du fleuve est une illusion, mais l'identité du baigneur et celle du soleil sont toutes aussi illusoire, puisqu'ils sont, tout comme le fleuve, soumis à l'écoulement du temps.

Le second fragment est au premier abord un non sens se heurtant au principe de non-contradiction, « *nous sommes et nous ne sommes pas* », qui s'inscrit dans un double champ d'interprétation. La première assertion est communément admise dans le langage courant, par les multiples interlocuteurs de la vie quotidienne qui s'accordent sur leurs identités réciproques ; ils se rendent en quelque sorte mutuellement service en se reconnaissant entre eux. Or si l'on considère que l'homme est tout comme le fleuve toujours en devenir, affirmer que nous sommes est un abus de langage qui masque la réalité. Dire nous ne sommes pas est au fond tout aussi juste, puisque tout s'écoule et que nous sommes toujours en train de ne pas être ou de ne plus être ce que l'instant d'avant nous étions. La première assertion nous inscrit dans le champ du langage, la deuxième dans le champ du devenir. Est-ce à dire pour autant qu'Héraclite ne respecte pas le principe logique de non-contradiction ? Précisément pas. Sa pensée des contradictoires ou plutôt des contraires s'inscrit à cheval en entre-deux. Ce qu'Héraclite pose dans ce fragment et qui nous autorise verbalement et logiquement à dire à la fois que nous sommes et que nous ne sommes pas, c'est moins l'identité formelle des contradictoires qu'invaliderait le principe aristotélicien de non-contradiction que l'interdépendance réelle des contraires. Il s'agit alors de penser avec Héraclite et parfois même contre Platon une possible et réelle « harmonie des contraires », qui permettrait par exemple en *Sophiste* (242 d-e) de dire que « *l'être est à la fois un et plusieurs* ». Mais un tel discours qui ne permet pas à la raison humaine de trancher les questions de l'être même des choses dans un sens unique et non équivoque, risque de jeter sur la figure même de la pensée héraclitéenne l'accusation de relativisme voire de sophisme. De fait c'est ce que conclut

Platon dans le *Théétète* (183 a): « Si tout se meut, toute réponse que l'on fera, sur quelque sujet qu'on le fasse, sera pareillement correcte : et dire qu'il en est ainsi, et dire qu'il n'en est pas ainsi. » On peut alors voir dans la pensée héraclitienne la mise à mort relativiste de toute possibilité de connaissance rationnelle vraie. Or si l'on associe les deux pans de la pensée d'Héraclite que sont le mouvement perpétuel et la recherche inquiète d'une harmonie des contraires, on s'aperçoit que la métaphore du fleuve remise à sa juste place ne peut penser le mouvement sans la stabilité. En effet le flux perpétuel des eaux coulant dans le lit de la rivière ne peut déterminer un mouvement que pour autant que le lit du fleuve et ses berges offrent à l'écoulement un cadre stable. On est alors amené comme le souligne Wunenburger à « rattacher étroitement la logique héraclitienne du devenir à la logique des contraires et donc à rattacher nécessairement à une catégorie de la mobilité une catégorie opposée coexistante, celle de la stabilité »<sup>1</sup>. Une catégorie à la fois « opposée » et « coexistante », qui nous invite à voir la pensée d'Héraclite non plus sous l'angle d'un relativisme stérile mais comme une pensée suffisamment fine pour penser ensemble la coexistence d'éléments contraires, qui pour être contraires ne s'excluent pas pour autant l'un l'autre mais (au contraire) s'appellent mutuellement comme les deux faces d'une même médaille, la réalité. Ce n'est que lorsque l'on comprend que « le chemin qui monte et qui descend est un et identique » (fragment 60) que l'on peut comprendre que l'on peut à la fois être et n'être pas, être un et être multiple. Il convient donc de relire Héraclite comme nous y invite Wunenburger sans la tutelle de Platon, pour aborder sa pensée de l'antagonisme des contraires en adéquation avec sa thèse de l'unité harmonieuse du tout. A travers une conception bien entendue de l'unité héraclitienne des contraires, on se tient à égale distance du mobilisme universel tel qu'interprété par Platon et de l'identité figée dans l'unité qu'est la théorie parménidienne. En pensant à la fois l'un et l'autre, Héraclite nous invite à penser le réel dans le mouvement pendulaire permanent qui va de l'un à l'autre. C'est à cette vigilance de la pensée que nous invite par exemple le fragment 88 : « C'est la même chose en nous que la vie et la mort, la veille et le sommeil, la jeunesse et la vieillesse, car ceux-ci se transforment en ceux-là et inversement ceux-là se transforment en ceux-ci. » (Trad. J. Brun). La pensée d'Héraclite n'est donc pas un relativisme qui mènerait à une sorte de conception absurde du réel dont on peut dire tout et son contraire mais une pensée maîtrisée de l'équilibre des contraires. Cet équilibre des contraires chez Héraclite n'est pas une neutralisation des

---

<sup>1</sup> Wunenburger Jean Jacques, *La dynamique héraclitienne des contraires et la naissance du mobilisme universel selon Platon*, dans *Les études philosophiques*, n°1, année 1976.

oppositions dans un monisme uniforme mais une tension vivante et dynamique qui fait dire à Wunenburger que le prétendu relativisme d'Héraclite est en fait un « *relationnisme* »<sup>1</sup>. Plus que d'un équilibre il s'agit en fait d'un « *changement des rapports dynamiques à l'intérieur d'un couple indissociable de forces antagonistes* »<sup>2</sup> qui ne peuvent se penser l'une sans l'autre. L'équilibre dès lors est moins comme nous l'avons montré précédemment (chapitre 5, II, 2, *Pour une épiphanie de la tension*) dans la résolution de la tension que dans son maintien.

Dans le fond, on peut dire que la métaphore du fleuve et la pensée du devenir sont condensées dans le « *tout s'écoule* » mais modérées par le fait que pour que quelque chose puisse s'écouler, encore faut-il que quelque chose demeure immobile. On ne peut bien prendre la mesure du mouvement que si le contraire du mouvement lui-même existe. Puisque tout est voué sans cesse à être à chaque instant autre que ce qu'il est, il est alors tout aussi juste de dire nous ne sommes pas que nous sommes. Il convient alors de remettre la théorie du devenir héraclitéen à sa juste place en y voyant avec J. Brun plus « *un devenir dans l'être* » qu'un « *devenir de l'être* »<sup>3</sup>. Le corps lui-même est un fleuve où s'écoulent des liquides et qui se disloquera une fois devenu cadavre. Dès lors, si l'on peut dire que l'identité est doublement une fiction chez Héraclite : pour ce qui est du fleuve qui n'est jamais identique à lui-même et pour ce qui est du baigneur qui est à chaque instant autre que ce qu'il croyait être, la dynamique des contraires permet de penser une forme d'identité qui demeure comme à cheval entre l'être et son contraire. Cela n'enlève rien toutefois à la force d'une identité conçue plus dans le devenir dans l'être que dans la fixité dans l'être. La force corrosive du temps demeure opératoire dans la dynamique pendulaire des contraires, et agit même indépendamment d'elle. De sorte que même s'il s'agissait d'un lac ou d'une piscine on ne pourrait pas dire que l'on entre deux fois dans le même lac entendu que la personne qui entre la première fois dans le lac et celle qui y entre la deuxième fois sont différentes. On aboutit alors inévitablement à la conception de « l'homme fleuve », qui, sentant les eaux couler le long de son corps et à l'intérieur même de son corps, fait l'expérience de ce qu'est le devenir et prend conscience de son destin de corps voué lui aussi à se décomposer et à s'écouler dans le fleuve du temps. Ce qui explique le fragment 135(A6) : « *tout cède et rien ne tient bon* », fragment morbide qui rappelle le destin tragique de toute chose dont l'existence se résout non pas tant dans l'être que dans le devenir.

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 47.

<sup>2</sup> Ibid., p. 42.

<sup>3</sup> J. Brun, *Héraclite ou le philosophe de l'éternel retour*, Seghers, 1965, p. 45.

Enfin pour revenir au fragment 88(6), « *Le soleil est nouveau chaque jour* », on peut y voir un savoureux contre-pied à la fameuse maxime de Salomon : « *rien de nouveau sous le soleil* ». Avec Héraclite au contraire, même le soleil n'est pas identique à lui-même, et le soleil d'aujourd'hui n'est pas plus celui d'hier que celui de demain ne sera le même que celui d'aujourd'hui. Hume retiendra doublement la leçon, dans la métaphore du fleuve lorsqu'il dénoncera l'illusion de l'identité personnelle, et l'exemple du soleil lorsqu'il s'attaquera au principe de causalité en le mettant sur le compte de l'habitude et d'un abus de langage. Si même le soleil, qui se situe dans le domaine prétendument immuable des astres, a une identité incertaine, que dire du corps humain ?

### 3. L'illusion biologique et spatiale.

Le corps étant la preuve la plus tenace de l'unité identitaire du sujet, il convient donc si l'on veut démystifier véritablement et entièrement l'unité ontologique du moi, de montrer dans quelle mesure le corps humain est loin d'être une totale évidence. Pour Cuvier « *Le corps vivant ne garde pas un seul instant le même état ni la même composition* ». Car si l'esprit est volatile et soumis au changement, le corps n'en est pas moins le lieu d'expression du devenir. En introduisant ici une dimension biologique et spatiale et non plus simplement logique et temporelle à notre réflexion sur l'identité, nous ne cherchons rien de moins qu'à démontrer l'impossibilité identitaire au niveau des êtres vivants et plus particulièrement du corps humain dans un premier temps et de l'individu (entendu comme l'union d'un corps et de l'idée de ce corps qu'est l'âme) dans un second temps. L'enjeu est dès lors à la fois épistémologique et éthique, visant à montrer la vanité voire le danger de la revendication et de la nostalgie identitaires. Certes le passé peut être une force, mais il peut être aussi un refuge consolateur que trahit une fuite du présent et une crainte de l'avenir. C'est pourquoi il nous semble indispensable de sonder ici jusqu'au bout la folie identitaire, même s'il faut le faire à contre-courant et au prix de toutes les folies intellectuelles. Pour ce faire il serait intéressant de partir de la rigoureuse méditation de Spinoza sur la notion d'individu telle qu'elle se décline dans l'abrégé de physique de la seconde partie de *l'Ethique*. Puisque le corps est le point de départ de l'identité de l'individu, le plus immédiat, sinon le plus évident, partons donc du corps.

#### *lemme 1*

*« Les corps se distinguent les uns des autres par rapport au mouvement et au repos, à la vitesse et la lenteur, et non par rapport à la substance »<sup>1</sup>*

Il y a deux points essentiels dans ce lemme qui découlent l'un de l'autre. Le premier concerne le mouvement et le repos, l'un implique l'autre, il n'y a pas l'un sans l'autre, c'est dans cette forme de relation que la frêle identité du corps se maintient avec toutes les variations que cela implique. Le corps est toujours polarisé entre le mouvement et le repos, et cette polarité crée une intensité par laquelle se réalise le processus de modification de la

---

<sup>1</sup> Spinoza, *Ethique, partie II*, lemme 1, traduction Appuhn, éditions G-Flammarion, Tours 1965, p 85.

substance dans l'étendue. Ainsi deux individus vont se distinguer en tant qu'ils n'ont pas la même quantité de mouvement et de repos, et cesser de se distinguer suivant une certaine quantité de mouvement et de repos ; c'est pour Spinoza devenir un autre. Le deuxième point, qui découle directement du premier, c'est que le corps dès lors doit être considéré non pas comme une qualité mais comme une quantité ; l'individu est un corps complexe composé d'un certain nombre de corps plus simples qui maintiennent leur unité sous la pression de l'extérieur. Or si les corps se meuvent avec le même degré de vitesse, il faut que cette pression soit telle que les corps composants se communiquent du mouvement les uns par rapport aux autres suivant un certain rapport. Et c'est bien là le terme clé de la définition génétique de l'individu chez Spinoza : « un certain rapport de mouvement et de repos » et non une certaine quantité fixe. Le corps humain est un corps composé et en perpétuelle composition et recombinaison, il n'est pas statique, il a une dynamique interne et externe de mouvement et de repos. Ce n'est pas sa quantité de mouvement qui est univoque mais un certain rapport constitutif stable dans les corps composants.

Dès lors si la vie du corps se définit par un rapport constitutif c'est-à-dire une certaine quantité et non une qualité substantielle ou une essence, on prolonge avec Spinoza dans le corps, l'argument du changement et de l'impermanence à l'intérieur de ce qui s'avère comme étant l'unité identitaire par excellence, le corps. Et la vie dans le corps se définit par une constante modification du rapport constitutif. Chaque variation vitale qui fait passer d'un état à un autre, correspond à autant de morts successives. En effet qu'est-ce qui nous assure de la persistance infaillible de la même essence pour une vie humaine entière ? Certes il y a la mémoire, mais l'exemple de l'enfance évoqué déjà avec Héraclite montre la fragilité de ce lien ténu qui essaie comme il peut de maintenir une continuité. Le fait que je ne puisse pas accéder à mon être enfant, montre combien il faut être prudent lorsque l'on parle d'identité. Car effectivement, on ne peut rien faire de plus qu'en parler. Certes chez Spinoza, ce qui demeure inchangé par-dessus toutes les modifications, c'est le rapport constitutif, c'est-à-dire la même proportion de mouvement et de repos, il n'en reste pas moins que l'identité de l'individu est toujours fluctuante, même si cela reste sous le même rapport. En outre la vie est un processus qui est toujours en train de créer les termes de sa propre singularisation. C'est pourquoi toute vie a son rapport spécifique à l'enfance, à ses périodes, ses peines, ses joies, ses ruptures. L'enfance elle-même comme figure ne se laisse pas stabiliser comme période incontournable de l'espèce humaine, c'est toujours telle enfance et tel rapport spécifique à

---

l'enfance. L'enfance de Proust n'est pas celle de Nathalie Sarraute, et le rapport que Proust a avec son enfance, n'est pas le même que celui que Nathalie Sarraute entretient avec la sienne. Quand à Malraux, la décision qu'il prend de l'occulter totalement dans les *Antimémoires* est toute aussi significative.

C'est ainsi que la question de mon identité en tant qu'individu : qui suis-je, et surtout vais-je le rester, pose un double problème sur le plan épistémologique et cognitif d'une part et sur le plan éthique d'autre part.

### *Postulats*

*I- Le Corps humain est composé d'un très grand nombre d'individus (de diverses natures) dont chacun est très composé.*

*II- Des individus dont le Corps humain est composé, certains sont fluides, certains sont mous, d'autres enfin sont durs.*

*III- Les individus composant le Corps humain sont affectés, et conséquemment le Corps humain lui-même est affecté, d'un très grand nombre de manières par les corps extérieurs.*

*IV- Le Corps humain a besoin, pour se conserver, d'un très grand nombre d'autres corps par lesquels il est continuellement comme régénéré.*

Si l'on part de ces postulats spinozistes qui s'apparentent plus à des conclusions qu'à des points de départ, on comprend alors aisément la nature instable et changeante du corps humain et par conséquent de l'individu dont il est si l'on peut dire, la matière première et dernière, l'âme n'étant rien autre chose que l'idée du corps. Et même si le nombre d'individus demeure le même sous une certaine proportion dans le corps humain, les corps composants eux changent ; certains périssent et d'autres viennent de l'extérieur régénérer l'ensemble du corps humain. Lors de ce contact, il y a deux types de corps, le corps affectant et le corps affecté. Or en affectant le corps affecté, le corps affectant est lui même affecté en retour, de sorte qu'il devient impossible de démêler le corps affectant du corps affecté, puisque les deux sont tour à tour l'un et l'autre. (Un peu comme dans la métaphore de la vague développée en première partie pour rendre compte des rapports des identités ethniques entre-elles au Proche-Orient). Où se trouve alors l'identité ? Où est le moi et quel est-il ? Du fait que corps affectant et corps affecté soient entremêlés, l'idée que le corps peut se faire de lui-même, c'est-à-dire son identité, à savoir l'idée de soi à travers les corps qui l'affectent, cette identité se dérobe

parce que précisément la nature même du rapport constituant l'identité de l'individu, est d'être toujours « en train d'être », sans jamais être « définitivement ». Il devient alors illusoire d'invoquer quelque chose comme L'identité de l'individu ; l'article défini « l' », devenant incongru sinon impossible. Peut-être serait-il plus juste de parler « des » identités de l'individu, mais alors à quoi bon utiliser le terme identité ?

L'impact éthique d'une telle théorie qui s'assimile quasiment à un constat est immédiat et urgent. Qu'est-ce pour l'homme qu'être un individu ? La question de l'identité se pose sous l'angle de mon adhésion à mon propre « rapport » constitutif dans une certaine proportion de mouvement et de repos. Il s'agit là de retrouver quelque chose comme une équation corporelle, et, de la stabiliser pour que l'individu se réapproprie une identité que les incessantes poussées du monde extérieur font vaciller. C'est de la stabilisation de ce rapport que va résulter l'identité. Car si les parties peuvent être affectées et changées, comment préserver l'unité sinon sous forme de rapport ? Il y a, avons-nous dit, une urgence morale de l'individu et si sur le plan d'une pure physique des corps l'individu est toujours en chantier, toujours en construction, sur le plan ontologique, Spinoza sauve l'identité.

#### *Lemme IV*

*Si d'un corps, c'est-à-dire d'un Individu composé de plusieurs corps, on suppose que certains corps se séparent et qu'en même temps d'autres en nombre égal et de même nature occupent leur place, l'Individu retiendra sa nature telle qu'auparavant et sans changement dans sa forme.*

#### *Démonstration*

*Les corps, en effet, ne se distinguent pas par rapport à la substance (lemme 1), et ce qui constitue la forme d'un Individu consiste en une union de corps ; or en dépit d'un continuel changement de corps, cette forme (par hypothèse) est retenue ; l'Individu donc retiendra sa forme telle qu'auparavant, tant par rapport à la substance que par rapport au mode.*

*C.Q.F.D'*

Ainsi, l'individu demeure le même, identique en nature à lui-même, et cela même si ses parties changent en permanence. La forme reste la même du moins par hypothèse. Spinoza en définitive ne déconstruit pas radicalement l'identité puisque les exigences de la perspective même d'une éthique ne le lui permettent pas. Mais ce sont ces mêmes exigences et cette même éthique qui l'amènent à nous mettre en garde contre la facilité qu'on pourrait avoir à croire que l'identité est quelque chose de stable et de donné une fois pour toutes. Le jeu même



des affects, (sans entrer dans le détail de la philosophie des passions de Spinoza qui n'est pas notre propos) que subissent le corps et l'âme ainsi que la réaction qu'ils produisent à ces affects font de l'individu le terrain d'une bataille, d'une tension, qui font que l'identité échappe toujours à l'individu parce qu'elle varie suivant le degré de puissance que l'individu parvient à actualiser à tel ou tel moment de son existence.

L'identité n'a donc rien de fixe, c'est une conquête qui ne s'achève jamais, elle se tient toujours sur le fil d'une intensité sans jamais se replier sur elle-même pour se constituer définitivement. Si le conatus entendu comme effort pour persévérer dans « son » (nous soulignons) être parvient à faire la continuité de l'individu, cette continuité n'en constitue pas pour autant une stabilité. C'est une certaine forme d'unité certes, mais une unité en permanente décomposition et recomposition au rythme chaotique incessant des affects. C'est parce que le dedans est tributaire du dehors et qu'aucune intériorité ne peut se faire sans apport extérieur que l'identité une et fixe est un mirage. Et ce rapport avec l'extérieur par les affections est une condition permanente de l'existence d'un individu. L'ennui c'est que cette condition, parce que précisément elle est permanente, est la source de l'impermanence même de l'identité de l'individu. Le dehors chez Spinoza a une double fonction : il est ce qui permet à l'individu de se constituer comme tel avec un certain rapport quantitatif de mouvement et de repos, ce faisant il dessine les contours et les frontières de l'individualité. Mais en même temps le dehors est ce qui constamment menace l'intégrité de l'individu et maintient un certain flou quant à la limite entre le dedans et le dehors, puisque c'est par cette ouverture aux affections extérieures que l'individu se constitue. L'extrême pointe du paradoxe, c'est que nous sommes condamnés à cette ouverture par laquelle vie et mort passent. Le dehors est ce qui constitue l'identité, mais il est aussi ce qui la détruit entendu qu'il n'y a de destruction qu'externe. Mais c'est aussi parce que le dehors exerce en permanence une pression, voire une menace sur l'individu, qu'il existe quelque chose comme un « effort », pour résister à cette pression (nous pensons par exemple ici à Maine de Biran). Mais cet effort qu'est le conatus reste une tendance, c'est à dire une tension « vers », et non une unité substantielle. Nietzsche reprendra cette dialectique du dedans et du dehors dans une problématique identitaire plus proche de nos préoccupations et pas si loin que cela de la définition dialogique de l'identité par Charles Taylor que nous verrons plus loin.

Pour en finir avec le corps, les sciences de la vie et l'épistémologie contemporaine retiendront parfaitement bien la leçon de l'abrégé de physique de l'*Ethique*. Gaston Bachelard

---

<sup>1</sup> Spinoza, *Ethique*, partie II, traduction Appuhn, éditions G-Flammarion, Tours 1965.

dit dans *la formation de l'esprit scientifique*, qu'il y a un obstacle primordial à la connaissance de l'objet biologique : « *le désir de métamorphose* ». C'est parce qu'il y a ce désir de métamorphose, que l'identité apparaît comme un vêtement que l'on revêt aux hasards de la vie, des rencontres ou des circonstances. Mais la métamorphose, ne reste pas au niveau du rêve, c'est une réalité biologique incompressible. Dans l'organisme à chaque fois que quelque chose meurt, c'est pour que quelque chose d'autre advienne ; à peau morte peau neuve. Et même dans la mort c'est encore la vie qui impose sa loi, celle du changement et de l'impermanence. Ainsi la métamorphose empêche la fixation écrasante sur une seule identité en élargissant le champ de la vie humaine sur une infinité de possibles qui trouvent leur expression dans le rêve où comme dit Bachelard : « *l'homme apparaît alors comme une somme de possibilités vitales, comme un suranimal* ». Mais cette idée de métamorphose, qu'elle s'inscrive dans le rêve où dans la réalité biologique est aussi séduisante que dangereuse car si elle libère un champ infini de possibles et détruit tout dogmatisme, elle détruit en même temps la possibilité d'une connaissance rationnelle instituée une fois pour toute sur les choses et à plus forte raison encore sur le vivant. Dès lors si le savoir ne peut plus se dire sous la forme d'une unité, qu'en reste-t-il ? Il en est de même pour l'identité qui ne se trouve pas tant dans l'un que dans le multiple, pas tant dans un point précis de l'espace ou du temps que dans un horizon qui s'étire à l'infini.

### **La dialectique dedans-dehors dans la constitution de l'identité.**

L'héritage cartésien qui établit l'identité personnelle du cogito comme le centre de toute conscience humaine est tenace. Quand bien même nous aurions sous les yeux et présente à l'esprit la preuve irréfutable qu'un tel centre n'existe pas, l'illusion se reformerait aussitôt pour sauvegarder l'unité du moi, et le distinguer du dehors. Sans entrer dans le détail des sciences cognitives, il serait utile de montrer comment des philosophes de l'esprit tels que Daniel Dennett mettent le doigt sur cette incongruité du moi qui résiste aux preuves les plus flagrantes de son inexistence : « *On invoque notre appréciation personnelle et introspective de l'unité de la conscience qui nous suggère de distinguer entre le dedans et le dehors. La frontière que nous établissons naïvement entre le moi et le monde extérieur est celle de notre peau (et des lentilles de nos yeux) mais au fur et à mesure que nous en apprenons plus sur la manière dont les événements qui se produisent dans notre corps peuvent « nous » être*

*accessibles, le grand dehors s'introduit sans cesse.* »<sup>1</sup> Or la question que nous amène inévitablement à poser la notion spinoziste de l'individu est celle de ce qui reste de ce prétendu moi face à la pression permanente du dehors que subit l'individu. En d'autres termes jusqu'à quel point peut-on changer en restant le même ? Dans quelle mesure le dehors n'altère-t-il pas (au sens propre de rendre autre) le dedans ? Dans le *discours sur la première décade de Tite Live*, Machiavel montre comment l'Empire romain se détruit à mesure même qu'il s'enrichit de ce qui n'est pas lui. Dès lors il est légitime de se demander s'il existe pour les hommes (comme pour les peuples et les civilisations) un principe, quelque chose comme un « *conatus* » spinoziste ou une « *virtù* » machiavélienne, qui leur permette de subir les changements comme autant de coups de boutoirs et de pénétrations du dehors sans s'altérer ni périr. S'il existe un tel principe, ce serait moins un principe immuable que quelque chose comme une amplitude, une force plastique, une élasticité entendue comme capacité à rester elle-même devant un élément qui met en péril l'identité à soi, une capacité à résister à l'altération et à terme à la destruction. L'exotique en tant que « ce qui est autre que », met en péril cette force plastique ; la multitude extérieure compromet et menace de faire exploser le dedans par l'apport du dehors. Entendu que la destruction ne saurait venir que du dehors, tout ce qui est extérieur est plus dangereux qu'utile. Mais le choix ne se pose pas, le dehors est là aux portes du dedans sans qu'on sache vraiment où est la limite. Le problème est le même, à des échelles différentes, qu'il s'agisse d'un individu, d'un peuple ou d'une culture qui prétendent posséder une intériorité contenue dans une unité et affirmer par là une différence.

Le premier danger est celui de voir le dehors envahir le dedans et de l'étouffer de son abondance comme le loup dans le conte de Grimm<sup>2</sup> qui, ayant mangé sept chevreaux, les sent gargouiller comme des pierres dans son estomac. Une intériorité aux frontières molles et pénétrables porte ainsi en elle le germe de sa propre destruction en permettant que le dehors se substitue finalement au dedans créant ainsi une nouvelle intériorité, une seconde nature qui supprime la première et aboutit ainsi à la naissance d'un nouvel individu, d'un nouveau peuple, d'une nouvelle culture qui s'érigent sur le cadavre de l'ancien. Mais est-ce à dire pour autant qu'il faille durcir et rendre infranchissable la limite qui sépare le dedans du dehors ? Eu égard à la santé d'un individu d'un peuple ou d'une culture, est-il bon ou mauvais de se

---

<sup>1</sup> Daniel D. Dennett, *La conscience expliquée*, chapitre 4 : Versions multiples contre théâtre cartésien, traduction Pascal Engel, Ed. Fayard, Paris 1997, p. 142.

<sup>2</sup> cf. Le conte de Grimm : *Le loup et les sept chevreaux*.

fermer complètement au dehors ? Encore faudrait-il que cela soit possible et même si cela l'était, que serait un individu ou un peuple refermé sur lui-même ?

Nous pointons là le second danger qui est celui non plus de l'envahissement du dehors, mais celui de l'asphyxie de l'intérieur. Si tous les pores sont fermés comment respirer ? Le dehors il faut l'admettre est ce à quoi nous sommes fatalement condamnés car vie et mort passent par lui. L'homme ainsi fermé sur lui-même peut avoir le sentiment d'une forte identité à soi car rien ne vient altérer sa nature ; on peut dire comme Nietzsche le fait dans *la seconde considération inactuelle* que le bûcheron qui vit enraciné dans ses traditions au coeur de la forêt, quelque courte que soit sa vue, est porteur d'une forte nature capable non pas par son élasticité mais par sa rigidité de résister aux assauts du dehors et de préserver son intégrité. Mais la question est : quelle unité ? L'intériorité sclérosée d'un oeuf qui jamais ne deviendra oiseau ? Certes l'arbre dont les racines plongent profond dans la terre peut trôner haut et fier sur la forêt, mais son feuillage, d'autant plus dense et fourni que ses racines sont profondes, lui masque la vue de l'horizon. L'arbre ne voit pas et par conséquent n'évolue pas, dans son cas c'est un bien, l'absence de perspective est un service que la vie lui rend. Mais là où la vie se pervertit et se sclérose c'est lorsqu'un homme vit comme un arbre et qu'il s'enchaîne à ses racines rejetant tout ce qui est nouveau, alors ce qui était principe de vie en l'arbre devient principe morbide chez un homme ou une culture donnés. L'ultraprotection devient dessèchement, momification de la vie. En outre l'immobilité est pour l'arbre un principe de vie, d'où la difficulté de le déraciner pour tenter une greffe sur un sol autre. L'arbre est lié au sol qui devient partie intégrante de l'arbre entremêlé dans les racines. Mais est-il bon pour un homme de vivre comme un végétal ? Si une certaine immobilité est le propre des végétaux, la mobilité est ce qui caractérise l'homme. Il peut parfois se présenter même au bûcheron, la nécessité du déracinement, dès lors la greffe sera d'autant plus difficile à prendre que le bûcheron aura des racines profondes. Certes la vie a besoin de puiser ses racines dans quelque chose d'ancien et de profond et c'est un des éléments constitutifs de toute identité que de se donner des origines, que cela soit pour un peuple, un individu ou une culture. Mais se recroqueviller sur une intériorité imaginaire appuyée sur des origines souvent elles-mêmes légendaires ou mythiques est aussi dangereux pour l'identité d'un homme ou d'une culture qu'une ouverture excessive sur un dehors envahissant. D'un côté le risque de l'implosion de l'autre celui de l'explosion.

Dès lors le problème devient celui d'un équilibre ou plutôt d'un dosage pour l'identité entre le dedans et le dehors, l'intérieur et l'extérieur dans le rapport entre le contenu et le

contenant. Le contenant reste-t-il le même quand le contenu s'y ajoute ? A l'inverse une identité qui ne s'ouvre pas au dehors et reste identique à elle-même, peut-elle précisément « rester » c'est à dire continuer d'être et d'être la même ? Le paradoxe qui se traduit dans cette tension consiste à faire la part entre trop d'extériorité qui tue l'intériorité et trop d'intériorité qui tue l'intériorité. Dans cette tension l'opposition contenu-contenant devient caduque où pour le moins inopérante car on ne peut pas dire que le contenu s'ajoute au contenant comme un trésor de guerre, le contenu s'intègre et se fond dans le contenant, et de même tout contenant est en même temps un contenu. Dès lors ce qui devient important c'est moins la capacité pour un être de se forger une carapace qui lui permette de rester lui-même face aux agressions extérieures et de tracer ainsi une limite rigide entre le dedans et le dehors, que l'amplitude de la faculté plastique dont il peut faire preuve en assimilant ce qui du dehors vient enrichir son dedans. Que cette tension se vive comme une crise c'est effectivement ce que notre époque, livrée à un monde ouvert dans lequel il n'est plus possible de démêler le dedans du dehors, transforme en un problème urgent.

#### **4. La croyance en l'identité personnelle selon Derek Parfit.**

Nous avons avec Héraclite et Spinoza tenté de déconstruire l'identité personnelle à partir d'une intuition première selon laquelle l'identité serait plus dans le devenir, dans la relation temporelle entre le passé et le présent et spatiale entre le dedans et le dehors, que dans l'être ou l'existence d'un substrat en amont de ses déterminations. Nous tâcherons de voir ici comment cette intuition est relayée et portée par une tradition philosophique tout autre représentée ici par Derek Parfit. Nous avons posé jusqu'ici l'hypothèse plausible mais non démontrée - et en un sens indémontrable - selon laquelle l'identité personnelle serait une illusion. Nous tenterons ici à travers les analyses de Derek Parfit de montrer en quoi la permanence et la continuité de notre identité personnelle n'est pas ce qui importe. Ensuite nous montrerons en quoi, prendre conscience que l'identité personnelle n'est pas ce qui importe est en fait d'une grande importance dans notre manière de voir le monde et les autres. Nous allons donc ici tenter de reproduire le raisonnement de Derek Parfit afin de voir en quoi il corrobore et complète notre intuition première et en quoi la voie qu'il permet d'ouvrir peut nous conduire à une nouvelle conception de nous-mêmes.

L'argumentation de Parfit consiste essentiellement à rejeter le point de vue des non réductionnistes qui affirment que nous sommes autre chose que la somme de nos attributs et de nos expériences physiques et psychologiques et qu'il existerait une entité extérieure, un moi substrat et substantiel qui porterait et serait le sujet de ces attributs et de ces expériences. Pour arriver à ces fins Parfit développe la troisième partie de son ouvrage sur l'identité personnelle au travers de quatre chapitres dont il est primordial ici de citer les titres pour la clarté du raisonnement, avant de développer l'argumentation à proprement parler de Parfit :

Chapitre 10: What we believe ourselves to be

Chapitre 11: How we are not what we believe

Chapitre 12: Why our identity is not what matters

Chapitre 13: what does matter

" *Ce que nous croyons être (chapitre 10).*

Parfit commence son analyse par l'exposition d'un cas fictif dans lequel une personne, en l'occurrence lui-même, serait téléportée sur la planète Mars. Cette téléportation implique une perte de conscience momentanée, une désintégration du corps et de l'esprit (brain) sur terre pour être reconstitués à l'identique sur Mars. La deuxième étape consiste pour la machine à garder l'empreinte de l'identité (physique et psychologique) de la personne pour la reproduire sur Mars indépendamment de la personne originelle. Il s'agit pour nous de dégager ici la valeur heuristique de cette projection afin de voir en quoi ce que nous considérons naturellement comme étant notre identité personnelle n'est en réalité qu'une croyance de l'esprit et non un fait réel. Parfit nous dit en effet: « *By considering this cases, we discover what we believe to be involved in our own continued existence, or what it is that make us now and ourselves next year the same people. We discover our beliefs about the nature of personal identity over time.* »<sup>1</sup> Toute l'argumentation de Parfit consistera alors à démontrer en quoi l'identité personnelle n'est qu'une croyance et en quoi en prendre conscience importe et détermine autant nos positions éthiques que politiques. Trois questions plantent alors le cadre du débat :

1. Quelle est la nature d'une personne ?
2. Qu'est-ce qui fait qu'une personne est la même à deux moments différents ?
3. Qu'est-ce qui est **nécessairement** impliqué dans l'existence continue de chaque personne à travers le temps ?

La réponse à la question 2 sous la forme : « X aujourd'hui est la même personne que Y à un moment passé si et seulement si ... » implique les conditions nécessaires et suffisantes de l'identité personnelle à travers le temps. Chaque existence continue remplit ces conditions nécessaires et suffisantes d'où dérive notre nature. Pour être une personne (c'est la réponse à la question 1), il faut être conscient de soi, conscient de son identité et de la continuité de son existence à travers le temps. Mais une quatrième question vient apporter un élément supplémentaire au débat :

4. Qu'est-ce qui est impliqué **dans les faits**, dans l'existence continue de chaque personne à travers le temps ?

La réponse à la question 3 ne répond que partiellement à la question 4 entendu qu'il y a dans notre vie factuelle des choses qui ne relèvent pas de la nécessité. La question fondamentale est alors : qu'est-ce qui demeure et disparaît de nous lorsque se produisent en nous certains changements qualitatifs ? Demeurons-nous alors numériquement le même ou sommes-nous un autre ? *"On one view, certain kinds of qualitative change destroy numerical identity. If certain things happened to me, the truth may not be that I become a very different person. The truth may be that I cease to exist, and the resulting person is someone else."*<sup>2</sup> Cela signifierait par exemple dans le cas de la téléportation, que le Derek Parfit reconstitué sur Mars et qui lui est identique n'est pas pour autant lui. On peut même penser que le Derek Parfit décomposé sur terre est mort et que le Derek Parfit recomposé sur Mars est une autre personne identique mais pas lui c'est-à-dire un être numériquement différent même s'il est qualitativement identique. Cela nous permet d'aborder sous un autre angle la problématique posée plus haut de l'identité spatio-temporelle avec Héraclite et Spinoza tant dans sa composante physique que psychologique. Car dans l'opinion commune, ce que Parfit appelle *"the standard view"*, le critère de l'identité à travers le temps apparaît transparent dans la continuité spatio-temporelle physique de cet objet. C'est ainsi que la plupart d'entre nous s'imaginent que le critère de notre identité à travers le temps, ou encore ce que cette identité implique, est la continuité physique à travers le temps, de notre corps et de notre esprit (brain). Nous continuons par conséquent d'exister si et seulement si ce cerveau et ce corps particuliers continuent d'être ensemble le cerveau et le corps d'une personne vivante.

---

<sup>1</sup> Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, 1986, p. 200.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.202.

Conjointement au critère physique de l'identité personnelle, se développe le critère psychologique de continuité de l'identité personnelle, basé sur la mémoire qui construit à travers la conscience narrative de sa propre histoire l'unité de son identité personnelle à travers le temps. *"(1) There is psychological continuity if and only if there are overlapping chains of strong connectedness. X today is one and the same person as Y at some past time, (2)if and only if X is psychologically continuous with Y, (3) This continuity has the right kind of cause, and (4) there does not exist a different person who is also psychologically continuous with Y. (5) Personal identity over time just consists in the holding of facts like (2) to (4)"*<sup>1</sup> Parfit se demande alors quel est le critère qui permette de garantir la pérennité de l'identité personnelle à travers le temps, ce que cette identité implique ou ce en quoi elle consiste. Il décrit tout d'abord la continuité physique spatio-temporelle qui dans l'opinion commune est le critère de l'identité physique des objets. Il décrit ensuite deux points de vue sur l'identité personnelle, le critère physique et le critère psychologique. Or ces deux approches sous-tendent chez l'auteur une vision réductionniste de la conception de l'identité personnelle. En effet dans le critère physique, l'identité personnelle à travers le temps implique seulement la continuité de l'existence physique de suffisamment de cerveau (brain) pour faire en sorte qu'il s'agisse du cerveau d'une personne vivante. Pour le critère psychologique, l'identité personnelle à travers le temps implique seulement les différentes sortes de continuité psychologique, avec les bonnes sortes de causes. Ces deux vues sont réductionnistes parce qu'elles affirment que :

1. le fait de l'identité d'une personne à travers le temps consiste seulement dans la prise en compte de certains faits particuliers supplémentaires
2. que ces faits peuvent être décrits sans même présupposer l'identité de cette personne, ou affirmer explicitement que les expériences dans la vie de cette personne sont faites par cette personne, ou même sans affirmer explicitement que cette personne existe. Ces faits peuvent être ainsi décrits de manière impersonnelle.

Dans la vision réductionniste, l'existence de chaque personne implique seulement l'existence d'un cerveau et d'un corps et la réalisation de certains actes, d'avoir certaines pensées, certaines expériences, etc.... Cette conception implique l'existence de certains événements (croyances ou désirs ou expériences qui constituent la personne). On considère alors qu'il s'agit d'événements (events) mentaux plutôt que d'Etats mentaux, terme qui impliquerait

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 207.



l'existence d'un substrat de type cartésien ou encore de type sujet transcendantal kantien, ce que précisément la conception réductionniste rejette.

On se retrouve alors dans le cadre de cette conception réductionniste adoptée dans une partie de ses occurrences par Parfit, avec les trois possibilités suivantes :

3. l'existence d'une personne consiste en l'existence d'un cerveau et d'un corps, et l'occurrence d'une série d'événements mentaux et physiques interreliés.

4. Une personne est juste un corps et un cerveau particuliers et une telle série d'événements interreliés.

5. Une personne est une entité distincte d'un cerveau et d'un corps et d'une telle série d'événements.

Si l'on assume la tension entre 3 et 5 comme n'étant pas contradictoire alors nous avons là la conception la plus répandue de la personne, celle à laquelle nous adhérons. On peut évidemment appliquer ces énoncés à la nation comme le fait Parfit et comme souvent nous le ferons dans ce travail pour considérer l'identité nationale sous différents angles et en proposer une critique fondée. Soit une nation est la somme : un territoire + un Etat + les citoyens qui la composent + les événements historiques qui tissent son identité narrative. Soit une nation est juste un territoire, des citoyens et un ensemble d'évènements liés entre eux, et par conséquent elle n'existe que par eux. Soit une nation est une entité distincte du territoire, des citoyens et de son histoire, elle existe indépendamment d'eux. On peut alors parler de l'âme d'une nation. Il va de soi que selon que l'on s'inscrive dans l'une ou l'autre de ces conceptions, les conséquences sur les politiques nationales et plus encore internationales peuvent être différentes.<sup>1</sup>

Il y a par ailleurs des positions non réductionnistes prises en compte par l'auteur qui soutiennent qu'une personne existe indépendamment de la somme de ses critères physiques ou psychologiques. La plus connue est la théorie cartésienne selon laquelle nous sommes de purs ego ou substances spirituelles, des entités mentales pures en dehors de nos déterminations spatio-temporelles. Ces théories, bien qu'elles ne prennent pas en compte la subtilité de la vision de l'union de l'âme et du corps chez Descartes, ne manquent toutefois pas de pertinence quant à leurs conséquences pratiques. L'autre vision non réductionniste nie le fait que nous existions en dehors de la somme de nos caractéristiques physiques et psychologiques et de la somme de nos expériences. Cependant dans les faits, ces conceptions

---

<sup>1</sup> Parfit développe l'analogie p. 212.

reconnaissent l'existence d'une identité personnelle qui ne consiste pas seulement dans la continuité physique et/ou psychologique. L'auteur appelle cela « The further fact view ».

Au-delà de la complexité de ces conceptions opposées et qui s'entrecroisent sur de nombreux points, Parfit cherche à déterminer ce qui dans la conception que nous nous faisons de notre identité personnelle est important et déterminant dans la réalité de nos actions ou même de notre façon de voir le monde. Qu'est-ce qui importe ? Est-ce l'identité personnelle ou bien la connexion ou/et la relation de continuité psychologique entre ce que j'étais et ce que je vais devenir ? Ici Parfit rejoint un point central de notre propre argumentation développée en filigrane dans cette thèse, à savoir la recherche de la vérité non pas dans un des deux termes opposés d'un débat ou d'une réalité mais dans la relation qui les lie l'une à l'autre dans un équilibre tendu. (Voir plus loin, chapitre 5, *Pour une épiphanie de la tension*). Le cas imaginaire de la téléportation est ici décisif. Si ce qui importe est l'identité personnelle alors la perspective que je meurs et que ma réplique exacte survive est aussi tragique qu'une mort ordinaire. Si ce qui importe c'est la relation R, alors la survie de ma réplique est une manière de continuer à survivre pour moi dans la continuité établie par la relation.

### " *Pourquoi nous ne sommes pas ce que nous croyons être (Chapitre 11)*

Il se creuse ainsi un fossé maintes fois évoqué dans ce travail à travers différents auteurs d'Héraclite à Spinoza en passant par Hume et Locke, entre ce que nous croyons être et ce que nous sommes réellement. En poursuivant la rigoureuse analyse de Parfit on en vient à examiner en quoi nous ne sommes pas ce que nous croyons être. Parfit fait appel ainsi à une critique adressée par Bishop Butler à l'idée lockéenne selon laquelle la conscience et la mémoire constituent l'identité personnelle : « *Self-evident, that consciousness of personal identity presupposes, and therefore cannot constitute personal identity, any more than knowledge in any other case, can constitute truth, which it presupposes* » (Butler p. 100). Pour Butler en effet la continuité de la mémoire ne peut pas être ce qui fait la somme des expériences singulières d'une personne, si la mémoire même de cette personne présuppose la continuité de l'identité personnelle. En d'autres mots, soit la mémoire est cause et source de l'identité personnelle, soit elle en est l'effet, et si elle en est l'effet, elle ne peut en même temps en être la source.

Parfit utilise et nourrit l'objection de Butler par l'utilisation d'un autre cas fictif faisant appel à deux personnages, Jane et Paul, la première assimilant la mémoire du second, pour démontrer que la mémoire de notre expérience n'est pas nécessairement reliée à un moi considéré comme étant nous-mêmes mais comme un moi quasi extérieur, en somme, un autre moi que moi. Parfit utilise pour cela le concept de quasi-mémoire: « *Because we don't have quasi-memories of other people's past experiences, our apparent memories do not merely come to us in the first-person mode. They come with a belief that, unless they are delusions, they are about our own experiences. But in the case of experience-memories, this is a separable belief. If like Jane we had quasi-memories of others people past experiences, this apparent memories would cease to be automatically combined with this belief.* »<sup>1</sup>

On peut avancer le même point de vue sans avoir recours à ce stratagème. En effet, bien souvent dans notre mémoire réelle, le souvenir de notre expérience se mêle par le biais du récit de l'expérience des autres à nos propres souvenirs. A tel point que parfois il nous arrive en évoquant une expérience donnée, de ne plus bien savoir si elle nous est arrivée directement ou bien si elle nous a été contée par un tiers. Peut-on dire alors que nous sommes réellement conscients d'être le sujet de nos expériences propres et que ce sujet soit perçu par nous comme une entité séparée ?

Reid affirme par exemple :

« *My personal identity ...implies the continued existence of that indivisible thing that I call myself. Whatever this self may be, it is something which thinks, and deliberates, and resolves, and acts, and suffers. I am not thought. I am not action. I am not feeling. I am something that thinks, and acts, and suffers.* »<sup>2</sup> Cette objection à une conception désubstantialisée et impersonnelle de l'identité du moi, réactive la possibilité d'un sujet pensé sur un substrat cartésien ou encore l'a priori d'un sujet transcendantal de type kantien. En effet il y a sur le plan purement grammatical un fossé entre ce le sujet et le verbe, entre l'action et celui qui la pose. Il y a en quelque sorte un amont et un aval dans la réalité binaire qui lie le sujet à son action. C'est là l'évidence même de notre conception de l'identité. Mais la question demeure de savoir si cet amont et cet aval ne peuvent pas être inversés. C'est pourquoi, bien que conceptualisant fort bien le substrat cartésien du moi, Parfit déclare : « *Even if we can understand the concept of a Cartesian pure ego, or spiritual substance, we do not have evidence to believe that such entities exist. Nor do we have evidence to believe that a person*

---

<sup>1</sup> Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, 1986, p. 222.

<sup>2</sup> Reid cité par Perry J., dans *Personal Identity*, Berkley, University of California Press, 1975, p. 109.

*is any other kind of separately existing entity. And we have much evidence both to believe that the carrier of psychological continuity is the brain, and to believe that psychological connectedness could hold to any reduced degree* ". Dès lors, même s'il peut paraître dément de rejeter l'existence et l'évidence quasi viscérale d'un tel substrat, il est tout à fait **plausible** rationnellement de le rejeter. C'est ainsi que Parfit montre que l'on peut défendre le critère de continuité psychologique à travers le concept de quasi-mémoire sans nécessairement impliquer une identité personnelle. Ce faisant il montre deux choses : tout d'abord que le porteur de cette continuité n'était pas une entité qui existe séparément d'un corps et d'un cerveau, et ensuite que ce qui importe n'est pas tant l'identité personnelle en tant que telle, c'est-à-dire comme substrat et point fixe posé en arrière de tous nos actes et représentations, mais la relation entre un point x et un point y donnés de cette identité et la relation r de continuité entre ces deux points.

**" Pourquoi notre identité n'est pas ce qui importe et qu'est-ce qui importe ? (chapitres 12 et 13)**

Dès lors la prochaine étape du raisonnement de Parfit consistera à démanteler la croyance plausible mais fautive selon laquelle le moi est l'entité unifiée qui sert de substrat à mes expériences et pourquoi notre identité personnelle telle qu'on l'entend, la ressent, la conçoit et se la représente traditionnellement, n'est pas ce qui importe. Il fait appel pour cela à une troisième projection à cheval entre les sciences neurologiques et cognitives et la science-fiction qui diviserait dans un sujet humain la conscience en deux hémisphères séparés. Qui dans ce cas là contrôlerait ? Moi ? Si l'on n'est pas réductionniste, oui. Or il convient dans le cas précis de cet exemple d'expliquer l'unité de la conscience à l'intérieur de chaque sphère de conscience, en d'autres mots dans chaque moitié de mon esprit divisé. Or on ne peut expliquer ces deux unités en affirmant que toutes ces expériences sont vécues par moi à ce moment là. En effet cela reviendrait à ramener les deux unités à une seule. Une telle perspective ignore ainsi le fait fondamental qu'en vivant une de ces deux sphères d'expériences, le sujet ignore qu'il vit l'autre sphère. *"We need to explain the unity of consciousness within each of my two streams of consciousness, or in each half of my divided mind. We cannot explain these two unities by claiming that all of these experiences are being*

*had by me at this time. This makes the two unities one. It ignores the fact that, in having each of these two sets of experiences, I am unaware of having the other.”<sup>1</sup> Est-il alors toujours légitime de revendiquer que le sujet de l’expérience est une personne clairement définie et reconnue comme ayant ou étant un substrat certain et unique bien qu’in localisable ? En un sens oui, puisque c’est là le seul recours psychologique stable qui nous permet de donner une unité à notre vie et à nos actions. Mais toute la pertinence euristique des hypothèses de science-fiction invoquées par Parfit consiste à nous faire prendre conscience de la fragilité de tels fondements rationnellement infondés. “We must now abandon the claim that the “subject of experience” is the person. On our view, I am a subject of experiences. While my mind is divided, there are two different subjects of experiences. These are not the same subject of experiences, so they cannot both be me. Since it is unlikely that I am one of the two, given the similarity of my two streams of consciousness, we should probably conclude that I am neither of these two subjects of experiences. The whole episode therefore involves three such entities. And two of these entities cannot be claimed to be the kind of entity with which we are all familiar, a person. I am the only person involved, and two of these subjects of experiences are not me. Even if we assume that I am one of these two subjects of experiences, the other cannot be me, and is therefore not a person.”<sup>2</sup>*

En d’autres mots, parce que nous attribuons la pensée à des penseurs, il est vrai que des penseurs existent. Mais les penseurs ne sont pas des entités séparées indépendantes de leurs pensées. L’existence d’un penseur implique seulement l’existence de son corps et de son esprit (brain), l’accomplissement de ses actes, la production de ses pensées, et l’occurrence de certains autres événements physiques ou psychologiques. On peut alors redécrire la vie de n’importe quelle personne de manière impersonnelle. En expliquant l’unité d’une vie, il n’est pas nécessaire d’induire qu’il s’agit de la vie d’une personne particulière. On peut décrire ce qui, à différents moments a été pensé, ressenti, observé ou fait, et comment ces événements sont reliés entre eux, sans nécessairement faire appel à la personne qui les pose. Les personnes seront alors mentionnées seulement dans les descriptions des réalisations de ces multiples pensées, désirs ou souvenirs. Il n’est pas besoin d’impliquer la personne comme étant ce qui pense ou produit ces pensées: “we can claim that a particular mental event occurs within some life in virtue of its relations to the many other mental and physical events which, by

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 247.

<sup>2</sup> Ibid., p. 249.

*being interrelated constitute this life.*"<sup>1</sup> Une telle vision ne fait en un sens qu'entériner l'intuition héraclitéenne évoquée plus haut et réactualiser une critique qui dans la deuxième moitié de la modernité, qu'il s'agisse de Nietzsche ou de Lacan, conduit à la déconstruction du sujet en tant que substrat premier des choses.

Nous en arrivons ainsi au point nodal de la pensée de Parfit selon laquelle ce qui importe ce n'est pas l'identité d'une personne à un point X ou Y du temps mais la relation R entre ces deux moments du moi : « *A future person will be me if he will be R-related to me as I am now, and no different person will be R-related to me. As there is no such different person, the fact that this future person will be me just consists in the fact relation R holds between us. There is nothing more to personal identity than the holding of relation R*"<sup>2</sup>

Si l'on synthétise alors le cheminement de l'argumentation analytique de Parfit on pourrait ramener son argumentation aux cinq propositions suivantes :

1. Il y a ce que nous croyons être. (standard view or further fact view)
2. Nous ne sommes pas ce que nous croyons être.
3. Notre identité n'est pas ce qui importe.
4. Ce qui importe c'est la relation R qui assure la continuité psychologique entre ce que nous étions et ce que nous devenons - qui elle demeure toujours d'une certaine manière inchangée.
5. Même s'il est psychologiquement difficile de croire à une telle conception qui est la vision la plus juste et la plus justifiée rationnellement de l'identité personnelle, une telle croyance est néanmoins possible.

Une fois que l'on a assimilé ces cinq points qui scandent l'argumentation générale de Parfit par-delà ces analyses et ces exemples de cas fictifs euristiques, la pertinence d'une telle vision de l'identité personnelle devient évidente sur le plan logique, même s'il demeure des résistances psychologiques à y adhérer complètement. Dès lors que la citadelle héritée de l'ego cartésien est mise à nue, un autre rapport au moi et aux autres est possible. Si une telle découverte a plongé Hume dans le désespoir, elle peut au contraire ouvrir sur une conception autrement plus joyeuse de soi et de son rapport au monde et aux autres et servir ainsi de base à une éthique et une politique renouvelées. " *Is the truth depressing? Some may find it so. But I find it liberating, and consoling. When I believed that my existence was such a further fact, I*

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 252.

<sup>2</sup> Ibid., p. 262.

*seemed imprisoned in myself. My life seemed like a glass tunnel, through which I was moving faster every year, and at the end of which there was darkness. When I changed my view, the walls of my glass tunnel disappeared. I now live in the open air. There is still a difference between my life and lives of other people. But the difference is less. Other people are closer. I am less concerned about the rest of my own life, and more concerned about the lives of others.*<sup>1</sup> C'est la portée éthique d'une telle libération sur le plan personnel et ses répercussions sur le plan social et communautaire qui constituent pour nous l'essentiel de l'argumentation de Parfit. Il jette par là un pont entre ces deux parties de la philosophie qui bien souvent entrent en contradiction, à savoir la recherche de la vérité et la recherche de la sagesse. Ici, la première semble conduire à la seconde : *"My breath will break the more direct relations between my present experiences and future experiences, but it will not break various other relations. This is all there is to the fact that there will be no one living who will be me. Now that I have seen that my death seems to me less bad."*<sup>2</sup> Si Parfit évoque une proximité entre sa conception de la personne et la sagesse bouddhiste nous nous autoriserons quant à nous pour montrer la portée universelle d'une telle vision du moi à évoquer un extrait du psaume de la vie de Longfellow qui invite à libérer du passé comme du futur ce souffle de chaque instant qui est le plus à même de nous assurer de l'intemporalité de notre identité personnelle et de ce qui réellement importe : *« Laisse au vague avenir ses lointaines promesses, au stérile passé son sourire d'adieu, bannis les rêves d'or et les molles tristesses. Le présent seul t'appartient, le reste est à Dieu. »* Chercher si ce que nous serons correspondra bien à ce que nous fûmes est sans doute le plus sur moyen de passer à côté de ce que nous sommes dans l'instant présent.

Bien des objections pourraient être apportées à la théorie de l'identité personnelle de Derek Parfit, et de fait son ouvrage *Reasons and Persons* a suscité bien des réactions. Cependant notre propos ici n'est ni de défendre une théorie que l'auteur parvient fort bien à défendre lui-même, ni de recenser l'ensemble des objections qui pourraient lui être faites. Nous avons voulu en reprenant cette théorie de Parfit montrer la continuité d'une intuition voire une inquiétude qui depuis l'antiquité traverse la réflexion philosophique sur notre identité personnelle à la fois comme quête de la vérité et comme quête de sagesse. Cependant dans la section qui suit nous tâcherons de voir dans quelle mesure, les hommes et leurs illusions étant ce qu'ils sont, c'est-à-dire tenaces, il ne serait pas plus important de considérer

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 281.

<sup>2</sup> Ibid.

davantage ce que nous croyons être que ce que nous sommes réellement. Car dans l'économie générale de notre thèse, toutes les problématiques que nous soulevons sur la question de l'identité du moi ne sont pas des détours pour illustrer notre vision du monde, mais des étapes indispensables pour penser une nouvelle forme de nous concevoir nous-mêmes qui nous permette d'envisager un meilleur vivre ensemble commun à l'échelle de la planète. Notre époque mondialisée nous accule à cette remise en question des évidences les plus acquises concernant notre identité, et de notre capacité ou non à dépasser les illusions que nous engendrons par nous-mêmes sur nous-mêmes, dépendra notre sort et le sort du monde.



## **5. Le malaise d'une identité en crise où l'on voit que ce que nous croyons être, est peut-être plus important que ce que nous sommes réellement.**

La quête d'identité comme toute quête naît d'un manque ou d'une inquiétude ; on ne désire que ce que l'on n'a pas, et ce que l'on n'a pas on le désire à l'infini jusqu'à ce qu'on l'obtienne. L'identité n'est jamais une affirmation mais toujours une question, même quand elle se crie, elle est moins une certitude qu'un doute. Et quand elle se revendique elle est l'expression d'un désir aussi profond que l'être dont elle expérimente le vertige par l'absence et est attisée par le manque, un manque quasi viscéral. Et ce premier désir est d'autant plus essentiel qu'il est la condition d'existence et d'expression de tous les autres. Mais pour bien comprendre en quoi consiste ce désir d'identité, il faut distinguer trois choses qui se présentent comme autant d'étapes dans l'appréhension du désir d'identité : l'urgence de la reconnaissance, le danger de la répétition du même qui peut conduire à un narcissisme de mort et enfin le malaise identitaire caractéristique de la modernité qui se traduit par la crainte de n'être rien ou celle de se perdre dans le tout, ce qui, tout compte fait, revient presque au même.

L'urgence c'est l'immédiateté d'un besoin et la conscience d'un manque. L'identité c'est à la fois ce que je suis, ce que je dois être, ce que je dois travailler à devenir. Elle est pour une part donnée d'avance : un temps, un lieu, un environnement physique et humain et pour une part à prendre, à constituer, à conquérir. Il y a la part de Dieu ou du hasard et celle de l'homme, de ses désirs et de sa volonté. Ce qui est premier c'est la présence au monde et d'abord à la mère qui est la première donatrice d'une identité singulière, dans la conscience ou pré conscience d'être quelqu'un. C'est cette première reconnaissance fondamentale qui est constitutive de la première identité ; elle est vitale tant sur le plan psychique que biologique. Le corps est la première garantie, certes fragile, mais garantie tout de même, du sentiment d'identité. Et même si l'assurance communiquée par un autre et en premier lieu par la mère que « je suis » bien et que je suis bien « ce que je suis » est insuffisante pour me garantir une identité, elle n'en est pas moins nécessaire. Dans un premier temps de la réflexion, on peut donc dire que la reconnaissance est la condition nécessaire mais non suffisante de l'identité.

Dans l'amour que la mère porte ou dénie à son enfant, c'est ce besoin originel de reconnaissance qui est satisfait ou étouffé. Et ce besoin d'être reconnu et distingué dans sa singularité par un autre être humain peut être plus essentiel que le besoin d'amour. En ce sens une haine « reconnaissante » de la mère peut tout aussi bien faire l'affaire pour contribuer à la

constitution d'une identité d'autant plus affirmée qu'elle s'appuie sur un rejet (Baudelaire en est un bon exemple). Ce qui est essentiel ce n'est pas tant l'amour que la reconnaissance<sup>1</sup>. Qu'on imagine un instant la détresse d'un individu, même adulte, à ne pas être reconnu par les siens et en particulier par sa mère. Nicole Berry<sup>2</sup>, psychanalyste contemporaine, nous rapporte le cas clinique d'une patiente nommée Berthe, qui en plus d'une identité rendue instable par les événements tumultueux de sa vie butait contre le refus de sa mère de la reconnaître. « Tu n'es pas ma fille ! » lui dit-elle lorsque cette dernière lui rend visite. Nul besoin d'imaginer la scène pour comprendre la détresse de Berthe et en déduire la nécessité pour un individu d'être reconnu dans son corps, dans sa voix, nommé par son prénom et rattaché par son nom et donc un lien de parenté à une origine identitaire précise et stable. Mais c'est aussi parce que le sentiment d'identité de Berthe était fragile qu'il y avait ce besoin narcissique vital d'être reconnu. Avoir une identité, être quelqu'un, c'est exister pour quelqu'un d'autre que soi-même. « Je » est la personne à qui l'on fait le moins confiance quand il s'agit de nous-mêmes. L'existence pour soi ne suffit pas à accorder une identité, c'est l'existence pour et par autrui qui en est fondamentalement constitutive. C'est pourquoi il convient de distinguer soigneusement le sentiment d'existence et le sentiment d'identité du sujet. Le premier est la perception d'un élan pulsionnel interne qui se donne primitivement dans la conscience que l'on a de vivre. Ce sentiment passe essentiellement par les affects et la sensorialité. Le second en revanche ne peut se faire que par un dédoublement, soit par celui d'une conscience réflexive qui passe du simple sentiment d'être un moi à la conscience éveillée d'être un « moi-même », soit par celui que permet la reconnaissance, par un mode de relation qui établit un pont entre moi et l'autre. Nous reviendrons dans la seconde partie sur cette problématique essentielle de la reconnaissance développée par Hegel et reprise successivement par Alexandre Kojève et par Taylor.

Cependant il ne suffit pas de dire que la reconnaissance est nécessaire à l'identité pour avoir résolu le problème, il n'est qu'à demi posé. Reste à savoir comment se fait cette reconnaissance. On peut distinguer deux sortes de reconnaissance : La reconnaissance par l'autre entendu comme autre sujet et la reconnaissance par l'autre entendu comme l'autre

---

<sup>1</sup> Voir Elizabeth Badinter, *L'amour en plus*, éditions press pocket, Paris 1983. Elizabeth Badinter montre comment à l'époque moderne en France l'amour maternel n'allait pas de soi. Le relais des nourrices, avec les conditions d'hygiène que l'on imagine était le premier lieu où l'enfant était reconnu et se voyait attribué une identité.

<sup>2</sup> Berry Nicole, *Le sentiment d'identité*, Ed. Universitaire Begeles, Paris 1987.

chose. Cette double reconnaissance passe par la répétition. Mon identité d'hier ne me garantit pas de celle d'aujourd'hui, c'est pourquoi les personnes comme les objets sont garants par leur permanence de mon identité<sup>1</sup>, ils me disent ou me rappellent qui je suis. Dans le cas de Berthe, Nicole Berry note plusieurs lieux, qui dans le trouble de la personnalité que traverse sa patiente, sont autant de sols fermes pour l'identité de Berthe. D'abord la présence de la maison natale rassure Berthe sur son identité quant à ses origines. Mais cette maison au retour de l'exode provoqué par la seconde guerre mondiale est dévastée : Berthe vacille devant les pans ruinés de la maison. Un regard apeuré cherche partout alentour un point d'appui familial puis s'arrête sur trois tilleuls vieux de cent ans aux pieds desquels elle jouait quand elle était enfant, témoins immuables de la permanence des choses. « Le même » souvenir des « mêmes » tilleuls, signifiait pour Berthe : je suis bien « la même », identique, bien que ma mère ne m'ait pas reconnue. J'ai reconnu ses tilleuls et ils m'ont reconnue en retour, et si rien n'a fait vaciller ces tilleuls, rien ne peut, moi Berthe, me faire vaciller. Mais autour de ces tilleuls, sans doute y'avait-il de petits arbustes voués à l'arrachage. De même Berthe enfant a été transplantée sans jamais avoir pu s'enraciner ailleurs. C'est pourquoi elle refuse tout changement, toutes les coupures radicales et violentes, et craint de passer du familier à l'étranger. Cette crainte pathologique qui se traduit par une crispation autour du « même », mêmes lieux, mêmes personnes, mêmes activités, pour s'assurer de son identité, trahit au niveau de l'individu un narcissisme de mort. Dans le cadre psychanalytique, on peut ainsi identifier trois types de répétition assurant la reconnaissance :

- ! la répétition d'omnipotence, lorsque l'individu affirme vigoureusement son identité.
- ! la répétition d'élaboration, lorsque l'individu construit son identité.
- ! la répétition de défense, qui vise à rassurer l'individu sur son identité.

Qu'on transpose ce schéma psychologique à l'échelle d'un peuple, d'une civilisation ou d'une identité culturelle minoritaire et l'on a une trame explicative des plus fécondes pour tenter d'éclaircir le problème des revendications d'identités ethniques florissantes en cette fin de siècle.

Le danger de la répétition visant la reconnaissance identitaire est qu'elle est porteuse d'un élément morbide. On cherche désespérément à affirmer un identique à soi-même : tout est comme avant, c'est toujours la même chose. Quand le moi n'arrive pas à établir un ordre

---

<sup>1</sup> Voir Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, éditions Press pocket, Paris 1991. Ce qui garantit la permanence du monde quand on le transmet aux générations futures, c'est la durée séculaire des « oeuvres » humaines.

interne présent, il s'installe dans un ordre extérieur passé ou à venir : vivre au passé ou passer sa vie à ajourner sa vie. Cette cohésion temporelle de l'identité conduit à l'illusion d'une certaine continuité. Nous ne croyons pas risquer beaucoup en disant que la manière dont Berthe s'assure de l'ancienneté de son identité n'est guère différente de la manière dont un peuple s'illusionne à croire que l'ancestralité de sa commune origine lui donne l'assurance d'une commune identité présente. Même si cette identité est une identité de fortune, elle vient jouer un rôle de suppléance consolateur. Comme telle, cette identité s'inscrit au registre du narcissisme de mort et le remède peut s'avérer pire que le mal.

En outre, l'illusion trompeuse de la répétition est qu'elle rend maître du jeu. On domine un monde où « Je » est au centre d'un monde en apparence immuable. Le jeu est un jeu avec soi-même, et dans le bois des souvenirs, il y a peu de chance qu'un loup surgisse ; seul ce qui est familier et rassurant y a place. La routine a ce curieux agrément de nous conforter dans le doux et ouateux sentiment illusoire d'avoir une identité pérenne. Mais la monotone répétition du même est aussi désespérante que le changement permanent est destructeur. Et ce moi que l'on a toujours identique devant le miroir est à la longue ennuyeux. Ne sommes-nous pas désespérément toujours identiques à nous-mêmes ?, nous dit Kundera dans *La vie est ailleurs*. En effet si le processus de constitution de la personnalité par la répétition peut paraître essentiel pour le sentiment d'identité, il a aussi un côté réducteur comme défense caractérielle limitant le sujet. Dès lors l'identité ne doit-elle pas se différencier de l'identique, se mouvoir, admettre des changements sous peine de devenir une idée fixe qui nous asservit plus qu'elle ne nous libère ?

Si l'identité se traduit par le besoin de se réfugier dans un point fixe c'est sans doute parce qu'il existe ce que l'on pourrait appeler un malaise identitaire. Le malaise c'est la fête qui se prépare, qui est déjà en cours, cette fête perpétuelle à laquelle je suis invité sans pouvoir me décommander. Je suis déjà dans la salle de bal, jeté au milieu des autres, contraint de singer leurs grimaces, de suivre le protocole (ou de ne pas le suivre), ne pouvant l'ignorer. Et autour, le regard des gens, de ces autres que moi, de ces autres comme moi, et moi comme eux, l'impression oppressante d'être immergé dans un tout où l'on est si petit que l'on n'est rien. Que suis-je au regard du monde ? Un point perdu entre deux infinis répondrait Pascal, rien pour l'univers mais tout pour moi reprendrait Hölderlin. Et cependant comment être un moi au milieu de tant d'autres ? Le malaise de notre société est d'être une civilisation de

masse, nous dit J.B Pontalis<sup>1</sup>. A l'angoisse pascalienne de n'être qu'un point dans l'univers s'ajoute l'angoisse plus moderne de n'être qu'un point perdu au milieu de millions d'autres, insignifiant parce que pareil aux autres. Au gommage des différences engendré par l'égalitarisme des sociétés démocratiques s'ajoute un effacement progressif des limites des identités traditionnelles, qu'elles soient de race, de sexe, de culture, ou même nationales. Le problème ici n'est pas pour nous de juger si cela est un bien ou un mal, mais simplement de tirer les conséquences d'un tel constat. L'angoisse de se trouver noyé dans la masse et de ne plus savoir proprement qui l'on est, suscite probablement le besoin de se distinguer, d'affirmer son identité, sa particularité, de dire ce qui fait que l'on est un être unique. La première identité que la société de masse avive est la revendication d'une identité individuelle, d'une originalité personnelle. D'où l'importance primordiale du sens que l'on donne à sa vie, et des valeurs que l'on privilégie. Cette revendication est d'autant plus forte que l'appartenance à un groupe, à une famille, à une religion, ne va plus de soi. Et inversement cette recherche d'une identité particulière se tourne souvent vers ces idéaux oubliés que sont la religion, la famille, ou le groupe pour conforter une identité souvent étouffée par la multitude des masses urbaines. C'est ainsi qu'on se tourne volontiers vers ses origines (réelles, supposées ou inventées peu importe) pour trouver les fondements de son identité. Cela nous assure au moins une part de reconnaissance indispensable comme nous l'avons vu plus haut, pour satisfaire le sentiment d'identité. Dès lors on aboutit à la constitution de ce que Freud appelle « *le roman familial* », que Nicole Berry appelle « *le roman original* » et qui est à la fois le récit des origines qui nous définissent en tant qu'individu, et ce qui fait à proprement parler notre originalité. Ce récit est fondamental pour la constitution de l'identité, et la recherche du temps perdu de Proust est aussi la recherche de l'identité du narrateur à travers le récit de sa vie. Et la maison natale joue un rôle clé dans ce récit comme ce qui garantit la pérennité de notre identité. Le lieu étant la représentation métaphorique du temps, cette reconnaissance du et par le pays d'origine est un remède à une identité que l'on sent fuyante. Que le récit soit en lui-même vrai ou faux cela n'a aucune importance, ce qui compte c'est l'histoire de ma vie, « mon », histoire, ma légende fondatrice qui enracine mon identité. C'est l'appropriation par le moi d'une légende entendue qui se veut expliquer l'inexplicable. Il faut alors éviter d'être dupe d'un passé fantasmé qui crispe l'identité sur une origine héroïque. Pour un individu le danger est minime mais pour un peuple le mythe enjolivé des origines peut conduire à des revendications des plus

---

<sup>1</sup> J.B Pontalis, *Permanence du malaise, Le temps de la réflexion*, Gallimard, Paris, 1983.

dévastatrices. Le sentiment d'être unique et le meilleur parce que l'on est les descendants de telle ou telle glorieuse civilisation. C'est au fond ce qui nous amène à être vigilants et méfiants à l'égard de l'identité entendue comme « identification refuge ». Si la nostalgie est gentiment pathétique, le culte du passé est dangereux, et d'autant plus dangereux qu'il apparaît comme nécessaire pour fonder une identité et que son oubli peut aussi être fatal pour l'avenir. N'est-ce pas au fond lorsqu'un individu, un peuple ou une culture est le moins assuré de son identité (passée comme à venir) qu'il la crie davantage ? Ce qui est littéralement indécent c'est cette volonté de prolonger l'enfance par le cordon des origines comme si l'homme se refusait sans cesse à devenir adulte et préférerait la position foetale plutôt que de se dresser sur ses jambes. Quand on ne sait pas qui l'on est, on peut toujours s'identifier à son nom ou à celui de ses prétendus ancêtres et faire du passé un avenir. Mais il convient là de revenir un instant sur la distinction évoquée plus haut entre le sentiment d'existence et le sentiment d'identité et se demander si la revendication du second ne vient pas d'une faiblesse du premier. L'affirmation d'une identité est d'autant plus forte que le sentiment d'existence est faible, douteux, chancelant ou non reconnu. L'incertitude d'exister dans un présent qui se suffit à lui-même appelle le désir d'avoir un soi grandiose ou dérisoire à contempler et à faire contempler ; croire que l'on a un destin ou une histoire héroïques, voilà qui donne un bon sommeil. Mais une identification poussée de l'individu comme d'un peuple à l'image projetée de lui-même, a son revers de médaille. Si elle a le mérite de fixer une identité forte, elle interdit par ailleurs d'autres possibilités d'identification plus évolutives. Elle clôt le champ des éventualités possibles en s'enchaînant à une identité figée qui parfois n'est que le mort reflet d'une gloire déformée par les siècles. Et cette identité même si elle paraît forte, trahit en réalité un sentiment d'existence faible. Lorsque l'on sait marcher, on ne se demande pas à chaque instant quel pied il faut mettre devant l'autre pour avancer, de même, l'identité assurée se passe de la notion des origines, elle n'a pas besoin de références, pas de curriculum vitae pour l'introduire, pas de certificat de bonne conduite ou de carte d'identité. Un fort sentiment d'existence suffit à la fonder. C'est pourquoi nous avons dit en introduction que l'identité ne pouvait se présenter que sous forme d'interrogation et cela d'autant plus qu'elle s'affirme vivement. Paradoxalement la plus forte identité ne se trouve pas dans l'affirmation mais dans l'oubli de soi, une modestie discrète qui ne serait pas le masque d'une ambition démesurée. Ce qui va de soi n'a besoin ni de cris ni d'éclats, ce qui va de soi a la puissante sérénité des océans. Le pouvoir d'être soi est sans doute autant sinon plus, dépossession que possession de

soi. Cela nous le verrons avec David Riesman dans le chapitre suivant, constitue la condition de possibilité première d'une identité cosmopolite.

## Conclusion

Ce chapitre accomplit deux gestes dans l'économie générale de notre argumentation qui cherche à poser les conditions de possibilité d'un sujet à identité cosmopolite, dans un monde traversé de part en part par les questions cosmopolitiques suscitées par la mondialisation. Premièrement il s'agit d'une étape conceptuelle qui vise à relativiser et à dédramatiser la polémique identitaire qui accapare l'actualité géopolitique. En démystifiant le concept même d'identité avec Héraclite et Spinoza d'abord et Derek Parfit enfin, nous avons voulu montrer combien, pour les groupes comme pour les individus, l'identité est un processus de déconstruction et de reconstruction permanente et à bien des égards une croyance fautive bien qu'utile. A ce titre la proximité de la métaphore de la vague pour décrire les rapports d'interaction des identités multiples au Proche-Orient, développée en première partie, est significative (chapitre 1, III, 3). De même qu'il est impossible d'identifier dans l'individu chez Spinoza la limite entre le corps affectant et le corps affecté, entre le dedans et le dehors, il est impossible au Proche-Orient de délimiter un groupe ethnique d'un autre. Deuxièmement il s'agit d'un renversement radical de la perspective de la première partie. En effet notre objectif dans la première partie consistait à embrasser un phénomène sous ses multiples aspects par le biais des identités multiples concernant les groupes. Ici il s'agit pour nous d'appliquer la grille de lecture des identités multiples développée pour les groupes, à l'individu lui-même. Dans ce jeu de miroir nous tenterons de voir en quoi la complexe multiplicité qui enrichit le monde se reflète dans l'individu lui-même.

Jusque là notre principal souci concernant l'identité était de nous demander dans quelle mesure nous pouvions rester le même malgré le temps et en intégrant les éléments et les différences qui viennent de l'extérieur. Cette interrogation nous a rendus méfiants à l'égard de l'identité, et notamment de l'illusion que l'on pourrait avoir à croire qu'il existe quelque chose comme du même et du permanent. En délestant le sujet de ses scories identificatoires nous avons voulu le rendre plus léger, plus libre peut-être, pour préparer cette feuille vierge sur laquelle il pourrait lui-même écrire ses noms et son destin. Mais une « *tabula rasa* » de ce qui a fait de nous ce que nous sommes jusqu'à maintenant est-elle vraiment possible ? Ne nous sommes nous pas laissés trop entraîner par une forte tendance de la philosophie contemporaine qui fait du sujet la seule source de lui-même; un sujet moderne libre, indépendant, solitaire, rationnel et responsable, doté d'une volonté forte ? Cet homme



moderne encensé par le siècle des lumières met en avant l'autonomie du sujet et le fait qu'il s'assigne à lui-même ses propres fins sans l'intervention d'un rapport extérieur et encore moins d'une autorité quelconque. Un homme qui aurait enfin coupé le cordon ombilical avec Dieu, la Nature et les autres, et qui trône désormais en maître absolu de lui-même et du monde et à l'occasion, des autres. Peut-être avons-nous été aveuglés par ce nectar de liberté qui nous rend semblables aux dieux et avons-nous oublié la fragilité inhérente à cette nouvelle force du sujet. En effet nous ne pouvons nier la réalité et la nécessité effectives et opératoires du concept d'identité dans le rapport du sujet, tant à lui-même qu'aux autres et à l'ensemble des déterminations sociales et politiques dans lesquelles il baigne nécessairement. Peut-être avons-nous aussi oublié que cette si précieuse liberté du sujet n'a aucun sens si elle ne se définit pas par rapport à d'autres sujets. Cette détermination socioculturelle du sujet nous la développerons avec la conception communautarienne du moi dans le chapitre 6 où nous la confronterons aux autres conceptions du sujet qui opèrent à la frontière de la sociologie et de la philosophie. Pour l'heure il faudra pousser plus avant la déconstruction du sujet que nous avons entamée dans ce chapitre, en y apportant un éclairage littéraire indispensable à une meilleure compréhension de notre quête d'un sujet cosmopolite.

## II- De la quête du sujet au sujet comme « quête »

### 1-The « multidimensional self<sup>1</sup> ».

*« Il me tendit un miroir, j'y revis l'unité de ma personne  
morcelée en d'innombrables moi ; leur quantité,  
semblait encore accrue. »  
Hermann Hesse*

L'idée d'un moi, divisé et multiple, rompt avec l'idéal d'unité et d'homogénéité du moi qui a longtemps dominé la conscience philosophique, et ce, quelle que soit sa forme, et domine encore les consciences tout court, bien qu'il ne corresponde qu'à une part de la réalité. En effet les activités du moi recouvrent de multiples dimensions, membre d'un état, d'une communauté, d'une famille, avec tel statut professionnel etc. Et de même qu'il y a une part d'illusion à croire que l'identité du moi est quelque chose d'unifié, ce serait une illusion de croire que nous vivons dans un espace et un temps homogènes et linéaires. Tout cela n'est que le tremblant reflet de la cohérence que nous essayons d'imposer aux choses. Une des caractéristiques de la modernité avec la théorie de la relativité ou encore la notion bergsonienne de durée, est d'avoir ouvert le temps et l'espace à de nouvelles dimensions. L'oeuvre de Proust ne se réduit pas à la découverte d'un temps non linéaire, elle exprime également l'hétérogénéité de l'espace, depuis la description de la chambre d'enfant à Combray jusqu'au fameux coquelicot des champs, le héros traverse des époques et des lieux fragmentés que seule l'unité du récit parvient à éclairer. Plus concrètement entre le temps du travail, le temps du loisir, le temps de la famille, l'espace public, l'espace privé, le moi parcourt une multitude de dimensions. On serait tenté comme Harry, le personnage de Hermann Hesse dans *le Loup des steppes*, de réduire le moi à deux dimensions, l'homme et le loup. Mais cette dualité demeure insuffisante, car à regarder de près, le moi est composé d'une multitude de facettes. L'expression littéraire la plus pertinente de l'idée d'un « multidimensional self », on la retrouve chez Robert Musil dans *l'homme sans qualités* :

*« L'habitant d'un pays a toujours au moins neuf caractères : un caractère professionnel, un caractère de classe, un caractère sexuel, un caractère national, un caractère politique, un*

---

<sup>1</sup> Nous empruntons ce terme à M. Naoshi Yamawaki (University of Tokyo, Komaba). Voir pour cela le texte de son intervention, *Multiple Modernities and Multidimensional Self*. au colloque de Décembre 1999 à l'Université Jean Moulin Lyon III. Terme que lui même emprunte à Charles Taylor.

*caractère géographique, un caractère conscient, un inconscient, et peut-être même un caractère privé ; il les réunit dans sa personne mais s'en trouve dissocié, et n'est plus finalement qu'un petit vallon creusé par cette multitude de cours d'eau, vallon dans lequel ils viennent s'écouler pour en ressortir ensuite et remplir d'autres vallons avec d'autres ruisselets. C'est pourquoi, tout habitant de la terre possède encore un dixième caractère, qui n'est rien d'autre que l'imagination passive d'espaces non encore remplis. »*

C'est ce dixième caractère que nous avons identifié comme le gain épistémologique de la modernité, qui éclate l'unité du sujet en une myriade de figurines et ouvre l'horizon infini des possibles, libérant le moi d'une homogénéité qui constituait une forme d'enfermement. Mais la libération du sujet a un prix qui n'échappe pas à Taylor qui semble dans son jugement sur la modernité très proche de Musil : « *La vie humaine se passe irréductiblement à plusieurs niveaux. L'épiphanique et la réalité ordinaire (mais indispensable) ne peuvent jamais concorder de façon parfaite, et nous sommes condamnés à vivre à plus d'un niveau, à moins de subir l'appauvrissement du refoulement* »<sup>1</sup>. Ici la dimension multiple du sujet moderne est paradoxalement à la fois une malédiction et une bénédiction. Cette phrase résume parfaitement la pensée de Taylor sur l'homme moderne partagé entre grandeur et misère. D'un côté nous plions sous le poids d'une vie ordinaire insignifiante dont le cri est étouffé par la masse, de l'autre nous aspirons, et nous en avons les moyens, à une vie supérieure qui réaliserait le moi dans son propre dépassement. Un moi multidimensionnel est une malédiction car il est la cause de grands déchirements entre les intérêts opposés des différents moi qui s'affrontent à l'intérieur du sujet. Il est aussi une bénédiction car il est une ouverture à des dimensions nouvelles et inexplorées de l'existence. En outre Taylor ne réduit pas la vie humaine à l'alternative entre la vie épiphanique et la vie ordinaire, puisqu'il parle de « plusieurs » niveaux et pas seulement des deux évoqués en exemple ici.

Parmi les multiples dimensions du sujet moderne qui constituent un gain épistémologique, il y a l'idée d'un sujet cosmopolite c'est-à-dire, ce qui en l'homme dépasse la citoyenneté nationale, pour rejoindre une communauté universelle. La dimension cosmopolite du sujet n'est pas une idée moderne, elle remonte aux stoïciens, elle est reprise et validée par le christianisme, et est en parallèle développée par d'autres cultures ; on la retrouve notamment dans le Li-king chinois. Le sujet cosmopolite intègre tout le genre humain dans sa diversité. Cependant il n'emprunte pas pour cela le chemin de l'universalité,

mais passe par ce que la particularité a d'universel, c'est à dire que l'idée de cosmopolitisme relie les particularités sans unir ni englober. Le cosmopolitisme c'est tout le contraire du communisme. Le second n'a que la complexité frustrante d'un idéal irréalisable, tandis que le premier a la force et la simplicité des choses qui vont de soi. Le second est une utopie, le premier est bien plus qu'une réalité. En somme l'idée du cosmopolitisme n'invalide aucun genre de vie et leur accorde à tous une égale valeur a priori. L'identité cosmopolite n'est pas exclusive mais inclusive des autres identités, notamment de l'identité nationale ou ethnique. La porte qu'ouvre cette dimension cosmopolite du sujet moderne permet de dépasser le conflit des différences, sans passer par l'adhésion à une culture dominante mondialement admise comme référence et dans laquelle se dissolvent les particularités identitaires. Elle constitue aussi une issue à une universalité restreinte aux portes d'un Etat, et à l'enfermement dans des particularités locales. L'idée d'un espace public international n'est pas qu'une utopie et en somme elle a toujours plus ou moins été une réalité, ne serait-ce que dans la figure de grands explorateurs tels que Marco Polo ou encore dans la figure mythique des grandes cités antiques telles que Babylone, Constantinople ou encore Alexandrie sous la dynastie des Ptolémées, (notamment le premier qui crée le musée et la grande bibliothèque attirant tout les savants et érudits du monde méditerranéen antique). Les frontières d'hier comme celles d'aujourd'hui n'ont jamais été imperméables et il n'est pas nécessaire pour l'individu de se voir reconnaître sa citoyenneté par les autorités pour se sentir chez lui dans telle ou telle partie du globe. Dans la mesure où la barrière de la langue n'est pas une vraie barrière, il y a toujours, d'une manière ou d'une autre, communication. Dans cette perspective cosmopolite le sujet apparaît non pas comme une réalité achevée, mais comme une réalité qui toujours fait l'épreuve d'elle-même au travers des luttes qu'elle livre pour affirmer une liberté toujours remise en question.

---

<sup>1</sup> Charles Taylor, *Les sources du moi*, Ed. du Seuil, Paris 1998, p. 599.

## 2. Le sujet comme quête de liberté dans sa lutte contre les processus de domination et de normalisation.

*« L'homme qui se lève est inexplicable »  
Michel Foucault*

Plus concrètement cette idée que le sujet ne se donne que dans une bataille pérenne avec et contre ce que l'on veut voir en lui, est magistralement et méthodiquement développée par Alain Touraine dans *Critique de la modernité*<sup>1</sup>. Pour Touraine reprenant Foucault, s'il fallait mesurer la modernité, ce serait par le degré de subjectivation accepté dans une société qu'il faudrait le faire. La subjectivation c'est le contraire de la soumission de l'individu à des valeurs transcendantes y compris lui-même. Nous devons toujours garder à l'esprit la mise en garde de Foucault<sup>2</sup> contre la subjectivation comme processus de sujétion. La construction psychologique de l'homme intérieur, fait pénétrer plus avant le contrôle social qui s'empare du coeur, de l'esprit et du sexe. Pour Foucault l'idée romantique selon laquelle le Moi a de la profondeur n'est rien moins qu'un procédé de domination d'autant plus efficace qu'il est sourd et silencieux. La psychanalyse en est l'instrument le plus révélateur qui s'appuie sur des siècles d'intériorisation de la culpabilité, de confessions et de direction de consciences. Or le sujet invalide aussi bien la bonne conscience que la mauvaise, et l'appel à ce qu'il y a de raisonnable dans le sujet peut rester sans écho. Le sujet ne s'abandonne ni au contrôle des autres ni au sien propre ; il est pure vigilance et n'est pas dupe de lui-même.

Car la subjectivation n'est pas séparable d'un équilibre instable entre deux orientations opposées mais complémentaires. D'un côté la rationalisation par laquelle l'homme est maître et dominateur de la nature et de lui-même ; de l'autre, les identités personnelles et collectives, mais toujours particulières, qui résistent aux pouvoirs par lesquels la rationalisation est mise en oeuvre. Car si la raison universalisante libère le sujet d'une clôture tribale et primitive, la mémoire le protège contre la massification. La subjectivité tout comme l'objectivité, peut constituer un mécanisme de domination. Ce que nous cherchons c'est la manière dont le sujet affirme sa liberté dans la tension entre ces deux extrêmes.

*« La modernité est la création permanente du monde par un être humain qui jouit de sa puissance et de son aptitude à créer des informations et des langages, en même temps qu'il se défend contre ses créations dès lors qu'elles se retournent contre lui. C'est pourquoi la*

---

<sup>1</sup> Alain Touraine, *Critique de la modernité*, édition le livre de poche, Paris 1992.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Tel Gallimard, Paris, 1995.

*modernité qui détruit les religions, libère et se réapproprie l'image du sujet, jusqu'alors prisonnière des objectivations religieuses, de la confusion du sujet et de la nature, et transfère le sujet de Dieu à l'homme. La sécularisation n'est pas la destruction du sujet mais son humanisation. Elle n'est pas seulement désenchantement du monde, elle est aussi réenchantement de l'homme et met une distance croissante entre les diverses faces de lui-même, son individualité, sa capacité d'être sujet, son Moi et le soi que construisent du dehors les rôles sociaux. Le passage à la modernité n'est pas celui de la subjectivité à l'objectivité, de l'action centrée sur soi à l'action impersonnelle, technique ou bureaucratique ; il conduit au contraire de l'adaptation au monde à la construction de mondes nouveaux, de la raison qui découvre les idées éternelles à l'action qui en rationalisant le monde libère le sujet et le recompose. »<sup>1</sup>*

Ici la modernité n'est pas vécue comme une perte du sujet ou pour le sujet, car l'émergence par la raison d'un être humain créateur qui, ne se soumet plus à un cosmos créé et agencé par Dieu, ne conduit pas à la naissance d'une pensée fonctionnaliste et impersonnelle, mais à la naissance d'un sujet qui se réalise à travers sa propre capacité d'invention. Ce dernier maintient ainsi sa liberté dans une permanente résistance à la logique instrumentale des objets techniques, des instruments de pouvoir ou de la normalisation sociale. On ne voit souvent dans la modernité que le triomphe du rationalisme sur tous les holismes, totalitarismes et fanatismes, car la raison est une arme critique redoutable. Mais encore faudrait-il ne pas hésiter à retourner cette arme contre elle-même pour que l'efficacité impersonnelle de la rationalité instrumentale ne devienne pas elle-même un holisme, un totalitarisme et un fanatisme. C'est pour cette raison qu'il ne faut pas réduire la modernité à sa dimension rationaliste et oublier qu'elle est aussi l'émergence du sujet humain comme liberté et comme création. Certes l'homme appartient à la nature et est l'objet d'une connaissance, mais il est aussi sujet et subjectivité, et en tant que « Je » s'affirmant dans le discours ou l'action, il est irréductible à un objet de connaissance ordinaire. Identifier le sujet à la raison c'est imposer une dépersonnalisation, le sacrifice de soi au profit d'un ordre impersonnel de l'Esprit ou de la Nature. Or la subjectivation n'est rien d'autre que la volonté d'un individu d'agir librement et d'être reconnu dans son individualité, en tant qu'acteur, créateur de sa propre norme et inventeur de sa propre histoire.

---

<sup>1</sup> Alain Touraine, *Critique de la modernité*, édition le livre de poche, Paris 1992, p. 295.

C'est cette liberté qui caractérise les modernes qui fait dire à Alasdair MacIntyre<sup>1</sup> que nous sommes « *en quête* ». L'homme moderne est celui qui a la possibilité de pouvoir errer. Par conséquent il est celui qui prend aussi le risque de se perdre. Le chercheur moderne a dépassé les cadres traditionnels, et sa quête de sens peut échouer. De sorte que l'on pourrait penser que ce qui donne sens au sujet moderne c'est moins la découverte du sens que la quête elle-même. En ce sens la quête est en elle-même un gain et porte son propre sens dans la mesure où c'est là que se réalise le mieux la liberté du sujet. Lorsque nous recherchons l'identité du sujet moderne, ce qui nous guide et qui sert de présupposé à notre problématique c'est la volonté de le soustraire à toutes les formes de domination et surtout celles qui passent par les représentations qu'il se construit de lui-même. C'est pourquoi il semble essentiel encore une fois de démarquer le sujet de toutes les autres dénominations, qu'il s'agisse du Moi, du Soi ou de l'Individu, ou encore des figures intermédiaires telles que celles de l'agent ou de l'acteur.

! Tout d'abord le Moi, en tant qu'il désigne l'identité stable, substantielle et unifiée d'une personne, constitue le premier instrument de domination du sujet. Faire du moi quelque chose de saisissable, aux frontières bien dessinées, relève de la mythologie mais d'une mythologie opératoire et efficace. Le moi n'est qu'une fiction verbale aux contours incertains et changeants, il ne renvoie ni à une donnée palpable ni à une abstraction, il n'est ni la base de la connaissance de la vérité ni l'arrière-plan sur lequel se dessinent nos représentations. Bien sûr le sujet épistémologique de Descartes, tout comme le Moi transcendantal de Kant constituent une première étape indispensable dans la libération du Moi, mais ils referment presque aussitôt l'espace qu'ils avaient ouvert, derrière les barreaux de la raison et de la morale. En ce sens le Moi de la seconde topique de Freud tendu entre le ça et le surmoi, semble être ce qui se rapproche le mieux de l'idée d'un sujet moderne qui réalise sa liberté dans une tension permanente entre les différentes figures qu'il revêt. Car si céder à ses propres passions c'est en être l'esclave, les écraser sous la botte de la raison, c'est être esclave de la raison. Le moi raisonnable est par trop impersonnel. En outre lorsque le moi se résorbe dans l'introspection narcissique il annihile toute force de création du sujet.

! L'individu en tant qu'il est une figure moderne du phénomène pervers de l'individualisme constitue également une forme de domination du sujet. D'abord parce que la conception

---

<sup>1</sup> MacIntyre Alasdair, *after virtue*, University of Notre Dame Press, 1984, p. 203-204.

selon laquelle l'individu autonome, rationnel et calculateur constitue une réalité première essentielle et fondatrice de toute valeur, est comme nous l'avons montré une histoire que les modernes se racontent à eux-mêmes pour se convaincre de leur toute puissance. Ensuite parce que l'individu s'enferme dans son propre isolement, et son anonymat devient une prison. En ce sens le solipsisme est tout aussi destructeur que l'éparpillement. Comme nous l'avons vu, l'absence de reconnaissance peut constituer une forme d'oppression et une liberté solitaire n'est pas une liberté. Si le sujet n'est pas l'individu, c'est parce qu'il est capable de se penser sous la forme d'un « rapport à ». Plus l'individualisation s'intensifie dans la figure informe de la masse moins l'individu importe. Certes on peut comme Simmel y voir une libération, mais il n'en reste pas moins que cela peut aussi bien être un mécanisme de domination qui permet de mieux manipuler un corps social démembré.

- ! Le Soi qui se réalise dans le dépassement des désirs et instincts primaires est à la fois une libération et un enfermement, car la victoire sur soi se paie du renoncement à ce qu'il y a de plus personnel pour l'universel. Si pour les Anciens il n'y a de liberté que dans l'obéissance à la raison, la liberté des modernes passe par l'affirmation de ce que le sujet a de plus particulier et d'irréductible à l'universel. Un autre soi est celui que l'on saisit dans l'image que les autres et la société nous renvoient de nous-mêmes. Ce Soi qui constitue l'ensemble des déterminations sociales qui édifient quelque chose comme un statut social, un moi « public », est le lieu des plus grandes formes d'oppression ; il s'incarne dans la figure de ce que l'on nomme la personne et qui est la partie de soi que l'on offre au monde extérieur et à la vie, et qui se laisse former, déformer, informer et reformer par eux. Et pourtant en même temps le Soi est le seul lieu où une liberté quelconque peut se jouer. Enfin l'image de soi que nous renvoie le récit de sa propre vie, est une forme de liberté : dire son histoire c'est ne plus en être prisonnier, sans compter que l'on s'approprie sa propre image en la façonnant. Mais son prix est parfois celui du mensonge, d'une illusion qu'on aime à se jouer.
- ! L'agent, qui découle directement du soi réduit aux rôles sociaux, est peut-être le terme qui image le mieux l'idée d'un processus de domination. Un agent rationnel est en quelque sorte un serviteur de la raison et de la normalisation sociale. En ce sens l'agent peut être compris comme le relais de l'autorité et l'instrument social d'un mécanisme de domination qui a déjà intériorisé la norme et s'applique à la reproduire. L'agent ne se définit que par



son utilité pour le corps social, de sorte qu'un bon agent est un bon citoyen. Mais à coup sûr un bon sujet ne saurait être seulement un bon citoyen.

! L'acteur est enfin ce qui semble le plus près de la figure du sujet moderne tel qu'on veut le saisir dans sa multitude, son indétermination et sa liberté. En effet l'acteur est, en même temps que source créatrice de sa propre image, pris dans un réseau de reconnaissance qui lui confère une identité. Et en même temps il reste le maître de cette identité qu'il modèle au grès des masques qu'il désire revêtir. Le déguisement est la forme artistique qui le rend le plus maître de son identité par l'image qu'il veut bien en donner, et le changement constant d'image lui permet de n'être prisonnier d'aucune. *« Car l'acteur n'est pas celui qui agit conformément à la place qu'il occupe dans l'organisation sociale, mais celui qui modifie l'environnement matériel et surtout social dans lequel il est placé en transformant la division, les modes de décision, les rapports de domination ou les orientations culturelles. »*<sup>1</sup> Se déguiser au sens étymologique du terme (ôter la guise), peut ainsi être le meilleur moyen d'accéder à une certaine authenticité du moi.

Dès lors, de l'homme moderne il ne reste plus que le fait qu'il se pose la question incessante de ce qu'il est. C'est la toute la difficulté de la quête du sujet moderne. En renonçant au verbe « être », on est condamné à ne jamais saisir le sujet que de manière négative par ce qu'il n'est pas, ce qui reste insuffisant. C'est pourquoi nous nous proposons de tenter de le saisir dans les espaces creux entre ce que l'on pense ou veut qu'il soit et ce qu'il n'est pas. Le surgissement irréductible de l'irrationnel comme libération à l'égard de l'ordre et de la norme, reconduit à l'infini le caractère inconnu du sujet. Le sujet c'est la revanche de la vie sur la raison, le retour du pathologique sur le normal, la victoire du chaos sur l'ordre. Dans la modernité, le sujet est pris dans des filets qui étouffent, transforment ou dénaturent son identité : la ville, les masses anonymes, l'administration, l'Etat, la technique. Tout cela contribue à opprimer le sujet, et en même temps il n'est libre que par eux, ou plutôt contre eux. On serait tenté de croire que puisque ce sont ces éléments qui oppriment le sujet, il suffit de s'en détacher par un retour à la nature, aux grands espaces, la montagne, le désert, la mer. Si la ville est un cachot, où l'architecture impersonnelle des cités bétonnées constitue une forme de domination accentuée par la prolifération des systèmes et réseaux en tous genres (informatiques, téléphoniques, médiatiques...), se retrouver seul sur un voilier en plein océan peut procurer une extraordinaire sensation de liberté. De même le sentiment d'infini que l'on

ressent au milieu du désert ou au sommet d'une montagne accentue la sensation d'exister. Mais de tels lieux conduisent en même temps à la dissolution du sujet dans des éléments cosmiques qui l'appellent à se perdre, s'oublier dans la nature pour exister vraiment. C'est pour cette raison qu'il nous semble que la caractéristique essentielle du sujet dans la modernité est de se tenir, par sa faculté de résistance, entre toutes les formes de domination.

Cependant on peut se demander si nous ne tombons pas ici dans le travers qui consisterait à s'imaginer que ce qui caractérise le sujet moderne, c'est le prodigieux pouvoir qu'il a de se défaire de toutes les allégeances susceptibles de le lier. On se fourvoie assurément si l'on croit que cette liberté sans entraves est une libération pour le sujet, car cette liberté sans restrictions, repliée sur elle-même, s'étouffe dans son propre non-sens sans compter que cette forme de subjectivité constitue elle-même une allégeance, l'allégeance à une liberté sans contraintes. Encore une fois l'orientation vers le bien ne constitue pas une option qu'on pourrait choisir ou refuser : choisir une liberté sans entraves c'est considérer la liberté comme un bien. C'est pourquoi le sujet que nous essayons de trouver ne se réduit pas à cette forme de liberté, il se tient en équilibre instable entre toutes les formes de déterminations y compris celle de cette même liberté. Ainsi le paradoxe essentiel et indépassable de l'identité du sujet est la question de savoir comment être à la fois semblable et différent. La différence ne peut se faire que sur un fond de similitude comparative et passe comme on l'a vu au chapitre 4 par la reconnaissance et l'universalité. Et par retour le passage par le même peut être une entrave à l'affirmation de la différence. Le problème de l'originalité n'est pas une revendication puérile de l'adolescence, elle est la condition d'existence du sujet. Pouvoir s'inventer son identité, telle est la caractéristique principale du sujet moderne ; s'inventer soi-même, son environnement, son habitation en intégrant les paramètres existants de son existence. Et parce qu'il a la capacité de créer sa propre identité, il perd la possibilité de se rattacher à une communauté traditionnelle qui lui assurerait un modèle de comportement et d'identification stable (ou du moins ces modèles ne restent qu'une option parmi un infini de possibilités et par conséquent ne sont jamais définitivement assurés). Toute la polémique autour du sujet dans la modernité consiste à se demander s'il s'agit là d'un bien ou d'un mal. A gagner ou à perdre ? Mystère ! Le sujet moderne n'est pas un aboutissement, tout au plus est-il un essai, qui comme au rugby attend d'être transformé et qui peut-être ne le sera jamais.

---

<sup>1</sup> Alain Touraine, *opus cité*, p. 268.

### 3. Le sujet comme essai perpétuel dans *L'homme sans qualité* de Robert Musil.

*« Il serait original d'essayer de se comporter non pas comme un homme défini dans un monde défini, où il n'y aurait plus, pourrait-on dire qu'un ou deux boutons à déplacer, mais, dès le commencement comme un homme né pour le changement, dans un monde créé pour changer, c'est-à-dire à peu près comme une goutte d'eau dans un nuage. »*  
Robert Musil

Le rapprochement entre Taylor et Musil est évident et a été mis en relief par Jacques Bouveresse lors du colloque qui s'est tenu au centre culturel de Cerisy-la-Salle autour de l'oeuvre maîtresse de Taylor, *Les sources du Moi*<sup>1</sup>. Dans son intervention intitulée : *Musil, Taylor et le malaise de la modernité*, Bouveresse montre comment les deux hommes ont une vision positive et optimiste de la modernité dans laquelle ils préfèrent voir plus un potentiel de créativité infini qu'une déchéance ou une perte. Pour ce qui nous concerne il est intéressant de voir combien la quête de Taylor d'une identité moderne fragmentée qui accouche d'un sujet « multidimensionnel », est proche de la quête plus poétique de Musil d'un homme moderne dont l'identité s'ouvre sur un infini de possibles et qui s'incarne dans la figure d'Ulrich. Il y a dans ce travail que nous avons voulu à la frontière de toutes les formes identitaires, mais aussi de toutes les disciplines des sciences humaines, très peu de passages littéraires ; qu'on nous pardonne la longueur de celui qui va suivre.

*« Ulrich se rappelait encore très bien comment l'incertitude avait retrouvé son crédit. On avait pu lire de plus en plus souvent des déclarations dans lesquelles des gens qui exercent un métier assez incertain, des poètes, des critiques, femmes, ou ceux dont la vocation est de former la « nouvelle génération », se plaignaient de ce que la science pure fût un poison qui dissolvait les grandes oeuvres de l'homme sans pouvoir les recomposer, et en appelaient à une nouvelle foi, à un retour aux sources intérieures, à un renouveau spirituel ou autres chansons du même genre. Naïvement, il avait commencé par penser que c'étaient là des gens qui s'étaient blessés en faisant du cheval et maintenant, clopinant, réclamaient à grands cris qu'on les oignît d'âme ; mais il dut reconnaître peu à peu que cet appel réitéré qui lui avait*

---

<sup>1</sup> Les actes du colloque ont été publiés aux éditions du Cerf, les presses de l'université Laval, 1998, avec pour titre : *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, sous la direction de Guy Laforest et Philippe de Lara.

*paru d'abord si comique trouvait partout de vastes échos ; la science commençait à se démoder, et le type d'homme indéfini qui domine notre époque avait commencé à s'imposer.*

*Ulrich s'était refusé à prendre la chose au sérieux, et il continua à développer à sa manière ses dispositions intellectuelles.*

*Du tout début de la jeunesse, de ces temps où elle commence à prendre conscience d'elle-même et qu'il est souvent si touchant, si bouleversant de retrouver plus tard, il lui restait encore en mémoire toutes sortes d'imaginations naguère aimées, entre autres l'idée de « vivre hypothétiquement ». Ces deux mots continuaient à évoquer maintenant le courage et l'ignorance involontaire de la vie, le temps où chaque pas est une aventure privée de l'appui de l'expérience, le désir de grandeur dans les rapports et ce souffle de révocabilité que ressent un jeune homme lorsqu'il entre dans la vie en hésitant. Ulrich pensait qu'il n'y avait réellement rien à y reprendre. Le sentiment passionnant d'être élu pour quelque chose, quoi que ce soit, voilà la seule chose belle et certaine qu'il y ait en celui dont le regard mesure pour la première fois le monde. S'il contrôle ses émotions, il n'est rien à quoi il puisse dire oui sans réserve ; il cherche la bien-aimée possible, mais il ne sait pas si c'est la bonne ; il est en mesure de tuer sans être certain qu'il doit le faire. Le désir qu'a sa propre nature d'évoluer l'empêche de croire à l'accompli ; mais tout ce qui vient à lui fait comme s'il l'était déjà. Il pressent que cet ordre n'est pas aussi stable qu'il prétend l'être ; aucun objet, aucune personne, aucune forme, aucun principe ne sont sûrs, tout est emporté dans une métamorphose invisible, mais jamais interrompue, il y a plus d'avenir dans l'instable que dans le stable, et le présent n'est qu'une hypothèse que l'on a pas encore dépassée. Que pourrait-il donc faire de mieux que de garder sa liberté à l'égard du monde, dans le bon sens du terme, comme un savant sait rester libre à l'égard des faits qui voudraient l'induire à croire trop précipitamment en eux ? C'est pourquoi il hésite à devenir quelque chose ; un caractère, une profession, un mode de vie défini, ce sont là des représentations où perce déjà le squelette qui sera tout ce qui restera de lui pour finir. Il cherche à se comprendre autrement ; avec cet appétit qu'il a de tout ce qui pourrait l'enrichir intérieurement (serait-ce même au-delà des limites de la morale ou de la pensée), il a l'impression d'être un pas, libre d'aller dans toutes les directions, mais qui va toujours d'un point d'équilibre au suivant, et toujours en avançant. Et s'il pense, un beau jour, avoir eu l'idée juste, il s'aperçoit qu'une goutte d'une incandescence indicible est tombée dans le monde, et que la terre, à sa lueur, a changé d'aspect.*

*Plus tard, quand sa puissance intellectuelle eut augmenté, Ulrich en tira une idée qu'il n'attacha plus désormais au mot trop incertain d'hypothèse, mais, pour des raisons bien précises, à la notion caractéristique d'essai. Un peu comme un essai, dans la succession de ses paragraphes, considère de nombreux aspects d'un objet sans vouloir le saisir dans son ensemble (car un objet saisi dans son ensemble en perd d'un coup son étendue et se change en concept), il pensait pouvoir considérer de traiter le monde, ainsi que sa propre vie, avec plus de justesse qu'autrement. »<sup>1</sup>*

Ce passage synthétise parfaitement ce que nous essayons depuis le départ de cerner, à savoir quelque chose comme une « essence instable » du sujet qui nous permette de nous en rapprocher sans jamais l'atteindre. L'idée d'un « multidimensional self » trouve ici son expression littéraire la plus juste. L'homme sans qualités, Ulrich, est la figure emblématique de ce qu'est le sujet moderne par ce qu'il n'est pas et par tout ce qu'il peut potentiellement devenir. L'homme moderne est celui qui est capable de substituer au sens du réel, le sens du possible, et le peut-être au certain, il est l'homme du pourquoi pas. Avoir le sens du possible c'est pouvoir penser d'une chose qui est comme elle est, qu'elle pourrait tout aussi bien être autrement. L'homme est un être raisonnable ; il pourrait aussi bien ne pas l'être. L'homme est un être sociable, il pourrait aussi bien ne pas l'être. De sorte que ce que l'on identifie chez Musil est le plus sûr garant de ce que Taylor appelle la Liberté des modernes avec tous ses dangers. Le type d'homme indéfini qui domine notre époque c'est l'homme qui ne s'arrête sur aucune terre ferme, sur aucune certitude intellectuelle ou physique, c'est l'homme dont l'identité en dernier recours est de n'en avoir aucune parce qu'il a la possibilité de les avoir toutes. Or les avoir toutes potentiellement, c'est n'en avoir aucune, et c'est ce qui fait d'Ulrich un homme sans qualités. Le sujet moderne se caractérise par le refus d'être qualifié par un retour nostalgique quelconque à des sources intérieures. Il sait les risques qu'il y a à monter à cheval, et s'il perd son âme en tombant il ne pleure pas pour qu'on lui en procure une nouvelle. Il y a incontestablement chez Musil une volonté de sortir du malaise de la modernité, de dépasser le temps des lamentations car il n'y a pas de retour en arrière possible.

---

<sup>1</sup> Musil Robert, *L'homme sans qualités*, Tome 1 p 314-315, éditions du Seuil, Paris, 1995. La vision de Hesse dans *Le loup des steppes* est proche de celle de Musil : « *L'homme n'est pas une création solide et durable mais plutôt un essai et une transition, il n'est pas autre chose que la passerelle étroite et dangereuse entre la nature et l'esprit.* », p.57.

Notre homme tombé de cheval se retrouve pris dans le contexte de la modernité et il doit désormais vivre avec.

En outre comme nous l'avons vu tout au long de ce chapitre, le sujet se caractérise par une position qui est toujours « tendue vers » ou « tendue entre ». Il ne cède ni à l'illusion de stabilité de l'espace, ni à l'illusion de permanence que peut conférer le sentiment de la durée. Si le présent n'est qu'une hypothèse que l'on n'a pas encore dépassée, ni le passé ni l'avenir ne peuvent offrir un asile au sujet. Il n'est sujet que s'il reste en tension. Ce qui le caractérise c'est d'être à la fois nulle part et partout. Le verbe « être » lui-même est déjà trop pour le désigner car : « *le désir qu'a sa propre nature d'évoluer l'empêche de croire à l'accompli* ». Il ne se réalise ni dans un temps ni dans un lieu définis, et si par un malheureux hasard il se retrouve un jour à être serein, en paix, voire heureux, assurément il n'est plus sujet au sens positif de ses indéterminations, mais sujet déterminé par et dans un mécanisme de domination. Déraciné, perdu, en crise, schizophrénique, c'est peut-être ce qui définit le mieux l'homme moderne. Si tous ces qualificatifs provoquent un malaise, c'est parce qu'ils libèrent le sujet de tous les déterminismes jadis admis sans questionnement.

Au fond le sujet advient à lui-même lorsque l'homme refuse qu'on le réduise à l'image que l'on veut voir en lui ou à une image quelconque. « Un », c'est trop peu et cela sonne comme un sépulcre, car c'est un leurre de croire que l'on peut réduire une personne à un caractère, une qualité ou une profession : « *ce sont là des représentations où perce déjà le squelette qui sera tout ce qui restera de lui pour finir* ». C'est pourquoi « *vivre hypothétiquement* » apparaît comme la seule façon de vivre libre. Du moins intellectuellement, car il est évident qu'une vie qui ne serait qu'une somme d'hypothèses jamais réalisées est précisément le contraire même de la vie. Musil est bien conscient qu'il ne s'agit là que d'une élucubration intellectuelle. Ulrich n'est ni un sceptique, ni un nihiliste (ce qui est un des maux de la modernité dont souffre un des personnages du roman, la jeune Gerda), c'est un essayiste qui a envie d'être « *un pas libre d'aller dans toutes les directions* ». Ainsi après avoir mené la quête de quelque chose comme un sujet moderne tout au long de ce chapitre, on s'aperçoit que le sujet lui-même n'est rien d'autre qu'une quête. Et sans doute est-ce la raison pour laquelle, notre objet nous échappe. Une telle quête revient à tirer sur une cible mouvante, ou encore chercher une cible qui, quels que soient les tours que l'on fasse, restera toujours dans notre dos.

Enfin nous pouvons pousser ce texte jusqu'à y trouver la justification même de la méthode employée dans ce chapitre où nous essayons de planter le décor qui rendrait possible

et intelligible notre sujet cosmopolite. « *Un essai considère de nombreux aspects d'un objet sans vouloir le saisir dans son ensemble* ». Pour ce qui nous concerne il est précisément impossible de saisir l'objet de notre recherche dans son ensemble sans le transformer en autre chose que lui-même. Certes le but de la philosophie est d'élaborer des concepts clairs et précis qui soient à même de rendre compte de la chose que l'on veut désigner, or ce que l'on cherche à désigner n'est ni une chose ni un objet mais le sujet lui-même. Mais ce qui est capable de mettre un nom aux choses est-il en mesure de se nommer lui-même ? Si l'on opte pour la méthode traditionnelle, il s'agirait pour nous d'établir une distance entre le sujet et l'objet de l'étude, or puisque cet objet c'est le sujet, il faudrait pour pouvoir en parler, sortir de soi-même, et - à supposer que cela soit possible - cela n'épuiserait pas pour autant le contenu du sujet. Dès lors peut-être peut-on s'autoriser à dire avec Musil que si un objet saisi dans son ensemble en perd d'un coup son étendue et se change en concept, si l'on veut saisir quoi que ce soit du sujet, on se doit d'adopter une méthode qui soit fragmentée, à l'image du sujet même qu'elle prétend cerner. La méthode ici doit épouser le sujet et non le sujet se plier à une méthode quelconque, qui à coup sur altérerait sa nature même de sujet. Dire le sujet par ses figures c'est admettre qu'on ne peut en donner une connaissance objective, ce qui est déjà pas dans la connaissance du sujet. Reste à se demander maintenant, si parvenus à une forme de représentation du sujet qui ne soit ni aliénante ni réductrice, nous n'aliénons pas le sujet d'une autre manière dans sa propre évanescence fantomatique. Dans ce dépliage, cette démultiplication spéculative ou imaginaire, n'y a-t-il pas à terme le risque d'une perte définitive du sujet ? Assurément le risque est présent, mais on serait tenté de répondre que l'on ne peut perdre que ce que l'on a un jour possédé, or le sujet c'est précisément ce qui échappe à toute possession. Si l'essayisme séduit surtout les esprits ivres de liberté, il n'en a pas moins cette étrangeté d'être à la fois une utopie et une réalité effective, car au fond tout homme libre est un essayiste qui innove en permanence une nouvelle forme d'être sujet qui, chaque jour, fait reculer l'horizon des possibles.

## Conclusion

D'une certaine manière ce chapitre tranche avec ce qui précède dans la mesure où, plutôt que de mener une argumentation ordonnée en vue de démontrer ou de soutenir une thèse précise, nous avons travaillé, à cheval sur plusieurs disciplines, à dessiner les contours d'une multiplicité qui, du monde, s'est déplacée à l'homme. La méthode fuyante et fragmentée s'est voulue à l'image du sujet lui-même. En traçant des transversales disciplinaires et conceptuelles nous avons voulu préparer le terrain sur lequel planter les conditions de possibilité d'un sujet cosmopolite dans un monde aux identités multiples et éclatées. Si notre approche s'était voulue unitaire, sans doute la tâche eût-elle été plus facile, plus compréhensible peut-être. Or nous avons voulu non pas résoudre la multiplicité mais la cultiver et la déployer. Et pour la cultiver il nous a fallu défricher le terrain, défricher le sujet de toutes ses déterminations et occurrences identitaires classiques pour lui donner une élasticité que pour une part, il revendique et que pour une part, le monde lui impose. Dans la première partie nous avons essayé de cerner le visage du monde pour déchiffrer la complexité identitaire et la potentialité cosmopolitique que recelait le phénomène mal compris et mal aimé de la mondialisation. Or il ne s'agit pas dans la conception cosmopolitique du sujet (contrairement à la pensée libérale) de renoncer à toute tradition, mais seulement de prendre conscience de la forme contraignante et contingente de cette dernière et de s'en libérer. La mutuelle compréhension que prône et illustre l'identité cosmopolite n'est pas tant le rejet de la tradition, du passé, des cultures nationales que la relativisation de la validité universelle derrière laquelle ces éléments dissimulent une autorité contraignante. Une telle vigilance autocritique à l'égard du caractère fini et contingent des éléments qui constituent notre identité dont le hasard ouvre le cortège de la pluralité, tel est l'acte premier que nous avons voulu poser ici afin de permettre que quelque chose comme une identité cosmopolite édiflée sur les bases mouvantes d'un relativisme accepté soit pensable et possible. En déconstruisant le sujet et en relativisant sa prétendue unité, nous n'avons rien fait d'autre que l'ouvrir sur la conscience de la pluralité éclatée du monde. Si ce chapitre se présente comme une critique et une déconstruction du sujet unifié tel que nous l'avons hérité de la tradition cartésienne, il n'en annonce pour autant ni la destruction ou disparition, ni l'éclatement. On pourrait en effet nous objecter que la conception de l'identité personnelle dont nous avons défendu ici la plausibilité, conduit soit à la disparition du sujet soit à son éclatement et à sa perte anarchique dans la pluralité des identités. Si nous avons travaillé à montrer que le sujet n'a besoin ni d'un



architecte au-dessus, ni d'un substrat qui le justifie par en dessous, nous n'en concluons pas pour autant la dissolution. Il s'agit au contraire pour nous de sauver le sujet de son enfermement solipsiste pour ouvrir sur l'alternative d'un sujet pluriel sans éclatement ni disparition. En relativisant le sujet traditionnel nous ne faisons rien d'autre que le sauver, car douter de lui c'est encore croire à son existence. En insistant sur la relation à l'intérieur même du sujet plus que sur le sujet lui-même en tant que substrat, nous créons le terrain possible de sa rencontre avec l'autre qui est le meilleur chemin vers une meilleure compréhension de lui-même. Nous avons alors plus travaillé encore une fois à relier qu'à diviser ou à anéantir. C'est ainsi que partant en quête du moi, nous parvenons à rencontrer l'autre - les autres – dans leur irréductible multiplicité. Ce faisant nous rejoignons une fois de plus le monde du multiple et nous y réimplantons le moi pour lui donner sens dans ce qui le relie aux autres. La présentation du moi pluriel qui va suivre se donne donc à entendre comme réponse anticipée à une éventuelle objection : celle de la disparition ou de l'éclatement du sujet. Car nous verrons plus loin (chapitre 6) combien l'erreur fondamentale concernant la nature du sujet, que nous avons dénoncée dans ce chapitre, influence notre conception politique du moi et nous empêche de penser d'autres formes institutionnelles, sociales et politiques, de vie en commun.

C'est ainsi l'identité comme être avec l'autre, dans sa particularité comme dans ce qu'elle a d'universel et enfin dans son expression résolument métisse, que nous tenterons dans le chapitre qui suit de circonscrire.

**CHAPITRE 5 :**  
**IDENTITE, DIFFERENCE ET UNIVERSALITE**  
**DE L'ORDRE DU CHAOS DANS LES IDENTITES**  
**MULTIPLES**

*« La culture,  
c'est le chemin qui va de l'unité close  
à l'unité déployée, en passant par  
le déploiement de la multiplicité. »*

Georg Simmel

*« Une culture est un système de régulation  
des instances contradictoires et antagonistes  
parce que compensatrices. »*

Gilbert Durand

*« Toujours et à nouveau, c'est du chaos illimité et indéfini  
que surgissent les formes nouvelles. »*

Michel Maffesoli

## I. L'identité comme être avec l'autre.

### 1. L'aporie identité / différence.

L'identité pour le propos qui nous concerne, c'est d'abord la perception que les gens ont d'eux-mêmes et des caractéristiques fondamentales qui les définissent comme êtres humains. Nous avons vu les traits du nouveau visage du monde, il nous reste maintenant à voir quel est le nouveau visage de l'homme et sa place dans ce « nouveau » monde. L'identité de manière générale c'est ce point fixe que cherche tout individu pour avoir une idée de soi et se situer dans le monde. C'est pourquoi l'identité est toujours liée à un espace, à un lieu, une terre. L'identité a besoin d'un terreau où planter ses racines pour ne pas sentir que la terre est meuble sous ses pieds. Le sens fondamental et symbolique de la culture pense-t-on dans un premier temps est celui d'une identité qui s'enracine sur une terre ferme, terre dont en retour les racines de la culture garantissent et permettent la fermeté. Se demander qui l'on est, ou demander à quelqu'un qui il est, c'est toujours s'interroger sur le lieu d'où l'on vient. L'identité est ce qui me pose comme un point à la fin d'une phrase ou une majuscule en début. Mon identité est ma place, mon lieu, mon paysage, mon pays. L'identité s'inscrit et se construit dans « *le génie d'un lieu* », elle manifeste une appartenance et doit être nationale, régionale ou locale pour trouver son sens dans « *la terre et le sang* ». C'est cette vision unitaire et recluse de l'identité qui s'exprime dans l'idée d'un « *génie du lieu* » inaugurée par Herder et reprise par Heidegger<sup>1</sup> qu'il s'agit dans cette partie de notre travail de déconstruire d'abord philosophiquement puis sociologiquement et politiquement. Dans sa conférence donnée en 1951 intitulée « *Bâtir, habiter, penser* ». Heidegger oppose les constructions publiques à caractère universel telles que les gares, les aéroports et les routes, aux habitats et logements qui sont les lieux où se crée, s'exprime et se réfugie l'identité des individus dans les racines même de « l'habiter ». Pour Heidegger nous sommes des habitants, et notre être intime et profond s'inscrit dans l'habitat. Ainsi le vieux mot allemand « *baounen* », recouvre le mot « *been* », de « *ishbeen* », qui signifie « je suis ». Etre, c'est donc bâtir, et comme je ne bâtis que pour autant que j'ai habité, « je suis » veut dire « j'habite », et par conséquent on

---

<sup>1</sup> Heidegger, *Essais et conférences*, Traduction Préhaut, p170-193. Conférence « *bâtir, habiter, penser* » prononcée en 1951.

peut dire j'habite donc je suis, et ne suis ce que je suis que pour autant que j'habite. Dès lors le déracinement correspond à une perte tragique de l'identité des hommes. L'individualisme est déjà un premier déracinement de l'homme moderne privé de ses repères, si l'on y ajoute l'absence d'un lieu de référence garantissant par son label l'origine de l'identité, alors l'homme est complètement perdu. C'est la présence du « *heimat* », de la mère patrie, inscrite dans la terre et le sang qui est le sceau de l'identité. Etre pour Heidegger c'est être soi-même, et la liberté c'est la sécurité que l'on éprouve au milieu des siens.

Cependant on peut se demander si cet appel à être soi-même ne comporte pas quelques difficultés. Avant tout pour être soi-même, peut-être faut-il d'abord se connaître soi-même. Or nous savons depuis Socrate que c'est là la plus difficile des connaissances, et que chacun, bien qu'étant à soi-même le plus proche, est aussi le plus opaque. On peut aussi se demander si l'injonction de la pythie de Delphes n'est pas au fond une invite à une connaissance plus universelle et transcendante de la nature de l'homme, plutôt qu'à une connaissance particulière ou régionaliste de notre identité. Enfin on peut légitimement se demander si une telle vision enfermant l'identité dans du national ou du régional, ne risque pas d'étouffer et de scléroser cette identité même dans un atavisme dégénéré. En effet l'identité se réduit-elle à un donné immuable et monologique ? L'individu est-il une bulle hermétique et étanche qui ne laisse rien d'extérieur la pénétrer ? N'y a-t-il pas au contraire dans l'identité quelque chose de toujours en construction et en prise avec la réalité extérieure ? N'y a-t-il pas une nature dialogique de l'identité qui passe par le regard et la reconnaissance de l'autre ? L'ego peut-il se saisir comme tel sans alter ego <sup>1</sup> ?

C'est ce paradoxe d'une identité partagée voire déchirée entre soi-même et autrui, entre le particulier et l'universel, qui alimente, de nos jours comme tout au long de l'histoire, les différentes querelles et amitiés humaines. Sans cesse dans leur quête d'identité, les hommes, les communautés et les nations sont partagés entre amour de soi, et fatigue de soi,

---

<sup>1</sup> Alain Renaut et Sylvie Mesure, *Alter Ego, les paradoxes de l'identité démocratique*, Ed. Aubier collection Alto, Paris, Août 1999. Dans cet ouvrage les auteurs analysent la tension qui anime l'homme moderne à la fois construit par et tendu entre une identité « spécifique » et une identité « distinctive » : « Ainsi apparaît-il d'emblée que la problématique de notre identité [...] est celle de savoir comment articuler en nous, dans notre moi, l'individualité qui nous singularise, et qui, en ce sens, nous sépare de tous les autres et un certain nombre d'appartenances qui nous solidarisent avec d'autres ou nous intègrent avec eux au sein de communautés plus ou moins amples : notre identité s'affirme ainsi comme le produit énigmatique de deux dynamiques potentiellement antagoniques, en vertu desquelles chacun ne peut dire « je » qu'en pensant et en disant aussi « nous ». » p. 12.

en même temps qu'ils sont animés par une crainte et fascination pour la différence et l'altérité. D'un côté l'appel de la terre, de la mère et du père, des frères, nous invite à être nous-mêmes, à être naturel, à cultiver la tradition, et de l'autre le monde, l'aventure, l'autre que moi comme moi, mon semblable, appellent à reconnaître l'humanité en chaque homme et regarder au-delà de soi et de sa tradition pour voir ce qui dans l'étranger n'est pas si étrange que cela. D'un côté la protection rassurante de la mère patrie, du connu et du proche, et de l'autre, l'appel de l'inconnu et du lointain, le goût du jeu et de l'aventure. Ce qui crée la crise d'identité dans le monde actuel où rares sont les régions enclavées closes sur elles-mêmes, c'est la distance et la distorsion entre ces deux exigences identitaires : l'universel et le particulier.

Le monde contemporain en effet voit triompher un nouveau type d'organisation mondiale qui nécessite une autre approche des catégories de l'identité. Même les catégories les plus apparemment immuables de l'entendement humain, l'espace et le temps, sont revisités. On ne dit plus que New York est à 5.840 Km de Paris, mais plutôt que c'est à sept heures d'avion. Le développement des moyens de communication et de transport réalise les vieux rêves d'ubiquité de l'humanité, et le Concorde vaut bien les bottes de sept lieues. La distance s'efface et le temps se mesure en durée, celle que l'on met pour aller d'un point à un autre, et celle que met une information à être communiquée. Dans ce nouveau rapport à l'espace, le monde devient un village dans lequel tous les habitants se réunissent non plus le dimanche à la messe, le vendredi pour la « djamouha », ou le samedi pour « sabbat », mais à tout moment du jour et de la nuit sur internet. Cette nouvelle dimension de l'espace introduit un nouveau type de rapport à l'autre et à la différence. Soit la différence que l'on a face à soi est progressivement démystifiée, apprivoisée, comprise et intégrée, soit il se produit un rejet radical et crispé de la différence avec un repli sur son identité. Cela nous amène à repenser les catégories de l'identité et de la différence à la lumière de leur rapport à l'universel et au particulier. Que peut en effet signifier être soi-même aujourd'hui ? Etre naturel, n'est-ce pas au fond comme le suggère Lord Henry, le personnage d'Oscar Wilde dans *Le portrait de Dorian Gray*, revêtir une pose, et la plus haïssable de toutes ? Quelle identité peut en effet avoir à ses propres yeux et aux yeux des autres, l'homme qui le matin est en conférence ou en réunion d'affaires à Mexico et qui le soir regagne son foyer en Auvergne ? Quelle identité peut bien avoir l'égyptien, copte, haut fonctionnaire de l'ONU, à Genève la semaine et qui regagne le désert une fois son travail terminé ? Et quelle serait encore cette identité de l'homme qui vit en-dehors de son pays d'origine et qui ayant intégré tous les us et coutumes

de son pays d'accueil, se dit encore dans un sursaut identitaire, je suis « tel » ou « tel » ? L'identité en effet ne peut s'appréhender que sous forme interrogative et face à de la différence. Car une identité qui s'affirme sans s'interroger n'a, en un sens, même pas conscience d'elle-même. Tant que l'on n'est pas confronté à de la différence, l'identité est quelque chose qui va de soi. On est de tel village, tel clan, telle famille, telle région, religion, pays ou patrie. Mais là où l'identité devient questionnement, problème, problématique, voire crise, c'est lorsque émerge une différence irréductible.

Comment alors être soi-même tout en ne s'excluant pas du reste du genre humain ? Comme être à la fois homme et Homme ? C'est ce dilemme éthique qu'illustre de façon criante la situation géopolitique mondiale. D'un côté, surgissent des quatre coins de la planète des revendications identitaires de minorités culturelles qui réclament un droit à être elles-mêmes et à être reconnues et respectées comme telles dans leur spécificité, et de l'autre l'uniformisation croissante des systèmes économiques des pays plus ou moins développés soumis à la loi du marché, instaure un modèle culturel dominant, qui traduit pour certains l'hégémonie américaine. D'un côté l'anarchie et la multiplicité des revendications locales particulières qui ouvrent le riche mais parfois piteux ballet des différences, de l'autre la menace d'une uniformisation, sous couvert d'universalisation, des normes, des pratiques et des savoirs à l'échelle mondiale. D'un côté le désir d'être soi-même, de l'autre le désir d'être reconnu et pour soi-même et comme partie prenante de l'universalité du genre humain. Si le désir est double, les réactions des individus et des sociétés, prennent aussi deux figures. D'un côté, la crainte de la perte schizophrénique de son identité dans le chaos des différences provoque un retour sur soi, qui se traduit par la fermeture, la crainte voire la haine de l'autre et par conséquent son exclusion. De l'autre côté les sociétés modernes ou post-modernes entonnent un hymne à la différence qui élude la question de l'altérité radicale de l'autre dans une sorte d'effacement, et du fond et de la forme, de l'identité. Cette seconde position en accordant la même valeur à tout, n'en accorde finalement à rien, car ce qui vaut la même chose finit par ne rien valoir. D'un côté une curieuse unité sans mélange, et de l'autre un curieux mélange sans unité.

Dès lors la tâche qui incombe à la philosophie, « mutatis mutandis », n'est-elle pas de sortir de cette aporie stérile d'une dialectique de l'identité et de la différence fatiguée, pour accéder à un idéal d'universalité qui ne détruise pas l'altérité et qui ne se réduise pas à un plat conformisme ? N'y a-t-il pas entre ces deux routes usées, une troisième voie, une troisième voix, celle de la raison et de la prudence ? Ne peut-on pas comme le suggère Jean Jacques

Wunenburger : « transformer une contradiction statique en un paradoxe dynamique, et sortir de l'aporie, identité altérophobe ou pluralité indifférenciée,...pour définir une harmonie qui n'abolisse pas les hétérogénéités et les tensions entre les entités constitutives, sauvegarder ensemble, même de manière instable et donc vivante, le local (l'oïkos, le pays) et le global (le cosmos) ? »<sup>1</sup>

## 2. L'identité face à la différence et à la « différence ».

Si l'on file la problématique de l'identité comme on le ferait d'une métaphore, l'évocation d'un réseau d'interlocution qui met en prise directe identité et différence dans la constitution même de l'identité, nous amène nécessairement à analyser comment le moi se constitue dans son rapport aux autres moi. Et cette relation implique forcément une communauté de langage sinon de valeurs. « On n'est un Moi que parmi d'autres Moi »<sup>2</sup>. On n'existe en tant que moi que parce que l'on a été initié à une forme commune de langage, et les mots avant d'avoir un sens pour moi en ont d'abord un pour nous. Le nous précède donc et prépare le moi. Ce n'est que par cette forme interlocutoire du langage qu'est le dialogue que le moi prend sens pour moi parce qu'il prend sens pour mes interlocuteurs. Si l'on revient à la métaphore spatiale de l'identité s'inscrivant dans un *génie du lieu*, comme on l'a vu plus haut, on s'aperçoit que la question « où suis-je ? » précède la question « qui suis-je ? » et la détermine. Ainsi la pleine définition de l'identité d'un individu inclut-elle un rapport intime au lieu, pour s'intégrer dans une communauté qui la détermine. On pourrait penser que cette dimension interlocutoire de l'identité ne sert qu'à la genèse de l'individualité, et qu'une fois formée, la personne humaine doit chercher ses propres orientations à l'intérieur d'elle-même et indépendamment des réseaux d'interlocution dont elle est issue. Il y a par exemple dans nombre de communautés, même modernes, une tradition de la rupture qui permet au jeune adolescent de s'émanciper du modèle familial et de trouver, comme il est dit communément, sa propre voie. La culture moderne a développé cette image d'un sujet qui se libère de toutes les déterminations historiques et communautaires. Mais cette image répandue du Moi selon

---

<sup>1</sup> Wunenburger Jean Jacques, *Le pli et la phase, vers un monde en résonance*, Cahiers de Géopoétique N°4, automne 1994.

<sup>2</sup> Taylor Charles, *Multiculturalisme, Différence et démocratie, La politique de reconnaissance*, Ed. Aubier, Paris 1994.

laquelle celui-ci tirerait de lui-même ses raisons d'être, ses buts et ses projets de vie vient en partie de notre ignorance de l'importance des réseaux d'interlocution comme nous le verrons plus loin avec Michael Sandel et de manière plus nuancée avec Will Kymlicka. Même si l'identité passe par un écart ou une rupture par rapport à la norme érigée et reconnue par la communauté à laquelle elle se rattache, cette différenciation ne peut prendre appui que sur cette même communauté, sans quoi cela reviendrait à hurler dans le désert. Nos attitudes d'indépendance restent toujours enchâssées dans des rapports d'immersion. Encore une fois on ne peut être un moi par soi-même, unique et libre, différent et original, que comparativement à une autre différence, elle-même libre et originale.

Cela nous amène à reposer la question de la substantialité du Moi et de l'Être en général. L'identité qui se constitue à la jonction des deux peut-elle s'appuyer sur une ontologie qui maintienne encore l'idée d'un donné brut de l'« être » pur et simple ? En d'autres termes un être singulier est-il pensable sans son pluriel ? C'est le problème que soulève Jean-Luc Nancy dans *Être singulier pluriel*<sup>1</sup> où il montre que le « Je » ne peut se penser sans le « nous », et que le Moi avant de se saisir comme un Moi, se pense d'abord comme étant « avec ». Pour Nancy comme pour Taylor, tout *ego sum* est d'abord un *ego cum*. Nancy renverse la priorité ontologique qui faisait de l'être la chose première et montre que c'est « l'avec » qui précède l'être et non l'être qui permet l'avec : « Si l'être est « être avec », dans l'« être avec » c'est l'avec qui fait l'être et il ne s'y ajoute pas. » L'avec n'est pas second, il est au coeur de l'être. En effet pour Nancy, une singularité est indissociable d'une pluralité, il n'y a de l'un que pour autant qu'il y a du multiple et non l'inverse. Et l'Être est à la fois singulier et pluriel. Le singulier-pluriel est ce qui constitue l'être. Cette constitution empêche toute ontologie qui consacrerait un être qui soit une substance unique. Dès lors si l'être ne préexiste pas à son singulier-pluriel, on peut dire que ce qui existe, n'existe qu'en tant et pour autant qu'il « co-existe ». En opérant cette inversion radicale dans la manière de penser l'être, Nancy nous apporte un éclairage supplémentaire sur la nature dialogique du sujet. On peut toutefois ajouter un élément de compréhension à l'identité co-existentielle de Nancy, en faisant remarquer que tout ce qui a été dit de « l'avec », comme élément constitutif de l'identité, peut aussi se dire du « contre ». En effet, si l'identité ne se fait que dans l'avec, cet avec comporte alors en son sein irrémédiablement son contraire. L'instabilité qu'introduit le « contre » entre identité et différence, est tout aussi constitutive que l'harmonie a priori de

---

<sup>1</sup> Nancy Jean-Luc, *Être singulier pluriel*, Ed. Galilée, Paris 1995.



« *l'avec* ». La tension du « *contre* », introduit les paramètres dynamiques, même s'ils comportent une certaine violence, qui constituent de manière essentielle l'équilibre instable du rapport entre le même et l'autre, entre identité et différence.

Dans une perspective ontologique qui cherche à déterminer les rapports de l'un à l'autre, ou des uns aux autres, ce qui compte ça n'est ni l'un ni l'autre ni la copule du verbe être, mais l'espace vide entre les différents termes et que vient remplir l'avec pour lui donner sens. Le sens, c'est ce dont on emplit le vide. « *La co-originarité est la structure la plus générale de toute con-sistance, de toute con-stitution et de toute con-science.* »<sup>1</sup> De la sorte Nancy consomme le passage d'une ontologie à une anthropologie tout en dépassant l'impersonnalité du « *on* » dénoncée par Heidegger pour saisir le sujet à travers un langage qui lui fait plus volontiers dire « nous » que « je » et qui appelle le regard de l'autre comme composante essentielle de la constitution de soi. Car l'identité comme la différence ne sont pas une nature en soi mais un rapport, et c'est dans ce rapport qu'il faut les penser. A ce niveau de l'argumentation on peut se demander dans quelle mesure le creux ontologique ouvert entre le même et l'autre par une pensée de « *l'avec* » et du « *contre* » pourrait constituer cet espace intermédiaire entre identité et différence, ce tiers entre deux, qui harmonise les hétérogènes sans les nier. N'y a-t-il pas dans cet intervalle tendu entre deux extrêmes, le lieu d'une possible naissance d'un concept « d'identité multiple » ? Être soi-même, n'est-ce pas au fond reconduire sans cesse comme un arc bandé, cette dualité dynamique inhérente à la nature humaine entre, l'unité et la multiplicité, la ressemblance et l'originalité, entre la particularité locale et le trait universel, toutes choses faisant la réalité complexe de notre humanité métisse ? Nous prendrons donc pour acquis tout au long de ce travail, et nous y reviendrons souvent, que le plus important dans l'identité est moins l'être même d'une chose ou d'une personne que la relation qui s'établit entre deux différences. Cette relation toutefois n'épuise pas l'essentiel du rapport à l'autre et il convient maintenant d'aller plus loin en se demandant ce qui peut bien se produire lorsque cette altérité est si radicale qu'elle échappe même au concept d'identité. En d'autres termes comment appréhender une altérité si différente qu'elle échappe aux critères normatifs qui nous permettent d'établir une relation de comparaison ? Dans le chaos de la multiplicité des identités multiples qui naissent, meurent et évoluent à l'image de la vie des peuples et des individus dont elles sont le miroir, la raison classificatrice cherche un ordre taxinomique qui

---

<sup>1</sup> Ibid., p.61.

permettrait de fixer et d'agencer ces différences. Mais par-delà même ce désir de classification c'est un désir de nommer les choses qui s'exprime. Si le nom est le premier signe d'appréhension et de reconnaissance de l'identité, il l'est encore plus dans l'altérité, et encore davantage lorsqu'il s'agit d'une altérité radicale. Les outils conceptuels que nous avons posés plus haut s'ils permettent de dresser un tableau de la problématique identitaire autour de son envers et de sa totalisation universaliste, ne permettent pas dans la réalité concrète de ces identités multiples de les nommer distinctement. A tous ces concepts traditionnels de la philosophie en général et de la philosophie politique contemporaine en particulier, Jacques Derrida en ajoute un nouveau, le principe de différence avec un « a », la « différance » qui devient maintenant essentiel pour notre propos. C'est dans une longue conférence prononcée le 27 janvier 1968 à la société française de philosophie que Derrida<sup>1</sup> pose les termes de ce concept, qui, inspiré à la fois de Nietzsche et du concept d'hétérogène avancé par Georges Bataille, aborde la problématique identitaire sous un autre angle. On distingue en effet dans l'analyse des sociétés humaines et des institutions qui leur donnent corps et vie, deux pôles fondamentaux. D'un côté le caractère homogène des sociétés humaines assure le domaine de la productivité rationnelle et organisée, garantit la reproduction des caractères sociaux du groupe humain en question et lui assure une certaine forme de continuité. De l'autre côté, le caractère hétérogène qui représente la face cachée et inavouable de la société, celle des pulsions, de la folie, du crime, et de tout ce qui est abject, constitue une rupture, une discontinuité, impossible à faire plier par la fonction normalisatrice de la raison. Cette partie hétérogène constitue à proprement parler une différence dont on ne veut pas, une différence hors de toutes les normes, une différence comme contraire de l'identité, qui ne peut pas même prétendre au statut d'identité, car elle relève précisément de l'innommable, de ce à quoi l'on ne peut donner un nom et qui par conséquent ne saurait avoir une identité. Mais le déni d'identité saurait-il suffire à nier l'existence de cette altérité radicalement différente, tellement en décalage qu'elle ne saurait rentrer dans un rapport de comparaison ? C'est précisément dans ce caractère hétérogène de l'existence bien réelle qui déstructure mais parfois fonde, les sociétés humaines, que Derrida place le concept de différance comme une forme « *d'anarchie improvisatrice* »<sup>2</sup> relevant dans le cadre de notre distinction conceptuelle de l'ordre du « *Kosmos* », échappant à l'ordre du « *Taxis* ». La

---

<sup>1</sup> Cette conférence est publiée pour la première fois dans *Théorie d'ensemble*, ED. Seuil, collection « Tel Quel », Paris, 1968, reprise dans *Marges – de la philosophie*, Ed. Minuit, Paris, 1972.

<sup>2</sup> L'idée est développée dans l'analyse que Derrida fait du *Phèdre* de Platon dans « La pharmacie de Platon », dans *La dissémination*, Ed. Seuil, Paris, 1972.

différance s'inscrit alors dans l'ordre spontané du réel, comme en négatif, mais porteuse d'une altérité qui échappe non seulement au même et à l'identique, mais qui surtout ne se résout pas dans du simplement « différent ». La différence derridienne introduit à ce titre un décalage supplémentaire dans le rapport à l'autre, un échelon de plus dans l'économie de la différence.

En effet la question qui se pose dans l'urgence identitaire contemporaine, sachant les préoccupations cosmopolitiques de Derrida, est de savoir comment penser et structurer la différence dans un archétype universel en évitant à la fois les pièges du communautarisme et ceux du repli sur l'identité individuelle. Comment ne pas sombrer, à travers le culte de la différenciation (positive ou négative) dans les travers d'une classification ethno-psychologique des peuples qui présuppose pour chaque peuple l'existence d'une caractéristique psychosociale ou culturelle bien distincte ? Comment dans cette confrontation de l'universel et du particulier intégrer les théories de l'archétype qui rejettent l'idée même d'une universalité possible du sujet humain ? Comment penser enfin un ordre de l'identité et de la différence qui intègre à la fois l'universel et le particulier, le même et l'autre sans se réduire à un rapport d'indépassable opposition ?

Dans le chaos des différences irréductibles qui composent nos sociétés humaines et les individus eux-mêmes, la « différence » avec un « a » introduit un processus de différenciation pensé comme un universel au-delà des limites que posent les différences. En même temps qu'un principe de distinction qui pose le même comme autre que l'identique, la différence introduit une puissance d'universalisation qui permet de maintenir dans un même espace, qui échappe à l'opposition binaire, le même et le différent. Dans un entretien avec Elisabeth Roudinesco, Derrida définit comme suit la différence : « *Il y a donc bien là une puissance d'universalisation. Puis la différence ce n'est pas une distinction, une essence ou une opposition, mais un mouvement d'espacement, un « devenir-espace » du temps, un « devenir-temps » de l'espace, une référence à l'altérité, à une hétérogénéité qui n'est pas d'abord oppositionnelle. D'où une certaine inscription du même, qui n'est pas identique, comme différence.* »<sup>1</sup> Dans l'économie générale de notre réflexion sur la problématique identitaire cosmopolitique telle que nous essayons de la circonscrire dans le contexte de la mondialisation, cela permet de conforter une fois de plus un point crucial de notre argumentation, à savoir l'idée que la perspective identitaire ne se réduit pas à l'alternative entre d'un côté un cosmopolitisme sans aspérités et uniforme, et de l'autre un chaos

---

<sup>1</sup> Derrida Jacques et Roudinesco Elisabeth, *De quoi demain..., Dialogue*, Ed. Fayard Galilée, France, octobre 2001, chap. 2 « Politiques de la différence », p. 43.

d'identités multiples indépassable. Le principe de différence intervient donc à ce niveau de notre argumentation comme ce pont tant annoncé entre l'universel et le particulier. Car la différence n'est pas une opposition, elle dépasse même l'opposition dialectique de l'universel et des particularités pour s'inscrire dans une réaffirmation du même dans son rapport à l'autre dans une dynamique plastique qui ne la catalogue pas dans un système d'opposition binaire. C'est enfin à la lumière de cette précision conceptuelle que nous tenterons plus loin de dépasser les apories communautariennes et libérales prises dans cette stérile opposition duelle. Car deux éléments fondamentaux sont en jeu ici : l'identification (donner un nom à la différence) et la reconnaissance (admettre son irréductible existence comme telle). Or cela implique d'admettre non seulement la multiplicité des temps dans lesquels elles s'élaborent au travers des processus d'identification, mais aussi la multiplicité des espaces et des conceptions de l'espace dans lesquels elles glissent et tentent de trouver leurs identités territoriales. Nous avons vu comment la nature mouvante de l'identité comme processus d'identification illustre cette difficulté de classement des « différences » dans un cadre historique définitivement figé. Nous avons montré en première partie avec l'exemple du Moyen-Orient comment ces mouvements identitaires relevaient plus de la « vague » que de la « mosaïque ». Nous aborderons maintenant à travers une perspective anthropologique comment ces identités mouvantes intègrent les différences et les différences dans un processus de métissage qui garde à ces identités toutes leur complexité et leur richesse. Si nous avons vu avec l'exemple du Moyen-Orient comment les identités se fondaient les unes dans les autres comme deux vagues successives, nous verrons ici avec l'exemple des Amériques latines comment le métissage loin de fusionner les différences permet au contraire de maintenir vivantes les composantes qui l'animent, si contradictoires et tendues soient-elles.

### **3. Perspective anthropologique sur les identités multiples : la problématique du métissage, l'exemple des Amériques latines.**

De si haut que l'on regarde le monde avec toute la pureté de notre entendement limité, les choses nous apparaissent toujours d'abord sous la forme d'un mélange inextricable. Le fait de mettre un nom sur les choses pour les distinguer les unes des autres, de les définir avec plus ou moins de nuance ne change rien au donné brut de la mixité du monde. Le monde est un mélange, un chaos informe et tout le travail de la raison humaine consiste à y mettre bon ordre en posant des frontières conceptuelles permettant de dresser des tableaux de catégories pour mettre de la distinction et de la clarté dans ce réel où tout s'entremêle. Dans la problématique identitaire qui nous intéresse ici la question anthropologique du métissage se trouve être le nœud concret de notre problématique philosophique sur les identités multiples et, à terme, du moi à identité multiple que nous travaillerons à conceptualiser. « *Toutes choses en ce monde sont mixtionnées et détrempées dans leur contraire, rien de pur entre nos mains.* » nous dit Pierre Charron. Le métissage est donc avant tout un constat, ce n'est pas une idéologie à défendre, ce n'est pas une idéologie tout court (à moins que l'on considère dans une perspective nietzschéenne qu'elle est le recours des faibles, des sang-mêlé contre la force des purs.) Le métissage se dresse alors dans le champ anthropologique contre la pensée essentialiste et puriste qui voudrait qu'il n'y ait que de l'essentiel devenu, par accident seulement, du mélange. Or le mélange n'est pas une contingence de la nature humaine, une erreur de parcours, il en est – si nous voulions reprendre les termes du discours que nous dénonçons – l'essence même, une essence essentielle au sens ou sans la rencontre et l'échange rien ne pourrait advenir. La thèse essentialiste ne supporte pas l'épreuve des faits car les faits quant à eux sont, comme les gens, toujours empreints de mélange.

Ceci n'empêche cependant pas les incompréhensions et les malentendus concernant le métissage. Pour beaucoup, parler dans le contexte de la mondialisation d'un monde métisse c'est dessiner les traits d'un monde qui à force de mélange, de mixité et d'hybridité aboutira à un syncrétisme (religieux, culturel et social) généralisé qui viendra à bout, par un tout homogène et indifférencié, de toutes les identités particulières composant le monde. Or s'il y a dans la notion même du métissage dans son sens originellement biologique, du mélange et de l'hybridité, on ne saurait raisonnablement en rester, pour rendre toute la pertinence du phénomène métisse, au résultat obtenu après rencontre des éléments différents sans montrer combien dans la rencontre et après la rencontre les composantes de l'objet métisse demeurent

également vivantes dans le corps nouveau. Posons donc une fois pour toutes que le métissage n'est pas la dissolution des différences mais leur vivant maintien. Le métissage n'est pas une solution aux conflits, il n'est pas la réponse aux problèmes sociaux et anthropologiques de la condition humaine, il est ce qui fait sa force même, à savoir un doute suspendu, une question permanente, un problème qui sans cesse se repose. D'une certaine manière le métissage est à l'image même de la pensée en action lorsque celle-ci est entendue comme « *une opération de rupture permanente, un questionnement constamment reconduit, une inquiétude, une vigilance qui oblige à ne jamais rester à la même place, à ne jamais succomber à la certitude.* »<sup>1</sup>

Ce rappel est nécessaire, même si à certains égards il peut sembler évident, car on peut constater qu'il y a un écart entre la pensée et le réel qui ne laisse pas place à une pensée réelle du métissage assumé comme tel, dans ses tensions, ses conflits ses paradoxes et ses contradictions, mais qui toujours est ramené à une logique binaire de la séparation ou (ce qui n'est guère mieux) à un monisme synthétisant en quête d'une unité perdue. Or une pensée du métissage ne saurait être autre chose qu'une pensée elle-même métisse. La pensée binaire du dualisme comme la pensée moniste unificatrice sont une dénégation du métissage, une tentative de rejet de la différence dans le premier cas et une tentative d'absorption de cette dernière dans le second cas. Aucune des deux n'assume l'altérité en tant que telle, à la fois comme donnée hétérogène irréductiblement autre et si étrangement logée en nous-mêmes. Dualisme et monisme reposent en effet sur une double illusion magistralement décrite par Laplantine et Nouss dans leur essai sur le métissage: « *C'est l'illusion du « nous autres », du « moi, je », qui ne s'en remet pas d'être né, et qui n'accepte pas que le « je » est loin d'être simple, homogène, identique à lui-même, mais qu'il est fait des autres.* »<sup>2</sup>

Nous rejoignons ici la problématique développée plus haut avec Jean Luc Nancy et qui privilégie dans les rapports identitaires la préposition « avec » sur la copule essentialiste du verbe « être ». Être c'est en effet (et avant tout) « être avec », et le moi ne se conjugue jamais sans l'autre. Ici encore les deux champs disciplinaires que sont la philosophie et l'anthropologie se rencontrent – on pourrait avec Laplantine dire qu'ils se métissent – autour

---

<sup>1</sup> François Laplantine et Alexis Nouss, *Métissages, De Arcimboldo à Zombi*, Ed. Pauvert (Fayard), Paris, 2001, p. 55.

<sup>2</sup> François Laplantine et Alexis Nouss, *Le métissage*, Ed. Flammarion, Paris, 1997, p.79.

d'une problématique qui pour être commune se décline sur deux plans différents. La problématique anthropologique du métissage répond donc comme un écho donnant une profondeur concrète à la problématique identitaire posée dans ce travail sous un angle philosophique.

En effet la problématique du métissage est comprise en germes dès l'introduction générale de ce travail. La problématique que nous avons posée en introduction se déployait autour des six termes que sont l'un et le multiple, le même et l'autre, l'ordre et le chaos. Il n'est pas innocent que ces termes fonctionnent en couple, et nous avons d'emblée posé explicitement que ce qui nous intéressait était moins les termes en eux-mêmes que la relation, c'est-à-dire le vide ou l'intervalle interstitielle entre les deux. A ces termes nous pourrions ajouter au niveau anthropologique d'autres termes qui reposent sur la même opposition et dont la relation est tout aussi porteuse. Ainsi le pur et l'homogène s'opposent à l'impur et à l'hétérogène comme l'un s'oppose au multiple. Ils nous permettent ici d'introduire sur le plan d'une anthropologie sociale la problématique du métissage. Le métissage s'inscrit en effet en arrière-plan anthropologique de notre problématique philosophique sur la question d'un moi à identité multiple entendu comme alternative à l'intégrité homogénéisante des communautariens et à la différenciation (ou indifférenciation) individualiste des libéraux, qui est tout aussi homogénéisante et uniformisante comme nous le verrons plus loin au chapitre 6. Entre les deux, entre le pur et l'impur, le moi cosmopolite, métisse s'il en est (bien que pas nécessairement), se déploie dans sa tension fondatrice et créatrice.

Cependant la catégorie du métissage est insuffisante car procédant du mélange et donc opérant sur le modèle mathématique une opération d'addition-soustraction, elle reconduit une perspective ontologique sur la conception de l'identité, perspective dont nous montrerons plus loin à la fois les incohérences et les dangers. A cette perspective ontologique nous substituons une pensée du vide comme espace de fécondation des contraires, comme lieu de naissance et de rencontre d'éléments différenciés qui constituent la trame ou le canevas (et non pas l'essence) du métissage. Il y a en effet un vide en nous qui nous permet d'élaborer une identité multiple qui en rejetant les appartenances exclusives introduit l'espace en intervalle creux nécessaire au déploiement des multiples facettes d'une existence humaine irrémédiablement métisse. Peut-être pourrait-on pour arriver à rendre compte de cette identité métisse, sur laquelle porter un nom unique reviendrait à l'annihiler, utiliser les termes en

« ni..ni.. » d'une théologie négative d'un pseudo-Denys l'Aréopagite<sup>1</sup> tentant de définir Dieu (ou la cause universelle), et nous définir à notre tour comme le font les brésiliens sur le mode du « ni...ni »: « *Ni exclusivement portugais, ni seulement indiens, ni tout à fait africains.* » et en même temps à la fois tout cela, simultanément et successivement, avec toutes les contradictions que cela implique. Laplantine reprend cette théologie négative pour définir le métissage sur le plan épistémologique comme n'étant ni « *énoncé, ni assignation, ni substance, ni principe.* »<sup>2</sup> Le métissage est en effet difficile à définir car il échappe à ce qui est définitionnel comme à ce qui est qualificatif. Ni noms ni attributs. Tout comme la cause universelle du pseudo-Denys on ne peut définir le métissage ni par ce qu'il est (car il est ce qui sans cesse est autre que ce qu'il était auparavant), ni par ce qu'il a (car la somme des critères qui le font être ce qu'il est n'est encore pas lui), pas même par ce qu'il peut (car ce qu'il peut faire où même ce qu'il fait effectivement n'est encore pas lui). On ne peut donc tout simplement pas le définir. Le définir reviendrait à lui appliquer les catégories de la pensée dualiste ou moniste contre laquelle précisément il se dresse. Le verbe être comme le verbe avoir s'avèrent donc insuffisants pour en rendre compte, et l'un comme l'autre le figeraient dans une identité statique alors même que ce qui le caractérise le mieux est le changement perpétuel qui l'anime.

« *Le métissage, qui n'est ni substance, ni essence, ni contenu, ni même contenant, n'est donc pas à proprement parler quelque chose. Il n'existe que dans l'extériorité et l'altérité, c'est-à-dire autrement, jamais à l'état pur, intact et équivalent à ce qu'il était autrefois. Mais n'étant pas identité, il n'est pas non plus altérité, mais identité et altérité entremêlées, y compris en liaison avec ce qui refuse le mélange et cherche à démêler.* »<sup>3</sup> Dès lors on a du mal à imaginer un métis raillant un autre métis conjuguant d'autres origines, ni même un métis raillant un autre quelconque qui afficherait une identité prétendument homogène et pure. L'attitude d'exclusion et de rejet ne fonctionne que dans un sens, du prétendument pur, au métis. Bien sûr une personne métisse peut afficher une attitude raciste de rejet à l'égard de l'autre, mais elle ne le fait qu'en niant sa propre condition métisse et en s'inscrivant déjà dans une perspective puriste et homogène de sa propre identité. En

---

<sup>1</sup> Nous faisons ici référence au texte classique (bien que sa paternité soit douteuse) du pseudo-Denys l'Aréopagite : « *Nous élevant plus haut, nous disons maintenant que cette Cause n'est ni âme ni intelligence ; qu'elle ne possède ni imagination, ni opinion, ni raison, ni intelligence ...* » *La Théologie mystique*, dans *Oeuvres complètes*, trad. de M. de Gandillac, Ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1980, p. 183.

<sup>2</sup> François Laplantine et Alexis Nouss, opus cité, p. 80.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 82.



s'abordant soi-même de biais, comme un être à l'identité que l'on peut toujours remettre en question, le métis aborde également l'autre de biais, un biais qui substituant le face à face au côté à côté, invite à la compréhension mutuelle. Comme le précisent Laplantine et Nous « *Le métissage, sur le plan éthique, s'il ne fuit pas les conflits, y compris internes, évite les affrontements, il ne pratique pas le face-à-face mais le côté à côté. Il ne dévisage pas, attitude de maîtrise, il envisage un devenir par sa rencontre de l'autre.* »<sup>1</sup> Le métissage parce qu'il invite précisément à une certaine humilité sur soi, voire à une désappropriation de soi devant l'autre, est le ferment éthique d'une pensée réellement préoccupée par l'autre en tant qu'autre et qui pour plagier Levinas dirait : « *je serai moi parce que je serai pour « l'autre »* ». Ainsi une éthique bien comprise d'un métissage entendu comme tension entre le multiforme indifférencié et l'uniforme tout aussi indifférencié serait une attention réelle et sincère visant autrui dans la rencontre, pour qu'entre possession d'autrui et dépossession de moi je puisse pour plagier Laplantine après avoir plagié Levinas : « *Pouvoir être moi parce que je puis être l'autre, et pouvoir être l'autre parce que je puis être moi.* »<sup>2</sup> Ce faisant Laplantine sauve par la désappropriation même du moi par lui-même et de lui-même, le sujet en tant qu'être relationnel, au tant qu'« être avec » dépassant une simple individualité. Car le sujet dit-il c'est « *l'individu plus son autre* » et le métissage consiste alors à « *habiter son moi à plusieurs* ». Il y a dans ce point précis le terreau favorable au développement du métissage comme principe, ou plutôt (puisque Laplantine se refuse à admettre que le métissage soit un principe), comme référent éthique. Sans être un principe, le métissage, contre toute pensée principielle et originelle, est cependant considéré comme premier. Maintenir en effet le concept de métissage dans les termes du mélange, c'est présupposer qu'il y aurait des éléments homogènes premiers et originels desquels serait tirée toute forme de métissage comme n'étant qu'un produit second et dérivé. Contre cette métaphysique du fondement s'élève une métaphysique du devenir dont nous rendrons compte plus loin (chapitre 5) avec Héraclite.

Ainsi à travers tout ce qu'il n'est pas et tout ce à quoi il ne peut prétendre, le métissage est une question sans réponse, une pure question, ou pour le dire autrement, puisque le mot pur est ici inconvenant, un mouvement perpétuel. Il est d'autant plus étonnant que le

---

<sup>1</sup> François Laplantine et Alexis Nous, *Métissages, De Arcimboldo à Zombi*, Ed. Pauvert (Fayard), Paris, 2001, p. 14.

<sup>2</sup> Ibid., p. 15.

métissage ne soit pas un champ de recherche privilégié de la philosophie - de cette autre philosophie - qui ne serait pas prisonnière des dichotomies et dualismes platoniciens et cartésiens. Plus processus que phénomène, son caractère inidentifiable et inqualifiable le rend glissant entre les mains conceptuelles du philosophe. « *Transitoire, imparfait, inachevé, insatisfait, le métissage est toujours dans l'aventure d'une migration, dans les transformations d'une activité de tissage et de tressage qui ne peut s'arrêter. C'est dire combien cette notion est éminemment contradictoire. Elle ne peut être mobilisée comme une réponse, car elle est la question elle-même qui perturbe l'individu, la culture, la langue la société dans leur tendance à la stabilisation.* »<sup>1</sup> Définir ou conceptualiser le métissage (ou sous sa forme philosophique, le moi multiple) cela revient à tirer avec un seul fusil sur deux cibles en mouvement, si bon tireur que l'on puisse être on rate forcément une des deux. C'est sans doute pour cette raison que le métissage est perçu par ce qu'il est convenu d'appeler une pensée convenue ou convenable comme ce qui est à la source du désordre, de l'hétérogène, la cause d'une certaine forme de subversion anarchique du corps social refusant de se soumettre aux catégories hiérarchiques bien délimitées des identités toutes tracées. Dans un monde où la pensée par catégories assigne à chacun sa place, le métissage apparaît (comme le cosmopolitisme) comme ce qui ne se tient pas en une place, qui ne se trouve jamais là où on l'attend, qui échappe à toute norme car n'en ayant intrinsèquement aucune. En résumé, le métissage est la notion agitatrice de la pensée. Obscur et confus, le métissage est sur le plan intellectuel tout le contraire de la clarté et de la distinction cartésiennes. Or le danger éthique, politique et social comme le rappellent Laplantine et Nouss c'est que ce qui est obscur, flou et confus sur le plan intellectuel, devienne sur le plan du jugement moral, louche et suspect, à l'origine du trouble et donc de tous les troubles.

C'est pourtant parce que le complexe n'est pas du composite et que le tout n'est parfois pas réductible à la somme de ses parties, que le métissage demeure une notion floue qui échappe à la raison mathématique. C'est sans doute aussi pour cela que le métissage demeure au niveau du simple constat socioculturel. La simplicité de sa manifestation concrète dans le réel a pour pendant sa complexité conceptuelle. Tout serait simple en effet si l'on ramenait le métissage à son expression mathématique. Or comme nous le rappelle Deleuze en introduction de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, « *il n'y a pas de concept simple. Tout concept a des composantes et se définit par elles* ». Il n'y a donc pas, jusqu'au concept même qui ne soit « contaminé » par le métissage. C'est sans doute pour cela qu'il utilise l'image du

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 85.

rhizome pour définir l'identité, non plus comme ce qui relève d'une racine unique, mais comme une multiplicité de racines allant à la rencontre d'autres racines et s'entremêlant avec elles<sup>1</sup>. C'est ainsi que Laplantine et Nouss tentant comme ils le posent en introduction du livre *«de transformer la notion en concept, voire en paradigme»* ne peuvent finalement dépasser le stade de l'observation d'un phénomène ou d'un processus dont on ne peut rendre compte par des catégories conceptuelles aux frontières bien tracées, dans la mesure où le métissage est ce qui sans cesse recule et brouille les frontières. *« La spécificité d'une culture ou d'un individu vient des combinaisons infinies qui peuvent être produites – en dehors de nous, mais aussi en nous, il y a des multitudes -, des agencements de termes hétérogènes, dissemblables, différents, bref de la reformulation de plusieurs héritages. On trouve toujours le couple de l'universalisme et des particularismes, mais ces derniers ne sont jamais des essences mais des processus d'acquisition, d'élaboration, d'interprétation, qui se constituent en permanence dans un mouvement d'interaction ininterrompu. On appelle identité culturelle ce qui est l'aboutissement de mélanges et de croisements qui sont faits de mémoires, mais surtout d'oublis. Aussi à la notion de pureté originelle nous opposerons la notion freudienne de « pervers polymorphe » appliquée à la culture. Ce qui signifie que l'identité culturelle, de la manière dont elle a souvent été appréhendée, n'existe pas. »*<sup>2</sup>

On en revient donc, malgré la précision conceptuelle apportée et qui consiste à situer le métissage comme une tension permanente entre la tentation séparatiste et la tentation totalisatrice, au point de départ d'un métissage qui demeure au stade de l'observation : un constat du métissage donc, mais pas une pensée du métissage. Cependant si le métissage est un constat, il y a un fossé insurmontable entre ce que nous sommes et ce que nous croyons être, c'est-à-dire entre la réalité métisse et plurielle de nos identités et la représentation toujours forcément unitaire et homogène que nous tentons d'élaborer sur nous-mêmes. L'identité, nous l'avons dit plusieurs fois, est une image et si nous sommes multiples, la conception que nous nous donnons de nous-mêmes tendra quant à elle toujours vers l'unité de la représentation. Face à l'inquiétante réalité du métissage il y a ce que Laplantine appelle *« l'illusion rassurante de la pureté »*. Et s'il n'y a pas de pensée métisse c'est parce que la pensée est une et le métissage multiple. Est-ce à dire pour autant que la pensée est incapable de rendre compte de ce qui diffère d'elle et est contrainte de ramener ce qui est multiple à

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Milles plateaux*, ED. de Minuit, Paris, 1980.

<sup>2</sup> François Laplantine et Alexis Nouss, opus cité, p. 76.

l'unité catégorielle qui la caractérise elle en tant qu'objet d'elle-même ? Nous ne le pensons pas. On peut rendre compte de manière cohérente de ce qui est incohérent, de manière rationnelle de ce qui est irrationnel, de manière unifiée de ce qui est paradoxal. Ainsi le métissage sur le plan conceptuel se retrouve à cheval entre deux tentations, celle de la fusion et celle de la séparation radicale et puriste. Il est donc un vide qui appelle la pensée à se suspendre en lui pour penser la tension qui l'anime : « *Le métissage suppose non pas du plein et du trop plein (à savoir l'addition syncrétique et chaotique d'éléments hétérogènes), mais aussi du vide, non pas seulement des attractions mais aussi des répulsions, non pas exclusivement des conjonctions mais aussi des disjonctions et de l'alternance.* »<sup>1</sup> En effet penser la tension entre deux ou plusieurs extrêmes contraires, cela, on peut encore, serait-ce par le biais d'une image imprécise, le faire. Penser une troisième voie, voilà qui est proprement philosophique : « *Le métissage s'offre comme une troisième voie entre la fusion totalisante de l'homogène et la fragmentation différentialiste de l'hétérogène. Le métissage est une composition dont les composantes gardent leur intégrité.* »<sup>2</sup>

Pour filer la métaphore mathématique évoquée plus haut, si le syncrétisme est un processus qui abolit ou pour le moins estompe et érode à la longue les différences en procédant par addition, et si l'idéologie puriste procède par soustraction, la troisième voie que constituent le moi multiple et le métissage repose quant à elle sur la valeur exponentielle de la multiplication différentielle. Le syncrétisme comme le purisme tendent en réalité, malgré les chemins opposés qu'il empruntent, vers un résultat identique : L'annihilation (progressive ou radicale) de la différence, le rejet du multiple, pour tendre vers un tout totalitaire, unifié, homogène et indifférencié. Or le moi multiple n'est pas une somme d'identités. Il s'agit moins d'addition que de tension. Le métissage en effet est ce qui permet de maintenir vivantes les tensions contradictoires de la multiplicité exponentielle du réel. Il n'abolit pas, il ne soustrait pas, il n'ajoute pas non plus de manière indifférenciée, il porte, parfois avec la douleur et le déchirement social que l'on sait, les tensions d'une existence qui toujours se veut frontalière, toujours à la limite parce que précisément illimitée dans ses possibles. Contrairement aux apparences et aux idées reçues, le métissage n'est pas une soupe informe. « *Quand le syncrétisme procède à l'abolition des différences par addition, adjonction et greffe, et non pas par soustraction et ablation comme le purisme, c'est la même violence de la réduction à l'unité qui est à l'oeuvre, le même processus d'intégration dans un tout homogène et*

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 10.

<sup>2</sup> Ibid., p. 8.

*indifférencié. Le multiple se trouve vaincu car absorbé dans l'un. »*<sup>1</sup> Or ne relevant sur le plan épistémologique ni d'un dualisme cartésien travaillant à distinguer et à différencier, ni d'un universalisme abstrait cherchant à abolir les différences, le métissage ne peut pas même se dire sous le mode conceptuel de l'unité. Son champ étant la multiplicité imprévisible du réel en mouvement il ne peut se réduire à l'unité - même composite - du concept. Laplantine et Nous précisent cette impossibilité en notant : « *Il n'y a pas « le métissage » en tant que champ constitutif, mais des modes infinis de métissage, rebelles à toute tentative de fixation catégorielle. Il n'y a pas « le métissage », mais une succession de rapports historiques (précaires) liés à des mouvements rythmiques qui ne cessent de se transformer.* »<sup>1</sup> Ils concluent sur l'impossibilité d'un « dogme » du métissage que les titres même des deux ouvrages auxquels nous faisons référence ici traduisent. Le premier, au singulier, se présente sous la forme d'une recherche conceptuelle consciente de ses limites : *Le métissage : un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir.* (Ed. Flammarion, Paris, 1997) C'est un court essai de 127 pages. Le second travail tombe l'article défini et s'inscrit dans une perspective plurielle : *Métissages : de Arcimboldo à Zombi* (Ed. Pauvert (Fayard), Paris, 2001). Il s'agit d'un dictionnaire de 633 pages, non pas du métissage, mais « des » métissages, traduisant à la fois le caractère indéfini et pluriel du processus. La méthode encyclopédique adoptée sous la forme classificatoire de l'ordre alphabétique des entrées ne prétend pas à l'exhaustivité et permet, à l'intérieur même de l'œuvre, un renvoi des notions les unes aux autres dans ce que l'on pourrait qualifier de méthodologie métisse. Le fond de la problématique du métissage épouse donc la forme métisse de son expression, à savoir l'entremêlement de notions toujours en mouvement. Si la méthode de l'essai permet avec humilité de développer un tâtonnement conceptuel, le dictionnaire quant à lui permet d'illustrer par des exemples concrets dans tous les domaines culturels du savoir une pensée plurielle du métissage qui ne saurait avoir de sens et prendre corps sans s'incarner dans la réalité.

### **Un exemple de métissage : Les Amériques latines.**

Nous choisirons ici d'aborder rapidement comme exemple concret de métissage à la fois social, culturel et religieux le cas de l'Amérique ou plutôt « des » Amériques latines, pour

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 10

illustrer notre présentation conceptuelle. Il y aurait dans l'histoire et la géographie humaines bien des domaines, biens des endroits et des moments pouvant illustrer, contre l'idée reçue selon laquelle l'histoire est faite d'affrontements entre des blocs civilisationnels compacts et homogènes, une pensée du métissage. Il n'y a en fait que cela, puisque l'histoire et la géographie ne sont rien d'autre que le récit de ces identités métisses qui dans l'espace et dans le temps se repoussent et s'affrontent en même temps qu'elles s'imbriquent et s'entremêlent les unes aux autres. De la Grèce antique imprégnée d'Orient, à l'Alexandrie du temps des Ptolémées, jusqu'à Byzance du temps de la splendeur de son christianisme oriental comme de son Islam occidental, sans oublier la Renaissance ou encore l'Andalousie arabo-musulmane mais aussi judéo-chrétienne, l'Histoire parle un langage métisse. Le bassin méditerranéen, berceau de notre civilisation, peut être considéré comme le lieu de naissance métis du métissage par excellence avec toutes ses contradictions. A la fois ouvert à l'autre par les échanges commerciaux, culturels et scientifiques qui le constituent, il est aussi le lieu de toutes les idéologies puristes. Si le bassin méditerranéen est le creuset des cultures et des civilisations, un berceau suspendu entre l'orient et l'occident de la civilisation, il est aussi le lieu de tous les rejets et exclusions. Racisme, antisémitisme, conquêtes et reconquêtes, croisades et contre croisades, purification par le feu des tribunaux de l'inquisition, par le sang des massacres des protestants. Une Méditerranée métisse qui accueille mais aussi rejette, qui s'ouvre et se ferme comme les ventricules d'un cœur qui bat et qui, dans les flux et reflux qu'il permet, irrigue de vitalité cette partie trouble du monde que l'on voudrait purifier et clarifier, mais qui demeure, jusque dans le conflit israélo-palestinien ou encore les débats contemporains sur l'intégration de l'union européenne, toujours trouble. Ce monde là nous disent Laplantine et Nouss : « zigzague, oscille, ondule, comme les vagues de la mer Méditerranée, qui le plus souvent ne sont pas bien fortes, entre ce qu'il y a de plus sacré et ce qui est résolument profane, entre les trois grandes formes du monothéisme et l'univers des innombrables paganismes, entre ce qu'il y a de plus sage (les écoles dites précisément de sagesse) et ce qu'il y a de plus fou (les cultes à mystère, l'ésotérisme, la mystique de Sainte Thérèse d'Avila). C'est de ce dialogue, notamment entre la passion et la raison, l'ordre et le désordre que sont nés l'humanisme, la laïcité, l'esprit cette fois pleinement européen qui se réclame de la totalité de ses composantes. »<sup>2</sup> L'Europe elle-même dans sa personnalisation

---

<sup>1</sup> F. Laplantine et A. Nouss, *Métissages, De Arcimboldo à Zombi*, Ed. Pauvert, Paris, 2001, p. 10.

<sup>2</sup> François Laplantine et Alexis Nouss, *Le métissage : un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, Ed. Flammarion, Paris, 1997, p. 25.

mythique est métisse. Europe, fille d'un roi de Phénicie, sa destinée lui valut d'être enlevée par Zeus, une divinité indo-européenne. Dans le fond l'Histoire toute entière est un chant métis. Si nous choisissons de développer ici l'exemple des Amériques latines ce n'est que pour ce que l'exemple a de contemporain et d'actuel. En outre il est à même de rendre compte de la proximité des deux notions de cosmopolitisme et de métissage (dont l'analogie nous apparaît, à mesure que nous avançons, de plus en plus pertinente), avec toutes les contradictions internes dont elles sont porteuses.

Vue de l'extérieur, c'est-à-dire entre autre de l'Europe ou encore de l'Amérique du nord, l'Amérique latine constitue une certaine unité, ne serait-ce que par l'héritage de la colonisation espagnole et la langue qui unit ses différents pays, à l'exception du Brésil. Vue de l'extérieur, on pourrait parler d'une identité latino-américaine dans laquelle se mêleraient confusément dans l'esprit de l'opinion commune, les rythmes de la salsa cubaine (qui n'a rien de cubain), du tango argentin (qui n'a rien d'argentin), l'odeur des cigares et du café, Garcia Marquez et Fidel Castro, Fernando Botero et les miss univers vénézuéliennes, dictateurs sanguinaires, guérillas et peuples primitifs inaptes à se gouverner eux-mêmes, pauvres et paresseux<sup>1</sup>. Le tout baignant dans un parfum d'exotisme lointain donne à l'Amérique latine l'allure d'une maison close renfermant un désordre inextricable. Face à cette Amérique du sud chaotique et irrationnelle - cette part maudite de l'Amérique - se dresse une Amérique du nord organisée et productive, rationnelle et unifiée, comme de l'autre côté de l'Atlantique l'Occident se dresse face à l'Orient. Rien d'étonnant alors à ce que l'Amérique latine au singulier puisse représenter à elle seule dans l'opinion commune l'archétype du syncrétisme sous toutes ses formes, un syncrétisme à la fois social, racial, culturel et religieux. Rien d'étonnant aussi à ce qu'on en fasse le symbole anthropologique d'un métissage mal compris, difficile à assumer et donc rejeté. Si l'on peut considérer, malgré bien des désaccords, les Etats-Unis comme l'enfant légitime de l'Europe, l'Amérique latine quant à elle reste dans l'ombre et la honte qui caractérisent les enfants bâtards. Elle est la part maudite de l'Occident.

---

<sup>1</sup> Dans son ouvrage, *Who are we, The Challenges to America's National Identity*, Ed. Simon and Shuster, Rockefeller Center, New York, 2004, Samuel Huntington présentant l'immigration hispanique aux Etats-Unis comme une menace évoque des différences culturelles et morales « irréconciliables » entre les deux groupes et se drape derrière les termes de Sosa pour présenter les latino-américains sous un jour peu valorisant : « *Sosa identifies several Hispanic traits (very different from Anglo-Protestant ones) that "hold us Latinos back": mistrust of people outside the family; lack of initiative, self-reliance, and ambition; little use for education; and acceptance of poverty as a virtue necessary for entrance into heaven* ». Y'a-t-il là de quoi faire une guerre de civilisations ?

Rien d'étonnant dès lors à ce que l'on puisse lire sous la plume de Samuel Huntington : « *Would the United States be the country that it has been and that it largely remains today if it had been settled in the 17th and 18th centuries not by British Protestants but by French, Spanish, or Portuguese Catholics ? The answer is clearly no. It would not be the United States; it would be Quebec, Mexico, or Brazil.* »<sup>1</sup> Face à une Amérique latine à l'identité multiple assumée, les Etats-Unis de Samuel Huntington présentent les caractéristiques d'une identité homogène « blanche, anglophone et protestante », certes modifiée et enrichie par les vagues d'immigration successives du siècle dernier qui a fait des Etats-Unis un Etat multiethnique, multiculturel et multiconfessionnel, mais toujours uni autour du credo commun qui a fait le rêve américain : « *Most Americans see the creed as the crucial element of their national identity. The creed, however, was the product of the distinct Anglo-Protestant culture of the founding settlers. Key elements of that culture include the English language; Christianity; religious commitment; English concepts of the rule of law, including the responsibility of rulers and the rights of individuals; and dissenting Protestant values of individualism, the work ethic, and the belief that humans have the ability and the duty to try to create a heaven on earth, a "city on a hill."* Historically, millions of immigrants were attracted to the United States because of this culture and the economic opportunities and political liberties it made possible. »<sup>2</sup> Face à cette unité identitaire qui définit les critères unifiants d'une civilisation homogène, implicitement entendue comme plus honorable que les autres, « les » Amériques latines se présentent comme ce qui ne pouvant relever d'une identité conceptuellement définie sous un mode unitaire et homogène, souffre d'un déficit ontologique. Le mélange et le métissage sont alors perçus dans cette optique, non seulement comme négatifs, mais comme représentant selon Huntington une menace pour l'intégrité identitaire des Etats-Unis : « *The persistent inflow of Hispanic immigrants threatens to divide the United States into two peoples, two cultures, and two languages. Unlike past immigrant groups, Mexicans and other Latinos have not assimilated into mainstream U.S. culture, forming instead their own political and linguistic enclaves—from Los Angeles to Miami—and rejecting the Anglo-Protestant values that built the American dream. The United States ignores this challenge at its peril.* »<sup>3</sup>. Le péril ici serait donc que l'Amérique se métisse, et perde son identité originelle, alors même que toute son histoire s'est faite par les apports de

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 9.

<sup>2</sup> Ibid., p. 8.

<sup>3</sup> Ibid., p.7.



populations extérieures. Ici l'autre de l'Amérique, son sud, est présenté comme une menace informelle, réelle du fait de la pression linguistique, mais qui échappe à une approche identitaire unifiante qui puisse rassurer les Etats-Unis quant à l'avenir de leur identité, d'où le titre, révélateur, de l'ouvrage de Samuel Huntington : « *Who we are ?* » qui demeure dans la conscience américaine suspendu comme une angoisse. Le péril se serait le métissage.

Or si l'Amérique latine dans sa pluralité échappe à notre approche conceptuelle rationaliste c'est qu'elle porte à vif toutes les contradictions de ses multiples héritages. Le rêve de Simon Bolivar inspiré par les pensées politiques françaises et américaines des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, d'unifier tous les peuples d'Amérique latine sous un seul Etat voire même d'en faire une seule nation, était voué à l'échec du fait même de la nature profondément métisse de ce continent. Métisse c'est-à-dire vivant sur le fil incertain et instable du contradictoire, de l'ambiguïté et de l'ambivalence. Elle ne pouvait dès lors pas se construire de manière rationnelle sur le modèle européen, et aujourd'hui encore le découpage en Etats-nations de ce continent est un artifice emprunté qui ne cadre pas avec la réalité métisse des tissus sociaux concernés. Les processus de constructions nationales élaborent des frontières terrestres et identitaires que les populations glissant les unes dans les autres ont bien du mal à intégrer. Il n'y a pas là-bas que des noirs, des indiens et des espagnols, mais la multiplicité exponentielle infinie que le mélange de ces trois catégories de population a produit. Dans ce foisonnement en apparence anarchique Laplantine et Nous voient l'illustration la plus significative d'un métissage multiple (c'est-à-dire touchant à tous les domaines de l'existence), entendu ni comme syncrétisme ni comme multiplicité indifférenciée mais comme une tension vivante : « *Les sociétés d'Amérique latine, loin d'être animées par une logique de rupture et de pureté hostile au mélange, se constituent comme des prolongements de l'Ancien Monde et vont créer des sociétés de transition, ce que l'on pourrait appeler des espaces intermédiaires entre les indiens, les noirs et les européens.* »<sup>1</sup>

Est-ce à dire pour autant que le métissage latino-américain qui est vu de l'extérieur comme intellectuellement irrationnel et moralement louche est perçu et vécu à l'intérieur comme une valeur suprême ? Il est évident, en vertu de ce que nous avons dit plus haut de la tendance naturelle que nous avons à former de nous-mêmes des représentations identitaires

---

<sup>1</sup> François Laplantine et Alexis Nous, *Le métissage : un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, Ed. Flammarion, Paris, 1997, p. 26.

unifiées, que non. En Colombie, les femmes hésitent à s'épiler et portent fièrement le poil aux jambes pour affirmer qu'elles ne sont pas indiennes. Il est évident qu'au Brésil par exemple, où le noir est une « obsession chromatique » et traumatique, le métissage est l'objet d'une classification raciale et raciste donnant lieu à des exclusions et des injustices flagrantes. Mais pour le moins le métissage n'est-il pas refoulé. Exclure est encore une manière de reconnaître, et si le métissage n'a rien de la valeur éthique de tolérance et de réconciliation que nous avons peut-être trop tendance à lui prêter ici, il n'en demeure pas moins comme étant à la fois l'affirmation et la production d'identités multiples impossibles à catégoriser complètement : « *L'Amérique latine produit, réprime, et valorise le métissage, moins simultanément qu'alternativement selon les circonstances auxquelles les individus et les groupes sociaux sont confrontés* »<sup>1</sup>. Dans la contradiction ou plutôt le contradictoire (Lupasco) qui caractérise le métissage dans son être comme dans son expression, dans cette tension vivante et vivifiante qu'il maintient au cœur des sociétés, c'est toute la conception unitaire et homogénéisante de l'identité une et indivisible qui découvre son inconsistance. Encore une fois à travers le métissage, à cheval entre les catégories incertaines de l'Orient et de l'occident, du sud et du nord, c'est la tension philosophique mille fois réitérée entre le multiple et l'un qui est ici en jeu à tous les niveaux de l'existence humaine :

*« Ce que ces Amériques - qui ne sont donc pas seulement latines - ont inventé, c'est un style de vie, des manières d'être, des façons de voir le monde, de rencontrer les autres, de parler d'aimer, de haïr, dans lesquelles la pluralité est affirmée non comme fragilité provisoire, mais comme valeur constituante ». [...] Il est illusoire de chercher dans ces sociétés le type de cohérence qui organise les sociétés de la « tradition » ou les sociétés de la « raison ». Tout se passe comme si dans ces dernières, on avait besoin pour penser de distinguer et d'opposer le blanc et le noir, la tradition et la modernité, la civilisation et la barbarie, le passé et le futur, le profane et le sacré, le public et le privé... Les sociétés qui se sont qualifiées de rationnelles supportent avec difficulté l'ambiguïté et l'ambivalence du devenir métis. Elles se défient de la pluralité et cherchent à imposer des conduites dominantes exclusives, une vision unique du monde orientant toutes les sphères de la vie sociale [...] Ce qui nous frappe chez les latino-américains c'est, au contraire, leur capacité à être occidentaux et non occidentaux, intellectuels et sensuels, modernes et traditionnels, athées et religieux, chrétiens et païens, raisonnables et sentimentaux, critiques et lyriques, menteurs et*

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 31.

*honnêtes [...] Cette aptitude à relier ce qui en bonne logique cartésienne s'exclut, mais plus encore le fait que ce mélange ne soit pas de la confusion et que l'on puisse vivre sans séparation schizophrénique une double, une triple, une quadruple identité est souvent déconcertant.»<sup>1</sup>*

Rien de plus déconcertant en effet qu'un hôte que l'on n'attendait pas et qui surgit à l'improviste dans notre demeure. Rien de plus déconcertant encore que quand on ne parvient à ramener cette altérité radicale à aucune des catégories avec lesquelles nous sommes accoutumés à voir, vivre et penser le monde. Et lorsque ce surgissement de l'autre survient à l'intérieur même de notre « moi », qu'il le fait éclater de l'intérieur, le fait douter de lui-même, de son unité de son intégrité, le menace dans son identité une et indivise, alors la surprise se transforme en effroi sacré. Or le métissage, qui comme le rappellent Laplantine et Nouss consiste dans « *la différenciation extrême de soi-même pouvant aller jusqu'à la présence de l'autre en soi* », est ce qui crochète de l'intérieur les portes du moi.

Mais concrètement qu'est-ce que cela peut bien signifier que « *vivre sans séparation schizophrénique une double, une triple, une quadruple identité* » ? On peut à la rigueur comprendre qu'un individu puisse se revendiquer une double identité nationale, ou encore une identité nationale précisée et nuancée par une identité ethnique, mais comment peut-on en toute rigueur être à la fois : « *modernes et traditionnels, athées et religieux, chrétiens et païens* » ? Si l'on abolit le principe de contradiction sommes-nous encore dans le domaine de la raison ? Si nous parions avec Hegel que seul le rationnel est réel sans doute alors la perspective d'un moi multiple s'assumant à la fois comme pluriel et contradictoire relève de la folie et du pathologique. Le métis est alors un monstre et le métissage une pathologie. Mais si nous considérons le réel dans sa complexité, dans sa part maudite et irrationnelle, et que le « normal » en accord avec Georges Canguilhem, n'est qu'un « monstre qui a réussi », alors la contradiction devient sinon rationnelle, pour le moins bien réelle, et peut-être aussi, par conséquent, a-t-elle quelque chose de rationnel. Elle est pour ainsi dire la seule réalité, et le philosophe devient alors ce monstre de la pensée chargé par la raison de douter de la valeur même de la raison. C'est parce que le réel ne se plie pas aussi facilement aux exigences de la dite raison, et que la matière toujours subvertit la forme, que l'on trouve en Amérique latine l'expression d'un métissage culturel, social et religieux abolissant toute frontière et assumant toutes les contradictions. C'est ainsi que le Christianisme qui est la religion officielle de

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 32-33.

l'ensemble du continent latino-américain conjugue parfois des identités religieuses multiples. Comble de la trahison identitaire, si l'on peut se revendiquer de deux nations, comment pourrait-on se revendiquer de deux religions sans commettre un acte sacrilège ? Pourtant au Brésil la foi chrétienne se mêle aux cultes indiens ou africains dans des phénomènes de multiples identités religieuses. Parfois cette multiplicité est successive, parfois elle est simultanée. Ainsi le *Candomblé* décline-t-il plusieurs appartenances religieuses tendues entre dépossession de soi et réappropriation de composantes religieuses multiples. Si le *Candomblé* illustre la perspective d'une pensée métisse c'est parce qu'il vit le métissage comme expérience concrète avec tous les déchirements – mais aussi la richesse – que cela implique. Le *Candomblé* réalise alors ce que l'on pourrait appeler une mystique du métissage puisque pour recevoir en soi la multiplicité des autres il faut d'abord se dessaisir de soi, renoncer à son moi, créer un vide de l'être qui appelle d'autres formes d'être. « *Le métissage est une pensée – et d'abord une expérience – de la désappropriation, de l'absence et de l'incertitude qui peut jaillir d'une rencontre. La condition métisse est très souvent douloureuse. On s'éloigne de ce que l'on était, on abandonne ce que l'on avait. On rompt avec la logique triomphaliste de l'avoir [...] Cette arrogance de la propriété, de l'appropriation et de l'appartenance, qui s'accompagne d'un sentiment de plénitude (l'état du sujet à qui il ne manque rien) ce sentiment de posséder une identité en quelque sorte rassasiée et qui ne peut conduire qu'à l'illusion de représentations claires et définitives sont le contraire même de l'instabilité et du déséquilibre métis, épreuves du déchirement et du conflit.* »<sup>1</sup> Démultiplier en soi les identités implique donc de se déposséder pour le moins de l'illusion que l'on aurait une et une seule identité fixe et stable. Conjuguant sans le réduire l'héritage de plusieurs continents le *candomblé* permet une double voire une triple ou quadruple identité religieuse composée d'éléments multiples. Laplantine resitue le *candomblé* dans sa dimension comme ce qui, en même temps qu'il intègre les héritages spirituels et religieux traditionnels de l'Europe, échappe à leur logique séparatiste : « *Ces éléments sont les suivants : le développement des personnalités multiples et le sens du plaisir sans culpabilité ; les relations uniques que tout individu entretient avec certaines composantes de la nature, mais aussi les sons, les parfums, les couleurs ; l'irréductibilité de la personne à un modèle de comportement unitaire façonné par deux millénaires de monothéisme chrétien, quatre siècles d'une rationalité excluant d'autres logiques, et deux siècles d'universalisme des Lumières – auquel par ailleurs un*

---

<sup>1</sup> François Laplantine et Alexis Nouss, *Métissages, De Arcimboldo à Zombi*, Ed. Pauvert (Fayard), Paris, 2001, p. 7-8.

*adepte du candomblé peut-être attaché.* »<sup>1</sup> L'hétérogène contenu en puissance dans le rituel candomblé ne peut alors se réduire à aucune synthèse syncrétique, pas plus que l'on ne peut lui appliquer la logique conceptuelle du « clair et distinct ». Un adepte du candomblé, qui peut être considéré comme une religion, peut en même temps adorer des dieux africains et indiens et se revendiquer chrétien ou musulman. Dans les interstices que découvrent ces multiples appartenances comme des traits d'union, l'individu se réalise tant en lui-même que dans le groupe, comme partie et comme tout, et ne s'approprie que pour autant qu'il accepte de se déposséder.

De ce métissage multiple entremêlant les différentes échelles de la vie, sociale, culturelle, religieuse, spirituelle, nous pouvons clairement entrevoir un parallèle entre la société et l'individu, entre ce qui relève de l'existence en groupe et ce qui relève de l'intimité du moi. Ce parallèle nous le jetons d'ores et déjà comme un pont qui relie la première partie de notre travail à la seconde, le chemin circulaire qui mène du multiple à l'un, des identités multiples exprimées à travers les différentes échelles de l'existence, à la conception d'un moi métis aux identités multiples. Nous concluons donc avec les paroles d'un homme qui à l'image même de l'identité métisse de l'Amérique latine dont nous avons essayé ici d'esquisser les traits se situe à cheval entre deux continents. « *Un homme fait le projet de dessiner le monde. Les années passent : il peuple une surface d'images de provinces, de royaumes, de montagnes, de golfes, de navires, d'îles, de poissons, de maisons, d'instruments, d'astres, de chevaux, de gens. Peu avant sa mort, il s'aperçoit que ce patient labyrinthe de formes n'est rien d'autre que son portrait.* »<sup>2</sup> Ce monde en effet dont nous essayons de dessiner le visage se retrouve en miroir à l'intérieur même de notre être, avec toute sa multiplicité et ses contradictions labyrinthiques.

---

<sup>1</sup> Ibid., article Candomblé, p. 140.

<sup>2</sup> J.-L. Borges, *L'Auteur et autres textes*, Ed. Gallimard, coll. « L'imaginaire », Paris, p. 215.

## II. Le paradoxe de l'universel et du particulier.

### 1. Réalisation de soi et désir d'universalité.

Nous avons été dans la première étape de notre raisonnement confrontés à une identité qui trouvait son autoconstitution et son auto-justification dans un enracinement originel refermé sur soi-même. Préoccupée uniquement par la réalisation de soi, une telle identité se demande comment faire pour rester la même face à l'autre, Une face au multiple, et demeurer malgré le changement. Dans tout ce qu'elle a d'illusoire et de trompeuse, cette quête d'identité nous a conduits à prendre en compte la réalité fondamentalement dialogique, hybride et métisse de l'existence humaine, du fait que l'on n'est un moi que parmi d'autres moi dont on attend la reconnaissance. Dès lors la quête de soi croise irrémédiablement la question de l'universel avec le paradoxe que l'on a soulevé opposant identité et différence. Comment faire pour concilier dans une identité singulière le désir de la réalisation de soi et la nécessité de l'universel ? Cette problématique trouve une première forme d'expression chez Hegel qui sans offrir une solution définitive, permet d'entrevoir une issue au paradoxe d'une identité tendue entre ces deux exigences. La question de l'identité se dessine en effet sur deux plans distincts mais qui s'entremêlent.

- Tout d'abord dans la sphère privée, l'identité du moi se forme comme prenant place dans un dialogue et une lutte continués avec les différents éléments du réseau d'interlocution dans lequel nous sommes pris.

- Ensuite dans la sphère publique, la politique de reconnaissance se base, du moins en régime démocratique, sur l'égalité de tous dans le respect des différences de chacun.

Au croisement de ces deux domaines, la modernité a accouché de deux principes contradictoires, l'égalité et la reconnaissance de la différence de chaque individu. Faire une politique d'égalité mène à une reconnaissance universelle du même, un ensemble identique pour tous de droits et de privilèges, terme d'emblée contradictoire avec l'égalité. Faire une politique de la différence exige de reconnaître l'identité particulière et unique d'un individu ou d'un groupe, ce qui le distingue de tous les autres et qui fait son authenticité. Le paradoxe est que ces deux principes sont indissociables car le premier est la condition de possibilité du second. En effet ce n'est que par la reconnaissance d'une égale dignité de tous que l'on peut aboutir à une reconnaissance différentielle mais non discriminatoire de l'identité

de chacun. C'est là l'aporie et le défi des démocraties modernes que d'intégrer le même et l'autre sans réduire l'autre au même ou l'exclure. La question est de savoir jusqu'où une société démocratique peut aller dans cette tension extrême entre l'égalité et la différence.

En toile de fond se dessine la nécessité pour un individu ou une culture donnés de préserver leur liberté à l'extérieur et à l'intérieur de leur propre identité. Or la reconnaissance d'autrui est indispensable pour cette même liberté. Il ne s'agit pas seulement dans cette reconnaissance d'avaliser son identité par l'opinion d'autrui, elle est la condition même de toute liberté. En effet, quel sens y a-t-il à parler de liberté pour un individu isolé ? Une identité peut-elle se réaliser toute seule ? On ne peut être fondamentalement libre que de concert avec les autres. Nous avons posé un paradoxe, encore s'agit-il de le surmonter. Comment concilier une réalisation de soi indispensable à la constitution d'une identité et une reconnaissance impliquant une forme d'universalité tout aussi indispensable ? L'individu qui s'écrie : « *je veux être moi-même* », aspire à être plus et autre que ce qu'il est en vertu de sa fonction sociale par et aux yeux des autres. Il appelle une dimension intérieure de son identité qui ne s'épuise pas dans des rôles ou statuts sociaux avalisés par l'extérieur. L'identité personnelle est dissociée, mais indissociable de l'identité sociale. C'est ainsi que l'on voit émerger dans la modernité en même temps qu'un être soi-même singularisé et autonome, l'idée alternative qu'il y a un devenir soi-même qui serait communicationnel et qui réaliserait l'identité individuelle de concert avec les autres. Cependant cela ne suffit pas à résorber l'aporie de l'universalité. Car admettre que l'ego ne se réalise que de concert avec l'alter ego exclut la possibilité d'une réalisation subjective de l'universalité en ne tenant pas compte des « *alii* », c'est-à-dire des autres en tant qu'autres et en tant que tous les autres. Mais c'est en quelque sorte naturel, car la réalisation de soi se fait toujours spontanément contre toute universalité que l'on suspecte toujours d'être une pression normative. En un sens cela est préférable, car ce passage que l'on peut identifier à une crise d'identité est indispensable. Le néologisme être soi-même introduit nécessairement une distanciation à l'égard des autres qui est l'indice d'une certaine liberté.

Pour concilier réalisation de soi et universalité il faut donc passer par la fameuse citation de Hegel dans *La philosophie du droit* : « *c'est la destination des individus que de mener une vie universelle* »<sup>1</sup>. Ainsi la réalisation de soi implique de sortir de la singularité dans laquelle nous nous trouvons pour appréhender ce qui en nous touche à l'universel. Dès lors l'universalité n'est pas un fait mais une exigence, c'est notre destinée. Il y a une

contrainte à transformer la singularité en universalité qui nous fait passer de la conscience d'une singularité substantielle à une singularité spécifiquement humaine c'est-à-dire une singularité qui fait du Moi non plus simplement un ego ou un soi, mais surtout un sujet. Plus encore l'individu ne peut devenir lui-même que s'il se constitue selon le terme de Kierkegaard comme un « **individu universel** ». Le sujet ne se limite ni à ce qui dans le moi cède aux désirs, penchants ou capacités, ni à cette partie de moi qui est un agent rationnel, froid calculateur des intérêts à escompter en fonction de l'évaluation mathématique ou statistique d'une situation. Le sujet est ainsi ce qui se tient en balance entre les deux mais qui est aussi les deux, et la rationalité ne libère pas plus le sujet que ne le font ses impulsions basiques. Le moi est toujours en balance entre ce qu'il y a en lui de raison et qui l'appelle à l'universalité et la réalisation de son moi profond par lequel passe aussi paradoxalement l'universalité. Cette exigence n'est au fond pas loin de l'injonction socratique « *connais-toi toi-même* », comprise non en tant que l'exploration d'une identité intérieure mais comme la recherche en soi d'une essence qui nous rattache à l'universel. Lorsqu'une personne emploie ce qui fait d'elle un sujet c'est à dire le « je », elle exprime deux choses simultanément, le fait qu'elle est une personne singulière, et le fait qu'elle appartient à un universel humain. « *lorsque je dis « je », je me signifie comme cette personne singulière, absolument déterminée. Ce faisant, je n'exprime en fait rien de particulier sur moi. Chaque autre est aussi un « je » et, en me caractérisant comme « je », certes je me signifie aux individus singuliers, mais en même temps un universel accompli s'exprime* »<sup>2</sup>. Enfin si l'on s'entend pour définir l'universalité comme la totalité qui subsume les individus sous elle en tant qu'espèce sans que ceux-ci ne se modifient en eux-mêmes, l'universalité formelle devient compatible avec la singularité purement substantielle. Ainsi Taylor rejoint-il Hegel dans la conviction que la conscience de soi passe par la reconnaissance par les autres. Le plus intéressant pour ce qui nous concerne c'est moins l'universalité formelle ou rationnelle que l'universalité intersubjective par laquelle passe la constitution de l'identité. L'esprit hégélien ne nous intéresse pas en tant qu'esprit absolu mais en tant qu'esprit communicationnel. En outre une réalisation de soi enclose dans une théorie de l'Etat en tant que principe réalisateur de cette universalité est une idée érodée qui ne permet pas de rendre compte de l'universel dans le particulier. Pour cela il faut nécessairement sortir de l'opposition binaire d'une dialectique stérile de l'identité et de la

---

<sup>1</sup> Hegel, *La philosophie du droit*, Ed. Puf Quadrige, Paris 2003, § 258.

<sup>2</sup> Hegel, *l'encyclopédie*, Ed. Gallimard, Paris 2001, § 24, annexe 1.



différence par l'introduction d'un troisième champ dans lequel la dualité se résoudrait sans se résorber. Un troisième lieu où l'harmonie de l'universel et du particulier conserverait la lutte et la tension fécondes de l'identité et de la différence dans leur fragile et nécessaire équilibre.

## 2. Pour une épiphanie de la tension.

L'idée d'un ordre qui maintiendrait dans un équilibre précaire une harmonie tendue des contraires est présente de manière assez évocatrice dans la philosophie d'Anaximandre. Pour ce successeur de Thalès à l'école de Milet, le principe explicatif et ordonnateur du monde se trouve dans l'« *apeiron* », c'est à dire l'infini comme substance indifférenciée, grosse de tous les possibles. Mais cet infini grondant et indomptable trouve son équilibre dans la séparation et l'affrontement des éléments et qualités contraires qui constituent l'univers<sup>1</sup> (on notera au passage - ce sera utile pour plus tard - l'influence sur les présocratiques de la philosophie orientale au travers notamment du Yi-king chinois qui théorise les oppositions constitutives de l'univers par le yin et le yang). Pour Anaximandre, la terre se trouve au centre d'un univers parfaitement circulaire, et elle peut demeurer immobile en raison de son équidistance par rapport aux extrémités de l'univers. C'est dans l'égalité et la relative symétrie des diverses puissances qui gouvernent le cosmos que se trouve le fragile équilibre d'une nature reposant sur l'affrontement et la réciprocité des forces antagonistes.

Cependant il ne faut pas voir cet équilibre des forces qui sous-tendent l'univers comme un état d'annulation et de neutralisation de ces forces mais plutôt comme le maintien d'une tension dynamique et vitaliste entre des forces contraires. Il y a en effet deux manières de penser la notion d'équilibre, l'une statique et l'autre dynamique : « *Dans l'une la balance des forces équivaut à une neutralisation, un repos, une inertie, qui mettent fin au déséquilibre ; dans l'autre au contraire, l'équilibration recouvre un état de tension maximale, de lutte intense des forces qui s'accompagne d'une perpétuelle vibration dissymétrique.* »<sup>2</sup> La première conception de l'équilibre ne peut en effet qu'engendrer une vision moniste de l'univers qui abolit la tension interne qui l'anime et le rend vivant. Une telle théorie de l'équilibre vise un effet compensatoire des forces, compensation qui en équilibrant le plus et

---

<sup>1</sup> Jean Pierre Vernant, *L'origine de la pensée grecque*, Chapitre VIII, Paris Ed. PUF, Quadrige, 1962.

<sup>2</sup> Jean Jacques Wunenburger, Le paradigme de l'équilibre : lecture hippocratique et archimédienne, dans *Les Etudes philosophiques* n°4, 1986, p. 529.

le moins conduit à un état d'annulation des forces en présence. Or l'équilibre cosmologique des anciens est moins une « contradiction résolue » qu'une « contradiction maintenue ». Il s'agit d'une harmonie vivante des opposés et non leur neutralisation, en quelque sorte un « tiers état vibrant de la tension des opposés en acte. »<sup>1</sup> Une telle conception de l'équilibre dissymétrique permet non seulement de maintenir vivantes les oppositions et les différences qui font vibrer le réel, mais parfois même conduit à créer ces différenciations. Ce qui vaut pour l'équilibre cosmologique vaut également pour l'équilibre physiologique. Pour Hippocrate en effet l'harmonie physiologique est un état de perpétuelle oscillation entre les proportions des différentes humeurs qui irriguent l'organisme : « Cette harmonie de l'organisme, Hippocrate ne saurait la considérer comme un état stable et parfait. Dans un texte des Aphorismes, il nous laisse entendre que le véritable idéal biologique doit consister plutôt en oscillations autour de cet état d'équilibre théorique, que caractérise une juste proportion des humeurs. »<sup>2</sup> Wunenburger enfin synthétise parfaitement cette théorie d'un équilibre instable reposant sur la confrontation d'éléments antagonistes : « A l'inverse donc de l'équilibre archimédien par résolution de l'antagonisme, le paradigme hippocratique permet de penser des états dynamiques d'interconnexion d'opposés irréductibles. Dans cette perspective l'idée d'équilibre implique deux propriétés : d'une part le troisième état dans lequel les forces opposées sont en équilibre, par rapport à deux formes de déséquilibre possibles, ne se rapporte pas à une extinction du conflit, mais au contraire à sa montée maximale en puissance. L'harmonie des opposés recouvre une différenciation maximale qui se loge dans le tête-à-tête des opposés ; d'autre part, le point d'équilibre, qui sous-tend la bipolarité ne peut plus être réduit à une structure stable, mais comporte une tension qui lui impulse des vibrations, oscillations, dissymétries, aussi petites soient-elles. Un état de macro-équilibre cache donc une multitude de micro-déséquilibres qui modifient sans cesse les rapports mutuels des opposés. »<sup>3</sup>

Transposée dans l'ordre social et politique cette théorie cosmologique et physiologique de l'équilibre des forces antagonistes reposant sur un élément tiers engendre la perspective démocratique de l'isonomie. Cette isonomie est à son tour le reflet de forces égales et équilibrées mais toujours sous tension. La domination permanente d'une des puissances sur les autres entraînerait alors un déséquilibre qui conduirait à la *stasis*, au sein de

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 533.

<sup>2</sup> Giles Gaston Granger, *Concept, structure et loi et sciences économiques*, Ed. PUF, 1955, p.33.

<sup>3</sup> Wunenburger, *opus cité*, p. 535.

l'ordre social, qui risquerait de provoquer la ruine de la cité, tout comme un déséquilibre des forces antagonistes de l'univers conduirait l'univers à sa ruine. Cette théorie illustre l'hypothèse d'une relation entre l'identité et la différence dont le point de prise serait comme nous l'avons suggéré, dans un troisième lieu tendu entre le même et l'autre dans un fragile équilibre ; lieu tendu du maintien isonomique de la création continue du même et de l'autre. Un tel équilibre est une lutte permanente des contraires. Héraclite tout comme Empédocle ou encore Hippocrate pour l'organisme, pose ce conflit comme étant la source même de l'univers. Ainsi rappelle-t-il au fragment 53 que « *Polémos est le père de toute chose, le roi de toute chose* » et au fragment 8 que « *Toutes choses naissent de la lutte* ». Le repos dans les affaires de la cité comme dans celles de l'univers équivaldrait comme dans celles de l'organisme à la mort.

Ce qui dans l'ordre cosmique ou politique trouve son sens dans cette tension qui introduit un troisième lieu de compréhension de l'opposition du même et de l'autre, peut se traduire dans le domaine de l'art par une théorie des lieux intervalles. Dans le chapitre intitulé *épiphanies de la modernité*<sup>1</sup>, Charles Taylor se penche sur les langages subtils de l'art et notamment de la poésie où il oppose deux modes d'appréhension du réel qui sont aussi deux modes d'expression de l'identité, à savoir une épiphanie de l'être et une épiphanie « *d'intervalles* ». L'épiphanie traditionnelle de l'être qui permettait la révélation d'une réalité supérieure irréductible et indivisible des choses n'est plus opératoire en poésie. On ne peut saisir le sens d'un mot par sa simple évocation de même que l'on ne peut saisir l'unité du moi dans une pure identité à soi-même. Il n'y a pas de réalité profonde en arrière-plan du moi. Dès lors l'épiphanie de l'être laisse place à ce que le poète Ezra Pound appelle une épiphanie d'intervalles, et que nous appellerons ici à l'occasion une épiphanie de « tension » ou de « relation » bien que cela soit moins poétique, mais qui traduit bien l'âge relationnel évoqué en première partie avec Guéhenno. C'est comme si dans le fond le nouveau visage de l'homme était le reflet des tensions du nouveau visage du monde dessiné en première partie. L'intérêt de ce déplacement dans la recherche d'une « vérité » du lieu de l'identité est, d'une part qu'il valide la dimension dialogique de la constitution de l'identité et d'autre part, qu'il crée un lieu intermédiaire entre moi et autrui qui se trouve être le lieu de naissance de la différence mais aussi et surtout de l'identité même.

Cette tension est une des caractéristiques essentielle de l'identité moderne qui invite à comprendre le sujet non pas en lui-même, mais dans l'espace vide, l'intervalle laissé creux

qui le sépare et l'unit aux autres, au monde et à d'autres dimensions de lui-même. Cette épiphanie permet de trianguler le sens du sujet en dehors de lui et de suspendre ainsi un temps l'illusion ou l'espoir d'une épiphanie de l'Un, de l'intériorité et de la profondeur. Ce mode d'épiphanie inter spatiale remplace l'épiphanie de l'être romantique qui tente en vain de se découvrir, de se réaliser ou de s'exprimer dans la Nature ou l'Esprit. Dès lors le sujet est dépossédé de son sens, de son identité et se retrouve comme pris dans le champ électromagnétique qui le relie aux autres en tant qu'autres ou en tant que figures du passé, de la culture ou de la tradition. Il faut alors se rendre à l'évidence, nous n'avons pas le pouvoir de dire le sujet. Adorno nous a appris que nous avons perdu – l'avons-nous eu un jour ? - le pouvoir de nommer les choses. Et puisqu'il s'agit pour nous de dire le sujet dans sa prétendue unité ou plénitude, on s'aperçoit qu'on ne peut le dire que dans le vide spatial et temporel qui le relie à autre chose que lui. C'est un peu comme ces sculptures de Pablo Cargallo dont seuls les creux et les vides forment volume et donnent sens à l'oeuvre par l'ombre qu'elles projettent sur les murs et le sol. De même, dans ses *cours de linguistique générale*, Saussure montre que le signifié ne se livre que dans l'inter espace qu'il y a entre la chose et l'image acoustique qui lui correspond. C'est seulement dans cet intervalle, dans ce troisième monde semblable au « *lecton* » des stoïciens qui désigne le troisième terme entre le nom et la chose, que l'on peut espérer saisir une bride du Moi, un effluve, quelque chose comme un courant électrique qui traverse les espaces et les temps multiples du moi. Ce n'est qu'au prix de ce consensus que l'on peut éviter de sombrer, soit dans l'application au sujet de nos catégories intellectuelles comme s'il s'agissait d'un objet de connaissance ordinaire, soit dans la facilité de l'appréhender dans sa brutalité primitive. C'est dans cet inter espace que doit se chercher le sens (à la fois du fond et de la forme), et la fécondité du rapport interstitiel entre identité et différence.

---

<sup>1</sup> Taylor Charles, *Les sources du moi*, Ed. du Seuil, Paris 1998.

### 3. Vers une nouvelle forme d'ordre. ( Kosmos et Taxis bis )

En adoptant pour comprendre les rapports réciproques de l'un et du multiple, de l'identité et de la différence, le choix a priori d'un principe désorganisateur d'anarchie au sens propre et premier d'absence de principe unificateur, et en refusant par là de réactiver le processus philosophique d'intelligibilité qui remonte vers une ou des « archés », ne risque-t-on pas le plus souvent d'aboutir à un papillonnement dispersif plus que discursif et qui conduirait à une dissolution, un éclatement, une perte enfin, à la fois de l'identité et de la différence ? N'y a-t-il pas une urgence psychologique, sociale et même politique (à l'échelle mondiale entre autres) à retrouver l'unité morphologique a priori de la différence ? N'y a-t-il pas une nécessité éthique fondamentale, plus que simplement déontologique, à élaborer contre l'anarchie d'un multiple éclaté, une « arché », d'un divers apprivoisé ? Le multiple, si riche de différences soit-il, ne rend pas compte par le simple constat observateur du pluralisme, de la profondeur et de la complexité de la diversité. Or il n'y a de divers que pour autant qu'il y ait des identités constituées comme telles, pour lesquelles et par rapport auxquelles, peuvent être distribuées les catégories du même et de l'autre, du semblable et du dissemblable, de ce qui est commun et de ce qui diffère. Or ces distinctions qui seules permettent d'organiser de manière intelligible identité et différence, nécessitent l'établissement d'un ordre qui permette leur compréhension. Même si par rapport à l'ordre, le désordre apparaît toujours comme une forme de liberté dans une insurrection de l'esprit qui fait l'éloge de la diversité, à terme, il finit par annihiler toute forme de différence. Car là où tout est désordre, tout est indifférent. Le désordre extrême, comme l'ordre extrême aboutissent au même résultat. C'est pour cette raison sans doute qu'en 1919 Valéry, invitait la conscience européenne à se méfier des deux : « *Deux dangers ne cessent de menacer le monde : l'ordre et le désordre [...] L'ordre extrême qui est l'automatisme serait sa perte, le désordre extrême le conduirait encore plus rapidement à l'abîme.* »<sup>1</sup> Ainsi la civilisation humaine apparaît-elle dans chacun de ses plus glorieux moments comme étant à la limite extrême entre ordre et chaos. Dans cette tension maintenue entre les deux extrêmes se condense toute la tragédie de la liberté humaine, sa difficulté et parfois peut-être son impossibilité.

Dès lors, plus que de savoir s'il faut choisir entre l'ordre et le désordre, la question est de savoir quelle forme d'ordre choisir. Le problème d'une « arché » établissant un ordre

---

<sup>1</sup> Valéry Paul, « *La crise de l'esprit* », 1<sup>o</sup> lettre, dans *Variété*, Ed. Bibliothèque de la pléiade, Paris, 1968, pp.993 et 1006.

réside dans la nature de sa forme. Va-t-elle s'imposer comme un formalisme normatif, dont le pouvoir d'analyse se bornerait à rendre compte d'un réel quadrillé en équations et tableaux statistiques ? Un ordre imposé imposant une totalité limitée ? Ou bien va-t-elle refléter quelque chose de la construction intime de l'identité du réel dans sa fracture différenciatrice ? On se trouve alors confronté à la question d'un ordre qui œuvre au cœur du réel comme la condition même de l'existence d'un certain degré de désordre, permettant la liberté. On peut alors distinguer et opposer avec Friedrich A. Hayek<sup>1</sup> deux types d'ordre, l'ordre spontané et l'ordre fabriqué. L'ordre spontané est une notion empruntée à la théorie générale du marché et qui trouve son origine dans la biologie et la notion d'organisme qui constitue la première forme d'ordre spontané. Par delà l'antithèse des mots, l'ordre spontané est un « ordre mûri » par le temps, intérieur au réel et, par analogie, à la société. Autrement dit il est endogène et auto-généré. Considéré comme naturel, et non comme le fruit d'une production humaine, son degré de complexité ne se limite pas à ce que peut concevoir un entendement humain. Cet ordre spontané que les grecs désignent par le terme de « *kosmos* » signifie un « *ordre normal dans un Etat ou une société* », avec tout ce que cet ordre peut comporter en son sein de micro désordres, d'anormalité et de tensions tout en demeurant tout de même ordonné. Cet ordre dont le plan demeure invisible n'en constitue pas moins la trame des tensions du réel. Par opposition l'ordre « fabriqué », ou « *taxis* » est un ordre exogène, une construction artificielle et normative visant une finalité préétablie à dessein. Or l'ordre constitutif des catégories d'identité et de différence, distinguant dans la nature humaine ce qui tient de l'identité individuelle et de l'identité universelle, est un mélange de ces deux types d'ordre, à la fois « *kosmos* » et « *taxis* ». Certes on a du mal à discerner un ordre dans ce qui se présente comme un chaos infini et indifférencié. Cependant il faut de l'ordre ne serait-ce que pour que ce chaos indifférencié soit perçu comme tel. Dès lors la pertinence de la notion d'ordre spontané réside dans sa capacité à servir de matrice d'émergence des catégories d'identité et de différence dans leur interaction, sans que l'une n'absorbe l'autre. La tension qu'il maintient dans le conflit comme dans la réciprocité évite les deux types de perte. Celui d'une perte de soi dans une identité qui sans le miroir de l'autre et de l'universel devient invisible et incompréhensible à elle-même et celui d'une perte de soi dans un universel dilaté dans le flot de différences indifférenciées qui annihile toute altérité.

---

<sup>1</sup> Hayek Friedrich A., *Droit, législation et liberté*, Ed. Quadrige PUF, Paris, 1995.

### III. Les frontières et contradictions du cosmopolitisme identitaire.

Au regard de ce que nous venons de dire, nous pourrions rebaptiser les identités multiples du nom « d'identités frontières ». Car les ensembles flous que nous avons essayé de circonscrire sont des ensembles, qui, en annonçant les limites et les contours d'identités qui se veulent distinctes, sont toujours en même temps à cheval sur des frontières qui ne cessent de se redessiner, qui glissent et se meuvent au gré des sentinelles réelles ou idéologiques qui y montent la garde. Ces sentinelles qui montent la garde interrogent ces identités un peu comme dans Hamlet Bernardo demande à la sentinelle qu'il relève de s'identifier : « qui vive ? »<sup>1</sup>. La frontière interroge et demande « qui est là ? » Et elle interroge comme frontière sur les propres frontières des autres, celles qu'ils entendent traverser et celles qu'ils portent en eux. Souvent obstacles (l'une et l'autre), elles sont aussi des lieux de passage, ou plutôt des non-lieux qui ont lieu d'être comme porteurs de « droits de passage ». Car l'espace que dessine la frontière, le « là » du « qui est là ? », celui de la ligne, du contour et non celui du contenu qu'elle enclôt est un lieu de droit et de responsabilité, qui joue à l'extérieur, la tragédie des frontières internes aux êtres eux-mêmes. Entre le droit de celui qui interroge et le devoir de celui qui répond, qui s'identifie, il y a, suspendu dans le vide, la possibilité d'un droit de passage. Dans son ouvrage, *Les frontières de la démocratie*, Etienne Balibar pose « l'affirmation du droit de circulation comme droit politique fondamental »<sup>2</sup>. Mais un tel droit ne va pas sans un cortège de lourdes responsabilités quel que soit le côté de la frontière où l'on se situe. Ne serait-ce que parce qu'il faudrait répondre à l'injonction première des sentinelles douanières : qui es-tu ? et surtout d'où viens-tu ? et par extension nécessairement « où vas-tu ? » Or dans l'optique d'une identité cosmopolitique rejetant « toute » appartenance identitaire, quelle identité annoncer ? L'identité cosmopolitique serait-elle une « non » identité en ce sens qu'elle ne permet pas et refuse toute identification ? Comment alors concevoir une appartenance à la non appartenance ?

Nous avons dans la première partie de ce travail montré toutes les incompréhensions qui gravitaient autour du cosmopolitisme sous toutes ses formes, avec toutes ses contradictions. Mis au pied du mur, celui que constitue précisément la frontière, nous sommes contraints de préciser l'image d'un cosmopolitisme qui comme la sentinelle serait entendu

---

<sup>1</sup> William Shakespeare, *Hamlet*, Ed. Harold Jenkins, The Arden Shakespeare, Londres New-York, Methuen 1982.

<sup>2</sup> Etienne Balibar, *Les frontières de la démocratie*, Paris La Découverte, 1992, p. 220.

comme pure vigilance. Cette vigilance se dessine avec et contre les « identités frontières » dont le cosmopolitisme se veut l'écho. Pour et contre l'identification, telle est la dialectique cosmopolitique. En dépit et à cause de sa méfiance, tout autant que de sa bienveillance supposée à l'égard des identités frontières, le cosmopolitisme a la force critique - la force autocritique - suffisante pour se questionner lui-même. Cette force vivante est celle des situations impossibles, des positions intenable, ou si l'on préfère, des positions « limites » parce que précisément elles se situent à la limite, à la jointure de l'universel que le cosmopolitisme entend incarner, et des particularismes qui entendent l'incarner de l'intérieur. Qu'il s'agisse de philosophes comme Derrida et Bruckner ou d'historiens de l'anthropologie tel que James Clifford<sup>1</sup>, tous s'entendent sur la nature résolument contradictoire du cosmopolitisme. Clifford va même jusqu'à parler de « *cosmopolitismes contradictoires* » (discrepant cosmopolitanisms). A la fois terrain sur lequel les mouvements sociaux et politiques identitaires opèrent leur déconstruction et appellent à la reconnaissance, le cosmopolitisme est aussi le lieu où l'on pose les limites de tout particularisme. A la fois appartenance et non- appartenance disions nous, le particularisme, mais aussi ce qui n'est pas forcément que son contraire, l'universalisme. Il ne s'agit pas de gommer toutes les frontières pour tomber dans la nuit noire d'une indifférenciation généralisée. Le cosmopolitisme non pas comme effacement ou confusion des frontières - pas même comme dépassement -, mais comme déplacement perpétuel de ces dernières. C'est cette image d'un cosmopolitisme en mouvement qu'essaie de rendre Jacques Derrida : « *je suis (nous sommes) d'autant plus national qu'euro péen, d'autant plus euro péen que trans-euro péen et international, personne n'est plus cosmopolite et authentiquement universel que celui, que ce « nous » qui vous parle. Le nationalisme et le cosmopolitisme ont toujours fait bon ménage, si paradoxal que cela paraisse... Dans la logique de ce discours « capitalistique » ou cosmopolitique, le propre de telle nation ou de tel idiome, ce serait d'être un cap pour l'Europe ; et le propre de l'Europe ce serait, analogiquement de s'avancer comme un cap pour l'essence universelle de l'humanité* »<sup>2</sup>.

Contradictoire et pluriel tout en étant singulier, le cosmopolitisme dans la pratique est le lieu de la frontière comme clivage, comme obstacle et droit de passage, comme problème et

---

<sup>1</sup> Car le cosmopolitisme interroge aussi les frontières disciplinaires qu'il n'hésite pas à déconstruire pour se situer à cheval entre les différentes approches des sciences humaines. Voir James Clifford, « *Travelling Cultures* », dans Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula Treichler (eds), *Cultural Studies*, Routledge and Kegan Paul, 1991.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *L'autre cap*, p. 49.



comme solution. Dans la théorie, il est le lieu de la problématisation, sinon la problématique elle-même. Il est l'interface identitaire où se pose la question du multiple, pas le lieu où elle se résout, le lieu où les frontières sont soulevées comme des questions sans cesse déplacées et reposées. Nous avons déjà montré la parenté historique et conceptuelle du nationalisme et du cosmopolitisme, nous n'y reviendrons pas. Avec Derrida nous voyons ici le cosmopolitisme non pas comme ce qui recule ou efface les limites, mais comme cette approche, qui, se situant aux limites de toutes les limites, les fait glisser de l'universel du trans-national, à l'universel de la nation, à l'universel de l'ethnie et du groupe minoritaire. Déconstruisant l'universel par les particularismes identitaires, il insémine par le même geste de l'universel dans tout particularisme.

Contradictoire et impossible, le cosmopolitisme qui se retrouve face aux frontières réelles, celles des barrières douanières où il est écrit « halte ! », et qui suspend l'homme aux sandales de vent dans son élan. Un appel à l'arrêt du mouvement qui ramène à la violence première de la nature du rapport à l'autre. Si avancé que l'on soit dans la réalisation du projet cosmopolitique, il y aura toujours ces frontières que l'on voudrait dépassées, qui sont indépassables et qu'il faudra toujours passer. Des frontières devant lesquelles il faudra toujours faire halte, pour un moment ou à jamais. Mais cette frontière, dans toute la violence de la halte qu'elle impose est aussi l'aiguillon même d'un cosmopolitisme dont en apparence elle empêche la réalisation. La frontière est la prise de conscience, et par suite le maintien vigilant de cette prise de conscience, que nous sommes devant toute frontière confrontés à une différence irréductible que nous devons appréhender comme telle. La frontière est donc aussi l'instrument qui maintient vivant le cosmopolitisme dans son impossible non-lieu. La frontière parce qu'elle est vécue comme obstacle est ce qui donne la force de se confronter à l'autre dans sa différence. Ce cosmopolitisme impossible, impensable ou pensé autrement, Kant l'avait annoncé dans toute sa tension paradoxale : *« Mais la nature veut qu'il en soit autrement. Elle emploie deux moyens pour séparer les nations et les empêcher de fusionner – La différence des langues et des religions qui peuvent certes être l'occasion de haine mutuelle, et donner des prétextes de guerre, mais à mesure que la culture s'étend et que les hommes se mettent de plus en plus d'accord sur leurs principes, ces différences mènent à la compréhension mutuelle dans la paix, qui à la différence de ce despotisme universel qui sape*

*toutes les énergies pour terminer dans le cimetière de la liberté, est créée et assurée par un équilibre des forces et une rivalité vigoureuse.»<sup>1</sup>*

La contradiction se meut en « équilibre des forces » en « rivalité vigoureuse » ; tout comme la marche est une lutte perpétuelle contre la chute, le cosmopolitisme est une guerre permanente contre la guerre. Paradoxal donc, mais pas contradictoire. Multiple et duel mais pas anarchique. Le cosmopolitisme dans sa dualité même se veut comme la toile de fond qui précisément permet que puissent se dessiner les frontières qui séparent et confrontent les groupes comme les individus. C'est cette même dualité du cosmopolitisme pensée comme complémentarité que Pascal Bruckner rend dans ces propos : « *Le même impératif qui nous ordonne de rester attentif à l'Autre nous commande aussi de vivre un peu pour nous-mêmes. L'homme aux « semelles de vent » est cosmopolite, non pas malgré sa qualité d'Européen, mais en tant qu'euro péen ; il a beau être scandaleusement muré dans sa différence culturelle, il est paradoxalement d'autant plus international que plus français, allemand ou danois. Le point inerte des attaches nationales est aussi le point d'appui qui donne à l'expatriation son ressort dynamique. Sans cette langue maternelle, cette implantation dans un paysage où le cœur et l'imagination trouvent un milieu naturel d'épanouissement, sans ces morceaux de mémoire, ces liens familiaux, ce quartier où j'ai grandi, il n'y aurait rien pour attiser ma curiosité, me pousser vers telle ou telle direction ; je pourrais m'éprendre à volonté de n'importe quelle nation et me dépendre de toutes parce que je ne tiendrais à aucune.* »<sup>2</sup>

Impossible donc, mais pas impensable, car ce cosmopolitisme à la limite de toutes les frontières, celles du dehors mais aussi celles du dedans, est précisément tout ce qu'il y a à penser. Il y a les frontières que l'on ne peut passer, les réelles, les vraies, les matérielles. Et puis il y a celles - tout aussi réelles - qui passent en nous, pas celles que nous traversons ou non, mais celles qui nous traversent, pas celles qui constituent les Etats mais celles qui nous constituent comme individus, celles qui nous font et nous défont, et nous remodelent comme le vent sculpte les paysages. Celles qui nous font et que nous faisons advenir en nous, que nous traçons délicatement au fusain, celles que nous édifions comme autant de forteresses intérieures, celles que nous reculons ou que nous franchissons, celles que parfois aussi nous effaçons ou oublions. Ces frontières-là qui constituent, non pas la carte du monde, mais la carte tout aussi capricieuse, complexe et mouvante de notre individualité, loin précisément

---

<sup>1</sup> Kant Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle*, p. 32-33.

<sup>2</sup> Pascal Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc : Tiers monde, culpabilité, haine de soi*, Ed. Le Seuil, Paris, 1983, p. 283.

d'être une et indivise. Ces frontières-là sont comme des lignes transversales qui dessinent notre territoire intérieur. Autre ordre de la frontière, celui des « haltes » et des brisures intérieures.

*« Car on n'échappe surtout pas à (la pensée) de l'être en allant voir ailleurs, dans un autre monde [...] Nous essaierons de montrer que la frontière est littéralement partout. Imaginez un espace peuplé de différentes courbes fractales. Chaque courbe est singulière et ne se confond avec aucune autre. Ces courbes se recoupent en plusieurs endroits de façon plus ou moins imprévisible. Mais au fur et à mesure qu'elles se produisent (car au moins certains objets fractales – et peut-être tous – ont une dimension temporelle irréductible), elles ont toutes tendance à remplir le tout de l'espace dans lequel elles se tiennent, au point de se retrouver littéralement partout en même temps » [...] « Frontière » ne nomme pas, donc la même chose que « différence », « différend » ou « sens », tout en s'y reconnaissant et tout en tendant à se confondre avec eux [...] Frontière...ligne griffonnée sur toute la surface, la remplissant à mesure que nous la regardons, sentant s'affaisser du même coup l'assise même du « nous », du moi, d'où nous croyions pouvoir regarder. »<sup>1</sup> Ces lignes transversales qui à la fois éclatent et structurent l'espace que nous habitons sont aussi à l'intérieur de nous. Chacun de nous est « un Liban » en puissance, une déflagration d'identités multiples que tranchent des frontières aux contours plus ou moins nets, plus ou moins assumées ou refoulées. Quelles que soient les frontières que nous franchissons dans l'élan cosmopolitique, nous gardons celles que nous portons en nous. Le passage n'abolit ni la frontière qu'il franchit, ni celles qu'il entend oublier ou renier.*

Pour ces raisons et pour bien d'autres encore que nous découvrirons tout au long de notre analyse, nous nous pencherons désormais non pas sur le caractère multiple des identités communautaires mais sur la manière dont cette multiplicité se dessine et prend forme à l'intérieur de l'individu lui-même. Nous suivrons ce faisant le conseil simple et éclairé d'un Louis-Claude de Saint-Martin qui nous invitait déjà au XVIII<sup>e</sup> siècle à « *expliquer les choses par l'homme et non pas l'homme par les choses.* »<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Geoffrey Bennington, *Frontières kantienne*, Ed. Galilée, Paris 2000, 228 pages, p.11-13.

<sup>2</sup> Louis-Claude de Saint-Martin, *Des erreurs de la vérité*, 1775.

## Conclusion.

Le danger au fond d'une pensée de l'identité et de la différence ou de la « difféance », (et parallèlement de l'ordre et du désordre) réside, on le sent bien, dans la tentation irrésistible de s'enfermer dans une des catégories, alors qu'aucune des deux ne peut se penser sans l'autre. Il y a autant de danger à croire pouvoir se saisir dans une intégrité atomistique close sur elle-même, qu'à se perdre dans la symphonie cosmique de l'universel. D'un côté guète la folie propre à tout solipsisme, de l'autre guète l'errance schizophrénique. Au milieu de ces deux égarements se trouvent une identité et une différence, qui ne peuvent se comprendre que l'une avec l'autre, l'une contre l'autre dans un équilibre aussi tendu que la corde d'un funambule. Cet équilibre de funambule on le retrouve dans la théorie de « *l'entrexpression des substances* » chez Leibniz à comprendre à la lumière du Yi King chinois. Le Yi King chinois, ou *classique du changement*, réussit en effet cette prouesse de maintenir une médiation entre l'ordre de la nature dans ce qu'elle a de plus chaotique et de changeant, et sa mise en forme logique, tout en conservant au réel sa tension immanente. L'un et le multiple, l'identité et la différence, soi et l'universel, se comprennent mutuellement à l'intérieur de l'opposition binaire du yin et du yang. Le yin (-), trait un, uni, représente la simplicité foncière de l'origine, et le yang (--), trait double discontinu, ouvre une brèche, une brisure dans l'un qui crée une valeur différentielle. Cette opposition traduisant la polarité à l'œuvre dans tout réel correspond à ce que nous avons appelé plus haut une épiphanie de la tension. Cette opposition qui dépasse sa propre contradiction permet, plus qu'une simple communication des éléments antagonistes du réel, une réelle entrexpression des substances.

Ainsi le Yi King chinois combiné à la monadologie leibnizienne, permet de comprendre la possibilité d'une individualité comme miroir de la totalité, d'un soi qui porte en soi l'universel. Cela permet de sortir de l'aporie de départ de notre argumentation d'une identité qui, en voulant être soi, se perd dans son intériorité, et qui en voulant s'ouvrir à l'universel se perd dans le flot informe des différences. La monade comme le Yi King est ce qui permet de se connaître semblable dans la différence, et différent dans la ressemblance. Concret et abstrait, le Yi King est à la fois « proto-texte » servant de matrice originelle permettant la morphogenèse du multiple et de la différence, et « qu », c'est à dire une matrice finale donatrice et ordonnatrice du sens de ces différences dans leur réalisation universelle. Le terme même d'uni-versel, ne comporte-t-il pas en son sein étymologique, le chiffre un, certes, mais aussi le chiffre deux dans le radical « versel » du terme qui après tout est très proche de

« versus » et de « versatile » ? Pour conclure et rendre toute sa valeur à l'universalité, le soupçon en moins, il convient de n'oublier, comme nous le rappelle Raymond Aron sous forme de mise en garde, aucun des deux termes constitutifs de notre humanité : « *la reconnaissance de l'humanité en tout homme a pour conséquence immédiate, la reconnaissance de la pluralité humaine. L'homme est l'être qui parle, mais il y a des milliers de langues. Quiconque a oublié un des termes retombe dans la barbarie.* » Peut-être alors, forts de cette mise en garde, pourrions-nous entreprendre une tentative de définition de ce qu'est, peut, ou doit être l'homme cosmopolite que semble nous annoncer ce XXI<sup>e</sup> siècle naissant.

Pour accomplir cette tâche nous nous proposons de relire l'opposition entre l'universel et le particulier dans la problématique de l'identité du moi abordée sous différents angles dans ce chapitre, à la lumière de l'opposition entre libéraux et communautariens dans la philosophie anglo-saxonne. Toutefois, il ne s'agira pas ici de restituer avec minutie les termes d'un débat qui aujourd'hui est à la fois fatigué et dépassé, mais d'instrumentaliser de manière euristique ce débat pour, en le dépassant, tenter de trouver une alternative aux deux conceptions du moi que proposent ces philosophies. Que l'on évoque une troisième voie, ou que l'on parle avec Jeremy Waldron « d'alternative », le but philosophique est le même, transformer une contradiction au mieux stérile, au pire ruineuse, en un fécond et salutaire paradoxe.

**CHAPITRE 6 :**  
**POUR UNE CONCEPTION COSMOPOLITE DU MOI**  
**COMME DEPASSEMENT DES CONCEPTIONS**  
**LIBERALE ET COMMUNAUTARIENNE**

## Introduction

A la lumière du phénomène contemporain de la mondialisation que nous avons décrit dans toutes ses contradictions en première partie, on se rend compte que le monde a changé d'aspect. Aucun homme et aucun groupe humain n'est si isolé qu'il ne demeure étranger au sort du monde. S'il ne s'occupe du monde il peut être assuré que d'une manière ou d'une autre le monde s'occupera de lui. Plus que jamais auparavant dans l'histoire, les sorts des peuples et des hommes sont liés. Mieux que jamais on comprend l'intuition métaphysique leibnizienne selon laquelle un battement d'aile de papillon à Paris peut provoquer un tremblement de terre en Chine. Ainsi une décision prise à l'échelle d'une simple région qu'elle soit environnementale ou économique, peut avoir un impact sur l'ensemble de la planète. Les frontières et les esprits s'ouvrent même s'ils sont parfois tentés de se refermer sur eux-mêmes. Il y a d'un côté ce que nous sommes, ce que nous étions accoutumés à être, ce que nous sommes devenus avec la modernité, et ce que nous devenons sous l'effet de la mondialisation. Il y aura toujours des esprits nostalgiques pour dire que c'était mieux avant et regretter les paradis perdus de l'union communautaire. De même il y aura toujours des esprits résignés ou exaltés pour leur répondre qu'il faut se fondre dans le mouvement général du monde. Mais les deux ne peuvent faire l'économie d'une réflexion sur ce que l'homme est, et ce qu'il est devenu. *« Il y a d'un côté ce que nous sommes et ce que nous devenons sous l'effet de la mondialisation culturelle, à savoir des êtres tissés de fils de toutes les couleurs, qui partagent avec la vaste communauté de leurs contemporains l'essentiel de leurs références, l'essentiel de leurs comportements, l'essentiel de leurs croyances. Et puis il y a d'autre part ce que nous pensons être, ce que nous prétendons être, c'est à dire des membres de telle communauté et pas de telle autre »*<sup>1</sup>. Il s'agit pour nous de faire la lumière sur notre propre conception de nous-mêmes en tant qu'hommes dans le monde et face à lui, en tant qu'individus uniques et comme membres d'une nation ou d'une communauté. Où que nous soyons, notre conception de nous-mêmes ne peut rester figée en une identité unique. Bien sûr, nous demeurons toujours « un » devant la multiplicité chaotique du monde, mais notre identité unique se fragmente, qu'on s'en réjouisse ou qu'on le déplore, qu'on l'accepte ou qu'on le rejette, en une identité multiple composée de plusieurs allégeances.

D'emblée notre démarche s'inscrit volontairement dans une réflexion historique sur les différentes conceptions du moi et assume la présupposé kantien selon lequel l'espèce

humaine est, malgré les hoquets de l'histoire, en constant progrès vers le mieux. Notre objectif avoué est alors d'établir une hiérarchisation de ces différentes conceptions, pour aboutir à celle qui aujourd'hui serait la plus à même de rendre compte des métamorphoses de notre époque tout en prenant acte du fait que ces diverses conceptions continuent de coexister.

Pour comprendre comment nous sommes devenus ce que nous sommes, nous allons dans un premier temps faire l'analyse historique de l'émergence des différentes conceptions du moi. Nous invoquerons pour cela les trois catégories de l'individu développées par le sociologue américain David Riesman à la fin des années cinquante<sup>2</sup>. Riesman distingue en effet trois conceptions de l'individu qui se succèdent dans l'histoire tout en continuant de coexister aujourd'hui : l'individu à détermination traditionnelle (*tradition-directed*), l'individu intro-déterminé (*inner-directed*), et l'individu extro-déterminé (*other-directed*). Il s'agira ici de faire un recoupement symétrique, bien qu'imparfait, avec les trois conceptions du moi qui s'affrontent dans la philosophie contemporaine, à savoir la conception communautarienne, la conception libérale, et la conception cosmopolite. Bien qu'il y ait un risque à confronter ainsi des catégories sociologiques et des catégories philosophiques, nous sommes convaincus qu'une telle confrontation euristique (comme le sont ces catégories elles-mêmes) peut être très féconde et peut nous aider à aboutir à une meilleure compréhension de ce que nous étions, de ce que nous sommes devenus, et de ce que d'une certaine manière nous serons toujours.

La mise en place de ce modèle nous permettra dans un second temps de présenter la conception communautarienne du moi en la mettant en parallèle avec l'individu à détermination traditionnelle de Riesman. Cette comparaison, outre qu'elle montre le caractère limité et par conséquent dépassable pour ne pas dire dépassé d'une telle conception, va nous permettre de renverser le sens du rapport critique qui traditionnellement pose la conception libérale en premier avant d'en proposer une critique communautarienne. En posant la primauté historique de la conception communautarienne du moi par rapport à la conception libérale, nous montrerons comment cette dernière constitue un dépassement de la première et se présente comme une étape historiquement seconde dans la compréhension que les individus ont d'eux-mêmes. Pour cette raison, une fois n'est pas coutume, la conception communautarienne du moi sera présentée sous l'angle critique de la conception libérale.

Dans un troisième temps nous verrons comment la conception particulière de

---

<sup>1</sup> Maalouf, *Les identités meurtrières*, Ed. Grasset et Fasquelle, Paris 1998, p.119.

<sup>2</sup> Riesman David, *La foule solitaire, Anatomie de la société moderne*, Ed. du Cerf, Paris, 1964.



l'individu comme sujet de droit libre et autonome héritée du libéralisme incarne une vision de l'homme dont nous ne pouvons plus, malgré ses faiblesses et ses impasses, faire l'économie. Nous verrons donc que malgré tout ce qu'une conception de la personne comme celle de John Rawls peut avoir d'appauvrissant (ou d'ethnocentriste) pour l'identité de l'individu, elle constitue tout de même un gain dans le pari fait sur la liberté et la rationalité humaines que l'on ne peut rejeter entièrement qu'au prix d'un appauvrissement et d'un ethnocentrisme encore plus grand. Il s'agira notamment de voir comment la légitimité et la pertinence de la conception rawlsienne de la personne, s'appuie en partie sur ses conditions politiques d'émergence, à savoir la prise de conscience du pluralisme moral et culturel comme dilemmes de nos sociétés modernes, appelant nécessairement à trouver des principes de justice universels qui puissent transcender les différentes conceptions du bien et permettre un vivre ensemble pacifique et juste.

Néanmoins il faudra voir dans un quatrième temps de notre réflexion toute la pertinence de la critique communautarienne de la conception libérale du moi, qui occulte comme on le montrera avec la critique que Michael Sandel adresse à John Rawls, toute la dimension sociale essentielle à notre compréhension de nous-mêmes en tant qu'individus nécessairement rattachés à une communauté. En effet bien que la conception de Rawls se veuille purement politique, il n'en demeure pas moins que ses fondements métaphysiques font de l'individu une abstraction difficilement envisageable dans la réalité sociale.

Enfin, il s'agira par une approche dégagée du débat philosophique devenu traditionnel opposant libéraux et communautariens à l'intérieur d'un cadre normatif de pensée lui-même libéral, de dépasser le dualisme de ces conceptions du sujet pour aller vers une conception plurielle de l'identité du sujet entendu comme sujet cosmopolite, qui tente de réconcilier en lui l'universel et le particulier. Nous verrons comment le moi cosmopolite s'il doit beaucoup à la conception libérale du moi, s'en distingue néanmoins nettement. Ni libéral, ni communautarienne la conception cosmopolite du moi développée par Jeremy Waldron vient rejoindre et compléter l'intuition de Riesman de l'individu contemporain comme étant « Other-directed », par l'idée d'un individu cosmopolite. Il faudra alors avec et contre Waldron lui-même envisager un dépassement du cliché du cosmopolite comme individu déraciné, dénoncé entre autre par Kymlicka, pour circonscrire l'idée d'un sujet cosmopolite viable, c'est-à-dire à la fois souhaitable et possible.

## **I. Les trois conceptions sociologiques de l'individu : l'individu à détermination traditionnelle, l'individu intro- déterminé, et l'individu extro-déterminé.**

Dans son ouvrage intitulé *La foule solitaire*, David Riesman, tente d'élaborer des catégories conceptuelles à valeurs descriptives et euristiques qui puissent rendre compte de l'évolution du comportement humain et de la constitution du caractère social de l'individu. Il pose pour cela trois types de caractères sociaux, correspondant à trois types définis d'individu, (le caractère social étant cette partie du caractère ou de la personnalité qui est commune à plusieurs groupes sociaux importants et qui est le produit de l'expérience de ces groupes).

### **1. L'individu à détermination traditionnelle (*tradition-directed*).**

Le premier type, l'individu à détermination traditionnelle (*tradition-directed*) est observable dans une société traditionnelle où il définit sa place dans un cercle étroit de personnes limité à la famille, au clan ou au village. Sa conformité au caractère social du groupe est dictée par les différents rapports de pouvoir des différents groupes constituant l'ensemble de la société. La société se charge de lui construire une identité bien délimitée par une socialisation qui règle tous les détails de la vie quotidienne qu'elle se plaît à ritualiser. Tout le monde y a une place prédéterminée et une voie toute tracée : « *Toutes les solutions sont déjà données...et le caractère social finit par avoir l'air d'un moule d'où sortent les formes sociales elles-mêmes* »<sup>1</sup>. La société à détermination traditionnelle est une société statique, inerte, et close sur elle-même où tout changement est proscrit. Elle produit par conséquent des individus qui se clonent les uns les autres d'une génération sur l'autre et qui songent d'autant moins à façonner leur propre destin en se fixant des buts propres, qu'ils n'ont guère conscience de leur qualité d'individu, ou que cette qualité soit secondaire et subordonnée à une vision du moi qui ne peut se comprendre sans son environnement communautaire. Ils ne se vivent et se conçoivent que par la société par laquelle et dans laquelle ils sont.

---

<sup>1</sup> David Riesman, *La foule solitaire, Anatomie de la société moderne*, Ed. du Cerf, Paris, 1964, p.29.

Toutefois si ce type de clôture est une perte en termes de liberté de choix et laisse des potentialités inexploitées, elle permet, et ce n'est pas rien, de protéger l'individu de lui-même et des affres psychologiques dans lesquels il serait plongé s'il devait tout décider de lui-même<sup>1</sup>. Par ailleurs ce type de détermination, rend impossible toute forme d'exclusion, l'individu quel qu'il soit appartient à la société, celle-ci ne le rejette jamais et il y trouve toujours sa place. Toute proportion gardée on peut se demander si ce type de sujet (qui n'est pas à proprement parler un sujet, entendu que le sujet c'est l'homme en tant qu'il a pris conscience de lui-même et qu'il se saisit comme un individu) n'est pas l'équivalent de la manière communautarienne de voir le sujet comme « encastré » (*embedded*) ou situé dans sa communauté d'origine.

## 2. L'individu intro-déterminé (*inner-directed*).

L'individu intro-déterminé (*inner-directed*) qui lui succède, s'éveille et prend conscience qu'il est un individu, maître de lui-même et de ses décisions. Riesman ne parle à aucun moment de « sujet », mais on peut raisonnablement penser qu'il s'agit là d'un individu dont l'existence se vit sur le mode du « Moi Je ». Arraché aux liens primitifs qui l'attachaient à une société traditionnelle inerte, l'intro-déterminé découvre le changement et innove une mobilité géographique et sociale accrue qui lui permet de faire face avec plus d'efficacité aux nouveaux problèmes qui se posent à lui. Dans le type de société ouverte qu'il inaugure et où il évolue, il est capable de créer ses propres repères normatifs : « *la source de sa détermination est intérieure* »<sup>2</sup>. Il est l'homme de la découverte et du savoir, de la conquête et de l'exploration de la nature qui signera l'histoire de la colonisation et de l'impérialisme occidentaux. Son rapport au travail et aux autres est objectivé en termes d'organisation et de production. Dans une société où la plupart des individus se conçoivent comme tels, les relations humaines sont régies par un automatisme social guidé par une main invisible en vue d'une productivité optimale des structures. Pour l'individu moderne créateur pour une bonne part de ses propres normes, la maîtrise de la nature par le travail et la production passe aussi par une maîtrise et une construction de soi qui sont la clé de la civilisation. On entre dès lors

---

<sup>1</sup> Bien que cela ne rejoigne notre propos que de manière périphérique, on ne peut faire l'impasse ici sur la réflexion lumineuse de Bernanos dans *La liberté pour quoi faire ?*, Ed. Gallimard, Paris, 1995.

<sup>2</sup> David Riesman, *La foule solitaire*, p. 36.

dans des considérations plus psychologiques, puisque pour s'affirmer, l'intro-déterminé doit passer sa vie entière dans une lutte permanente pour la production interne de son propre caractère : « *La vie n'est pas un processus indépendant, un renouveau permanent, mais un effort pénible pour combattre la léthargie psychique* »<sup>1</sup>. Pour lui la paresse est un sépulcre où l'on s'enterre tout vivant, c'est pourquoi il est toujours sur le qui-vive : « *l'homme intro-déterminé ne dételle jamais* »<sup>1</sup>, et passe sa vie à maintenir cet équilibre fragile entre les exigences des buts qu'il s'est fixés pour réussir et les secousses du monde extérieur duquel il se détache clairement.

Cependant si l'individu intro-déterminé est l'archétype du sujet moderne autonome, libre et éclairé, il ne faut pas s'y tromper et faire de lui le héros incarnant tout les idéaux de liberté, car si l'intro-détermination le protège du monde extérieur et des autres en le posant comme sujet par rapport à une extériorité offerte en objet, elle le laisse en revanche vulnérable à lui-même ; l'horizon qu'elle avait ouvert se voit limité par les frontières mêmes de l'individualité qu'elle a créée.

### **3. L'individu extro-déterminé (other-directed).**

Enfin pour l'individu extro-déterminé (other-directed), la famille ou la communauté proche ne constituent plus une entité de référence primordiale, elles s'intègrent à l'ensemble beaucoup plus vaste de la communauté de ses semblables. Les autres dans toute leur richesse et leur diversité prennent pour lui toute leur importance en tant que personnes. Il ne construit pas son rapport aux autres en termes d'objectivation et de production comme l'intro-déterminé. Pour lui le travail se conçoit en termes de « gens » et de « coopération humaine », un lieu et lien social où les individus sont considérés comme quelque chose de plus que la somme de leurs qualités et qualifications professionnelles. Ce qui caractérise le plus l'individu extro-déterminé, c'est l'ouverture au monde et aux autres. Son identité se vit moins dans l'affirmation de soi que dans la dépossession, moins dans le repli sur soi que dans un rapport poreux aux autres : « *De plus en plus ce sont les autres qui constituent le grand problème, et non plus les circonstances matérielles, à mesure que le brassage des individus et des classes*

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 176.

*oblige les gens à s'adapter les uns aux autres* »<sup>1</sup>. Au brassage des individus et des classes, on peut ajouter le brassage des cultures. Ainsi le besoin de reconnaissance et d'approbation qui anime l'individu extro-déterminé est moins un désir de gloire ou d'honneur en vertu de son statut social ou culturel que « *l'assurance d'un accord affectif avec ses semblables* »<sup>2</sup>.

Pour Riesman, l'extro-déterminé qui succède à, tout en coexistant avec l'intro-déterminé, est l'homme de l'Amérique contemporaine, l'homme des grandes métropoles qui surf sur les tendances internationales. En revanche si l'extro-déterminé se libère de l'étroitesse de son propre moi, il retombe dans une autre forme de déterminisme, celui de la pression du regard des autres, la crainte du « qu'en dira-t-on » : « *Tout les extro-déterminés, ont ceci en commun que l'attitude de l'individu est dictée par ses contemporains, ceux qu'il connaît personnellement, ou indirectement par l'intermédiaire des communications de masse.* »<sup>3</sup> Ainsi l'extro-déterminé, risque-t-il malgré l'ouverture initiale qui le constitue de retomber dans le même conformisme social que l'individu des sociétés traditionnelles. De plus, outre la nature souvent superficielle des rapports de l'extro-déterminé aux autres, son attention excessive au regard d'autrui conjuguée à un espace de possibilités d'action ouvert à l'infini, est la source d'une anxiété chronique quant à la certitude de bien accomplir un rôle que par ailleurs rien ne définit clairement. Mais ceci ne doit pas faire négliger l'extraordinaire richesse des potentialités qu'ouvre l'existence sociale de l'individu extro-déterminé, car c'est là le caractère admirable (même s'il est par certains aspects tragique) du monde contemporain de l'extro-déterminé que d'ouvrir sur un horizon infini de possibilités.

#### **4. Explication historique de l'émergence des conceptions modernes de l'individu.**

La lecture que Riesman propose de la société américaine à travers cette construction ternaire du caractère social de l'individu peut s'appliquer de manière normative à l'ensemble de la société moderne comme le suggère le sous-titre de l'ouvrage, *Anatomie de la société moderne*. Cette étude se définissant comme sociologique, s'inscrit néanmoins dans

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 41.

<sup>2</sup> Ibid., p. 18.

<sup>3</sup> Ibid., p. 45.

une perspective historique et psychologique. D'abord historique, parce que le passage qu'il évoque de l'individu à détermination traditionnelle à l'individu intro-déterminé est historiquement repérable. Et cette évolution a tout d'une révolution puisqu'elle s'inscrit dans une période qui comprend : « *la renaissance, la réforme, la contre réforme, la révolution industrielle, les révolutions politiques des XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, et qui est loin d'être terminée* »<sup>1</sup>. Si nous ne connaissons pas la fin, du moins avons-nous une idée du début du phénomène qui fait sortir l'individu du mode de vie traditionnel. A cette imprécise précision historique, s'ajoute une lecture plus spécialisée qui associe l'émergence de chaque type d'individu à un phénomène démographique précis et statistiquement identifié. En effet chaque société dans le processus qui l'arrache aux âges obscurs de la détermination traditionnelle pour la faire entrer dans l'ère non moins obscure de la modernité, connaît une courbe de progression démographique dite en **S**.

- ! A la première étape, celle de la société à fort potentiel de croissance, c'est-à-dire un taux de natalité et un taux de mortalité élevés, correspondent une société traditionnelle et un individu à détermination traditionnelle.
- ! A la deuxième étape, celle de la société à croissance transitoire, c'est-à-dire une baisse sensible du taux de mortalité avec toujours un taux de natalité élevé, correspond l'entrée dans la société moderne, l'industrialisation et la production, et l'émergence de l'individu intro-déterminé.
- ! A la troisième étape, celle de la société en déclin démographique, correspond une époque indéfinie en son début, qui inaugure l'ère de la consommation et des loisirs, et qui engendre un nouveau type d'homme, l'individu extro-déterminé.

Cependant il ne faut pas en voulant circonscrire historiquement et démographiquement, le phénomène, lui ôter sa complexité psychologique et le simplifier à outrance. Car ces trois types d'individu coexistent en même temps et au sein d'une même société, même s'il y a toujours un modèle qui tend à dominer. De même, l'idée que la Renaissance annonce la sortie de la détermination traditionnelle, n'est valable « *mutatis mutandis* » que pour l'occident chrétien. Certaines sociétés fonctionnent encore de nos jours sur le mode de la détermination traditionnelle. C'est pourquoi il faut, en même temps que l'on tente de cerner les limites historiques du phénomène, lui rendre sa dimension anhistorique de

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 53.

phénomène psychosocial : « *On peut décrire les quatre ou cinq derniers siècles de l'histoire européenne sous l'angle de la domination successive de deux types de caractère ; Le groupe intro-déterminé a pris la place du groupe à détermination traditionnelle, pour être supplanté ensuite par le groupe extro-déterminé. Ces changements ne se sont évidemment pas produits du jour au lendemain* »<sup>1</sup>. Riesman n'est pas dupe de la complexité du phénomène, et les exemples pratiques qu'il développe à la suite du schéma de lecture théorique qu'il pose au début en témoignent. Cependant les traits essentiels sont nettement marqués. Ce à quoi il aboutit c'est le constat, par l'observation, de l'émergence et de la domination dans notre monde contemporain du type extro-déterminé, « *Leur hégémonie n'est pas loin* »<sup>2</sup> nous dit-il dans les années cinquante. Il semblerait que l'avenir ne l'ait pas démenti.

En effet l'individualisme inauguré par le type intro-déterminé n'est d'une certaine manière qu'un stade transitoire vers un autre type d'individu. Si l'intro-déterminé se détache du groupe pour ne se saisir que comme un individu, le groupe pour l'extro-déterminé prend une tout autre dimension. Ni la famille, ni le clan, ni la communauté, ni même la nation ne constituent pour lui une entité exclusive à laquelle il appartiendrait ; ces appartenances ne sont plus qu'une partie d'un milieu social plus vaste dont il est conscient dès son jeune âge. Sur ce point l'extro-déterminé ressemble à l'individu à détermination traditionnelle : l'un et l'autre vivent dans un milieu de groupe, et sont incapables de suivre leurs chemins en solitaire, alors que l'intro-déterminé y parvient fort bien. Toutefois, la nature de ce milieu de groupe est absolument différente dans les deux cas. Pour Riesman, « *l'individu extro-déterminé est un cosmopolite* ». Car la frontière entre ce qui lui est familier et ce qui lui est étranger - frontière nettement marquée dans les sociétés à détermination traditionnelle - s'est complètement effacée. A mesure que la famille absorbe ce qui est étranger et de ce fait se remodèle constamment, l'étranger devient familier. « *L'intro-déterminé peut, n'importe où, se sentir chez lui grâce à sa relative indifférence aux autres ; mais l'extro-déterminé est en quelque sorte chez lui partout et nulle part, capable d'une intimité rapide, quoique parfois superficielle, avec tout le monde.* »<sup>1</sup>

Toutefois, si l'extro-déterminé constitue un aboutissement chronologique auquel notre époque est acculée, il ne constitue pas pour Riesman un aboutissement éthique. En effet l'individu extro-déterminé dont les actes sont conditionnés par l'idée de ce que vont en penser

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 57.

<sup>2</sup> Ibid., p. 42.

les autres, comme le suggère la lettre originale « *other-directed* », est tout sauf libre. Il ne saurait par conséquent servir de modèle de comportement à suivre, malgré tout ce que le personnage peut avoir de séduisant en surface. En effet Riesman aspire dans la dernière partie de son ouvrage à un idéal éthique plus noble pour l'individu : l'autonomie. Cette dernière constitue une déviation volontairement contrôlée du mode de comportement adapté de l'extro-déterminé, qui le libère du miroir de l'opinion publique. L'autonome est un individu capable de choisir ses buts et de déterminer ses décisions de sa propre initiative sans être prisonnier du « qu'en dira-t-on » et de la manipulation des mass média. Cependant l'autonomie ne saurait jamais constituer une notion absolue dans la mesure où son sens résulte justement de l'existence d'un mode de comportement adapté : « *L'autonomie ne saurait jamais constituer qu'une notion plus ou moins relative par rapport aux principaux modes de conformité dans une société donnée. Ce n'est jamais une attitude absolue mais le résultat d'une lutte parfois dramatique, parfois imperceptible, contre ces modes.* »<sup>1</sup>

Enfin, si une attention trop soutenue à ce que pensent les autres de ses propres actions est une forme sournoise de servilité et de conformité à l'opinion publique, peut-être faut-il en effet relativiser les choses et rappeler que c'est cette même attention accordée à ce que pensent les autres qui est à la base de toute vie en société qui entend se construire dans le respect d'autrui. Peut-être faut-il alors réhabiliter l'extro-déterminé, contre la tyrannie arrogante de l'intro-déterminé. Si la devise de l'intro-déterminé, « *per aspera ad astra* », par delà les obstacles vers les étoiles, est tout à fait louable, l'idéal de l'extro-déterminé qui rejetant une gloire qui l'éloignerait de ses semblables, se conçoit comme une simple note sur la gamme de la voix lactée, fondu dans le concert du cosmos où retentit le chant de chaque étoile, est tout aussi honorable.

Il s'agit maintenant pour nous de rendre toute leur pertinence et leur actualité (tout en étant conscient de leurs limites) à ces trois catégories en les confrontant avec les trois conceptions du moi en œuvre dans la philosophie politique contemporaine, à savoir la conception communautarienne, la conception libérale et la conception cosmopolite. Cette confrontation se fera de manière progressive et critique, notre objectif étant de dépasser la conception communautarienne par la conception libérale, et les deux conceptions par la conception cosmopolite, en montrant que la dernière constitue un aboutissement moral à la fois souhaitable et possible dans la conception de notre identité. L'enjeu est à la fois éthique et

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 176.



politique puisqu'il s'agira de montrer combien la conception cosmopolite est non seulement un idéal éthique désirable, mais également une prise de conscience politique réaliste.

## II. La conception communautarienne du moi et ses limites.

Nous avons pris l'habitude en philosophie politique de toujours présenter la conception libérale en premier avant de présenter la critique communautarienne de cette conception. On inverse ainsi le rapport historique entre les deux conceptions, de sorte que l'on en oublie que c'est la conception libérale du moi qui s'est, dans l'histoire des idées, construite en réaction par rapport à la conception communautarienne. Une telle approche est non seulement injuste et injustifiée mais aussi dangereuse. Si la grille de lecture historique de Riesman a la faiblesse de réduire l'émergence des trois conceptions du moi à un processus historique sans voir combien ces conceptions s'élaborent en réaction les unes par rapports aux autres, elle a néanmoins le mérite de rétablir l'ordre historique véritable de l'émergence de ces conceptions. Car le danger consisterait à croire qu'il y a une conception traditionnelle de la personne qui est libérale, et que par réaction à celle-ci, comme une sorte de révolution, s'est élaborée la conception communautarienne. Or si la conception libérale du moi fut à proprement parler une révolution à l'époque où Riesman situe l'émergence de l'individu intro-déterminé, la conception communautarienne constitue, au regard de l'histoire humaine, un retour à une conception archaïque de l'individu entendu comme défini et déterminé dans son moi par les normes et la tradition de sa communauté. Bien sûr l'histoire fonctionne au regard de ces conceptions du moi comme un mouvement de balancier qui opposera toujours l'individu à la communauté, et il y aura toujours, (et c'est tant mieux), des romantiques pour critiquer les Lumières<sup>1</sup>, et un Herder pour s'opposer à Locke. Néanmoins sans s'enfermer dans une lecture trop historiciste, il convient de voir, pour en prévenir les dangers, les racines de la conception communautarienne du moi, avant de voir comment la conception libérale émerge en réaction par rapport à celle-ci.

Tentons donc de voir ce qui caractérise la conception communautarienne du moi en-dehors de son opposition au moi des libéraux. L'idée essentielle des communautariens est que les hommes ont besoin d'être engagés dans la vie substantielle d'une communauté particulière

---

<sup>1</sup> voir Lukas K. Sosoe, « *La Réaction communautarienne* », in *Histoire de la philosophie politique*, vol.5, sous la direction de Alain Renaut, éd. Calmann-Lévy, Paris 1999, p.394. Sosoe compare la querelle entre les libéraux et les communautariens à la querelle qui opposa les romantiques allemands aux Lumières. Il cite pour stigmatiser l'échec de la pensée universaliste des Lumières, Alasdair Mac Intyre, pour qui l'échec du projet des Lumières, serait essentiellement dû à une conception de la raison

pour pouvoir donner un sens à leur vie, une intégrité à leur moi et se forger une personnalité. L'appartenance culturelle est donc en ce sens fondamentale pour l'identité de l'individu. Sans ce cadre culturel, l'individu pris isolément est une abstraction et le moi n'a aucun sens. On ne peut, pour citer une fois de plus Charles Taylor, être un moi que parmi d'autres moi. Dans son article de 1992, *The Minority Cultures and the Cosmopolitan alternative*<sup>1</sup> Jeremy Waldron, en forçant un peu les traits et en poussant la vision communautarienne du moi à son extrême, montre les racines philosophiques de cette conception, et ce faisant en révèle tous les dangers. Il identifie six éléments essentiels qui caractérisent la vision communautarienne du moi :

1. L'individu moderne est une création de la communauté.
2. On doit tous notre identité à la communauté qui nous a donné le jour.
3. Nos choix sont nécessairement définis dans le cadre d'une communauté.
4. L'intérêt de la communauté prime sur les droits individuels.
5. Les communautés doivent avoir des frontières.
6. La justice est la fidélité à des références partagées à l'intérieur d'une communauté

Car au fond, malgré des conceptions communautariennes de la personne plus modérées comme celles de Michael Sandel ou de Charles Taylor, qu'est-ce qui nous irrite tant dans la vision communautarienne du moi ? Si la philosophie est fille de l'étonnement, elle peut aussi engendrer l'indignation, et il y a quelque chose dans la vision communautarienne du moi qui indigne les esprits épris de liberté. On peut bien dire que nos sociétés d'aujourd'hui sont démocratiques et que le risque de retomber dans l'obscurantisme est raisonnablement limité, mais si l'on pense aujourd'hui encore que la communauté prime l'individu, il est légitime de se demander ce qu'hier peut bien envier à aujourd'hui. Les points 3 et 4 cités ci-dessus en reviennent à nier le caractère résolument ouvert de nos sociétés modernes, et à relativiser la valeur de la liberté individuelle qui est le gain essentiel de la modernité. C'est en ce sens que le rapprochement de la conception communautarienne du moi avec l'individu à détermination traditionnelle décrit par Riesman prend toute sa pertinence. En

---

qui voulait s'affranchir de toutes « *les particularités sociales et culturelles, simples revêtements accidentels de l'universelle raison* ».

<sup>1</sup> Waldron Jeremy, *Minority Cultures and The Cosmopolitan Alternative*, deux versions :

a.) article original dans *University of Michigan Journal of Law Reform*, Vol. 25, 1992, pp.751-793.

b.) version reproduite dans Kymlicka, *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, 1995, pp.93-119.

effet l'individu à détermination traditionnelle est un homme qui n'ayant pas encore pris conscience d'être un individu, ne définit et ne comprend son identité que dans l'horizon de sens limité et étroit de sa communauté proche. Son caractère, son statut, sa place dans la société sont « enchâssés », « situés », dans les structures sociales qui sont chargées de constituer son moi pour lui, de sorte que son identité n'est plus qu'un cadeau offert dès la naissance et qu'il passera toute sa vie à débattre pour comprendre enfin ce que c'était.

Pour l'individu à détermination traditionnelle l'essentiel des éléments évoqués pour définir la conception communautarienne du moi s'appliquent : 1) Il est une création de sa communauté, 2) il doit son identité à la communauté qui lui a donné le jour, 3) ses choix sont nécessairement définis dans le cadre de sa communauté, 4) il n'a pas de droits individuels contre la communauté, 5) la frontière de sa communauté est tellement hermétique que la plupart du temps il ignore ce qu'il y a à l'extérieur, ni même s'il y a un extérieur, et enfin, 6) justice et solidarité sont circonscrits au périmètre de la communauté, et l'étranger est celui par définition qui n'a pas les droits des membres de la communauté. Or l'ennui d'une telle conception, si rassurante soit-elle, c'est qu'elle n'est plus possible dans des sociétés humaines (et à une échelle plus grande, un monde), où les destins de tous, individus et communautés, sont si étroitement liés.

Si Waldron reproche à juste titre aux communautariens de ne pas définir avec suffisamment de précision ce qu'ils entendent par communauté, (s'agit-il d'une nation, d'un Etat, d'un groupe ethnique, d'une groupe culturel au sens large ?), ce qu'il faut retenir ici c'est que ce qui importe le plus c'est moins ce que l'on entend par communauté que le rapport que les individus entretiennent avec ce qu'ils considèrent comme étant leur groupe d'appartenance, et ce quel que soit ce groupe, qu'il soit une réalité institutionnelle ou une abstraction symbolique. Si l'on prend le terme communauté dans son sens le plus large comme un ensemble de croyances, de coutumes et d'institutions partagées dans la conscience commune d'une histoire et d'une identité collectives, ce qui demeure, c'est que quelle que soit la forme que revêt cette communauté, le moi de l'individu à détermination traditionnelle comme le moi des communautariens ne peut se concevoir sans un engagement enraciné dans la vie substantielle d'un groupe social particulier.

Pour forcer les traits de la position communautarienne Waldron s'en tient dans son article à une définition ethnique de la communauté telle qu'on la présentait dans les thèses nationalistes du XIX<sup>e</sup> siècle. « *For the purposes of this article, I want to single out one meaning of the term as worthy of special attention. It is community in the sense of ethnic*

*community: a particular people sharing a heritage of custom, ritual, and way of life that is in some real or imagined sense immemorial, being referred back to a shared history, a shared provenance or homeland.* »<sup>1</sup> Réduire ainsi toute communauté à une communauté ethnique est certes extrême, car l'essentiel des communautés humaines n'est précisément pas ethnique. Cependant si l'on regarde le processus d'identification qui mène tel ou tel individu à revendiquer une allégeance à telle communauté et pas à telle autre, force est de reconnaître que ce processus s'appuie sur une représentation de la communauté qui, le plus souvent, est ethnique. Dès lors le danger contre lequel entend s'attaquer Waldron est celui de verser, en considérant l'appartenance culturelle comme un élément « essentiel » et « vital » de la constitution de l'identité individuelle, dans une tyrannie du groupe sur l'individu. C'est pour cette raison qu'il cite Herder, comme position communautarienne extrême pour en montrer l'absurdité. « *Among elementary human needs - as basic as those for food, shelter, security, procreation, communication - is the need to belong to a particular group, united by some common links - especially language, collective memories, continuous life upon the same soil, and perhaps race, blood, religion, a sense of common mission and like* »<sup>2</sup>. Avec le grossissement herderien on voit très clairement combien la conception communautarienne du moi et l'individu à détermination traditionnelle sont proches. Les deux sont constitués et traversés de part en part par les normes de la communauté à laquelle ils appartiennent, et leur existence ne prend sens que par elles. Ainsi dans la conception communautarienne du moi, l'individu est subordonné à la communauté, il n'est pas « sujet », il en est le sujet.

---

<sup>1</sup> Waldron Jeremy, *Minority Cultures and The Cosmopolitan Alternative*, dans Kymlicka, *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, 1995, pp.93-119. Passage cité p.96.

<sup>2</sup> Herder cité par Isaiah Berlin, in *Benjamin Disraeli, Karl Marx and the search for identity*, dans *against the current*, p.252, Henry Hardy editions 1980.

## **II. La conception libérale du moi comme dépassement de la conception communautarienne.**

### **1. Le contexte d'émergence de la conception libérale du moi, pluralisme axiologique et pluralisme culturel, modernité et mondialisation.**

Si la conception communautarienne du moi peut être identifiée par certains aspects à l'individu à détermination traditionnelle, la conception libérale a également plus que des airs de famille avec la catégorie de l'individu intro-déterminé. En effet si la conception communautarienne nous présente un individu qui est sujet de la communauté au sens de « assujetti à », la conception libérale quant à elle s'appuie sur l'émergence historique et philosophique du sujet moderne cartésien, c'est-à-dire un sujet qui dit « moi je », qui pose le monde comme objet au-devant de soi pour s'en distinguer et s'en faire le maître. Il n'est plus l'esclave des normes traditionnelles internes de sa communauté, tout au plus apprend-il à les intégrer pour s'en affranchir et en créer de nouvelles. Il y a là un héritage qui de Descartes à Kant brise le rapport de soumission au monde, pour que la liberté des anciens cède la place à la liberté des modernes. Que cela soit un gain ou une perte, on ne peut de toute façon pas refuser l'héritage, car aucun retour en arrière volontaire n'est possible dans l'histoire. Encore une fois la modernité comme prise de conscience révélant l'homme à lui-même, dans sa grandeur et dans sa misère, a ouvert la boîte de pandore, et le moi ne peut plus se satisfaire de l'illusion d'une heureuse unité. Si la réalité était vue dans les sociétés traditionnelles à la lumière d'une seule conception du bien, de soi et du monde, ce ne peut plus désormais être le cas.

En effet, nos sociétés contemporaines sont caractérisées par un double pluralisme. D'abord, le pluralisme axiologique confronte les individus à l'intérieur d'une société donnée à différentes manières de définir ce qu'est la vie bonne. Cette pluralité irréductible des conceptions du bien a pour effet de renverser les certitudes et les convictions, de sorte que dans nos sociétés, la nature et la forme de la vie bonne sont devenues l'enjeu d'un débat, et ne sont plus, comme ce fut le cas dans les sociétés traditionnelles, l'objet d'une affirmation dogmatique unique. A côté de cela, le caractère de plus en plus multiculturel des sociétés modernes nous offre le spectacle d'un horizon de cultures, de civilisations, de manières de voir et de vivre le monde complètement hétérogène. Dès lors on peut de moins en moins soutenir que notre moi se construit dans un cadre culturel unique tant les cultures sont

imbriquées les unes dans les autres et s'interpénètrent de plus en plus dans le contexte de la mondialisation. Si le pluralisme axiologique et le pluralisme culturel sont deux problématiques distinctes<sup>1</sup>, il n'en demeure pas moins qu'elles se recoupent souvent dans la réalité. Ainsi au contexte de pluralisme axiologique inauguré par la modernité, s'ajoute, en le chevauchant parfois, celui du pluralisme culturel rendu criant à l'échelle planétaire, par le phénomène de la mondialisation.

Ainsi, dès lors que l'on a brisé les bornes étroites d'une conception du bien donnée et d'une culture donnée, il n'y a pour ainsi dire plus de limites à l'infinie diversité humaine, et la conception communautarienne du moi selon laquelle il n'y a qu'une seule communauté à laquelle les individus doivent d'être ce qu'ils sont devient difficilement viable. Pour le moins ne permet-elle plus de comprendre ce que l'homme est devenu au regard de la nouvelle configuration du monde et de la société moderne. Il convient alors de penser une nouvelle conception du moi plus à même de faire face à cet univers de valeurs et de cultures multiples.

## **2. La conception libérale du moi comme solution aux pluralismes.**

Dans ce contexte de double pluralisme moral et culturel, le problème consiste à savoir sur quelle conception du moi instituer un consensus moral dans des sociétés et un monde marqué par la diversité, pour qu'un « vivre-ensemble » harmonieux et juste puisse être possible. Quel type d'homme doit être l'homme des démocraties modernes pour être en mesure de faire face à la fois à l'existence simultanée au sein d'une même société de

---

<sup>1</sup> Voir Daniel Weinstock, *La problématique multiculturaliste*, in *Histoire de la philosophie politique*, vol.5, sous la direction de Alain Renaut, éd. Calmann-Lévy, Paris 1999, p.430. Weinstock rappelle avec l'exemple des revendications territoriales des autochtones en Amérique de nord, que le fossé culturel entre populations issues de la civilisation européenne et populations autochtones devient infranchissable du fait qu'il s'accompagne de manières de se représenter le monde et le rapport à la terre qui sont incommensurables. Néanmoins si l'on considère qu'un conflit de valeurs morales n'implique pas forcément un conflit culturel et qu'un conflit culturel peut se faire sur les termes d'un même horizon axiologique, cela prouve bien que les deux problématiques sont distinctes. Walzer dans la même veine distingue deux types de pluralisme : « *Il y a d'abord un pluralisme qui se réfère aux biens sociaux et aux sphères de justice que ceux-ci constituent, avec leurs différents principes de distribution et les procédures qui leur correspondent. Il y a ensuite le pluralisme des identités sociales et des cultures ethniques et religieuses à partir desquelles elles sont engendrées. Ces formes de pluralisme, il faut les accepter et s'y adapter car elles sont inhérentes à toute société moderne et complexe.* », dans *Pluralisme et démocratie*, Ed. Esprit, Paris 1997, p.212.

plusieurs systèmes de valeurs et de plusieurs cadres culturels ? Que faire pour ne céder ni à la tentation chauviniste, ni aux pièges du relativisme ? C'est à ce niveau que la conception libérale du moi telle qu'elle s'est formulée à travers la conception politique de la personne de John Rawls prend toute sa pertinence. Appuyé sur la fiction euristique de la position originelle, et la primauté du juste sur le bien, le sujet désengagé de Rawls offre une possibilité de dépassement des conflits liés à la diversité.

**a.) La position originelle comme fiction euristique.**

Le pluralisme des valeurs morales étant irréductible, il faut donc s'entendre sur des principes communs de justice. Et c'est précisément parce que le pluralisme axiologique est tout aussi irréductible que le pluralisme culturel qu'une entente sur des principes communs de justice est indispensable. Plus on accepte comme un fait établi la multiplicité des conceptions du bien, plus on est à même de réfléchir sur des principes minimaux de justice qui permettent de dépasser la guerre des valeurs. Les pluralismes culturel et moral, bien qu'ils constituent deux problématiques distinctes, se recoupent tout de même et constituent à la fois le mal et le remède, un obstacle et une condition de possibilité à l'établissement d'une société qui fasse coexister en son sein et de manière juste, des identités multiples. Dès lors pour établir ces principes de justice, il faudrait que les individus se dégagent totalement de leurs déterminations particulières, de leur identité sociale ou communautaire pour se mettre dans un état d'impartialité qui leur permette d'être en mesure de peser rationnellement le juste et l'injuste en toute circonstance, et ce, sans que leurs jugements ne soient influencés par leurs propres déterminismes socioculturels. C'est dans cette optique que Rawls dans la pure tradition contractualiste des penseurs de l'état de nature, introduit le stratagème intellectuel de la « position originelle » et du « voile d'ignorance », appuyé sur le principe d'« indifférence mutuelle » des agents, comme purs artifices heuristiques permettant aux individus de délibérer rationnellement sur les principes de justice sans être déterminés par leur place dans la société. *« La position originelle est définie de telle sorte qu'elle soit un statu quo dans lequel tous les accords conclus soient équitables. C'est une situation dans laquelle les partenaires sont représentés de manière égale en tant que personnes morales et où le résultat n'est pas conditionné par des contingences arbitraires ou par l'équilibre relatif des forces*



*sociales* »<sup>1</sup>. Ainsi la position originelle est-elle cet état à la fois imaginaire et rationnel dans lequel les hommes seraient en effet capables de choisir avec impartialité les principes de justice dans la mesure où ils seraient (en vertu du voile d'ignorance), dans l'ignorance de la situation qu'ils occuperaient dans la société réelle. Si l'on se représente la position originelle comme un jeu de l'esprit, cela revient à demander à une personne de partager un gâteau, et pour s'assurer qu'elle coupera des parts égales, à s'assurer qu'elle se servira en dernier. C'est en raison de cet idéal d'impartialité des individus que la position originelle entend réaliser, que la réponse rawlsienne au problème du lien social dans un contexte de pluralisme, peut être ramenée à deux propositions fondamentales : le juste prime le bien et le moi prime ses fins.

**b.) La primauté du juste sur le bien.**

*« Les principes du juste, et donc de la justice, déterminent dans quelles limites des satisfactions ont de la valeur, dans quelles limites des conceptions du bien personnel sont raisonnables... Nous pouvons exprimer cela en disant que, dans la théorie de la justice comme équité, le concept du juste est antérieur à celui du bien... On rend compte de la priorité de la justice, en partie, en affirmant que les intérêts qui exigent la violation de la justice n'ont aucune valeur »*<sup>2</sup>. En effet s'il existe une pluralité indépassable des conceptions de la vie bonne, il devient impossible de privilégier l'une de ces conceptions pour en faire l'inspiratrice des principes organisant la vie publique (sinon de manière arbitraire et injuste). Pour être justes, les principes organisant la société ne doivent pas être tirés de l'une quelconque des conceptions du bien qui se trouvent dans cette société, mais doivent permettre aux individus d'avoir la liberté de choisir leur conception de la vie bonne sans être entravés dans la poursuite de cette voie. Cela implique une conception pour le moins neutraliste et procédurale de l'Etat qui garantisse la réciprocité des droits et des libertés et surtout une conception de la personne qui, à l'image même de cet Etat, soit capable de s'affranchir de tout ce qui pourrait nuire à l'impartialité de son jugement. Nous laisserons là l'objection de Michael Sandel qui consiste à réfuter la possibilité d'une position originelle et d'une primauté du juste sur le bien, affirmant que les êtres humains ne peuvent se faire une idée de la justice qui ne repose en première et dernière analyse sur une conception du bien. En effet cette critique découle

---

<sup>1</sup> Rawls John, *Théorie de la justice*, (Harvard, 1971), traduction de Catherine Audard, éditions du Seuil, Paris 1987, chap. 3, section 20, p. 153.

<sup>2</sup> Ibid., chap. 1, section 6, p. 57.

directement de la conception communautarienne du moi que Sandel oppose à Rawls et sur laquelle nous reviendrons plus loin.

**c.) Le sujet désengagé comme primauté du moi sur ses fins.**

*« Ce ne sont pas nos fins qui manifestent en premier lieu notre nature, mais les principes que nous accepterions comme leur base : ce sont eux qui commandent les conditions dans lesquelles ces fins doivent prendre forme et être poursuivies. Car le moi est premier par rapport aux fins qu'il défend ; même une fin dominante doit être choisie parmi de nombreuses possibilités »<sup>1</sup>.* Cela signifie qu'il existe une nature du moi antérieure à l'ensemble des attributs contingents qui constituent ce moi. J'aurais beau me définir par tout un ensemble de fins qui tissent l'épaisse substance de ma personnalité, il reste toujours que mon identité ne saurait se réduire à aucun de ces attributs et fins, ni même à l'ensemble de ces attributs et fins. Mes qualités et mes objectifs sont comme des objets que je possède, non qui me constituent ; ils sont à moi, mais ils ne sont pas moi. Par conséquent l'individu est toujours premier par rapport à la communauté d'où il est issu et reste irréductible à ses multiples appartenances ou déterminations particulières, dans la mesure où elles ne sauraient jamais le définir entièrement. Par rapport à la tradition l'individu est toujours en mesure d'entretenir un rapport de libre adhésion ou de rejet. Il est libre de révoquer telle ou telle appartenance. Ainsi en tant qu'agent doué de volonté, ce ne sont pas les circonstances qui décident de mon identité mais les choix que j'effectue librement en connaissance des diverses possibilités qui s'offrent à moi. Ce faisant je suis capable de me donner des objectifs, un plan de vie, en-dehors des normes traditionnellement admises dans mon environnement social. Dès lors la conception de la personne définie par Rawls présuppose un sujet dont l'identité est antérieure aux fins qu'il poursuit ; c'est-à-dire un homme libre inassimilable à ses choix. Et c'est en vertu de cette priorité du « Self » qu'il peut s'affranchir de ses déterminations concrètes d'existence pour suivre les principes de justice qui transcendent les différentes conceptions de la vie bonne y compris la sienne propre. Pour Rawls, je suis ce que je suis en-dehors et au-delà de ce que mon espace d'insertion fait de moi et je suis capable de m'en abstraire pour accéder, par la rationalité, à des principes que tout le monde peut admettre

---

<sup>1</sup> Ibid., chap. 9, section 84, p. 601.

raisonnablement.

Or si l'on ne veut pas être avare d'analogies, il convient de voir combien le moi désengagé de Rawls ressemble à l'individu intro-déterminé de Riesman qui est en un sens « autonome », « autarcique » et « autosuffisant ». Il convient aussi de voir ce que les deux types de conception doivent comme dette métaphysique au sujet transcendantal kantien. Certes Rawls ne prétend proposer qu'une conception politique de la personne exempte et des présupposés et des implications d'une conception ontologique et métaphysique du moi. Néanmoins, comme il est toujours difficile de cacher ses racines, c'est sur ce point que la critique communautarienne du sujet désengagé va le plus sévèrement porter. Pour plus de clarté et pour ne pas se perdre dans la vieille querelle qui oppose les libéraux aux communautariens, nous nous limiterons dans le cadre de ce travail à la critique de Sandel car elle permet, en même temps qu'elle montre les limites de la conception libérale du moi, de voir combien elle est une étape indispensable à son propre dépassement.

### **3. Limites et nécessité de la conception libérale du moi. (la conception libérale du moi comme étape)**

#### **a.) L'ambiguïté de l'héritage kantien.**

Il est vrai que tout ce que Rawls cherche à élaborer c'est une conception « politique » viable de la personne, c'est-à-dire une représentation que les acteurs sociaux se font d'eux-mêmes et qui les rend capables de penser la coopération sociale selon des principes de justice admis par tous. C'est pourquoi Rawls garde ses distances avec le sujet transcendantal kantien. Le sujet transcendantal est un sujet capable de s'abstraire de toutes les déterminations et inclinations particulières et contingentes : « *c'est un sujet des fins, c'est-à-dire un être humain rationnel, qui doit devenir la source de toutes les maximes de l'action* »<sup>1</sup>. Pour être juste l'homme doit s'affranchir de son identité particulière, s'élever au-dessus de lui-même, pour atteindre en lui-même ce qui le porte universellement vers les autres. Seul cet acte de détachement, qu'on l'appelle par ailleurs, liberté, indépendance ou autonomie, à l'égard des inclinations sociales et psychologiques du sujet empirique, nous permet de saisir de manière libre, rationnelle et objective et donc « impartiale », et donc « juste », les principes de justice.

---

<sup>1</sup> Kant Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Ed. Delagrave, Paris 1967, p.324.

Pour Kant le sujet transcendantal est une réalité accessible à la nature humaine par la raison pure pratique : « *Lorsque nous nous concevons comme libres, nous nous transportons dans le monde intelligible comme membres de ce monde (...) et nous reconnaissons l'autonomie de la volonté* »<sup>1</sup>. Non seulement ce type de sujet est une réalité, mais en plus il est la condition de possibilité de l'établissement des principes de justice, que l'on s'inscrive dans le cadre du royaume des fins chez Kant ou dans le cadre de la position originelle de Rawls.

Or Sandel va se glisser dans cette proximité, d'ailleurs en partie assumée entre le royaume des fins chez Kant et la position originelle chez Rawls, entre le sujet transcendantal kantien et la conception politique de la personne, pour reprocher à Rawls de retomber dans l'opacité métaphysique du sujet kantien : « *Le premier ensemble d'objections consisterait à mettre en doute la capacité de la position originelle à atteindre à un authentique détachement par rapport aux volontés et aux désirs existants* »<sup>2</sup>. En effet dès lors que l'on s'inscrit dans le domaine empirique, une telle conception du sujet devient des plus suspecte car rien ne nous garantit de la réalité de ce sujet transcendantal, ni que l'homme soit moralement et intellectuellement capable d'atteindre à un tel niveau d'abstraction rationnelle et d'honnêteté morale. L'homme tel que nous le présente Kant est plus proche d'un dieu que d'un homme. Certes il faut comme nous l'a appris Aristote, tenter autant qu'il est en nous de nous rendre semblables aux dieux, mais en sommes-nous concrètement capables ? « *Mais ce sujet moral, qui, ou qu'est-il exactement ? En un certain sens, nous. Après tout la loi morale est une loi que nous nous donnons à nous-mêmes ; nous ne la trouvons pas, nous la voulons. C'est ainsi que le sujet et nous par conséquent, échappe au règne de la nature et de la circonstance ainsi que des fins empiriques. Mais il est important de voir que le « nous » qui veut, n'est pas « nous », en tant qu'individus particuliers, c'est-à-dire vous et moi, valant pour nous-mêmes, - la loi morale n'est pas à notre portée en tant qu'individus- mais nous en tant que participant à ce que Kant nomme la raison pure pratique, en tant que participant à un sujet transcendantal* »<sup>3</sup>. Pour Sandel on ne peut, en effet, concevoir un sujet qui ne soit enchâssé, encadré, (*embedded*), ou situé (*situated*), dans des pratiques sociales et communautaires qui lui préexistent, et qui fondamentalement construisent son « moi », c'est-à-dire son identité morale et son identité personnelle de manière indissociable. Le moi ne peut donc primer sur

---

<sup>1</sup> Ibid., p.324.

<sup>2</sup> Mickael Sandel, « *La république procédurale et le moi désengagé* », 1984 dans *Libéraux et communautariens*, traduction de A. Bertin, p.260.

<sup>3</sup> Ibid., p. 263. Voir aussi Mickael Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, Ed. Seuil, Coll. La couleur des idées, Mayenne, 1999, p.106.

ses fins mais ce sont plutôt elles qui le constituent. Dès lors l'optique communautarienne de Sandel, en faisant de l'individu un produit de la communauté, non seulement rejette l'héritage kantien, mais semble aussi rejeter l'héritage de la modernité engendrant l'individu comme être rationnel, autonome et capable de créer lui-même les sources de sa détermination.

#### **b.) Que faire du sujet transcendantal ?**

Si l'on veut parvenir à une compréhension adéquate de nous-mêmes, en tant qu'individus et membres de telle ou telle communauté, il faut nous interroger sur les limites et la pertinence de la conception libérale du moi en tant qu'elle est intimement liée à l'émergence du sujet hérité de la modernité. Il faut pour cela, déterminer ce que le sujet transcendantal est pour Kant, Rawls et Sandel, car il conditionne la vision même que l'on peut avoir du rapport de l'individu à la communauté. Est-il du domaine du réel, du possible, ou du devoir être ? Pour Kant il est du domaine du réel : c'est à dire qu'en plus des sujets empiriques que nous sommes, imbriqués dans nos déterminismes, il y a en nous un sujet transcendantal libre capable d'autonomie et d'impartialité. Pour Sandel, ce sujet est un non-sens, il est vide et même absurde, car un homme ne saurait se penser comme « sujet » et avoir une identité morale, sans se référer aux fondements communautaires qui le constituent dans sa personne. Dès lors pour lui le sujet transcendantal est non seulement impossible mais absurde, et le sujet désengagé de Rawls qui repose sur les bases métaphysiques (même s'il refuse de les admettre), du sujet transcendantal kantien, est un sujet désincarné, et en dernière analyse, un non-sujet. Nous sommes là au cœur de l'objection que Sandel fait à Rawls. En effet pour Sandel aucune personne, ou une quelconque idée de la personne, aucune identité n'est pas même sérieusement envisageable sans que celle-ci ne soit enchâssée dans un rapport de co-détermination et de co-définition avec le riche environnement des particularités communautaires, qui seules sont à même de donner au sujet la profondeur suffisante pour être une personne. Les appartenances communautaires de la personne, en vertu de quoi elle est ce qu'elle est et qui définissent ses finalités et ses choix, ne sont pas comme de simples objets que l'on possède et dont on peut se séparer. En quelque sorte ce sont elles qui nous possèdent plutôt que l'inverse : *« Je cesse de posséder une chose non seulement à mesure que s'accroît la distance entre elle et ma personne ; mais aussi à mesure que la distance qui sépare cette chose de mon moi diminue et tend à disparaître. Je cesse de posséder un désir ou une ambition à mesure que l'attachement que j'ai pour eux diminue, ou à mesure que l'emprise*

que j'ai sur eux se relâche ; mais passé un certain point, je cesse également de les posséder lorsque mon attachement pour ces mêmes choses s'accroît et qu'elles deviennent pour ainsi dire attachées à moi. À mesure que ce désir ou cette ambition deviennent de plus en plus une partie constitutive de mon identité, ils deviennent de plus en plus moi et de moins en moins miens. Ou encore comme nous pourrions le dire dans certains cas, moins je les possède et plus je suis possédé par eux »<sup>1</sup>. Ici Sandel renverse l'axe de définition du sujet qui n'est plus la source de finalités qu'il projette hors de lui et devant lui pour choisir librement entre elles ; bien au contraire ce sont ces finalités qui sont à la source de son identité même. Le sujet n'est plus la source de ses finalités mais l'aboutissement de finalités qu'il porte déjà en lui.

Dès lors son action ne consiste plus à exercer sa volonté dans le choix de ces finalités, mais simplement à essayer d'identifier en lui par une recherche introspective quelles sont parmi ces finalités, celles qui sont prioritaires et qui relèvent de son essence et auxquelles il ne peut renoncer sans se perdre lui-même, et celles qui sont secondaires, qui sont siennes sans être lui et dont il peut se séparer sans cesser pour autant d'être ce qu'il est. « Pour le moi dont l'identité est constituée à la lumière des fins qu'il possédait antérieurement, la qualité d'agent réside moins dans la conviction de la volonté que dans la recherche de la compréhension de soi. La question pertinente n'est pas celle du choix des finalités, car le problème est que la réponse à cette question est déjà donnée ; la question consiste plutôt à savoir qui je suis, comment il m'est possible de faire le tri, dans cet écheveau de finalités possibles, entre ce qui est moi et ce qui est mien. Ici les frontières du moi ne sont pas des lignes fixes mais des possibilités ; leurs contours ne sont pas évidents, mais au moins en partie non tracés. Les rendre clairs équivaut donc à définir les frontières de mon identité. La maîtrise de soi qui, dans le premier cas, est mesurée à l'aune de l'ampleur et du registre de ma volonté, est au contraire déterminée, dans le second cas, par la profondeur et la clarté de la conscience que je puis avoir de moi-même »<sup>2</sup>.

Contrairement au sujet désengagé des libéraux qui est la source même de ses finalités, pour qui la liberté réside non seulement dans le choix des finalités mais aussi dans le pouvoir qu'il a d'en créer de nouvelles, la conception de la personne chez Sandel réduit la liberté à un choix entre des fins déjà données. La question qui surgit alors inévitablement consiste à demander si le sujet tel qu'il est défini par Sandel est capable non seulement de composer

---

<sup>1</sup> Sandel Michael, *Le libéralisme et les limites de la justice*, Ed. du Seuil, coll. La couleur des idées, Mayenne 1999, p.95.

<sup>2</sup> Ibid., p. 99.

avec le pluralisme moral et culturel du monde dans lequel nous vivons, mais aussi de créer, d'initier de la nouveauté, de rompre radicalement avec une vision donnée du monde pour en créer une nouvelle. Or n'est-ce pas précisément ce qui définit l'homme depuis la révolution copernicienne, qui en renversant treize siècles de paradigme de Ptolémée, s'est découvert capable de créer des mondes ? Enfermer le sujet dans ses déterminations traditionnelles n'est-ce pas nier l'essence même de la modernité tant politique qu'épistémologique ?

### c.) De la nécessité de la conception libérale du sujet.

C'est pour cette raison qu'il convient de voir que pour Rawls au fond, peu importe que le sujet transcendantal kantien existe ou non. Il présuppose seulement dans une vision minimaliste d'une conception politique d'un sujet entendu comme citoyen, que ce sujet « doit être possible » (donc à la fois du domaine du possible et du devoir être). Si l'on reste fidèle à Kant, si ce sujet « doit » être possible, c'est qu'il « peut » être (si l'on permet la redondance) possible. Si l'on veut être encore plus fidèle à la pensée de Rawls il convient de montrer qu'au fond son objectif n'est même pas de démontrer la possibilité d'un sujet transcendantal. Il s'agit simplement d'élaborer une idée de la personne qui soit suffisamment capable de prendre du recul sur le monde et ses déterminations tout en s'incarnant comme être vivant et sensible dans ce monde. « *Nous avons besoin d'une conception qui nous permette de voir notre objectif de loin* ». Car s'éloigner des autres c'est parfois la seule solution pour ne pas les perdre. « *La perspective de l'éternité n'est pas la perspective que l'on a d'une certaine place au-delà du monde, ni le point de vue d'un être transcendant ; c'est plutôt une forme de pensée et de sensibilité que les êtres rationnels peuvent adopter de l'intérieur du monde lui-même* »<sup>1</sup>.

Avant cela, Rawls pose clairement que le sujet moral dans la position originelle est une transposition dans le domaine empirique du sujet transcendantal dans le royaume des fins : « *On peut considérer la position originelle comme une interprétation procédurale de la conception kantienne de l'autonomie et de l'impératif catégorique dans le cadre d'une théorie empirique. Les principes qui gouvernent le royaume des fins sont ceux qui seraient choisis dans cette position, et la description de cette situation nous permet d'expliquer en quoi le fait d'agir d'après ces principes exprime notre nature de personnes rationnelles libres et égales*

---

<sup>1</sup> Rawls John, *Théorie de la justice*, (Harvard, 1971), traduction de Catherine Audard, éditions du Seuil, Paris 1987, p. 628, fin du livre.

*entre-elles. Ces notions ne sont plus purement transcendantes ni dépourvues de relations intelligibles avec la conduite humaine, car la conception procédurale de la position originelle nous autorise à établir de tels liens »<sup>1</sup>.*

Il s'agit donc, en dernière analyse, et Rawls conclut sa théorie de la justice là-dessus, d'être une personne qui sans être un dieu, peut se forger une certaine idée d'elle-même, une certaine image (donc une certaine identité), et se représenter comme étant assez libre, raisonnable et morale pour se donner, de manière autonome en se détachant pour un instant de ses particularités, ses propres normes qui la rendent capable de se mettre à la place des autres. Pour Rawls la question n'est pas de savoir s'il faut ou non, s'il est possible ou pas de se détacher des ses déterminismes communautaires. Il s'agit juste de poser que chaque être est capable dans le jeu des interactions sociales de s'élever un instant au-dessus de lui-même pour s'imaginer à la place de l'autre, à la place de tous les autres. Bien sûr l'homme tel que semblent le définir les libéraux comme pur sujet de droit est juste une forme générique, un modèle d'homme ou un homme modèle plus qu'un homme réel, un squelette d'homme fait de pure rationalité, sans chair et sans passions, une surface sans profondeur, une image, un reflet, un mythe, une illusion, au fond rien de plus qu'une représentation de soi. Bien sûr que le sujet désengagé est une identité factice, mais dans mes rapports avec autrui si je ne peux jamais être sûr de sa bienveillance, au moins puis-je parier sur sa rationalité qui reflet de la mienne lui fera adhérer aux mêmes principes de justice que moi, dans son intérêt et dans le mien.. Et si le sujet désengagé n'est pas réel, au moins a-t-il le mérite d'être opératoire dans le contexte politique de la modernité dont on sait depuis Machiavel que ce qui compte ce n'est pas ce que l'on est à l'intérieur, (car cela au fond personne ne peut - pas même nous - le savoir), mais l'image que l'on renvoie de soi aux autres.

Vu sous cet angle le sujet désengagé de Rawls apparaît comme ce sans quoi aucune morale de l'altérité n'est possible. Le sujet désengagé de lui-même est en effet plus à même de s'engager avec autrui. Ainsi malgré la critique communautarienne révélant les limites de la conception libérale du moi, il convient si l'on accepte le caractère résolument pluraliste tant sur le plan moral que sur le plan culturel de nos sociétés (et à une échelle plus large, du monde), de voir combien une telle conception de nous-mêmes est indispensable pour que les hommes, quelle que soit leur conception du bien et quelle que soit leur communauté d'origine, arrivent à vivre ensemble en paix. Cependant si cette conception est indispensable pour dépasser les difficultés liées au pluralisme moral, son caractère trop rigide, lui-même

---

<sup>1</sup> Ibid., Chap. 2, section 40, p.292.



culturellement inscrit dans le contexte moral de valeurs propres à l'occident ne lui permet pas de faire face au pluralisme culturel. Dès lors il faut comprendre le moi des libéraux non comme un aboutissement, mais comme une étape qui tout comme la conception communautarienne du moi doit être dépassée.

## **IV. La conception cosmopolite du moi comme dépassement des conceptions communautarienne et libérale.**

### **1. La conception cosmopolite du moi distincte des conceptions libérale et communautarienne.**

#### **a.) Le moi cosmopolite n'est pas le moi des libéraux.**

Avant toute chose il convient de clarifier le rapport ambigu que la vision cosmopolite entretient à l'égard de la tradition en général. Il ne s'agit pas dans la conception cosmopolitique du moi (contrairement à la pensée libérale) de renoncer à toute tradition, mais seulement de prendre conscience de la forme contraignante de cette dernière et de s'en libérer. La mutuelle compréhension que prône et illustre l'identité cosmopolite ce n'est pas tant le rejet de la tradition, du passé, des cultures nationales, que la relativisation de la validité universelle derrière laquelle ces éléments dissimulent une autorité contraignante. Une telle vigilance autocritique est nécessaire à l'égard du caractère fini et contingent des éléments qui constituent notre identité dont le hasard ouvre le cortège de la pluralité. Devant le problème du pluralisme culturel rendu criant par le phénomène de la mondialisation, les conceptions du moi, tant communautarienne que libérale, s'avèrent insuffisantes. C'est pourquoi il convient de penser un nouveau type de conception du moi qui puisse rendre compte de ce phénomène nouveau à la lueur duquel notre identité revêt une forme nouvelle. D'une certaine manière l'individu extro-déterminé de Riesman en nous invitant à prendre acte de l'aspect multidimensionnel de l'identité du sujet est déjà une piste pour cette voie. Parce qu'il fait éclater les frontières entre ce qui est familier et ce qui est étranger et qu'il sort du cadre étroit de sa communauté proche pour rejoindre la communauté des autres dans son ensemble et sa diversité, l'individu extro-déterminé constitue déjà l'esquisse d'un individu à identités multiples qui caractérise le moi cosmopolite. C'est dans la continuation de cette piste que nous voudrions inscrire l'intuition du moi cosmopolite développée par Jeremy Waldron<sup>1</sup>. Pour Waldron, le moi cosmopolite résulte d'appartenances culturelles multiples qui ne se résument pas à l'allégeance à une identité particulière.

---

<sup>1</sup> Jeremy Waldron, *Minority Cultures and The cosmopolitan Alternative*, dans Kymlicka, *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, 1995, pp.93-119.

Pour appuyer sa conception cosmopolite du moi, Waldron part de l'éloge que fait Salman Rushdie<sup>1</sup> du mélange et de l'hybridation, contre l'idée selon laquelle il faut préserver sa culture pure de tout mélange et de toute contamination par l'extérieur. Waldron entend tirer de cette vision littéraire d'un immigrant sur le monde une catégorie philosophique qui permette de penser une conception « post-moderne » du moi, comme résultant d'appartenances culturelles multiples ne se résumant pas à l'appartenance, la dévotion ou l'immersion dans une culture particulière. Ainsi le moi cosmopolite, tout comme le moi libéral, est caractérisé par la liberté de se mettre à distance de ses déterminismes socioculturels pour effectuer librement ses choix sans se borner à suivre les traditions et les normes de sa communauté d'origine à l'égard desquelles il maintient toujours un regard critique.

Cependant malgré les apparences, le sujet cosmopolite n'est pas le sujet des libéraux. Pour Waldron citant Rawls, l'individu libéral est : « *une personne autonome qui conduit sa vie en accord avec un plan qu'elle a choisi. Son autonomie se manifeste par la formulation et l'exécution de son plan de vie et la poursuite de ses projets, et est garantie par la protection de ses droits et libertés fondamentales qui lui permettent de mener à bien ses projets.* »<sup>2</sup>. La conception libérale et la conception cosmopolite de la personne ont certes en commun l'idée d'autonomie et de liberté de choix. Mais ce que Waldron reproche aux libéraux c'est d'enfermer l'individu dans **une** conception particulière du bien et de ce qu'est la vie bonne. Pour Waldron en effet la conception du moi que développe Rawls est indissociable de sa proximité avec l'unicité du sujet kantien évoqué plus haut. Or la conception du moi inspirée par Rushdie à Waldron n'a rien à voir avec le sujet kantien. « *It has none of the ethical unity that the autonomous kantian individual is supposed to confer on his life, it is a life of kaleidoscopic tension and variety.* »<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Salman Rushdie, *In good faith*, dans *Imaginary Homelands*, 1991. « *Les versets sataniques célèbrent l'hybridation, l'impureté, le mélange, les transformations qui viennent de combinaisons nouvelles et inattendues des comportements humains, des cultures, des idées, des politiques, des films, des chansons, le livre se réjouit de la bâtardisation, et redoute la tyrannie de la pureté. Mélange, hotchpotch, un peu de ceci et un peu de cela, voilà comment la nouveauté entre dans le monde. C'est la plus grande possibilité que les masses migrantes ont donné au monde.* » (trad. libre). Une telle conception du moi est en effet plus présente dans la littérature que dans la philosophie ( Nous pensons notamment à *L'homme sans qualités* de Robert Musil ou encore aux visions orientalistes du moi chez Hermann Hesse).

<sup>2</sup> John Rawls, *A theory of Justice*, p.395, édition originale de 1971, Harvard University Press.

<sup>3</sup> Jeremy Waldron, in *Minority Cultures and The cosmopolitan Alternative* p. 93-119, dans Kymlicka, *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, 1995. Passage cité p. 94.

En effet la conception de l'individu prônée par Rushdie n'est ni la poursuite d'une vision déterminée du bien, ni une vie menée selon un « plan » donné. Au contraire la vision du moi de Rushdie conteste la rigidité de la traditionnelle image libérale du moi. Le moi des libéraux a **une** identité, alors que le moi nomadique de Rushdie internalise en lui une multitude de projets, d'idées et d'images ; en somme un moi à identités multiples. La tradition libérale réduit l'autonomie de l'individu à l'unicité d'un choix ; un seul moi, une seule vie, une seule voie. Comme l'a montré Riesman, l'individu intro-déterminé est loin de réaliser un idéal de parfaite autonomie, car s'il ouvre l'horizon des possibles, il finit toujours par le refermer sur un seul. Et le cadre libéral qui dans un premier temps donnait à l'homme la liberté de choisir, a tendance ensuite à l'enfermer, pour le définir, à l'intérieur d'un choix unique. Son identité devient pour ainsi dire sa prison. Mais il serait encore plus réducteur de croire que la tradition libérale parle d'une seule voix sur la question. Ainsi pour Joseph Raz si une personne autonome est pour une bonne partie l'auteur de sa vie, elle n'en est pas pour autant prisonnière : « *L'autonomie n'exige pas que l'on impose une quelconque unité à sa vie. La vie autonome peut consister en des occupations diverses et hétérogènes. Et une personne qui fréquemment change de goûts peut être aussi autonome que quelqu'un qui ne déroge pas à ses préférences d'adolescent.* »<sup>1</sup>

Dès lors par rapport au sujet des libéraux, le sujet cosmopolitique prôné par Waldron franchit un cran de plus dans la conquête de sa liberté. Le fait que cet individu n'accorde dans la définition de son moi aucune priorité à une allégeance identitaire quelconque, en fait en quelque sorte un individu encore plus libre que le sujet moderne des libéraux qui lui est limité par les frontières imperméables de son propre être. Mais une telle conception post-moderne du moi avec toute l'imprécision que cela comporte ne peut que nous laisser sceptiques. En effet de quelle liberté s'agit-il ici ? Est-ce la liberté glaciale et sans âme de l'immigré, du déraciné ou du juif errant apatride ? Et surtout que faire d'une telle liberté ? Une telle liberté ne devient-elle pas elle-même une aliénation ? Dans un récent article, Catherine Lu reproche à Waldron de perpétuer cette vision du cosmopolite comme homme sans racines ni loyauté initiée par le cynique Diogène. Pour Catherine Lu le cosmopolite n'est pas un être déraciné, mais avec des enracinements multiples. Dès lors être cosmopolite ne signifie pas être superficiel et sans attachement, mais cela signifie avoir des enracinements multiples et

---

<sup>1</sup> Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford University Press 1986, p. 370-71, traduction personnelle.

hétérogènes<sup>1</sup>. Mais pour Waldron précisément, être cosmopolite cela ne signifie pas forcément être un déraciné. Le cosmopolite au fond c'est tout simplement l'individu qui refuse de se laisser définir une fois pour toutes par son appartenance à un lieu, une histoire, une nation ou une langue : « *The cosmopolitan may live all his life in one city and maintain the same citizenship throughout. But he refuses to think of himself as defined by his location, his ancestry or his citizenship or his language* »<sup>2</sup>. Ainsi plus encore que du moi libéral, le moi cosmopolite se distingue très nettement de la conception communautarienne du moi.

### **b.) Le Moi cosmopolite n'est pas le Moi des communautariens.**

Nous avons vu dans de la conception communautarienne présentée en début de ce travail la critique qu'en donnait Waldron. Cependant il ne faut pas caricaturer le moi cosmopolite de Waldron pour en faire une espèce d'abstraction née de l'esprit d'un individualiste libéral pour qui l'homme est un surhomme qui s'auto-construit en-dehors de tout lien social et qui se nourrit de pure rationalité. Bien sûr, comme l'a très justement dit Taylor, « on ne peut être un moi que parmi d'autres moi », bien sûr, l'homme a toujours vécu en communauté avec ses semblables, mais la critique de Waldron ne consiste pas à défendre l'existence d'un individu libre de tout déterminisme socioculturel, un tel individu ne peut-être qu'une pure abstraction. Ce que Waldron dénonce ce n'est pas que l'on dise que l'appartenance communautaire est importante, c'est : 1) que l'on dise comme Herder qu'elle est « nécessaire » et « vitale », 2) que l'on affirme que l'individu ne peut revendiquer qu'une seule appartenance communautaire.

1)- Tout d'abord pour Waldron si l'on peut défendre l'idée que les gens « ont besoin » d'une identité nationale ou ethnique, qu'ils ont besoin de s'enraciner dans une appartenance culturelle unique, on ne peut pour autant dire que c'est là une nécessité vitale. C'est un choix pas une obligation. « *Such immersion may be something that particular people like and enjoy. But they can no longer claim that it is something that they need* »<sup>3</sup>. Il en va de même pour la personne qui aime la viande et qui en a besoin pour vivre. Elle ne peut prétendre pour autant

---

<sup>1</sup> Catherine Lu, *The One and Many Faces of Cosmopolitanism*, dans *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 8, Numéro 2, 2000, pp. 244-267.

<sup>2</sup> Waldron Jeremy, in *Minority Cultures and The cosmopolitan Alternative* p. 93-119, in Kymlicka, *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, 1995. Passage cité p. 95.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 100.

que c'est une nécessité vitale car d'une part si les circonstances l'obligeaient à s'en passer, elle n'en mourrait sûrement pas, et d'autre part l'existence même de personnes végétariennes prouve que l'on peut très bien vivre sans viande. On ne peut donc en toute honnêteté prétendre que l'immersion dans une communauté donnée soit « nécessaire et vitale ». L'argument est fort et séduisant, cependant comme toute séduction, il comporte une part de tromperie. Car le fait que l'on puisse se passer de l'immersion dans une culture particulière tout comme on peut se passer de viande, ne prouve pas que cela soit un bien. Et de même qu'un régime alimentaire sans viande peut paraître fade, une vie sans attachement à une communauté particulière peut être bien pauvre. C'est là une partie de l'objection que Kymlicka<sup>1</sup> fait à Waldron et sur laquelle nous reviendrons plus loin. Certes, mais l'exemple du végétarien est mal choisi car si se passer de viande dans son régime alimentaire peut être considéré comme un appauvrissement, une perte et un manque, l'attitude cosmopolite en revanche, en démystifiant l'attachement à **une** communauté donnée, permet à l'inverse une ouverture et un enrichissement à d'autres façons de voir le monde sans empêcher cependant personne de vivre son attachement communautaire de manière exclusive (alors qu'une attitude communautarienne aurait tendance à exiger de la part des individus une loyauté exclusive au groupe).

2)- Ainsi la deuxième objection de Waldron à l'attachement unique des communautariens à une seule communauté consiste à dire que si l'on a besoin de cadres de références culturelles pour vivre, rien ne nous oblige à nous astreindre à un seul. Et qui plus est, rien ne nous oblige en toute logique à nous astreindre à notre culture d'origine. Mais rétorquera-t-on, que faites-vous du devoir de loyauté envers la communauté qui vous a donné le jour et à laquelle vous devez d'être ce que vous êtes ? Une première réponse consisterait à dire que l'individu doit autant à la communauté que la communauté aux individus et que, si je suis redevable envers ma communauté d'être ce que je suis, elle me doit aussi d'une certaine manière d'être ce qu'elle est. Une deuxième réponse plus propre à Waldron consiste à dire que si nous avons une dette envers la société, il n'y a aucune raison de réduire cette dette (comme le fait Charles Taylor) à l'égard d'un Etat-nation particulier. Ainsi de même que les individus doivent prendre conscience de ce qu'ils doivent à la culture particulière qui les a

---

<sup>1</sup> Kymlicka Will, *La citoyenneté multiculturelle*, éditions du Boréal, traduction de Patrick Savidan, Québec, 2001. La critique de Kymlicka porte sur deux points essentiels : la valeur de l'appartenance culturelle (p. 125) et le principe d'individuation des cultures (p. 149).

faits ce qu'ils sont, ils doivent aussi reconnaître tout ce qu'ils doivent à la civilisation humaine dans sa dimension universelle. Mais que faire alors si les deux allégeances entrent en conflit ? Comme si il y avait à choisir entre la nation et l'humanité. Comme si servir sa nation en nuisant à l'humanité ça n'était pas une manière de nuire à sa propre nation. En effet l'identité cosmopolite n'entre en contradiction avec aucune autre des allégeances qu'une personne peut avoir. Ainsi Waldron d'une certaine manière reconduit-il l'intuition de Montesquieu lorsqu'il dit : « *Si je savais quelque chose d'utile à ma patrie et de nuisible à l'Europe, ou quelque chose d'utile à l'Europe, mais de nuisible au genre humain, je le considérerais comme un crime car je suis nécessairement homme et ne suis français que par hasard* »<sup>1</sup>.

### **c.) Le Moi cosmopolite selon Waldron.**

Ni libérale, ni communautarienne, la conception de la personne défendue par les cosmopolites implique d'assumer le caractère multidimensionnel du Moi. Le fait qu'un individu n'accorde dans la définition de son Moi aucune priorité à une allégeance identitaire exclusive quelconque, qu'elle soit communautaire, culturelle ou nationale, en fait au regard de des libéraux et des communautariens une espèce de monstre hybride, déraciné et incapable de loyauté. En se nourrissant de différents matériaux culturels disparates, le cosmopolite court le risque de vivre une identité éclatée dont le caractère multidimensionnel peut à tout moment sombrer dans le chaos de la schizophrénie. C'est ce qui fait dire à Sandel que le moi cosmopolite est un personnage fantôme, une ombre sans caractère ni profondeur morale. Le style de vie cosmopolite n'est ni homogène ni authentique. Son caractère outrancièrement individualiste en fait un être au caractère indéterminé, sans jugement fixe sur ce qu'est le bien ou le mal. Or si l'on y regarde de près, l'individu dont l'identité, une et solide, forgée au sein d'un cadre culturel et communautaire le plus homogène que l'on puisse imaginer n'est pas plus à l'abri de ces maux que n'importe quel cosmopolite. Les conflits internes ne sont pas le propre d'un mode de vie cosmopolite. Dès lors le cosmopolite n'est rien de plus que l'individu qui a pris conscience du caractère purement fortuit de son appartenance culturelle et des valeurs qui lui ont été inculquées à l'intérieur de celle-ci. De sorte qu'ayant eu cette prise de conscience, il ne peut plus faire l'aveugle économie d'une confrontation rationnelle des valeurs héritées de sa propre culture avec celles des autres. Ainsi le cosmopolite se distingue-t-il du communautarien en ceci que, là où le dernier adhère aux valeurs propres à sa culture

---

<sup>1</sup> Montesquieu, *L'esprit des lois*, Ed. Garnier Flammarion, Paris, 1977.

simplement parce qu'il s'agit de « sa » culture<sup>1</sup>, le cosmopolite lui, n'hésite pas à remettre ses valeurs en question en les confrontant avec celles d'autres cultures. « *Il paraît étrange de regarder le fait qu'une chose soit notre norme - C'est ce que nous irlandais, nous maoris, ou nous américains faisons - comme une partie des raisons, sinon la raison principale qui nous font avoir, soutenir et poursuivre ces normes.* »<sup>2</sup>. Ce qui est à déplorer dans cette façon de voir les choses selon Waldron, (Je fais comme ça, parce qu'on a toujours fait ainsi par ici), c'est que cela ne permet ni de développer une attitude d'ouverture à ce qui étranger ou nouveau, ni de promouvoir la tolérance.

A ce stade on peut se demander pourquoi insister autant sur les différentes conceptions du moi. Sans doute parce qu'il semblerait que de la conception que l'on se fait de son identité personnelle (en rapport ou non avec notre attachement plus ou moins fort à notre communauté d'origine), découle des conceptions différentes et divergentes sur le monde et le mode de comportement à adopter face à l'autre que soi. Notre objectif ici est de montrer que les différentes conceptions ne s'excluent pas mais au contraire s'appellent les unes les autres. Ainsi de la même manière qu'une conception libérale du moi permet de dépasser le conflit des conceptions du bien, le cosmopolitisme permet de dépasser les querelles liées à des différences culturelles qui se cristallisent souvent en identités meurtrières. Cela ne signifie pas que nous devons abandonner nos appartenances culturelles spécifiques pour rentrer dans le moule de la mondialisation, ou pour reprendre une expression de Waldron, que nous devons tous renier nos origines pour « nous rallier au drapeau des nations unies », il implique juste que nous les relativisons, pour être plus à même d'apprécier la culture des autres. Or la prise de conscience cosmopolite est ce qui permet d'accorder une égale valeur à toutes les cultures, pas seulement à la sienne, pour que « le choc des civilisations » cède la place au « dialogue des civilisations »<sup>3</sup>. Car c'est au fond parce qu'il y a des hommes capables de faire abstraction

---

<sup>1</sup> « *Entails the notion that one of the most compelling reasons, perhaps the most compelling, for holding a particular belief, pursuing a particular policy, serving a particular end, living a particular life is this ends, beliefs, policies, lives, are « ours ». This is tantamount to saying that this rules or doctrines or principles should be followed not because they lead to virtue or happiness or justice or liberty... are good and right in themselves...rather they are to be followed because this values are those of my group, For the nationalist, of my nation.* » Isaiah Berlin, dans *Against the Current, Essays in the History of Ideas*, Oxford University Press, 1981, p. 342-343.

<sup>2</sup> Jeremy Waldron, « *What is Cosmopolitan ?* » dans *The Journal of Political Philosophy* pp. 227-243, Volume 8, Number 2, June 2000. Passage cité p.234, (trad. libre).

<sup>3</sup> Nous pensons ici aux deux titres révélateurs des ouvrages de Samuel Huntington et Roger Garaudy, *Le choc des civilisations*, Ed. Odile Jacob, Paris, Mai 2000, et *Pour un dialogue des civilisations*, Ed. Denoël, coll. Coudées franches, Paris 1977. Le premier est un best-seller, le second est pratiquement inconnu.



de leurs particularités culturelles, et de se sentir solidaires et responsables pour reprendre le mot de Roger Garaudy des « cultures de tous les temps de tous les peuples », que quelque chose comme la civilisation et la culture - les civilisations et les cultures - est possible.

Cependant si le moi cosmopolite semble proposer à la fois une synthèse et un dépassement heureux des conceptions libérale et communautarienne du moi, il n'en demeure pas moins que l'on peut s'interroger, comme on l'a fait pour le moi désengagé de Rawls, sur son existence concrète.

## **2. Le moi cosmopolite, mythe ou réalité ? Le débat Waldron / Kymlicka.**

Le but de la confrontation Waldron/ Kymlicka n'est pas que rhétorique, il permet de lever des incompréhensions qui empêchent de saisir la véritable nature du sujet cosmopolite. Il y a en effet dans l'image que l'on donne habituellement du cosmopolitisme une tendance à ne considérer que les individus pris isolément et à dénigrer la valeur de l'appartenance culturelle dans la vie des individus. Et Waldron malheureusement n'échappe pas à cette tendance. Pour lui le simple fait qu'il existe des personnes capables de s'intégrer dans différentes cultures et de passer d'une culture à une autre, invalide l'argument selon lequel les personnes sont profondément attachées à leur culture d'origine. C'est sur ce point que porte la critique de Kymlicka qui reproche à Waldron de mésestimer le rôle fondamental de la culture dans la vie des individus et ce jusque dans leur constitution même en tant qu'individus. Partant de cette prémisse la critique de Kymlicka se déploie en trois points<sup>1</sup>.

1. La première objection repose sur un principe de réalité. Certes il est possible de changer de culture, et l'exemple d'immigrants intégrant parfaitement leur culture d'accueil le prouve. Cependant le cas des personnes parvenant à passer d'une culture à une autre relève plus de l'exception que de la règle. En tout cas le mode de vie cosmopolite ne permet pas une généralisation, d'un type de comportement marginal, à l'ensemble des comportements humains. *« Je crois que Waldron exagère la portée du cas examiné... Certaines personnes parviennent bien évidemment à passer d'une culture à une autre, mais cela est plus rare et plus difficile. Dans certains cas lorsque les différences liées à l'organisation sociale et au*

---

<sup>1</sup> Kymlicka Will, *La citoyenneté multiculturelle*, éditions du Boréal, traduction de Patrick Savidan, Québec, 2001. La critique de Kymlicka porte sur deux points essentiels : la valeur de l'appartenance

développement technologique sont importantes, il peut être presque impossible, pour quelques membres de la minorité, de s'intégrer »<sup>1</sup>. Ainsi même si un changement de culture est possible, il convient d'admettre qu'étant difficile et coûteux, il n'est pas à la portée de tout le monde.

2. Ensuite pour Kymlicka, choisir de renoncer à sa culture est un choix absurde car cela revient, dit-il, à faire vœu de pauvreté. Or le libéralisme vise pour les individus un peu mieux que le simple « minimum culturel nécessaire pour vivre ». Certes la culture n'est pas un besoin vital, mais l'on peut raisonnablement dire que s'il était dans la nature de l'homme de s'en tenir au strict minimum utile et vital, il ne serait sûrement jamais sorti de l'état de nature. « *Il est certes possible d'abandonner sa propre culture, mais on peut concevoir cet abandon comme le renoncement à quelque chose auquel nous avons raisonnablement droit* »<sup>2</sup>.

3. La troisième objection de Kymlicka concerne, en parallèle, le stéréotype tant controversé de l'individu cosmopolite dépeint par Waldron. « *Though he may live in San Francisco and be of Irish ancestry, the cosmopolitan does not take his identity to be compromised when he learns Spanish, eats Chinese, wear clothes made in Korea, listen to Arias by Verdi sung by a Maori princess on Japanese equipment, follow Ukrainian politics, and practices Buddhist meditation techniques. He is a creature of modernity conscious of living in a mixed-up world and having a mixed-up self* »<sup>3</sup>. Pour Kymlicka l'individu dont parle Waldron n'est nullement un homme qui intègre les diverses cultures de l'humanité. Ce n'est là qu'un survol hâtif et superficiel, un emprunt rapide à différentes cultures qui n'a rien de la valeur et de l'authenticité de chacune de ces cultures prise isolément. En effet manger chinois ce n'est pas partager la culture chinoise, et la caractéristique triviale de l'exemple gastronomique repris entre autre par Bikhu Parekh dans *Rethinking multiculturalism*, le rend quelque peu risible. Dès lors pour Kymlicka l'individu décrit par Waldron est plus l'américain type qu'un modèle cosmopolite réel : « *Ce n'est pas là passer d'une culture à une autre, mais c'est tout simplement apprécier les possibilités offertes par les diverses cultures sociétales qui caractérisent la société anglophone des Etats-Unis* »<sup>4</sup>. Il serait presque bas ici de rappeler à

---

culturelle pour les individus (p. 125) et le principe d'individuation des cultures (p. 149). Pour la problématique qui nous concerne, nous nous en tiendrons à la première objection.

<sup>1</sup> Ibid., p.127

<sup>2</sup> Ibid., p.128

<sup>3</sup> Jeremy Waldron, *Minority Cultures and The cosmopolitan Alternative*, pp. 93-119, dans Kymlicka, *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, 1995. Passage cité p. 95.

<sup>4</sup> Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, éditions du Boréal Québec 2001, p. 127.

Kymlicka, que ces possibilités sont offertes par toutes les grandes métropoles du monde et qu'il y a à Canton et Shanghai de très bons restaurants français.

La première objection de Kymlicka souffre d'une faiblesse. Il serait même plus juste de dire que sa faiblesse réside dans sa force. La force de l'argument est qu'il nous confronte à la réalité de la condition humaine qui nous met sous les yeux des hommes qui, pour la plupart, se développent et s'épanouissent dans le cadre de leur culture d'origine et s'en tiennent à celle-ci. Mais en quoi la réalité peut-elle servir d'argument ? En effet, on ne peut nier qu'il soit difficile de changer de culture, mais est-ce là une raison suffisante pour ne pas encourager les individus à connaître, apprécier et pourquoi pas intégrer d'autres cultures ? N'est-ce pas au fond le but de toute culture que de se dépasser elle-même ? Tout le monde s'accorde à penser que dans un cadre libéral, l'ouverture à d'autres cultures constitue un bien et une richesse de premier ordre. Alors pourquoi s'en tenir à un principe de réalité qui nous astreint aux limites de notre culture d'origine ? Si pour un individu s'accomplir pleinement implique aussi en un sens de reculer ses propres limites, pour qu'une culture fleurisse, ne doit-elle pas s'ouvrir sur ce qui lui est étranger ? Oui, mais c'est coûteux, répondrait Kymlicka. Mais ce qui coûte (sans vouloir ici faire de la rhétorique), n'a-t-il pas précisément plus de valeur ? Assurément si l'on s'en tenait au principe de réalité, aucune créativité ni nouveauté ne seraient possibles dans le monde, et l'on peut raisonnablement penser que s'il a été possible à l'homme de sortir de l'état de nature pour fonder le règne de la culture bien que cela fut difficile, il ne lui est pas plus difficile (entendu que qui peut le plus peut le moins), de passer d'une culture à une autre. Pour finir l'argument de la marginalité est semble-t-il tout aussi faible et proprement antiphilosophique, car cela reviendrait à dire quelque chose comme, « si tout le monde fait comme ça c'est que c'est bien », ou encore de penser que la majorité a toujours raison.

La seconde objection relève quant à elle d'un malentendu. En effet pour Kymlicka, l'attitude cosmopolite implique le renoncement à sa culture pour en adopter une autre et cela constitue en effet une perte. Or l'attitude cosmopolite ne consiste pas à passer d'une culture à une autre comme l'on passe d'une compagnie à une autre. On ne peut cumuler deux ou plusieurs compagnies simultanément (à moins qu'elles ne soient d'accord, ce qui relève du domaine du fantasme), mais un même individu peut être porteur en son identité de plusieurs cultures, sans que ces dernières n'entrent nécessairement en conflit les unes avec les autres, car contrairement à une femme, une culture ne demande pas qu'on lui accorde l'exclusivité. On peut effectivement le faire mais on n'y est pas tenu. A mon sens l'exemple un peu

caricatural du personnage (plus que d'une personne réelle) cosmopolite qui fait l'objet de la troisième objection de Kymlicka, n'a d'autre sens que celui de montrer que le fait d'adopter une autre culture n'implique pas de renoncer à la sienne et que notre identité n'est ni menacée, ni appauvrie si l'on s'enrichit de cultures ou de matériaux culturels autres que les nôtres, et ce que ce soit sur le plan linguistique, gastronomique, vestimentaire, musical, technique ou spirituel. Bien souvent même la découverte d'une autre culture nous fait voir la nôtre sous un jour nouveau. En fait l'argumentation de Kymlicka repose sur une prémisse proprement libérale qui implique que l'individu autonome naît et se développe dans un contexte social donné, à l'intérieur duquel se dessine pour lui un horizon de sens lui permettant d'avoir un plan de vie donné et de le suivre librement. Or la conception du moi cosmopolite développée par Waldron et telle que nous l'avons définie plus haut contre les conceptions libérale et communautarienne du moi, s'oppose à cette idée d'unicité de l'appartenance culturelle ou sociétale. Dès lors ce qui apparaît dans la réfutation de Kymlicka comme une perte et vœu de pauvreté peut être totalement renversé et considéré comme une plus grande richesse. Et l'on peut se demander si à l'inverse s'en tenir à la culture d'origine qui est la nôtre, au fond par pure contingence, simplement parce que c'est la nôtre, ça n'est pas non seulement faire vœu de pauvreté, mais en plus refermer l'horizon des possibles qui donne au moi cosmopolite toute sa richesse.

### 3. L'appartenance à « une » culture, mythe ou réalité ?

Pour finir, si la question soulevée par Kymlicka de savoir si le moi cosmopolite n'est pas une illusion est pertinente et légitime, il est tout aussi légitime de se demander à l'inverse si l'idée d'appartenance à **une** culture n'est pas aussi une illusion. Ainsi un des arguments forts de Waldron contre Kymlicka consiste à démontrer que l'idée selon laquelle il existe des cultures pures et authentiques, individuées autant que peuvent l'être des êtres humains est fautive, car aucune culture n'est si préservée de l'influence extérieure qu'elle puisse se dire « pure » et « authentique ». Qu'est-ce qui nous permet en effet de dire qu'une culture est radicalement distincte d'une autre ?<sup>1</sup> N'y a-t-il pas dans chaque culture des emprunts à

---

<sup>1</sup> Sur ce point on pourrait penser que l'argumentation gagnerait en précision si l'on se référait non pas au terme générique de culture mais au concept de culture sociétale forgé par Kymlicka et défini comme « *une culture qui offre à ses membres des modes de vie, porteurs de sens, qui modulent*

d'autres cultures ? Une culture n'est-elle pas déjà un mélange de cultures ? Si la peau constitue la frontière extérieure évidente de tout individu, existe-t-il une frontière aussi nette entre les différentes cultures qui permette de dire où s'arrête une culture et où commence une autre ?

C'est pourquoi pour Waldron, il n'existe pas à proprement parler de structure rigide et délimitée qui serve de cadre à l'intérieur duquel une culture se définit comme distincte des autres. Les cultures n'ont pas des frontières aussi nettes que les nations (et les frontières de ces dernières sont parfois aussi bien floues), et les matériaux culturels de diverses origines ignorent toute frontière. Ainsi ce dont l'individu a besoin, toujours selon Waldron, ce n'est ni d'une « culture sociétale », ni d'une « structure de culture », mais simplement de fragments de culture : « *Ce n'est pas parce que chaque option doit posséder une signification culturelle qu'il doit y avoir un cadre culturel au sein duquel chaque option se voit attribuer un sens. Ces options chargées de sens peuvent nous parvenir comme autant d'éléments ou de fragments appartenant à une diversité de sources culturelles (...) [le fait] que les individus aient besoin de matériaux n'implique pas que les individus aient besoin d'une « structure culturelle riche et stable* »<sup>1</sup>. Au fond, aucune culture, si isolée et stable soit-elle, ne peut être à l'abri de l'influence extérieure (entendu avec Kant que la nature a fourni des chameaux aux hommes pour traverser les déserts et assez de génie pour créer des bateaux et traverser les mers, et que la terre est ronde, dans quelque direction que l'on s'en aille pour fuir ses semblables, on finit toujours par retomber sur eux.<sup>2</sup>).

Dès lors la tradition libérale se trouve prise selon la formulation de Kymlicka dans une contradiction interne. D'un côté la théorie libérale reconnaît et défend l'importance pour les individus de préserver leur appartenance culturelle, de l'autre elle prône l'ouverture et le contact avec d'autres cultures comme une occasion de s'enrichir. Or on comprend bien que

---

*l'ensemble des activités humaines, au niveau de la société, de l'éducation, de la religion, des loisirs, de la vie économique, dans les sphères publique et privée ; cultures qui tendent à être territorialement concentrées et fondées sur une communauté linguistique* »(p.115). Mais nous pensons que ce que l'on gagnerait en précision, on le perdrait en clarté, car il est au fond tout aussi difficile d'individuer une culture au sens large que d'individuer une culture sociétale, à moins que l'on réduise la culture sociétale au concept de nation, ce qui lui ferait perdre toute sa pertinence.

<sup>1</sup> Jeremy Waldron, *Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative*, University of Michigan Journal of Law Reform, Vol.25, 1992, pp. 751-793. Passage cité p. 783-784, traduction de Patrick Savidan.

<sup>2</sup> Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, dans Oeuvres philosophiques, Gallimard, collection bibliothèque de la pléiade, Paris 1986. Waldron se revendique souvent de Kant pour montrer le caractère inéluctablement lié du sort des hommes sur la terre, et illustrer ainsi la thèse de l'interdépendance des cultures.

s'ouvrir aux autres est toujours une menace pour l'intégrité d'une culture. Waldron reproche alors à Kymlicka de ne pas voir le danger de cette contradiction : « ...*Kymlicka's strategy (arguing from liberal premises) is simply a dangerous one for the proponents of cultural preservation to adopt. The liberal conception of autonomous choice evokes a spirit of discernment, restlessness, and comparison. It is, I think, simply antithetical to the idea that certain structures of community are to be preserved in their integral character* »<sup>1</sup>. Certes on ne peut répudier l'argument car la tension entre ouverture et fermeture culturelle à l'intérieur des sociétés libérales est réelle. Cependant il convient, et c'est ce que fait Kymlicka, de la tempérer en répondant que le but du libéralisme n'est ni « *d'élever des murailles entre les différentes cultures, ni de les couper du mouvement général du monde* ». Poursuivre l'argumentation reviendrait à déborder sur un autre contentieux qui oppose Kymlicka et Waldron sur la question des droits collectifs.

Il nous faut donc retenir de la confrontation des deux auteurs, tous deux se réclamant de la tradition libérale, l'idée qu'une conception cosmopolite bien comprise du moi, comme alternative aux conceptions libérale et communautarienne, fournit une meilleure compréhension de nous-mêmes dans le contexte du pluralisme culturel. On pourrait accabler le cosmopolite d'encore bien des maux qui pour l'essentiel relèvent de préjugés liés précisément au fait que la plupart des gens se crispent sur leurs identités communautaires ou nationales et ne parviennent pas à penser leur identité en-dehors ou au-delà de cette appartenance unique et exclusive. Il y a autant derrière la conception communautarienne que la conception libérale dans tout ce qu'elle peut avoir d'ethnocentriste, quelque chose qui cache ce que Guy Scarpetta appelle un dispositif d'enracinement<sup>2</sup>. Dès lors le premier geste cosmopolite consiste à ne plus être ni dupe, ni victime de ce dispositif qui fait de l'idée que l'on se fait de notre identité, une forteresse confortable et rassurante mais de laquelle on ne peut sortir. En rejetant l'idée qu'il faut absolument une appartenance fondamentale, une étiquette unique et exclusive comme la marque du fer rouge sur le bétail, pour se définir, être reconnu et se reconnaître, et en acceptant son identité dans toute sa riche diversité, le cosmopolite déjoue ce dispositif d'enracinement et par là pose la marque d'une liberté irréductible.

---

<sup>1</sup> Jeremy Waldron, *Minority Cultures and The cosmopolitan Alternative*, p. 93-119, dans *Kymlicka, The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, 1995. Note 60 p.118.

<sup>2</sup> Guy Scarpetta, *Eloge du cosmopolitisme*, Ed. Grasset et Fasquelle, Coll. Figures, Paris 1981.

## **CONCLUSION : considérations « méthodo-chaotiques ».**

Nous avons voulu à travers cette confrontation des trois conceptions du moi chercher comme l'a suggéré Sandel, « *l'image du moi qui a cours aujourd'hui* ». Cette quête nous semble essentielle d'une part parce que notre identité d'aujourd'hui, c'est-à-dire la manière dont nous nous représentons notre moi, va grandement déterminer notre identité de demain, et d'autre part parce que c'est en fonction de cette identité que vont se jouer les rapports qui nous lient aux autres et au monde. Si nous avons volontairement forcé les traits, tant de la vision communautarienne que de la vision libérale du moi, c'est pour que de leur contradiction, dans ce qu'elle a de plus vif, ressorte la nécessité de penser une nouvelle conception du moi. En établissant une analogie entre les trois catégories sociales de l'individu chez David Riesman et les conceptions du moi dont se nourrit la philosophie politique, nous avons voulu faire ressortir le caractère historique de leur émergence. En ce sens notre argumentation repose sur l'hypothèse d'inspiration kantienne selon laquelle l'histoire humaine en rapprochant de plus en plus des hommes qui autrefois vivaient refermés sur eux-mêmes en communautés restreintes, tend vers la réalisation d'un idéal cosmopolitique. Cela implique d'adhérer aux trois principes kantien qui sous-tendent l'ensemble de sa réflexion sur l'histoire, à savoir que l'humanité malgré sa diversité est une, qu'elle est capable de progrès et qu'elle doit sa grandeur à la raison. Dès lors que l'on accepte ces prémisses, certes lourdes d'implications, mais nécessaires si l'on veut dépasser nos craintes primitives, l'idée que les trois conceptions du moi se succèdent dans le temps permet d'aboutir à une compréhension plus claire de nous-mêmes. Or si l'on veut penser un progrès possible tant de l'espèce que des individus, ce progrès doit être un effet de la liberté humaine et par conséquent une manifestation du pouvoir qu'ont les hommes de dépasser par la raison, leurs déterminations naturelles et culturelles, pour affirmer une nature et une culture qui tout, en gardant quelque chose des anciennes, sont pourtant différentes et nouvelles.

Car le problème peut se poser et se pose effectivement d'une manière différente sous forme d'angoisse. Les visages de ce nouveau monde et de cet homme nouveau dont nous avons dépeint les traits inspirent des craintes que l'on pourrait ramener à la question suivante : la nouvelle humanité qui s'annonce continue-t-elle la nôtre où en sonne-t-elle le glas ? Autrement dit, ce nouvel homme à l'identité multiple, éclatée, multiculturelle, annonce-t-il un

pas de plus dans la civilisation, ou bien annonce-t-il « *l'homme disloqué* »<sup>1</sup> d'une nouvelle barbarie ? L'ambiguïté du phénomène que nous avons décrit dans la première partie de ce travail nous autorise en effet à entretenir le doute. Car l'homme nouveau dont on parle porte en lui l'ambiguïté de son monde<sup>2</sup>. Il est à la fois cosmopolite et attaché à son identité particulière, désintéressé de la vie civique, il affirme avec d'autant plus de fierté la supériorité des produits de son terroir. A la fois post-moderne et médiéval, il entretient le rêve éculé d'un nouveau tribalisme social basé sur des reliances éphémères et changeantes. Si le portrait de l'identité cosmopolite a de quoi réjouir l'âme, il faut aussi prendre conscience qu'étant le reflet par bien des aspects du sujet extro-déterminé de Riesman, il en porte aussi les défauts et les angoisses. Dès lors que la crainte de voir ce nouveau visage de l'homme revêtir des traits monstrueux n'est pas complètement insensée, il convient de lui laisser la place qui lui revient dans nos interrogations. Nicolas Grimaldi, qui réussit dans son oeuvre à garder cet équilibre raisonnable entre un scepticisme risible et un optimisme tout aussi ridicule, brosse le portrait de ce que risque d'être le visage de cette nouvelle humanité qui se profile. « *On pourrait même l'imaginer alors si parfaitement conditionné [l'homme nouveau] que pratiquement tous ses gestes ne seraient qu'autant de réponses aux stimulations qu'il recevrait des nouvelles techniques. Sans intériorité, sans retrait, sans inhibition, sans tension, sans inquiétude, sans dissidence ni sécession, sans négativité, son comportement serait segmenté en autant de pulsions différentes qu'il serait confronté à de différentes situations. Au lieu d'être unifié par sa constante tension vers un but, il serait disloqué en presque autant de comportements que de rencontres et de moments* »<sup>3</sup>. Cet homme disloqué sans autre identité que celle que lui constitue la mémoire du monde, des autres et des événements, ne serait alors qu'un pur flux, perdu dans le fleuve indifférent du devenir. Cette nouvelle humanité fait peur en ceci que précisément elle pourrait correspondre à une « inhumanité ». L'humanité peut-elle donc se perdre ainsi, comme n'importe quel attribut ? Mais peut-être que ce que l'on craint c'est moins « l'inhumanité », (car cette dernière allant de paire avec la perte de conscience justement de ce que l'on est devenu, passerait inaperçue), que la barbarie. Mais dans ce cas-là

---

<sup>1</sup> Grimaldi Nicolas, *L'homme disloqué*, Ed. PUF, Collection Interventions philosophiques, Paris, 2000.

<sup>2</sup> Ibid., p.98. Nicolas Grimaldi décrit magistralement ce paradoxe du sujet contemporain partagé entre soi et le monde : « *Il serait donc à la fois de plus en plus cosmopolite et de plus en plus provincial, de moins en moins patriote et de plus en plus chauvin, de plus en plus socialisé et de moins en moins sociable, de plus en plus informé et de moins en moins cultivé. De plus en plus sollicité par toutes sortes de divertissements, il aurait paradoxalement d'autant moins de temps qu'il aurait plus de loisirs.* »

<sup>3</sup> Ibid., p. 97.



est-il besoin de rappeler que même la barbarie est une forme d'humanité ? Nous ne perdons certes pas de vue la possibilité que l'histoire des hommes connaisse une régression, un retour en arrière. Mais peut-être peut-on plus facilement pardonner à quelqu'un qui entre dans cette humanité nouvelle de parier sur le meilleur, qu'à quelqu'un qui s'apprête à en sortir de faire dans un dernier et amer souffle de vie, la prophétie du pire. A défaut d'une unité rigide et close, celle de la tradition instituée, cette nouvelle humanité incarne une unicité dynamique et souple, à la fois conflictuelle et solidaire. Dans cette unicité les tribus les plus diverses ont une place au concert cacophonique des différences.

C'est pour cette raison, et dans l'optique d'un progrès possible et souhaitable des hommes, que nous avons voulu évaluer ces trois conceptions du moi à l'aune de notre époque aux horizons moraux et culturels éclatés. En ce sens la conception communautarienne si elle donne des assises sûres et fermes à l'individu situé dans le cœur de sa communauté, elle ne permet pas de rendre compte de la réalité irréductiblement plurielle et interdépendante du monde. Cependant il ne s'agit pas d'enfermer le réel dans cette grille d'analyse historique, car il est évident que ces trois conceptions du moi ne sont pas exclusives et constituent un des critères de la diversité du monde qui nous entoure. Si la conception cosmopolite du moi nous semble être un aboutissement à la fois historique et éthique auquel notre époque est acculée, la conception du monde qu'elle véhicule n'exclut pas les autres mais au contraire les porte en elle. C'est là une des grandes forces de cette conception que de pouvoir intégrer sans réduire ni exclure. Si notre but dans ce travail était d'établir ouvertement une hiérarchisation éthique des conceptions du moi, il demeure évident que ces trois manières que nous avons de nous comprendre nous-mêmes s'appellent les unes les autres et se complètent dans un jeu dialectique sans cesse répété.

Dès lors, plus qu'un dépassement, la conception cosmopolite du moi constitue une « alternative » non seulement raisonnable mais aussi souhaitable et possible. Une alternative tant à l'étroitesse de la conception communautarienne du moi qu'à l'universalisme abstrait de la conception libérale. Ainsi, là où le moi communautarien oublie l'universel tant il est rivé au particulier, et là où le moi libéral tend à résorber le particulier par l'universel, le moi cosmopolite évite le raccourci et passe par ce que le particulier a d'universel. Confondre cosmopolitisme et universalisme, c'est ignorer toute la richesse de l'idéal de diversité que le cosmopolite entend incarner. Et si une des tâches du philosophe est la vigilance, peut-être faudrait-il alors ne pas oublier le précieux conseil de Raymond Aron invoqué plus haut et n'oublier ni l'universalité du langage ni la diversité des langues.

Enfin si la civilisation au singulier est ce chemin, nourri des épreuves que l'on gagne sur la nature, qui nous mène vers une connaissance à la fois universelle et particulière de notre propre intériorité, peut-être faudrait-il avoir une fois de plus l'audace d'un changement de perspective. Interroger l'homme cosmopolite et la méthode même par laquelle nous l'avons ébauché en remettant, pour un instant, l'ouvrage sur le métier, pour poser en conclusion une problématique qui précisément ne clôt pas le problème. Regardons d'ailleurs. Qu'est ce que ce sujet cosmopolite, un homme du monde ou un bâtard ? Est-il la figure de l'érudit aisé qui parcourt le monde comme invité ou la figure de l'intrus gênant incarné par Diogène ? Est-il l'homme du monde ou l'étranger au monde ? Est-il l'homme (désintégré car intégré partout) de Grimaldi ou bien l'homme intègre que rien n'attache ? Derrière cette recherche ultime pour dessiner les traits fuyants d'un sujet cosmopolitique c'est tout l'aveu d'échec de la méthode théorique qui se dessine, y compris bien sûr celle que nous avons adoptée jusqu'ici. A la fin du chapitre précédent nous présentions avec Musil la quête du sujet comme un essai perpétuel, un être dont l'accomplissement se déroulait à mesure qu'il avançait, sans feuille de route aucune. Nous tentons ici, après avoir posé une grille de lecture théorique, de maintenir cette vigilance. Pour ne pas confondre donc le cosmopolite avec la figure d'un homme universel aguerrri aux jeux mondains de la mondialisation intellectuelle, il nous faut ressusciter ici contre elle la sentinelle cynique que représente la figure de Diogène. Car le sujet cosmopolite tel que nous l'avons présenté jusqu'ici, homme de toutes les appartenances et esclave d'aucune, s'apparente étrangement à la figure de l'homme universel que décrit par exemple un Baltasar Gracian. L'homme universel pour Baltasar Gracian, est la parfaite figure de l'homme honnête, frayant avec les grands du monde, ceux qui prennent et font la politique d'en haut et incarnent un universel vertical dont ils seraient le sommet. Par opposition Diogène incarnerait alors, l'envers du politique, le miroir brisé d'un universel horizontal. Car le cynisme est porteur d'une certaine idée de la politique qu'Epictète définit dans les *Entretiens* comme la « plus haute politique ». Lorsqu'un disciple lui demande si Diogène doit faire de la politique, ce dernier le traite d'imbécile en lui rétorquant : « *Si c'est ton avis, demande-moi encore s'il doit faire de la politique. Imbécile, tu demandes une politique supérieure à celle qu'il pratique ? Préfères-tu qu'il aille à Athènes pour faire des discours sur les revenus et les ressources, lui qui doit s'entretenir avec tous les hommes, aussi bien à Corinthe et à Rome qu'à Athènes, non pas des ressources, des revenus, de la paix ou de la guerre, mais du bonheur et du malheur, de la chance et de la malchance, de l'esclavage et de la liberté ? Et c'est d'un homme pratiquant une si haute politique que tu demandes s'il doit*

*faire de la politique ?* » A coté de cette figure du cosmopolite cynique pratiquant une forme de politique, qui pour paraître apolitique n'en est que plus métapolitique, se tient la figure autrement plus politisée de l'homme universel fréquentant plus les cours royales, impériales ou démocratiques, que les places publiques qui, elles, survivent à tous les régimes. Gracian nous décrit comme suit la tâche de l'homme universel. « *Le premier objet de l'érudition agréable et d'usage est ce qui se passe actuellement dans le monde, c'est l'état des cours étrangères, les divers théâtres de la fortune, les usages et les mœurs des différents pays, les ressorts et les intérêts qui font agir aujourd'hui les plus remarquables actions des princes et des grands et les évènements singuliers de la politique...* »<sup>1</sup>. L'homme universel comme parfait gentilhomme, l'homme cosmopolite comme bâtard sans attaches, est-il besoin de chercher de quel côté se trouve l'intégrité ? Diogène est au monde sans être du monde, il est d'ailleurs, du dehors, bien conscient qu'aucun lien ne l'intégrera dans le monde. L'homme universel est du monde, toujours ailleurs, il est cependant toujours aux mêmes endroits, dans le même monde, un monde hors du monde et d'où l'humanité s'est retirée. Diogène étranger dans le monde n'est pas étranger au monde. L'homme universel « invité » dans le monde, y a ses entrées, mais l'accès lui en demeure fermé, sa vie se déroule dans le non-lieu des hauts lieux.

Le cosmopolite n'est donc pas l'homme universel. Mais si nous le comparons plutôt à Diogène ce n'est que pour autant que nous ne savons pas qui est réellement Diogène. Pour identifier et nommer le sujet cosmopolite, il faut d'abord l'appréhender dans une halte, c'est-à-dire qu'il faut l'immobiliser. Lui donner un nom, s'en saisir pour le saisir, c'est le saisir dans le contraire de sa nature qui réside dans le mouvement et le changement. C'est pourquoi toujours il nous échappe et que notre méthode ne saurait saisir son objet sans, du même coup, l'altérer. Est-ce là l'aveu d'un échec ? Force est de constater que oui. Du moins s'agit-il d'un échec conceptuel et méthodologique : nous ne pouvons saisir l'insaisissable, sinon en soumettant la méthode elle-même au diapason de l'objet dont elle entend rendre compte. Une méthode transversale pour un sujet dont la vie se décline sur des chemins de traverse. Le cosmopolite se situe en effet aux croisements de ces chemins de traverse, ou plutôt il est ces chemins mêmes. Chemins et non-lieux. Chemins du disparate, des pièces manquantes et rapportées, des bâtards, métèques et métisses en tous genres, le cosmopolite n'a pas de place, et encore moins sa place, et ce dans la pratique réelle de son existence concrète comme dans

---

<sup>1</sup> Gracian Baltasar, *L'homme universel*, traduction : J. De Courbeville, Ed. G. Leibovici, Paris, 1986, chapitre V.

la théorie. L'homme universel comme théorie a un lieu d'être qui lui confère une autorité. L'autorité du cosmopolite n'a pas lieu d'être car elle n'a pas de lieu. C'est ici que la méthode rejoint son objet pour se confondre avec lui dans son mouvement chaotique. Si le cosmopolite est pluralisme et métissage, qu'il n'est nulle part à sa place, si Diogène est un bâtard sans foyer, sans famille, alors la méthode - le chemin - qui tenterait de rendre compte de tant de chemins se voit attribuée la même épithète : une méthode bâtarde pour saisir le bâtard comme objet. Une méthode qui ne se rattache à aucune famille intellectuelle, qui ne fait que traduire de manière métissée une pensée du métissage. Si donc le cosmopolitisme est ce qui ne connaissant aucune frontière se risque à les traverser toutes, et n'ayant aucune famille se permet de les adopter toutes, il nous faut alors en tant que nous voulons en rendre compte épouser une méthode qui traverse elle-même toutes les frontières disciplinaires sans se laisser absorber par aucune famille intellectuelle. Le cosmopolitisme implique donc et appelle une méthode cosmopolitique, un cosmopolitisme disciplinaire. Nous suivons en ce sens Michel Maffesoli lorsqu'il tente par une pensée souple de rendre compte de la souplesse même de la société : *« A l'image d'une socialité chaotique, le lent travail de la pensée a recours à la flânerie, aux retours en arrière, aux redondances, aux multiples digressions. Il faut savoir accepter ces méandres, ce sont d'une vie grouillante et empathique qui ne se laisse pas enclorre, a priori, dans un système de vérités préétablies. Tout au plus, je proposerai quelques « formes », c'est à dire des cadres d'analyse ayant pour seule ambition d'épiphâner ce qui est, ce qui advient, et qui ne prétend imposer quelque devoir-être que ce soit. »*<sup>1</sup> Epiphâner ce qui ne s'offre à notre raison que sous forme de tension ne signifie pas pour autant renoncer au concept. Dès lors si l'on considère que le phénomène cosmopolite comme objet transversal appelle une méthode transversale qui traverse cet objet sous différents angles pour en rendre compte, alors force est d'admettre que cette tâche incombe à la philosophie comme seule discipline capable de dépasser sa propre méthode pour rendre compte de l'insaisissable. Si comme le cosmopolite la philosophie est considérée comme l'enfant bâtard des sciences humaines, alors qu'elle en est comme chacun sait mais feint d'ignorer – la source, alors c'est ici la légitimité de l'enfant bâtard que nous revendiquons comme le droit à une parole différente. C'est seulement parce que cette parole sera différente et se présentera comme une méthode qui traverse le chaos en acceptant l'épreuve que nous arriverons peut-être dans le logos des institutions à trouver l'acte de naissance de ce qui n'a ni lieu ni nom.

---

<sup>1</sup> Michel Maffesoli, *La transfiguration du politique*, Ed. Grasset, Paris 1992, p. 23.

## Conclusion générale de la deuxième partie :

### Du sens de l'histoire et de la civilisation.

Dans son livre *Le désenchantement du monde*, Marcel Gauchet explique comment l'avènement du monothéisme dans l'histoire des religions, en rendant abstraite et universelle la croyance en un monde symbolique invisible, signait par cet acte même son arrêt de mort. Dieu se faisant un et unique, c'est l'homme découvrant sa propre divinité et entérinant par là le cadavre de Dieu. De la même manière, l'Etat-nation moderne, tout comme les premières cités grecques, en arrachant les hommes à la pénombre de leurs appartenances tribales et ethniques et en fondant l'identité nationale sur un principe universel abstrait et désubstantialisé, mais en limitant le statut de citoyen à une territorialité arbitraire, ont ouvert (par l'absurdité de leur geste qui a consisté à ouvrir d'abord puis refermer ensuite), une porte dans les esprits qui elle ne peut être refermée. Au fond en invitant les particularismes régionaux et paroissiaux de tous ordres à renoncer à eux-mêmes pour adhérer à l'identité plus large de la nation qui s'inscrit dans une volonté universaliste, la nation moderne signe en même temps son arrêt de mort. Car comment, alors qu'elle s'est construite sur des principes se voulant universels, peut-elle aujourd'hui rationnellement tenir la position de la défense du particulier contre l'universel, alors même qu'il y a trois siècles elle invoquait elle-même ces principes universels pour venir à bout des allégeances seigneuriales du Moyen-âge ? Ainsi, de même que l'identité nationale, l'identité européenne est grosse de beaucoup plus qu'elle, et il est probable que ce dont elle accouchera dépassera de loin ses propres frontières.

Parlant de la paix universelle Victor Hugo dit en 1849 : « *je ne dis pas seulement : c'est un but réalisable, je dis : c'est un but inévitable ; on peut en retarder ou en hâter l'événement voilà tout* », reprenant par là l'intuition kantienne d'une paix perpétuelle inévitable malgré (et grâce à) l'insociable sociabilité des hommes. Toutefois peut-être Siedentop<sup>1</sup> a-t-il en partie raison, la France se prend pour le centre du monde et veut imposer sa vision des choses à l'Europe et au monde. Pour Victor Hugo en effet la France a toujours raison car la France est beaucoup plus qu'elle-même, elle est « *la mère des nations* », « *la France est une sorte de propriété humaine, elle appartient à tous, comme autrefois Rome, comme autrefois Athènes [...] Quand une plaie est faite à la France, c'est la civilisation qui*

---

<sup>1</sup> Larry Siedentop, *La démocratie en Europe*, Ed. Buchet-Chastel, coll. les essais, janvier 2003.

*saigne* ». <sup>1</sup> Cependant au-delà de tout ethnocentrisme c'est le message universel des principes républicains dont la France est porteuse et qui contre l'Empire, contre tout Empire, clame et revendique la voix et la voie de la démocratie. Nous suivons Siedentop dans sa crainte d'un universel à la française ou à l'occidental, mais pas dans le rejet de ses principes. Car si la devise de la France héritée de la Révolution est : « Liberté, Egalité, Fraternité », peut-être n'est-il pas totalement absurde de dire que si la France a d'une certaine manière imposé les deux premières valeurs, Liberté et Egalité à l'Europe d'abord, puis à une bonne partie du monde par la suite, il ne lui reste plus maintenant qu'à enseigner la troisième, la Fraternité, à l'Europe d'abord, puis au reste du monde ensuite. A cette réserve près que la fraternité ne peut s'enseigner, car elle est du domaine émotionnel, et que l'on ne peut qu'espérer qu'un jour elle pénètre le cœur des hommes.

### **Les trois âges de l'humanité selon Toynbee.**

Dépassant le cadre étroit des histoires nationales, l'historien humaniste anglais Arnold Toynbee a pensé l'histoire totale de l'humanité en traversant toutes les époques et les civilisations. A la fois claire, synthétique, exhaustive, féconde et inspirée, sa réflexion prend un recul sur l'histoire des civilisations pour en tirer les leçons qui pourraient éclairer le présent et ouvrir l'avenir. Dans *La grande aventure de l'humanité*<sup>2</sup>, Toynbee distingue trois étapes marquantes dans l'évolution de l'humanité :

- ! Pendant la première période, correspondant à la préhistoire, les progrès de la connaissance humaine ainsi que leur extension sont également très lents. La communication entre les différents groupes humains peuplant la terre est si lente, que toute innovation, toute invention avait largement le temps de se propager à travers le monde, avant qu'une autre innovation majeure ne survienne. Pour cette raison les différentes sociétés humaines avaient le même degré d'évolution et des caractéristiques communes qui les rendaient semblables les unes aux autres.

---

<sup>1</sup> Pascal Ory, *L'Europe ? L'Europe*, Ed. Omnibus, Paris 1998. Les discours de Victor Hugo sont réunis p. 157, sous le titre « *Pour les États-Unis d'Europe, Textes choisis* ». Le passage cité se trouve page 197.

<sup>2</sup> Arnold Toynbee, *La grande aventure de l'humanité*, Ed. Payot, coll. la grande bibliothèque Payot, Paris, 1994.

- ! La deuxième période en revanche se caractérise par un développement des connaissances bien plus rapide que leur propagation. A partir de ce moment là les sociétés humaines ont commencé à se distinguer les unes des autres, à se différencier et à prendre des chemins différents. Cette période correspond à l'Histoire universelle des différentes civilisations humaines telle que nous la connaissons et l'étudions. Durant cette période plusieurs civilisations se sont succédées, connaissant tour à tour apogée et déclin.
- ! Enfin la période dans laquelle nous sommes, ère de la communication planétaire, voit se développer rapidement, non seulement les connaissances humaines, mais également, et tout aussi rapidement (presque instantanément) leur propagation. Cet équilibre entre le progrès des connaissances et leur propagation produit le même effet que celui de la première période, à savoir que sous son effet, les sociétés humaines dont nous sommes contemporains deviennent de moins en moins différenciées sous l'influence de la modernité et de la mondialisation.

L'avantage de cette théorie que d'aucuns jugent parfois trop générale, trop synthétique et simpliste, est qu'elle offre un schéma de réflexion qui nous permet d'appréhender avec plus de sérénité notre époque. Il est évident que les sociétés modernisées tendent à effacer les différences et se ressemblent de plus en plus et dans de nombreux domaines. Mais notre époque n'est pas seulement l'époque de l'harmonisation, elle est également – peut-être en partie par réaction - l'époque de la dissonance. On assiste aujourd'hui à un brassage universel des cultures dû à la fois à la modernisation des sociétés humaines, à leur rapprochement rendu possible par les nouvelles technologies de communication et à une ouverture de plus en plus grande du monde sur lui-même. Et la mondialisation n'est pas seulement comme on aurait trop tendance à le penser, la cause de ces transformations, elle en est (avant d'être la cause), d'abord et avant tout l'effet. Elle n'est pas la cause de ce que nous devenons, elle est le reflet de ce que nous sommes déjà devenus. Que nous soyons ou non en mesure de la contrôler ne change rien à la question. Cette nouvelle étape du devenir humain, universellement partagée, transforme et transformera encore nos connaissances, nos perceptions et nos comportements. En même temps que le monde, c'est notre vision du monde, notre vision de nous-mêmes, de nos appartenances, de nos allégeances, bref de notre identité qui change. Que nous acceptions ces changements par fatalité, par complaisance, ou que par la force même de notre volonté nous les initiions, nous devons de la même manière faire face aux transformations que ces changements impliquent sur notre propre personne. Il ne s'agit plus de découvrir en nous la

trace de ce que nous sommes, seulement en recherchant ce que nous avons été dans un retour aveugle sur nos traditions, mais de devenir ce que nous sommes, en faisant le tri et la synthèse entre ce qui doit et peut demeurer, et ce qui peut et doit être changé. Pour que l'on puisse s'approprier « la » tradition et la dire nôtre, il ne suffit pas de la perpétuer, il faut aussi savoir la transformer, pour la transmettre à la génération qui nous succédera avec le sceau de ce que nous y aurons apporté.

Certes l'époque est au nivellement des différences, comme le note très justement Amin Maalouf, « *Jamais les hommes n'ont eu autant de choses en commun, autant de connaissances communes, autant de références communes, autant d'images, autant de paroles, autant d'instruments partagés* »<sup>1</sup>. Il est vrai qu'aujourd'hui nous pouvons parler de Nietzsche, de Garcia Marquez, de Gao Xinjiang et de Khalil Gibran, avec n'importe quel universitaire ou amoureux de la littérature, dans n'importe quelle région du monde. Mais en même temps, le regard que nous porterons sur ces oeuvres universelles, sera plus que jamais ancré dans la particularité du lieu d'où on l'énonce. La conscience de ce qui nous lie croît proportionnellement à la conscience de ce qui nous différencie. La force de notre époque réside donc dans sa capacité à surmonter ces contradictions, ou plutôt à les maintenir et les accepter, pas seulement comme des tensions qu'il faudrait déplorer, mais comme une énergie qui maintient vivant le coeur du monde. Faire la synthèse entre le besoin d'identité et l'exigence d'universalité, telle est la tâche qui nous incombe pour vivre à l'heure des villages et des tribus planétaires.

Cependant pour mener à bien cette oeuvre, il ne suffit pas de regarder le monde d'un oeil contemplatif, de tirer le constat de son évolution et de se laisser porter par la vague, il nous incombe également, par réaction, d'agir sur lui pour le modeler à notre image. Son chaos appelle notre logos, et la volonté humaine doit savoir trouver dans la force de l'éducation, dans la création d'institutions intelligentes et adaptées, les moyens d'accompagner et de faire advenir ce monde. C'est pour cette raison qu'il nous faut nous interroger sur la nature des institutions qui accompagneront l'homme dans ce XXI<sup>e</sup> siècle naissant et qui fera l'objet de notre dernière grande partie.

---

<sup>1</sup> Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Ed. Grasset et Fasquelle, Paris, 1998, p. 106.



**TROISIEME PARTIE**  
**LES PERSPECTIVES INSTITUTIONNELLES ET**  
**EDUCATIVES D'UNE CITOYENNETE ET D'UNE**  
**DEMOCRATIE COSMOPOLITIQUES**

*« L'avenir de l'humanité reste indéterminé  
parce qu'il dépend d'elle. »*

Henri Bergson (1932).

*« L'avenir n'est pas ce qui va arriver,  
il est ce que nous ferons »*

Roger Garaudy (2002)

## Introduction générale à la troisième partie

Après avoir vu en première partie le cosmopolitisme en œuvre à travers le phénomène de la mondialisation, et montré en seconde partie comment ce nouveau visage du monde engendrait une nouvelle conception de nous-mêmes que nous avons définie comme identité cosmopolite, nous tâcherons de voir dans cette dernière partie ce que cela implique ou devrait impliquer concrètement dans les institutions humaines. La deuxième partie a consisté en ses deux versants à déconstruire et à reconstruire le sujet pour aboutir à une conception politique de la personne qui permette de poser les fondements d'une identité cosmopolitique non seulement conceptuellement valide, mais également institutionnellement envisageable. Cette étape était nécessaire car la conception que nous nous faisons de nous-mêmes dans le contexte de la mondialisation ne pouvait naître d'elle-même sans mettre à bas au préalable les conceptions traditionnelles de la personne. Cette prise de conscience encore une fois de la fragilité de ces conceptions de la personne ne les invalide pas. Bien au contraire nous avons montré comment ces conceptions coexistaient, et comment précisément leur coexistence était ce qui faisait la richesse de l'identité cosmopolitique. C'est en ce sens que la conception politique de la personne telle que proposée par John Rawls et qui pose l'individualisme normatif à la base du libéralisme politique est un passage obligatoire. Car de toutes les conceptions de la personne c'est celle qui en posant comme principe la primauté du juste sur le bien, n'invalide a priori aucun mode de vie. Ainsi le moi cosmopolite apparaît-il plus comme une synthèse que comme un dépassement puisqu'il maintient la diversité des conceptions du moi, allant même jusqu'à inclure en lui la possibilité d'un moi cosmopolite enraciné.

Dans la troisième partie nous nous proposons d'aller plus loin en voyant comment le moi cosmopolite élaboré conceptuellement en seconde partie peut s'inscrire dans les institutions et engendrer un sujet politique cosmopolitique qui puisse jouer son rôle dans le cadre d'une citoyenneté mondiale reconnue. La ligne directrice qui traverse donc cette partie en diagonale est celle de savoir comment confronter la conception du moi élaborée en seconde partie avec la réalité politique et institutionnelle du monde. Comment concilier ce que nous sommes devenus sous le flux et dans le flux de la mondialisation avec ce que nous croyons encore être ? Comment concevoir que la vision prétendument réaliste que nous avons encore de nous-même et de la réalité est en un sens déjà dépassée et relève de l'utopie ?

Pour ce faire nous reviendrons à l'inspiration cosmopolitique kantienne pour voir comment toutes nos problématiques politiques mondiales sont traversées par cet esprit prophétique. Comme l'a très justement noté Ryoa Chung, on peut repérer aujourd'hui une prééminence très nette du paradigme kantien en éthique des relations internationales. Nous verrons alors comment ce que d'aucuns appelaient à l'époque de Kant et encore aujourd'hui « une vaine chimère » a plus de réalité - malgré les apparences - que les modèles étatistes traditionnels. Cependant il conviendra de montrer à quel point le message de Kant est ambigu et suggère plusieurs directions possibles dans la réalisation du modèle cosmopolitique. Il y a même une double ambiguïté car, à l'ambiguïté du message kantien s'ajoute en s'y superposant l'ambiguïté de sa réception. La nature ambiguë des propos de Kant lui-même nous ouvre ainsi plusieurs perspectives pour explorer ce devenir cosmopolite en partie advenu de l'humanité. Nous verrons bien entendu toutes les objections que nous pouvons adresser au projet cosmopolitique kantien dans son ensemble (critique de Scheller et Hegel) avant de voir comment il propose à travers les deux œuvres de références que sont *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784) et le *Projet de paix perpétuelle* (1795) deux voies différentes, divergentes, voire contradictoires, qui laisseront à ses successeurs un héritage dont l'ambiguïté est la source même d'une féconde liberté d'interprétation. Dans le fond si l'héritage kantien est dans l'ensemble reçu et intériorisé dans une certaine mesure par notre époque, il est reçu de manière polémique. Cette polémique nous la traverserons à travers Habermas et Rawls pour montrer toute les limites du cosmopolitisme kantien ; ce qu'il a prévu comme ce qu'il ne pouvait pas deviner. La réévaluation habermasienne du projet kantien nous permettra de rendre justice à Kant à travers l'histoire avant de voir comment les conclusions prétendument réalistes et fidèles à Kant que tire le dernier Rawls du Droit des peuples non seulement trahissent l'essence même de l'idée kantienne ainsi que le principe même qui fut à la base de la première philosophie de Rawls fondée sur l'individualisme normatif mais pire encore, ne rendent pas compte de l'évolution des réalités politiques engendrée par la mondialisation.

Les chemins différents qu'empruntent Habermas et Rawls dans l'interprétation de l'héritage kantien témoignent en effet d'une ambiguïté propre à Kant lui-même.

Dans le fond le message kantien nous offre quatre perspectives sur le fond desquelles Habermas et Rawls s'opposent :

- 1- La première en institutionnalisant l'« idée » cosmopolitique dans le « projet d'un grand corps politique futur » permet d'envisager une « république cosmopolitique »,

comme c'est le cas dans *Théorie et pratique*, ou une « constitution cosmopolitique des peuples » (*weltbürgerliche verfassung*), ou un « Etat universel » (*allgemeiner völkerstaat*). Nous discuterons plus loin à la fois de la plausibilité et de la souhaitabilité de cette perspective.

- 2- La seconde suggère une juridicisation du politique dans le concept simple d'un cosmopolitisme défini comme « *droit des gens* » qui opérerait un glissement du moral au juridique, permettant d'institutionnaliser à travers le concept controversé des « droits de l'homme » le projet cosmopolitique.
- 3- Enfin la perspective fédéraliste de la "*foedus pacificum*" proposerait une fédération qui tout en travaillant pour la paix, maintiendrait la souveraineté des Etats membres, qui n'auraient à répondre devant aucune autorité supranationale. La "*foedus pacificum*" serait alors une vaste alliance internationale qui siègerait en conseil permanent.
- 4- Enfin la perspective étatiste propose une extension de la perspective juridique évoquée dans la deuxième perspective mais dans le cadre d'un maintien des souverainetés étatiques telles qu'elles existent. Ce droit serait alors subordonné aux diplomaties imposées par les fluctuations des relations internationales.

Au milieu de ces alternatives Habermas adopte, on le verra, une position universaliste là où Rawls s'inscrit dans une position particulariste. Certes les deux rejettent la perspective brute d'un Etat mondial. Cependant Habermas le fait en suggérant une traduction en système positif de droit et de procédures juridiques les intuitions morales cosmopolitiques. Il propose en outre de les « imposer » par la force du droit à tous les Etats, ce qui laisse envisager - tout en prenant acte de - une certaine érosion de la souveraineté des Etats. Ce faisant Habermas non seulement prend ses distances d'avec un universalisme abstrait, mais s'inscrit dans la donnée nouvelle qu'est la mondialisation et ses conséquences sur la souveraineté déclinante des Etats. Certes on peut demeurer sceptique quant à cette perspective fédéraliste qui consisterait à soumettre l'ensemble des Etats à la tutelle apolitique des droits de l'homme et parler avec Marcel Gauchet d'une « *impuissance avec bonne conscience* », mais on verra plus loin combien elle correspond mieux à l'évolution de la société civile mondiale que la perspective prétendument réaliste de Rawls. Alors même que le principe de l'individualisme normatif de John Rawls avait en lui les prémices universalistes les plus prometteuses, *Le droit des gens* entérinant les constats communautariens de *Libéralisme politique* conclut à un statut

quo en relations internationales qui maintient la souveraineté des Etats et les rapports de force (armés ou diplomatiques) qui existent et existeront toujours entre eux. Nous verrons comment les concessions qu'il fait aux critiques lieux en inférant un usage ambigu de la notion de peuple permettent de maintenir un statu quo étatique qui malgré les apparences est déjà désuet. Nous préférons alors tout au long du chapitre 7 consacré au projet d'un contrat social universel, la perspective prétendument idéaliste de Habermas plus proche de *L'Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* que celle par trop réaliste d'un John Rawls maintenant l'état de fait étatique des relations internationales. Nous utiliserons pour ce faire Rawls contre lui-même en montrant comment l'individualisme normatif sur lequel nous avons fondé notre conception politique de la personne ouvrant la porte à un sujet cosmopolitique est plus pertinente que son analyse communautarienne du droit des peuples. Nous montrerons en effet comment certains passages de Théorie de la justice (notamment le § 58) permettent de déduire une projection universaliste, c'est-à-dire valable en tous temps et en tous lieux, des principes de justice posés dans le cadre d'une société close par le premier Rawls. Mais nous montrerons aussi comment le second Rawls instruit des critiques communautariennes, renonce à l'idée que ces principes puissent être acceptés par toutes les sociétés. Rawls reconduit alors la conception étatiste traditionnelle de la souveraineté nationale, selon laquelle les droits des Etats, au nom de la raison d'Etat et de l'indépendance morale des peuples, priment ceux des individus. C'est alors à la notion de peuple telle qu'il la développe dans *Le droit des gens* et qui semble primer le droit des individus, que nous nous attaquerons pour montrer toutes les apories et les limites du statu quo rawlsien qui débouche sur une conception minimaliste insuffisante des droits de l'homme. Cette critique de Rawls nous conduira alors à resituer dans le contexte institutionnel toute la pertinence de notre conception d'un sujet cosmopolitique élaboré en seconde partie.

En effet, et ce sera tout l'enjeu du chapitre 8, la nouvelle conception du sujet que nous avons construite en seconde partie se montre à même, confrontée aux institutions, de servir de fondement concret et solide à l'élaboration d'une citoyenneté cosmopolitique. Nous interrogerons alors la notion même de citoyenneté dans ses contradictions et impasses traditionnelles pour montrer comment ce qu'elle ouvre dès l'origine avec son ancrage dans l'Etat-nation porte le germe de son propre dépassement cosmopolitique, de la même manière que nous l'avons montré en première partie, la construction des Etats-nations modernes portait déjà en elle les germes de son propre dépassement cosmopolitique. Nous verrons alors comment la mondialisation avec ses mouvements de populations transnationaux correspond et

réalise notre conception du sujet. A la notion de peuple nous opposerons alors la notion de multitude mondiale puis de société civile mondiale qui, sans abolir les peuples, trace des lignes transversales qui les traversent et les dépassent pour réaliser une citoyenneté cosmopolite qui, déjà présente, ne demande qu'à éclore. Il nous restera dès lors à nous reposer une fois de plus, comme nous l'avons fait en première partie la question de l'ordre institutionnel à donner à cet apparent chaos. Nous proposerons dans l'optique d'une souveraineté déclinante des Etats-nations un modèle de démocratie cosmopolitique basé sur le principe de souveraineté différenciée, en grande partie inspiré par l'évolution des institutions européennes et qui correspond à notre conception d'un sujet et citoyen cosmopolitique. Le nerf constitutif de cette partie est l'idée dans le fond toute républicaine que les hommes qui font les institutions sont en retour façonnés par elles. L'interaction entre les deux est telle qu'il est difficile sinon impossible de déterminer lesquels et dans quel ordre agissent sur les autres. La seule certitude que nous ayons est que les deux se façonnent mutuellement. C'est dans cette optique que nous proposerons dans le dernier chapitre une réflexion sur l'éducation au cosmopolitisme qui permette non seulement de prendre conscience de ce que nous sommes devenus, mais de travailler encore en instruisant les hommes au monde à faire advenir chaque jour davantage cette nature fondamentalement cosmopolitique qui les constitue. Si le pilier fondamental de cette thèse est le sujet cosmopolite tel que nous avons tenté de le construire, alors on ne peut envisager sa stimulation et sa construction permanentes sans une réflexion sur ce qui construit à proprement parler nos identités, à savoir l'éducation. Dans ce cadre nous verrons comment le mouvement d'ensemble de la société civile mondiale, des plus petites salles de classe et universités, jusqu'aux ONG, en passant par certaines institutions telles que l'Unesco, ou encore l'ensemble des médias, contribuent à éveiller chaque homme à cette nature cosmopolitique qui le constitue et vers laquelle il tend. Nous verrons alors comment le monde dans son ensemble et dans son acception la plus générale peut être une école pour les hommes, autant que les hommes peuvent être les uns pour les autres de manière multilatérale des maîtres et des élèves. Cette programmation à la fois institutionnelle et anti-institutionnelle d'une éducation cosmopolitique ne pourra se déployer sans passer par un sujet qui fait l'expérience de son propre décentrement. De ce décentrement à la fois des individus et des sociétés humaines naîtra, nous en sommes convaincus, la possibilité d'un dialogue des civilisations qui tout en maintenant la spécificité de chacun travaillera au rapprochement des hommes.

## **CHAPITRE 7**

# **LE PROJET D'UN CONTRAT SOCIAL UNIVERSEL A LA LUMIERE DE LA MONDIALISATION**

*«La justice de soi n'est rien. Elle n'a lieu que par les traités,  
en quelques lieux qu'habitent les nations qui contractent»*

Epicure Maxime 36

*«En général ce que l'on appelle justice est la même chose partout :  
la raison de l'utilité réciproque.*

*Mais les lieux et les circonstances lui donnent des variétés»*

Maxime 39.

## I. Les différents visages du cosmopolitisme kantien.

### 1. De l'état de nature à l'Etat universel : l'analogie domestique.

Dans *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*<sup>1</sup>, Kant présente la réalisation du cosmopolitisme comme étant quelque chose de semblable et de parallèle au contrat social originel qui permet aux individus de sortir de l'état de nature et de fonder une société civile. Il transpose ce premier passage en mettant en parallèle les individus à l'état de nature et les Etats-nations sous la forme moderne que nous leur connaissons, pour suggérer, voire prophétiser, qu'un passage similaire doit et va se réaliser au niveau des Etats particuliers pour fonder un Etat universel. Ce faisant, Kant met en parallèle deux périodes qui sont à la fois historiques bien qu'indatables, et anhistoriques puisqu'elles ne sont au fond que des hypothèses euristiques permettant de penser à la fois l'origine et le devenir de l'homme vivant en société avec ses semblables.

1- La première période concerne l'acte institutionnel symbolique, mythique ou imaginaire, qui fonde la société civile. Malgré toutes les polémiques contractualistes liées à la question fondamentale du moment qui a inauguré la société civile, le jeu de l'esprit que permet la fiction de l'état de nature, constitue un modèle euristique fécond dans la compréhension de l'idée que l'on se fait à tout moment de la civilisation. Entendons ici la civilisation comme cette victoire de l'homme sur lui-même qui lui fait dominer ses penchants et maîtriser ses passions égoïstes, pour que dans la paix, la culture triomphe de la barbarie. A la cinquième proposition, Kant nous explique le mécanisme caché de la nature qui œuvre à cette socialisation des hommes : *" c'est la détresse qui pousse l'homme d'ordinaire si épris d'une liberté sans entraves à entrer dans cet état de contrainte ; et il s'agit là de la plus grande des détresses, celle que s'infligent les uns les autres les hommes que leurs inclinations empêchent de rester longtemps côte à côte en liberté sauvage "*<sup>2</sup>.

L'état civil pour Kant est un accord pathologiquement extorqué par la nature. Et le moteur qui, pour lui, sort l'humanité de cet état de crainte permanente de l'état de nature, est ce qu'il appelle " l'insociable sociabilité " qu'il développe dans la quatrième proposition et

---

<sup>1</sup> Kant Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, dans opuscules sur l'histoire, Ed. GF Flammarion, Manchecourt, février 1990.

<sup>2</sup> Ibid., 5<sup>e</sup> proposition, page 76.



qu'il définit comme suit : " *c'est l'inclination naturelle de l'homme à entrer en société, inclination qui est cependant doublée d'une répulsion générale à le faire, menaçant constamment de désagréger la société* " <sup>1</sup>. La fin de la définition nous éclaire sur la nature de cette insociable sociabilité qui est au fond le processus toujours en œuvre de socialisation et de civilisation de l'homme par la nature. " *Menaçant constamment de désagréger la société* ", cela signifie au fond que ce moment n'est pas un événement réel et datable, mais plutôt un moment virtuel qui fait qu'il n'y a pas deux époques tranchées : l'état de nature d'un côté et la société civile de l'autre, avec un moment fondateur au milieu, mais que les deux sont sans cesse en œuvre dans l'humanité en un fragile équilibre tendu.

2- La deuxième période se dessine sur l'horizon d'un " *à-venir* " à déduire du passé pour prophétiser le futur. Peut-être s'agit-il même de notre époque dont le devenir cosmopolitique est en train de connaître ses premiers balbutiements à la fois hésitants et certains. Cette période serait le passage d'une société mondiale fractionnée en plusieurs Etats, à une société mondiale unifiée sous un seul Etat politique formant la " *cosmopolis* ", c'est-à-dire une cité dans laquelle les hommes seraient, quelles que soient leurs origines, tous également « *citoyens du monde* » et soumis à une même législation. Dès lors, de même que le contrat social originel met fin à la guerre des hommes entre eux en les regroupant en société, de même ce contrat social universel en fondant la nouvelle ère cosmopolitique mettrait fin à la guerre des différents Etats entre eux.

On peut ainsi établir un lien entre ces deux périodes qui permet de mettre au jour l'existence d'un double niveau de culture (au sens où la culture est ce qui s'oppose à la nature tout en la réalisant). C'est-à-dire un double passage de l'état de nature (individus éparpillés et isolés) à l'état de petites sociétés éparpillées et indépendantes que seraient les Etats ou les Nations (à l'image au fond des hommes eux-mêmes à l'état de nature). De sorte que l'on peut dire que le monde tel qu'il est, composé d'Etats-nations, est quelque chose comme " *un état de nature entre les différentes sociétés humaines* ", appelons-le pour simplifier " *un état de nature entre les Etats-nations* ". Le siècle écoulé étant le meilleur exemple de cet état, ayant valeur à la fois d'illustration et d'argument pour étayer cette idée. Dès lors, de même qu'à l'état de nature les hommes prenaient conscience qu'ils ne pouvaient vivre chacun de leur côté, seuls et isolés, et que l'alliance des forces et des talents était indispensable (d'autant plus que la vie de chacun dépendait des caprices de celle d'autrui), de même peut-on envisager et prévoir à l'avenir (d'où la nécessité de le penser maintenant) un deuxième passage d'un état

---

<sup>1</sup> *ibid.*, 4<sup>o</sup> proposition, page 74.

de nature des Etats-nations entre eux à la prise de conscience de la nécessité d'une société universelle, d'une cité à l'échelle du monde : “ *De même que l'incompatibilité d'humeur et les passions et intérêts contradictoires des individus les ont fait passer de l'état de nature à l'état civil, de même la détresse née de la guerre, état de nature entre les Etats, les contraint peu à peu à fonder une société des nations, c'est-à-dire un état civil entre les Etats* ”.<sup>1</sup> Là encore le moteur d'une telle réalisation est l'insociable sociabilité. La guerre froide de la seconde moitié du siècle passé illustre très bien cette insociable sociabilité à l'œuvre. Et son échec, c'est-à-dire le fait qu'elle en soit restée au stade de guerre froide, témoigne de ce refus de l'humanité de sombrer dans le chaos de l'autodestruction, par la prise de conscience que le sort de toutes les nations du monde (entendu le niveau de développement technologique atteint) est intimement lié. La conscience de cette irréductible interdépendance que traduit par exemple ce souci éthique croissant de la nature qu'est l'écologie, et la nécessité de coopérer qui va avec, éveille dans l'esprit nouveau de l'humanité l'impératif d'un pacte social à l'échelle planétaire, qui permette la paix et dans le cas de l'éthique écologique, une préservation de la nature pour les générations futures qui permette de perpétuer l'espèce.

Dès lors le cosmopolitisme ne serait pas une réalisation définie simplement par la négativité de ce à quoi elle met fin, la guerre, c'est-à-dire au fond un simple accord consensuel de paix entre les Etats fédérés en société des nations. En effet, cela implique que la réalisation du cosmopolitisme inaugure la création d'un droit positif cosmopolite nettement distinct du droit international. Le but du cosmopolitisme n'est pas de préserver la liberté des Etats alliés membres de la fédération, sans que ces Etats aient à se soumettre à des lois supranationales comme semble le suggérer par exemple Georges Vlachos<sup>2</sup>. Le “ *point de vue cosmopolitique* ” ne se réduit pas à un pacifisme fédéraliste visant une fédération des Etats libres et en ce sens il n'est ni la société des nations, ni l'organisation des nations unies, même si l'une et l'autre l'annoncent et le préparent.

---

<sup>1</sup> Ibid., p.75. Nous reviendrons plus loin avec Rawls et la seconde position originelle sur la pertinence de l'analogie domestique personnaliste qui en accordant aux Etats le statut juridique de personne en fait des sujets du droit international et reconduit le statu quo des rapports de forces dans les relations internationales.

<sup>2</sup> Vlachos Georges, *La pensée politique de Kant*, Paris, PUF, 1962, p. 568sq.

## 2. De la forme à donner au fond

Mais cette solution spéculative pensée a priori d'après une observation attentive de l'évolution de l'Histoire humaine, soulève plusieurs questions et problèmes sur lesquels Kant reste très vague dans le reste de ses écrits, notamment dans *La doctrine du droit*<sup>1</sup>. Ce qui amène un certain nombre d'objections à l'idée du cosmopolitisme, dont il faut rendre compte si l'on veut les dépasser ou pour le moins en sortir. Si le cosmopolitisme n'est ni la SDN, selon les propres mots de Kant, ni l'ONU, sous quelle forme matérialiser l'Idée ? Quel visage donner au rêve ? Dans quelles institutions incarner le corps sans chair du cosmopolitisme ? Quel statut donner à un hypothétique voire improbable Etat cosmopolitique ? De quelle réalité sociale sera-t-il le reflet politique ? Quels seront son but et son enjeu ? S'agira-t-il pour lui simplement de maintenir la paix dans un équilibre tendu des forces ou bien de promouvoir une coopération positive et réelle dans tous les domaines de la vie économique, écologique et culturelle ? S'agira-t-il d'une simple " *fédération d'Etats libres* " comme le suggère le second article du *Projet de paix perpétuelle*<sup>2</sup>, option qui réitérerait les apories et impasses du droit international, ou au contraire d'une force supranationale, abstraite ou concrète, appuyée sur le droit ou la force, le droit et la force, l'éthique ou la manipulation pour obtenir l'ordre et la paix ?

Au milieu de ces questions, la réflexion de Kant oscille d'un extrême à l'autre selon que l'on se réfère au *Projet de paix perpétuelle*, à l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* ou encore à *La doctrine du droit* ou *Théorie et pratique*. Une des raisons des divergences de la position kantienne selon l'œuvre où l'on se situe, c'est que les intentions et l'angle d'approche diffèrent d'une œuvre à l'autre. Ce qui domine le *Projet de paix perpétuelle*, c'est la volonté de mettre fin non pas à une seule guerre mais à toutes les guerres. Dans ce cas précis, le projet cosmopolitique est sous-tendu non pas par une réalisation positive mais par une idée négative : la fin de la guerre. Ce qui en ressort dès lors c'est un pacifisme fédéraliste, tout au plus un fédéralisme pacificateur qui par la " *foedus pacificum* " propose comme objectif de mettre fin à toutes les guerres, ou plutôt de les réguler ce qui revient au fond à les cautionner. Cette " *foedus pacificum* " proposerait une fédération qui tout en travaillant pour la paix, maintiendrait la souveraineté des Etats membres, qui

---

<sup>1</sup> Kant Emmanuel, *La doctrine du droit*, trad. A. Philonenko, librairie philosophique Vrin, Paris 1993.

<sup>2</sup> Kant Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle*, Oeuvres philosophiques, Gallimard, collection bibliothèque de la pléiade, Paris 1986.

n'auraient à répondre devant aucune autorité supranationale. La "*foedus pacificum*" serait alors une vaste alliance internationale qui siégerait en conseil permanent. Cette interprétation avancée par Georges Vlachos et défendue dans une certaine mesure par Alain Renaut<sup>1</sup> peut être modérée si l'on accorde une plus grande attention au contenu de l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*. Certes le *Projet de paix perpétuelle* est postérieur à l'*Idée*, mais néanmoins, l'argumentation du *Projet* n'invalide en rien l'intuition fondamentale de l'*Idée*. Le *Projet* reste lui-même très ambigu sur la nature à donner à l'idée cosmopolitique et reprend le projet de "*grand corps politique futur*" déjà évoqué dans l'*Idée*. Sans doute y a-t-il là à penser la différence de nature entre d'un côté ce qui est une idée, c'est-à-dire une fulguration de la raison, et un projet qui est une idée prise dans un processus d'élaboration envisagé sous l'angle de sa réalisation. Dans le *Projet de paix perpétuelle*, le cosmopolitisme passe de l'état d'idée abstraite à celui de projet concret au travers des notions de "*volkerbund*" et de "*foedus amphycionum*". L'idée, elle, transcende le projet en posant pour les Etats l'exigence de respecter pleinement les fondements d'un droit cosmopolitique au-delà de la simple structure fédérative, et dans, non plus une "fédération des Etats", mais un "Etat des nations".

La différence ici entre Etat et Nation est fondamentale et nous reviendrons dessus avec la notion de peuple lorsque nous analyserons l'apport rawlsien en la matière. Car fondre tous les Etats du monde en un seul ne veut pas forcément dire fondre les différentes nations en une seule ; pas plus que la création de l'Etat français n'a empêché les bretons de se sentir bretons et les corses de se sentir corses. Dans le premier cas il s'agirait de maintenir la pluralité des Etats au sein d'une fédération. Dans le second, il s'agirait de réduire la pluralité des Etats, pas la pluralité des nations. L'unité de l'Etat cosmopolitique conserve et implique nécessairement la multiplicité des nations entendues non pas comme expression juridique d'une nationalité inscrite dans l'institution étatique mais comme irréductible identité culturelle, avec une histoire et un passé artistique, architectural ou encore religieux unique. Un Etat est toujours le fruit d'un acte institutionnel<sup>2</sup> fécondé à la fois par l'histoire et le hasard et par conséquent toujours en un sens arbitraire et qui ne témoigne pas forcément de la volonté des individus qu'il regroupe de vivre ensemble. Les membres d'un Etat ne partagent pas forcément les

---

<sup>1</sup> Renaut Alain, *Kant aujourd'hui*, p.468, éditions Champs Flammarion, Manchecourt 1999.

<sup>2</sup> Il convient ici dans le cadre de l'analogie domestique de distinguer l'analogie personnaliste de l'analogie institutionnelle. Car la réalisation de l'analogie institutionnelle qui projette la réalisation des institutions de la société civile dans l'ordre international n'implique pas forcément le passage par la

mêmes valeurs, ni même la même culture, parfois, même la langue ne fait pas l'unité, comment par conséquent parler d' "une" identité nationale ? Ainsi la Suisse forme un Etat et une nation tout en parlant plusieurs langues, de même que l'Angleterre et les Etats-Unis bien que parlant la même langue, ne forment ni la même nation ni le même Etat. Une nation est déjà souvent le creuset d'identités multiples. De même si l'on peut accepter de parler d'une identité nationale, peut-on vraiment parler d'une identité étatique ? Or, ces différences n'empêchent pas les individus de cohabiter et même de coopérer au sein d'un même Etat. On peut dès lors fort bien envisager que le cosmopolitisme s'incarne dans la figure unique d'un seul Etat. Mais s'il n'y a qu'un seul Etat, le terme Etat garderait-il encore sa pertinence ? Car au fond les Etats peuvent-ils exister en-dehors de la rivalité mimétique qui les oppose les uns aux autres et leur donne une identité propre ? Cela est un autre problème sur lequel nous reviendrons plus loin avec l'objection hégélienne.

Ce qu'il nous faut voir ici, c'est la validité d'une interprétation de l'idée cosmopolitique kantienne dans le sens d'un Etat universel, c'est-à-dire un Etat des nations plus qu'une simple fédération des Etats. Une perspective cosmopolitique supranationale n'est-elle que du pré-fédéral ou bien est-ce déjà le début de la fin des Etats et par conséquent de la forme étatique telle que nous la connaissons ? Le risque de voir la pluralité humaine annihilée par une dérive totalitaire du cosmopolitisme est injustifié car la reconnaissance de l'humanité en tout homme que le cosmopolitisme implique nécessairement, a pour conséquence immédiate la reconnaissance de la pluralité humaine. L'homme est "l'être qui parle" disait Raymond Aron, mais ajoute-t-il, "il y a des milliers de langues", et « quiconque oublie un des deux termes (l'universel et le particulier), retombe dans la barbarie ». Or le cosmopolitisme n'est pas ce moloch à qui l'on immolerait la liberté et la diversité humaines sur l'autel de la paix, mais une dialectique dynamique et indépassable du même et de l'autre, de l'un et du multiple, de l'universel et du particulier.

Ce glissement heureux ou malheureux de la "fédération des Etats" à un "Etat des nations", allant du pluriel au singulier et revenant au pluriel avec "les" nations, peut être doublé d'un nouvel angle d'approche de la notion de citoyen qui déplace le problème politique de la fédération des Etats ou même de l'Etat des nations, sur un champ proprement juridique. En effet en 1797 dans la *Doctrine du droit*, §62, la notion de "droit cosmopolitique" prend forme au travers et autour des deux notions de "weltbürgerrecht" et

---

réalisation de l'analogie personnaliste qui comme nous le verrons avec Rawls pose de nombreux problèmes.

de “ *jus cosmopolitum* ”. Un droit nouveau qui reconnaîtrait aux hommes le statut non plus simplement symbolique ou humaniste, mais proprement juridique, c’est-à-dire inscrit dans un cadre institutionnel, de “ citoyen du monde ”. Néanmoins une obscurité subsiste car on ignore si cette citoyenneté de droit se rattache à un Etat mondial ou si elle demeure enchâssée dans des rapports inter-étatiques et dans ce cas reste tributaire des rapports de force ou diplomatiques qui déterminent les relations entre les Etats. La problématique est alors réactivée et l’on ne sait toujours pas au fond si le droit cosmopolitique dont parle Kant doit se traduire dans une fédération des Etats libres, dans un Etat universel cosmopolitique, ou s’il s’agit simplement d’un droit de fait, d’une politesse conventionnelle minimale entre êtres de la même espèce.

### 3. Le droit cosmopolitique : entre droit international et droit des gens.

Après avoir mis au jour l’existence d’un parallélisme analogique entre l’état civil et l’état cosmopolitique chez Kant, et posé les problèmes de la forme à donner au projet et à l’idée cosmopolitiques, il reste une voie explorée par Alain Renaut<sup>1</sup>, dont l’approfondissement peut se révéler utile pour une meilleure compréhension de l’idéal kantien. Renaut montre l’existence chez Kant de deux cosmopolitismes :

- 5- Le premier institutionnalise l’« idée » cosmopolitique dans le « projet d’un grand corps politique futur ». Il s’agit alors d’envisager une « république cosmopolitique », comme c’est le cas dans *Théorie et pratique*, ou une « constitution cosmopolitique des peuples » (*weltbürgerliche verfassung*), ou un « Etat universel » (*allgemeiner völkerstaat*). Le problème serait alors celui de la plausibilité du projet confronté à la dure réalité des faits. Par ailleurs est-ce vraiment là le sens du message kantien ?
- 6- Le second trouve sa réalisation dans le concept simple d’un cosmopolitisme défini comme « *droit des gens* ». Mais on peut se demander alors, après avoir explicité à quoi correspond ce « droit des gens », (*civitas gentium*), quelle est l’innovation kantienne en la matière.

Nous avons discuté de la validité du premier point précédemment (de la forme à donner au fond), il convient maintenant sur le terrain du droit, d’interroger le second point de vue. Quel

---

<sup>1</sup> Alain Renaut, *Kant aujourd’hui*, page 467, éditions Champs Flammarion, Manchecourt 1999.

est selon les propres mots de Kant, ce « *civitas gentium* », ce droit des gens ou droit des cosmopolites ? S'agit-il du droit de fait qu'a tout homme, sans évoquer pour l'instant la question de la citoyenneté, d'entrer en communauté, simple contact ou échange, avec tout autre homme n'importe où sur terre, et qui pour cela a donc « *le droit d'explorer toutes les régions de la terre* »<sup>1</sup>, sans pour autant être traité en ennemi dans le pays où il arrive ? Si c'est là le droit cosmopolitique, s'agit-il réellement d'un droit ? N'y a-t-il pas dans cette réduction minimaliste de l'idée cosmopolitique au droit des gens à entrer en contact les uns avec les autres par-delà les frontières où les appartenances nationales, religieuses ou culturelles, quelque chose qui relève purement et simplement du fait ?

Dans son essai sur le droit cosmopolitique kantien<sup>2</sup>, Stéphane Chauvier s'appuie avec précision sur le § 62 de *La doctrine du droit* de Kant, pour étayer la thèse par ailleurs défendue par Renaut dans *Kant aujourd'hui*, selon laquelle le projet véritable de Kant ne consistait pas dans la réalisation d'un Etat cosmopolitique universel. L'idéal cosmopolitique prendrait alors concrètement forme sous deux aspects :

- 1- Le droit qu'a tout étranger de ne pas être traité en ennemi dans le pays où il arrive.
- 2- Le droit qu'ont les peuples d'entrer en commerce avec d'autres peuples étrangers.

Droit de visite à l'étranger et communauté mondiale de commerce : tourisme et capitalisme ? Mais le droit de faire du commerce et du tourisme, ce n'est pas encore le droit cosmopolitique. Ulysse n'a eu besoin de l'existence d'aucune convention juridique signée entre Ithaque et la Phéacie pour y être accueilli avec hospitalité par Nausicaa et Alcinoos. Les rapports d'équité et d'hospitalité mutuelles commandés par le droit naturel précèdent toujours leur institutionnalisation dans un droit positif. Les institutions au fond ne sont que les formes figées de pratiques sociales qui leur préexistent. Or si le droit cosmopolitique n'est qu'un droit de commerce et de tourisme entre nations, quelle différence y a-t-il entre « droit

---

<sup>1</sup> La nature selon Kant nous a donné le monde comme espace fini, limité et sphérique. De sorte que l'on ne peut pas si nos actions, croyances, habitudes et attitudes sont contrariées ou contrarient celles des autres, fuir le regard et l'appréhension d'autrui pour aller s'isoler du monde sur une île déserte. La terre étant ronde, si loin que je veuille m'éloigner de mes semblables dans une direction ou une autre, je finirai tôt ou tard par les rencontrer dans l'autre direction. Bien sûr le monde est vaste et les différentes régions du monde sont séparées par des déserts et des océans. Mais malgré cela, les « bateaux » et les « chameaux » (qui sont aux déserts ce que les navires sont à la mer) permettent aux hommes de rejoindre leurs semblables malgré les obstacles et les frontières naturelles (alors que dire des frontières artificielles). De là Kant déduit que le droit de sillonner la surface de la terre est un droit partagé par toute la race humaine. Et l'existence même des chameaux et des navires est un signe que la nature veut que nous sillonnions la surface de la terre.

<sup>2</sup> Chauvier Stéphane, *Du droit d'être étranger. Essai sur le droit cosmopolitique kantien*, L'Harmattan, Paris 1996.

cosmopolitique » et « droit international » ? Peut-être faut-il pour définir au mieux l'idéal cosmopolitique tout en restant fidèle à Kant, inverser le 1<sup>o</sup> point de ce droit, « celui qu'a tout étranger de ne pas être traité en ennemi dans le pays où il arrive », en un devoir (Tu dois donc tu peux), « devoir qu'ont tous les citoyens du pays d'accueil à l'égard d'un étranger arrivant sur leur sol de le traiter avec le respect et la dignité dus à tout être humain ». Peut-être serait-on alors plus proche de l'inspiration et de l'innovation kantienne dans leur profondeur éthique positive, et même métaphysique, que précédemment. En outre, en maintenant la catégorie plurielle du genre humain par l'adoption d'un droit « des » gens, d'un droit « des » hommes, Kant sort de la stérilité abstraite des droits de « l' » homme noyés dans un humanisme juridique sans relief. Car il s'agit alors non pas d'un universalisme englobant impliquant que l'on s'entende sur la catégorie générique de ce qu'est « un » Homme au sens universel mais d'un universalisme conscient et inquiet des particularités humaines.

Certes il y a toujours chez Kant cette ambiguïté qui réside dans la difficulté qu'il y a à passer de l'« idéal » cosmopolitique de l'*Idée* ou du *Projet* à la perspective d'un droit constitutionnel mondial qui se confronte sans cesse à un pluralisme axiologique, culturel et politique indépassable. C'est l'éternelle bataille de l'un et du multiple et l'insurmontable difficulté du passage de la théorie à la pratique. Mais cela justifie-t-il que l'on ternisse l'éclat des premiers écrits kantien par le réalisme pragmatique des derniers écrits, en se figeant sur une apparente contradiction ? Le constat d'un pluralisme culturel indépassable n'est pas une objection au cosmopolitisme, comme il pourrait l'être à un projet fasciste ou communiste aux intentions uniformisatrices, il est au contraire la base inébranlable du cosmopolitisme moderne qui inclut en son sein la conquête moderne de la liberté et de l'individu. Mais cette conquête de l'identité et de l'individualité si elle inaugure l'ère de la liberté pose par retour un autre problème, celui au nom précisément de cette identité inaliénable, du refus de la différence et de l'altérité.



## II. Objections, impasses et issues, au « projet » et à l'« idée » cosmopolitiques

### 1. L'objection pessimiste à la réalisation du cosmopolitisme : Hegel, Scheller.

Pour tenter de dépasser cette aporie interne à la théorie kantienne, il convient tout en restant fidèle à la chronologie des textes kantien, de retracer les schémas évolutifs et progressifs de la nature à l'œuvre dans l'humanité qui conduiraient à ce cosmopolitisme dont la forme reste encore à définir. Peut-être arriverons-nous alors à éclairer la nature du but par une réflexion sur le chemin qui y mène.

1. La première étape dans le chemin qui mène au cosmopolitisme est la républicanisation de tous les Etats particuliers, c'est-à-dire l'extension d'un droit républicain, quel que soit le régime, à tous les Etats du monde. Cela implique que les régimes constitutionnels des Etats soient tous à base élective conforme à cet esprit du républicanisme évoqué par Kant dans *le Conflit des facultés*<sup>1</sup>.
2. La deuxième étape est une fédération des Etats libres du type de la SDN ou de l'ONU, où selon les indications du *Projet de paix perpétuelle*, le droit des gens serait assuré de manière égale quel que soit le pays d'origine.
3. Enfin l'étape ultime serait un Etat des nations, Etat universel ou cosmopolitique, Etat unique des citoyens du monde.

Ainsi suivant la perspective du grand corps politique futur évoqué en 1784 dans l'*Idée*, l'achèvement consisterait pour Kant dans l'institution d'un droit cosmopolitique qui comme l'indiquera le *Projet de paix perpétuelle* en 1795 : " *considère les Etats comme citoyens d'un Etat universel de l'humanité*". Dès lors la deuxième étape, celle d'une fédération pacifique des Etats libres ne serait que transitoire et n'est le but final ni de l'*Idée* ni du *Projet*. C'est aussi là l'avis de Fichte qui estime que la fédération des peuples (Völkerbund), proposée par Kant pour maintenir la paix, est simplement " un état intermédiaire " en vue de ce " grand

---

<sup>1</sup> Kant Emmanuel, *Le conflit des facultés*, trad. J. Gibelin, librairie philosophique Vrin, Paris 1988.

but ” qu’est un Etat des nations ( Völkerstaat) au sein duquel tous les conflits sont tranchés par des lois positives<sup>1</sup>. Le droit international inauguré par une telle fédération serait alors à dépasser par un droit cosmopolitique incarné dans une “ *constitution des peuples* ” (weltbuerliche Verfassung) couronnée par un Etat universel (allgemeiner Völkerstaat) qui serait la fin véritable d’une nature et d’une culture réconciliées.

Ce schéma historique est parallèlement sous-tendu par la juxtaposition de l’émergence des deux types de société et de droit évoqués plus haut dans les deux niveaux de culture exposés. Le premier niveau de culture serait la naissance de la société civile et l’institution du droit civil qui la présuppose et qui est le thème des propositions 1 à 6 de l’*Idee*. Le deuxième niveau de culture serait l’émergence d’une société mondiale cosmopolitique avec au niveau du droit, un parallèle presque parfait qui établit, après le premier niveau du droit national, le deuxième et dernier niveau du droit, le “ *jus cosmopolitanum* ”. On a alors une vision en système du cosmopolitisme qui n’est ni systématique ni systématisante. Derrière cette mise en système, la problématique récurrente qui revient sous forme d’objection est la question du pluralisme culturel. Mais avant d’utiliser cette notion comme étendard contre le cosmopolitisme, il convient de se demander ce qui dans le pluralisme culturel est un bien, une valeur éthique qui suscite notre adhésion. Est-ce le pluralisme des institutions, c’est à dire des Etats ? Ou bien est-ce le pluralisme identitaire des nations, des communautés, des différents peuples et de tout ce qui fait leur richesse, langues, histoires, arts, religions ? Peut-on par ailleurs dissocier les deux ? Si la première multiplicité est par définition artificielle, n’est-elle pas par conséquent nécessairement amenée à disparaître ou revêtir d’autres formes ? La question est, et restera sans doute longtemps, ouverte. Cependant si l’on suit le chemin schématique, spéculatif ou narratif qui mène du contrat social des individus au contrat social des Etats, on ne peut faire l’économie de l’objection hégélienne.

Si l’on compare et met au même niveau l’individu et l’Etat, ne risque-t-on pas de voir émerger la négativité comme nature belliqueuse incompressible chez l’individu et, par conséquent, également présente et incompressible au niveau de l’Etat ? Comment en effet dépasser ce fond de violence propre à toute individualité et qui en constitue le fondement identitaire ? C’est ainsi que l’additif au § 324 des *Principes de la philosophie du droit*, visant directement à dénoncer l’idéalisme kantien quant à la paix universelle, rappelle que l’Etat est une individualité et que toute individualité contient en son essence de la négation. Dès lors ce

---

<sup>1</sup> Fichte J.G. , *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques*, traduction et présentation par L. Ferry et A. Renaut, Payot, 1981, p.183 sq.

qui caractérise l'Etat et constitue son identité est, comme chez l'individu, un rapport de rivalité mimétique (pour reprendre l'expression de René Girard<sup>1</sup>) avec une individualité différente avec laquelle se crée un rapport belliqueux dans une lutte à mort pour la reconnaissance. L'Etat, comme l'individu, a besoin pour exister pour lui, d'exister par les autres et contre les autres. Il a besoin d'un adversaire, d'un ennemi, d'un contre lui-même pour être lui-même. La paix dès lors n'est pas comme l'a présentée Kant, une valeur absolue désirable en soi, mais une valeur relative, qui n'a son effectivité propre que pour autant que la guerre en est un élément en suspens : *“ La guerre en tant que situation où l'on prend au sérieux la vanité des biens et des choses de ce monde, qui d'ordinaire a coutume d'être une locution édifiante, est ainsi le moment en lequel l'idéalité du particulier reçoit son droit et devient effectivité ; elle a la signification supérieure suivant laquelle, comme je l'ai énoncé ailleurs, elle conserve aussi bien la santé éthique des peuples en son indifférence vis-à-vis des déterminations finies(...) que le mouvement des vents préserve les mers de la putridité dans laquelle un calme durable les plongerait, comme le ferait pour les peuples une paix durable ou a fortiori une paix perpétuelle. ”*<sup>2</sup>

En effet les rapports de rivalité dans la lutte pour la reconnaissance sont en grande partie constitutifs du jeu des identités individuelles à l'intérieur de l'espace public, et par analogie extensive, elles le sont aussi du jeu des identités nationales à l'intérieur de l'espace public international. Cependant peut-être faut-il résister à la tentation de croire que la violence inhérente à la nature humaine ne se résout que dans la guerre des hommes les uns contre les autres et des Etats entre eux. Il y a sûrement pour cette violence d'autres moyens de s'exprimer, et un adversaire n'est pas nécessairement un ennemi. La compétition économique en est un bon exemple. Et les chasseurs de primes des grandes multinationales sont en quelque sorte la nouvelle classe guerrière de la modernité, la noblesse en moins. La compétition culturelle, intellectuelle et artistique, voire poétique ou même philosophique deviendra peut-être dans un proche avenir un des moyens, comme elle le fut dans un lointain passé, de canaliser cette violence en la sublimant dans des joutes artistiques. Enfin, si la nature négative de l'homme a trouvé le moyen de dépasser la guerre des individus les uns contre les autres pour réaliser la concorde civile, sûrement cette même nature trouvera-t-elle

---

<sup>1</sup> René Girard, *La violence et le sacré*, René Girard montre comment le désir que l'on a d'une chose est augmenté, voire parfois même inauguré, par le fait que quelqu'un d'autre que nous désire ou possède cette chose. C'est là selon René Girard qu'est tapie la violence inhérente à la nature humaine emprisonnée entre envie et convoitise.

<sup>2</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, additif au § 324, p 400. Editions PUF, Vendôme, 1998.

le chemin qui permettra de dépasser la négativité inhérente aux Etats pour réaliser la paix universelle. Peut-être n'est-ce pas la guerre mais la rivalité qui est la nature essentielle de l'homme avec cette différence que la rivalité peut en sa négativité engendrer du positif, là où la guerre, même si elle peut contribuer au progrès, n'engendre à proprement parler rien de positif.

Cependant le soupçon soulevé par la négativité hégélienne nous amène malgré tout à réinterroger ce qui fonde la légitimité et la valeur même du droit. Il est certes convenu et admis que l'épée doit obéir à la toge, mais on peut toutefois se demander si la toge peut se porter sans épée. Plus encore, la toge est-elle possible sans l'épée ? Dès lors on doit se demander si le fondement ultime du droit ne se trouve pas au fond dans la force. Ainsi y a-t-il une naïveté doublée d'une contradiction qui eussent été touchantes si les enjeux n'étaient pas si grands, à parler de pacifisme juridique fondé en raison sur l'idée d'un droit des gens dont la force réside dans la simple bonté ou rationalité de l'idée pure du droit, c'est-à-dire une force intrinsèque au droit qui lui permet de s'imposer. Or comme on vient de se le demander, laquelle, de la toge ou de l'épée, assoit le pouvoir de l'autre ? L'histoire ici semble s'opposer à la raison, et l'expérience des choses humaines, lues ou vécues, nous porte à croire en quelque chose que notre raison, à son grand désarroi, déplore. L'histoire en effet n'est qu'une succession d'exemples, d'ailleurs fort ressemblants, qui illustrent l'image tant répétée d'un droit impuissant sans la force et d'une force qui de fait par sa force même, se pose et s'institue comme droit. C'est ainsi que Callicles et Thrasymarque avaient vu toute l'ironie et l'impuissance d'un droit qui revêt à chaque fois le visage du clan victorieux. C'est plus directement la critique qu'adresse Max Scheller à Kant en montrant qu'au fond tout droit, qu'il soit positif ou prétendu naturel, n'est qu'une formulation institutionnalisée, revêtue de certaines idées rationnelles énoncées a posteriori, et posée comme a priori pour masquer et traduire des rapports de force correspondant aux intérêts concrets de certains groupes particuliers au sein de la société civile. On peut dire de même et à plus forte raison du droit international. " *Le droit civil d'un Etat n'est jamais indépendant du sort de cet Etat dans l'univers* " <sup>1</sup>. Ainsi le droit ne tire-t-il son pouvoir que d'une force extérieure et ne peut s'incarner en-dehors d'un Etat en tant que tel. De même ajoute-t-il : " *Le droit naturel, n'a jamais été partout où il a paru, qu'une idéologie traduisant les intérêts de certains groupes* ".

Dès lors on peut voir que le pacifisme juridique repose sur une erreur naïve qui consiste à avoir suffisamment foi dans la raison, donc se tromper sur la nature de la condition

humaine, pour penser qu'elle peut fonder les normes justes et rationnelles d'un droit universel. C'est ce que Scheller appelle " *l'erreur systématique profonde* " du pacifisme. Mais si le pacifisme juridique repose sur une illusion idéaliste, peut-on pour autant considérer cela comme une erreur ? Ce qui est du domaine de la croyance en un idéal peut-il être transposé et débattu à la lumière tranchante du vrai et du faux ? Car aussi vrai que le droit reflète la force, optimisme et pessimisme reflètent un certain regard sur l'histoire. Le regard schellerien sur l'histoire voit un droit qui, s'il n'est soutenu par la force, s'écroule. Kant n'en est pas dupe lorsqu'à la 6<sup>e</sup> proposition de *l'Idée* il nous dit que le bois dont l'homme est fait est si nouveau que l'on ne peut y tailler des poutres bien droites. Cependant tout est dans le regard que l'on porte sur les choses, et les choses n'ont de valeur que celle que l'on veut bien leur accorder. De même peut-on lire dans l'histoire passée, aussi bien le triomphe visible de la force brute, instituant et destituant le droit, que le lent, progressif, mais inexorable travail, d'une raison en œuvre en l'homme de manière naturelle, et qui inverse la hiérarchie d'un droit soumis à la force, en faisant que le droit soit une force en lui-même. Après tout une idée n'a-t-elle pas parfois plus de pouvoir sur un homme que le tranchant d'un glaive ?

## **2. De l'idée, au point de vue, et du point de vue au modèle cosmopolitique.**

Il faut alors resituer à la lumière de la critique schellerienne, l'entreprise kantienne dans son contexte, avec ses inspirations et ses aspirations. Le contexte est celui de la philosophie des Lumières, l'« *aufklärung* », qui instaure la valeur et la force de « l'Idée » et de « la raison » en tant que telles, qui seraient suffisantes pour poser les fondements d'un droit cosmopolitique. Cette Idée qui a eu assez de force pour s'imposer aux esprits des hommes et des nations pour engendrer un acte de droit tel que : « la déclaration universelle des droits de l'homme » n'est donc pas une pure chimère. On pourrait objecter que cela ne fonctionne pas, que la Déclaration universelle des droits de l'Homme est inopérante voire inefficace et inutile dans les faits. Certes, le fossé qui sépare le monde des idées, du monde de ceux qui les produisent reste et restera sans doute toujours dans une demi obscurité, mais l'Idée, elle, n'en garde pas moins sa force et sa pureté. L'Idée d'un droit des hommes du monde reste en suspens dans l'esprit des hommes et des nations comme une mauvaise conscience, un

---

<sup>1</sup> Scheller Max, *L'idée de paix et le pacifisme*, Aubier, Paris 1953. P. 79 sq et p. 111.

aiguillon éthique à l'efficacité indéniable, une sorte de camera morale intérieure des nations qui conditionne (ou que conditionne) leur sentiment d'appartenance au genre humain, et nous verrons dans le dernier chapitre de ce travail comment la société civile mondiale en train de naître œuvre à éduquer les populations dans le sens d'une éthique et d'une responsabilité cosmopolitiques.

La force de l'Idée est présente déjà de manière percutante dans la *Critique de la raison pure* en 1781. En effet au début de la dialectique transcendantale, Kant montre la force d'une idée perçue comme « modèle » à suivre : « *une constitution qui recherche la plus grande liberté humaine selon des lois faisant en sorte que la liberté de chacun puisse coexister avec celle des autres (sans qu'elle cherche le plus grand bonheur car celui-ci s'ensuivra de lui-même)... est une idée nécessaire que l'on doit prendre pour fondement, non seulement dans l'esquisse des premiers contours d'une constitution politique, mais aussi à l'occasion de toutes les lois.* » Il s'agit alors pour les hommes de toujours faire des lois et agir conformément à ce « modèle », en vue de se rapprocher le plus possible, (même si on ne l'atteint pas), de la perfection que ce modèle stigmatise : « *Rapprocher toujours davantage par référence à lui, la constitution légale des hommes de la plus grande perfection possible* »<sup>1</sup>

Dès lors l'Idée se transforme en point de vue, ou plus précisément en « point de visée » : la coexistence des libertés multiples dans « une » paix civile harmonieuse. Le point de vue est alors à comprendre moins comme point de départ que comme point d'arrivée du regard, c'est-à-dire une humanité dans son ensemble envisagée sous l'angle de sa destination. Ce n'est que dans cette destination que l'homme peut actualiser la coexistence pacifique, dans l'obéissance consentie aux lois, des multiples libertés. Cette coexistence pacifique des multiples libertés s'inscrit alors au double niveau évoqué au début de notre parcours :

1. au niveau de la communauté restreinte à une société, une nation donnée ;
2. au niveau de la réalisation d'une communauté civile universelle.

Les deux niveaux ne sont pas contradictoires mais superposables. Déjà dans les *Reflexionem*, Kant superpose l'histoire cosmopolitique universelle conçue comme système, à l'histoire de la genèse de l'état civil, avec toute la prudence que nécessite la manipulation de telles hypothèses euristiques, et à de telles échelles. Mais c'est dans cette analogie essentielle à effet de loupe grossissant que se pense la réalisation de l'idée kantienne du cosmopolitisme : « *Se penser en droit à la fois comme citoyen d'une nation et comme membre à part entière de la*

---

<sup>1</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, « la dialectique transcendantale », (A317), *Œuvres philosophiques de Kant*, Bibliothèque de la Pléiade.

*société des citoyens du monde...c'est l'idée la plus sublime que l'homme puisse concevoir de sa destination.*»<sup>1</sup> Une destination qui, visant la réalisation d'une communauté civile universelle à cheval entre une définition juridique et morale, inaugure un nouveau type de citoyenneté cosmopolitique, qui correspond à un dépassement de la citoyenneté nationale, ou appartenance régionale, vers la conscience universelle d'une unité assurée a priori par le modèle moral, l'image de la cité universelle parfaite. Outre les problèmes évidents et complexes que posent les modalités d'édification d'une société civile parfaite (à l'échelle nationale comme à l'échelle du globe) et qui relèvent de l'utopie, il faudrait s'interroger sur la nature même de cette « Idée », ce « point de vue », ce « modèle cosmopolitique ».

1. Relève-t-il de la tranchante lumière rationnelle du concept héritée de la raison pure de Kant ? D'une raison systématique qui pose les normes statistiques d'un réel à faire advenir sous forme de projet concret : construire le cosmopolitisme, comme on construit un pont, un tunnel, un édifice ?

2. Ou bien relève-t-il d'une « Idée » qui est un modèle idéal, plus que réel, une image de perfection, plus qu'une réelle perfection ? Un point de vue qui relèverait d'une « *exaltation de l'esprit* » (*schwärmestich*), au sens où il s'agirait non pas simplement d'une idée folle, mais d'une idée exaltée. La nuance alors est double car autant l'idée peut relever d'une raison en délire qui ne sait plus ce qu'elle dit, autant l'Idée peut être la manifestation d'une subversion de la raison par le génie ; un dépassement du champ de la raison pratique par un sublime éthique.

### **3. Le cosmopolitisme comme « focus Imaginarius ».**

Dès lors, il convient à la lumière de la question que nous venons de poser de décentrer le problème, pour le voir sous un autre angle. En effet poser la question de la définition du cosmopolitisme comme le fait Kant toujours par des angles de biais : « Idée », « Projet », « Point de vue », « Modèle », nous amène à nous demander en quoi l'Idée du cosmopolitisme n'est pas un simple concept de l'entendement, mais une idée de la raison avec tout ce que cela implique. A l' « Idée » possible du cosmopolitisme ou plutôt aux conditions de possibilité de

---

<sup>1</sup> Emmanuel Kant, *Reflexionem*, réflexion n° 8077, in *Œuvres philosophiques de Kant*, Bibliothèque de la Pléiade.

l' « Idée » cosmopolite, la théorie de la connaissance que développe Kant dans *Critique de la raison pure* et dans *Critique de la raison pratique*, peut apporter un éclairage décisif. En effet comme les concepts ne sont pas capables sans intuition de fournir une matière à la réflexion, et qu'il sont des formes vides, les concepts que nous pouvons nous forger de la totalité des objets ne sont pas des concepts en tant que tels puisqu'ils ont trait à la totalité, mais des « idées ». Ces idées, s'il est vrai qu'elles sont susceptibles d'être pensées et doivent l'être, ne sauraient du moins donner lieu à une connaissance. Unifier le divers des connaissances sous une idée, c'est-à-dire constituer la diversité et la multiplicité de ces connaissances en un système, n'aura donc jamais le statut d'une connaissance, puisqu'il n'y a pas d'expérience possible susceptible de venir remplir l'idée en donnant à cette forme de l'unité totale que constitue l'idée une matière ou un contenu capable de la remplir<sup>1</sup>. En conséquence de quoi l'on peut dire que la systématisation, l'idée au fond dans sa totalité, est un travail infini qui ne s'achèvera jamais par l'émergence d'un savoir ou d'une réalité correspondant à l'idée. Appliquée à l'idée du cosmopolitisme telle qu'elle est développée dans « *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* », à la proposition 9, cette théorie de la connaissance introduit une dimension éthique décisive. En effet que faire face à la diversité des connaissances acquises ? A chaque époque incombe le devoir de les organiser pour essayer de les accroître selon une perspective qui serait la totalité, et qui comme nous le dit Kant fournit le moteur même du progrès scientifique ; c'est là le sens même de l'entreprise encyclopédique des Lumières. De même dans la position éthique d'une conscience politique mondiale qui entreprendrait le cosmopolitisme comme visée totale, au sens de formation d'une unité cosmopolitique universelle, cette idée-là est le moteur même du progrès de la politique et de la justice mondiales. De la même manière que la visée de la totalité en sciences fournit le moteur même du progrès scientifique. Or pour l'accomplissement infini de cette tâche, tant au niveau de la connaissance scientifique que d'une politique mondiale cosmopolitique, le système en vertu de la première idée que nous avons développée, est impossible en son achèvement concret. Le système cosmopolitique est fermé et fini dans sa conception, car comme nous l'a appris Bachelard, tout système est un système fermé. Mais dans son application le système cosmopolitique comme tout système ou théorie de la connaissance reste ouvert et infini si ce n'est sur l'extérieur, du moins sur l'intérieur.

Néanmoins il est nécessaire de disposer de concepts unificateurs - c'est le cas du cosmopolitisme - qui sont des notions de la totalité et qui constituent comme les foyers sous

---

<sup>1</sup> Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, éditions Champs Flammarion, Manhecourt 1999, p. 44-45.



lesquels nous pouvons nous imaginer, ranger, ordonner la diversité du réel sous cette unité qui se dessine comme un horizon à atteindre, même si l'on ne l'atteint évidemment jamais car c'est le propre de l'horizon de toujours se dérober au loin.

Ainsi chaque notion de la totalité, chaque idée au fond, joue-t-elle le rôle d'un foyer, foyer imaginaire, « focus imaginarius » par référence auquel une diversité de connaissances peut se laisser ordonner comme à partir d'un principe d'unité. De même le cosmopolitisme est-il ce principe qui ordonne, sans aliéner, le réel éclaté de la pluralité des cultures, des nations, et des identités. Le pouvoir de la raison réside dans sa capacité à produire de telles idées, à la différence de l'entendement qui lui ne produit que des concepts, auxquels par ailleurs peut correspondre une expérience réelle ou possible, on comprend alors qu'il puisse relier en ces termes « raison », « idée », et « système ». La raison a ceci d'exceptionnellement fécond qu'elle utilise nécessairement des notions de la totalité (ordonnées suivant des lois nécessaires en système) auxquelles ne correspond aucune expérience possible. Or comme le précise le paragraphe 40 des *Prolégomènes à toute métaphysique future*<sup>1</sup>, « *La totalité de toute expérience possible, (le système) n'est pas elle-même une expérience* ». Le cosmopolitisme n'est donc pas du domaine de l'expérience. Et pourtant il ne s'agit pas non plus d'une simple exaltation de l'esprit, une « schwärmestisch », mais d'une idée de la raison au sens le plus noble et le plus opératoire du terme et qui, alliée à l'imagination, a pour fonction bien concrète de servir de « focus imaginarius »<sup>2</sup>, autour duquel et vers lequel tendent les activités humaines, même si peut-être la réalisation de la cité cosmopolitique universelle n'est pas une réalisation terrestre. Ceci ne doit pas, bien au contraire, empêcher de se fixer le cosmopolitisme comme objectif.

Parlant de l'esprit, Valéry disait qu'il était « *incessamment opposé à ce qui est par le souci de ce qui n'est pas et qu'il enfante laborieusement ou par génie, pour imposer à la réalité des altérations croissantes qui la rapproche de ses rêves* ». <sup>3</sup> Ce que Paul Valéry appelle l'esprit est la même chose que ce que Kant appelle la raison. Lorsque l'esprit (ou la raison) enfante l'Idée du cosmopolitisme, c'est qu'il prétend réformer le réel pour lui donner l'éclat de l'image qu'il s'en est forgé. Ce n'est donc ni pour l'étioler, ni pour le décolorer, mais au contraire pour l'exalter en le transfigurant. Il y a du sublime dans l'idée du

---

<sup>1</sup> Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*. trad. J. Gibelin, Librairie philosophique J. Vrin Paris 1974.

<sup>2</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, dernier appendice. C'est, chez Kant, ce qui permet par la raison de donner une unité synthétique et programmatique au travail de l'entendement.

cosmopolitisme. La frénésie qui nous pousse à désirer ce qui n'est pas, est animée, motivée, par le refus ou l'insatisfaction face à ce qui est. Une éthique en matière politique serait alors ce sentiment diffus mais profond que les choses pourraient bien être différentes et être mieux que ce qu'elles sont.

Ainsi tout le champ sémantique de termes approximatifs utilisés par Kant pour essayer d'approcher le terme du cosmopolitisme : « Idée », « Point de vue », « Projet » « Image », « Modèle » nous amène tout naturellement à développer une définition du cosmopolitisme sous l'angle d'un « focus imaginarius ». On ne trahit alors nullement les catégories de la pensée kantienne si l'on pose le cosmopolitisme comme une idée transcendante, qui pose la question des réquisits a priori de la raison pratique. Ainsi parce que le cosmopolitisme est une requête, voire une exigence de la raison, et entendu que si nous devons faire quelque chose cela signifie que nous pouvons le faire, nous pouvons alors dire que l'idée du cosmopolitisme, qu'elle soit comprise comme idée transcendante ou comme « focus imaginarius » est loin d'être une chimère.

Dès lors si l'on prend le cosmopolitisme sous cet angle, ce qu'il reste à opposer à l'idée ou au projet, ce n'est plus à proprement parler des objections, qui se situeraient sur le terrain de l'argumentation rationnelle, mais seulement des craintes liées à la difficulté de concevoir le politique sous une forme nouvelle, autre que celle que nous lui connaissons traditionnellement. On peut bien sûr craindre qu'un Etat cosmopolitique ne promeuve une culture uniforme sous l'hégémonie de puissances masquant à peine leur domination. Mais cette culture uniforme et homogène édulcorant les richesses propres à chaque culture peut aussi se propager, les épidémies ne connaissant pas de frontières, sans qu'il y ait unité juridique et institutionnelle du globe. N'est-ce pas déjà ce que l'on observe aujourd'hui avec une hégémonie américaine dénoncée par certains mouvements et manifestations sociales du vieux continent, qui souvent rétrogrades, confondent « américanisation » et « mondialisation » ? C'est pourquoi il faut préserver la perspective kantienne dans toute sa pertinence, en tant que point de vue, ou que projet, tirant son épaisseur de sa position de modèle imaginal, plus qu'imaginaire, sous la forme d'un idéal-type. Peut-être faut-il alors maintenant réévaluer l'entreprise kantienne au tribunal de deux cents ans d'histoire, pour soupeser les répercussions de l'intuition kantienne, qui avec le recul apparaît à bien des égards prophétique.

---

<sup>3</sup> Paul Valéry, *La crise de l'esprit*, 1<sup>o</sup> lettre dans *Variétés*, Ed. Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1968, page 1001.

### III. La réévaluation habermasienne du projet kantien

#### 1- Les limites de l'abstraction universaliste.

Pour Habermas, l'idée cosmopolitique kantienne ne se réduit pas à un « focus imaginarius », du moins ne situe-t-il pas le problème sur ce plan. A ce titre, le cosmopolitisme kantien, Habermas le considère plus sous l'angle du « projet » que sous l'angle de « l'idée ». C'est pourquoi il est essentiel pour lui que l'idée d'un état cosmopolitique de l'humanité passe du niveau de l'intention morale à celui de projet juridique : « *la transformation démocratique de la morale en un système positif des droits assorti de procédures juridiques permettant de les appliquer et de les imposer* »<sup>1</sup>. Il s'agit en somme de passer d'un droit intuitif et moral à un droit positif écrit et appliqué. En ce sens la première critique que Habermas adresse à Kant deux cents ans après, s'inscrit dans l'intuition schmittienne et constitue une mise en garde contre une généralisation trop abstraite des concepts et principes fondamentaux sur lesquels repose peut-être trop fragilement, l'idée du cosmopolitisme. « *Qui dit Humanité veut tromper* » disait Proudhon, et l'universalité est souvent « Mon » universalité, c'est-à-dire ma vision de l'universel. Pour Carl Schmitt<sup>2</sup>, l'universalisme est un piège moral car il ignore les distinctions du proche et du lointain. Il est inconditionnel et abstrait. C'est pourquoi pour lui le cosmopolitisme ne peut conduire qu'à une guerre totale au nom de l'universel et de l'humanité. Le cosmopolitisme aurait alors comme sombre revers de médaille son pendant impérialiste. Néanmoins Habermas pense que l'on peut par le droit sortir de cette logique de puissance entre les Etats et passer d'un état de nature entre les Etats à un état de droit. L'objection selon laquelle les droits de l'homme refléteraient la domination d'une vision de l'universalité propre à l'occident chrétien et ne seraient en somme qu'un fondamentalisme comme un autre, s'écroule d'elle-même si l'on prend bien soin comme l'a fait John Rawls de ne pas faire l'amalgame que fait le sens commun entre le Juste et le Bien, l'Injuste et le Mal. Le premier champ doit en effet relever du domaine de la rationalité positive, alors que le second relève du champ des valeurs subjectives.

---

<sup>1</sup> Habermas Jürgen, *La paix perpétuelle, Le bicentenaire d'une idée kantienne*, collection Humanités, Ed du cerf, Lonrai Juillet 1996.

<sup>2</sup> Schmitt Carl, *La notion de politique*, trad. M.L. Steinhauser, Calmann Lévy, Paris, 1972.

Par ailleurs il convient de rappeler qu'une des particularités des droits de l'homme est de fonctionner en négatif. En effet les droits de l'homme ne sont pas accordés ou refusés. Certes le gouvernement chinois peut toujours arguer que la conception occidentale des droits de l'homme ne correspond pas à la culture chinoise, mais est-ce là l'avis de toute la population chinoise ? Est-ce là l'avis des hommes qui se sont tenus face aux chars sur la place Tien Anmen ? Est-ce là l'avis des dissidents chinois traqués aujourd'hui encore par la police ? C'est pourquoi il est incorrect de parler de droits de l'homme que l'on accorde ou que l'on refuse. Ils sont un droit de fait métajuridique, et la seule chose que l'on puisse faire c'est le constat suivant : sont-ils garantis ou bafoués ? L'erreur alors serait de confondre les deux versants des droits de l'homme, le versant moral et le versant juridique, dans une pétition de principe se déclarant supranationale et voulant fonder la base politique d'un Etat mondial.

Si les démocraties contemporaines trouvent leur avènement et leur achèvement dans les droits de l'homme, c'est parce que les valeurs de la démocratie ont doucement glissé de la nation qui leur servait de support vers le support abstrait et universel du droit. La référence aux valeurs de la démocratie s'est déplacée de la nation aux droits de l'homme, d'un support concret et délimité à un support abstrait et sans bornes<sup>1</sup>. Il ne s'agit plus des droits de « l'homme et du citoyen » mais des droits de « l'homme » tout court. Dans le transfert, la catégorie de citoyen s'est éclipsée. Si ce que Marcel Gauchet appelle « Le sacre des droits de l'homme » annonce le triomphe des valeurs démocratiques dans le monde, il annonce aussi paradoxalement la fin des démocraties en tant que support de ces valeurs : « *Le sacre des droits de l'homme résume le triomphe des démocraties ; il condense les transformations qui ont accompagné la pénétration de leurs principes ; il ramasse leurs incertitudes nouvelles* »<sup>2</sup>. Ce que cache dans le fond le sacre des droits de l'homme c'est le glissement du politique vers le juridique. C'est comme si l'ère politique nouvelle dans son dernier souffle, accouchait de son dernier enfant, avant de rendre l'âme. Cette judiciarisation des valeurs de la démocratie efface un peu plus chaque jour le politique. Or la question de l'efficacité demeure. Les droits de l'homme réalisent-ils les valeurs de la démocratie ou bien ne sont-ils qu'un verbiage creux derrière lequel se cachent toutes les impostures ? Force est de constater avec Gauchet qu'un des effets du glissement du politique vers le juridique, se retourne inévitablement vers les valeurs mêmes de ces démocraties dont les droits de l'homme semblaient afficher le visage

---

<sup>1</sup> Voir l'analyse pénétrante de Marcel Gauchet dans deux articles distants de 20 ans, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *Le Débat* n°110, Mai-Août 2000, p. 258 ; et « Les droits de L'homme ne sont pas une politique », *Le Débat* n° 3, Juillet-Août 1980, pp. 3-21.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 258, article de l'année 2000.

ultime. Le droit sans la force du politique débouche sur une impuissance caractérisée de ces droits à se faire respecter, que Gauchet décrit comme une « *impuissance avec bonne conscience*. ». La toge sans l'épée se révèle donc une fois de plus être une impasse: « *Constituer les droits de l'homme en une politique c'était se promettre à l'impuissance collective [...] La démocratie n'est plus contestée, elle est juste menacée de devenir fantomatique en perdant sa substance du dedans, sous l'effet de ses propres idéaux. En s'assurant de ses bases de droit, elle perd de vue la puissance de se gouverner.* »<sup>1</sup>

C'est pour ces raisons qu'Habermas essaie de changer l'angle d'approche du problème et reproche deux écueils à la pensée de Kant :

- 1- Une contradiction conceptuelle quant à la forme juridique que devrait revêtir un droit cosmopolitique dans le cadre d'une fédération d'Etats libres.
- 2- Un aveuglement, sorte de voile d'ignorance imputable au temps, qui provoque un réalisme aliénant face au contexte politique des Etats modernes envisagé comme un horizon conceptuel indépassable.

La deuxième erreur, déjà pardonnable en soi, explique la première. C'est parce que Kant conçoit comme indépassable le modèle de l'Etat-nation moderne qu'il n'envisage pas sérieusement la perspective d'une constitution cosmopolitique qui se réaliserait contre la souveraineté des Etats. Cela lui paraît, et à juste titre pour l'époque, irréaliste. En outre cela n'est pas même souhaitable et constituerait la menace la plus grande pour les libertés humaines, car la formation d'un Etat cosmopolitique ne ferait que répéter à grande échelle le despotisme inhérent à la politique de puissance qui sous-tend l'Etat, et qui libéré du souci de la politique extérieure, concentrerait ses forces policières sur le contrôle de ses sujets. Mais cette même politique de puissance prétendue indépassable qui rend chimérique l'établissement d'une constitution cosmopolitique, rend du même coup incohérente la possibilité du maintien permanent d'une fédération d'Etats libres, trop habitués à mener une politique de puissance. C'est pourquoi l'impasse du juridique devant le politique doit être dépassée par un accord philosophique « *entre la politique et la morale* »<sup>2</sup>. C'est alors cet héritage-là qui nous permet aujourd'hui, au-delà des impasses conceptuelles et concrètes

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 288, article de l'année 2000. Sur les droits de l'homme, voir également la réflexion de Jean-François Kervégan, « Les droits de l'homme », dans *Notions de philosophie*, Denis Kambouchner (dir.), Tome II, Ed. Gallimard, Paris, p. 637-696.

<sup>2</sup> Kant Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle*, p. 377, dans *Oeuvres philosophiques*, Gallimard, collection bibliothèque de la Pléiade, Paris 1986.

évidentes, de maintenir contre tous les pessimismes, l'idée d'un universel du droit cosmopolitique incarné d'une certaine manière, même si cela ne suffit pas, dans la déclaration universelle des droits de l'homme qui en maintenant une différenciation appropriée entre droit et morale à l'intérieur même du concept de droits de l'homme, permet l'existence dans l'opinion publique mondiale d'une certaine vision humaniste universelle de l'homme. En ce sens nous comprenons mieux, avec deux cents ans de recul, toute l'importance et l'impact de l'idée cosmopolitique telle qu'elle se présente dans l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, sous l'angle d'un point de vue sur le passé, mais surtout sous l'angle d'une idée qui perçue comme un « focus imaginarius », sert de matrice au déroulement lent et progressif de l'état cosmopolitique. Ici la majuscule dans « Etat », laisse place à la minuscule, pour désigner non plus une forme juridique et institutionnelle de réalisation du cosmopolitisme, mais au fond un « état » cosmopolitique du monde qui correspond à un espace public mondial conscient de lui-même. Ainsi l'état cosmopolitique du monde est-il un état social spontané de rapprochement et de fraternisation des individus qui se réalise de lui-même sans l'intervention d'une « supra » autorité quelconque. C'est le chaos apparent en œuvre dans le cosmos et qui accouche sans y paraître d'un ordre immanent du règlement des affaires humaines.

## **2- Kant visionnaire.**

En ce sens l'intuition kantienne d'une nature ou d'une providence qui œuvre au devenir meilleur de l'humanité en utilisant les vices même des hommes, permet de voir au-delà des guerres totales du XX<sup>e</sup> siècle, et dans ces guerres mêmes la réalisation d'un devenir cosmopolitique de l'humanité. Habermas rend très justement hommage à cet aspect prophétique de la pensée kantienne. Bien avant Adam Smith, Kant avait pressenti la main invisible de l'économie venant supplanter le champ du politique. L'économie s'émancipe du politique et après avoir longtemps reçu de lui ses lois, commence aujourd'hui à lui dicter les siennes. Il a perçu dans l'interdépendance croissante des sociétés favorisée par l'échange des informations, des personnes et des marchandises (cf. doctrine du droit § 62), et plus encore dans l'extension du commerce, une tendance favorable à l'union pacifique des peuples. Bien avant la révolution industrielle en Europe, Kant témoin dans sa petite ville portuaire de Königsberg de l'intensité des échanges commerciaux, entrevoit déjà la naissance

d'un marché mondial qui se « sert de l'esprit d'intérêt de chaque peuple » pour créer et justifier l'intérêt qu'il y a à garantir des conditions pacifiques : « je parle de cet esprit de commerce qui s'empare tôt ou tard de chaque nation et qui est incompatible avec la guerre. La puissance pécuniaire étant celle de toutes qui donne le plus de ressort aux Etats, ils se voient obligés de travailler au noble ouvrage de la paix ».<sup>1</sup> La société étant comme la définit Rawls « une coopération en vue d'avantages mutuels », l'enchevêtrement économique réciproque des économies nationales devenues interdépendantes réalise sous la tutelle du marché, l'économisation de la politique internationale. Certes Kant n'a pas soupçonné les luttes de classes engendrées par cet essor industriel et commercial ainsi que les guerres intérieures et extérieures que cela a provoqué, il n'en demeure pas moins que le contexte actuel de la mondialisation que nous avons défini tend à donner en définitive raison à Kant. Le pouvoir des Etats souverains a tendance en effet à diminuer, laissant la place à un pouvoir diffus et impersonnel régi par des rapports de production, de productivité et de flux de capitaux. Par l'ensemble des lois anonymes du marché placé sous la main invisible, un ordre spontané (nous ne disons pas naturel) des rapports humains est en train de naître, un ordre et un équilibre tendus entre nature et culture, qui abolit la dichotomie entre les deux absorbant le « *nomos* » dans une « *phusis* » indistincte.

Ainsi Kant a vu avec une clairvoyance prophétique se dessiner un espace public planétaire rendu possible aujourd'hui par le développement des communications et des transports à l'échelle du globe. Kant avait prophétisé ce que nous avons appelé à travers la mondialisation, le nouveau visage du monde. Si l'on prend le problème du cosmopolitisme sous cet angle, et qu'on inverse la problématique, on s'aperçoit que c'est peut-être une grossière erreur de chercher à définir les normes a priori d'un droit cosmopolitique à l'échelle de la planète. On renverse alors la perspective du début et le droit n'est plus la condition de réalisation du cosmopolitisme, le moyen de le réaliser, mais la conséquence ultime, la fin dernière, le couronnement d'un état de fait cosmopolitique qui déjà serait réalisé dans la société. De même les conditions modernes de réalisation d'un état cosmopolitique de l'humanité, si elles favorisent et accélèrent sa réalisation, n'en sont pas pour autant des conditions sine qua non, l'exemple grec en témoigne. Ainsi le droit cosmopolitique est le dernier degré de perfection nécessaire du code tacite du droit civil et public : « *L'idée d'un droit cosmopolitique ne pourra plus passer pour une exagération fantastique du droit ; elle*

---

<sup>1</sup> Kant Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle*, p. 362, in Oeuvres philosophiques, Gallimard, collection bibliothèque de la pléiade, Paris 1986.

*est le dernier degré de perfection nécessaire au code tacite du droit civil et public ; car il faut que ces systèmes conduisent enfin à un droit public des hommes en général, vers lequel on ne peut se flatter d'avancer sans cesse que moyennant les conditions indiquées [ développement d'une communication planétaire] et qui sont celles d'un espace public qui fonctionne à l'échelle du globe. »<sup>1</sup>.*

Dès lors tout en rappelant la nécessité de penser un droit cosmopolitique qui agirait sur le modèle d'une constitution, Habermas déplace le problème en ramenant la question de la forme sur un problème de fond. Laissant de côté la question du droit, il met en évidence cette capacité de Kant à prédire deux cents ans avant, l'émergence d'une « sphère publique mondiale », d'un « espace publique planétaire », que ce soit sous la forme de relations commerciales, comme on vient de le montrer, ou par l'émergence progressive rendue possible par le développement des moyens de communication et de transport, d'une opinion publique mondiale. « *Aujourd'hui, les médias ramifiés à travers le monde, les réseaux et systèmes en général, obligent à intensifier les relations symboliques et sociales, ce qui entraîne l'influence réciproque des événements locaux et des événements lointains. Du fait de tels processus de globalisation, les sociétés complexes à infrastructure technique fragile deviennent de plus en plus vulnérables* ». <sup>2</sup> Certes le surcroît de liberté octroyé par les techniques modernes de communication doit être modéré par le fait que les médias détiennent à leur tour un pouvoir qui leur permet de déformer la réalité pour la modeler en fonction d'intérêts particuliers monopolisant l'opinion internationale. En ce sens l'ère des médias est aussi l'ère de la démagogie et de la propagande. Mais il n'en demeure pas moins que l'émergence d'une telle sphère publique à l'échelle du globe, c'est-à-dire d'une « société civile mondiale », sape peu à peu la souveraineté des Etats. Et la politique extérieure semble prise dans un réseau de déterminations qui souvent déborde la volonté des Etats. « *La globalisation remet en question certaines conditions essentielles du droit international classique, notamment la souveraineté des Etats et la séparation rigoureuse entre politique intérieure et politique extérieure* » <sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Habermas Jürgen, *La paix perpétuelle*, p. 42-43, Le bicentenaire d'une idée kantienne, collection Humanités, éditions du cerf, Lonrai Juillet 1996.

<sup>2</sup> Ibid., p. 34-35.

<sup>3</sup> Ibid., p. 35.



### 3. La leçon de l'histoire

Ainsi pour Habermas, c'est d'abord contre le concept kantien d'une alliance permanente des peuples qui respecte la souveraineté de chaque Etat, qu'il faut utiliser la leçon de ces deux cents ans pour pouvoir, au-delà de la critique, rester fidèle au fond de l'idée cosmopolitique kantienne. En effet l'histoire nous a montré l'insuffisance de ce type d'alliance ne dépassant pas l'Etat, l'échec de la SDN avant-guerre en est un exemple frappant. Il convient en effet de dépasser la politique de puissance qui paralyse et stérilise le droit international par une conception du droit cosmopolitique qui vise « les sujets cosmopolitiques » au-delà et en-dehors de leur appartenance étatique. « *Bien au contraire la clé du droit cosmopolitique réside dans le fait, qu'il concerne par-delà les sujets collectifs du droit international, le statut des sujets de droit individuels, fondant pour ceux-ci une appartenance directe à l'association des cosmopolites libres et égaux* »<sup>1</sup>. Dès lors l'Etat perd sa toute puissante immunité et ses membres ne peuvent se réfugier derrière elle pour commettre des crimes en toute impunité car ils sont de fait juridiquement responsables devant cette communauté cosmopolitique dont ils sont sujets de droit. Depuis le tribunal international de Nuremberg, on reconnaît une responsabilité pénale des individus qui ne peuvent plus se réfugier derrière le paravent de la raison d'Etat ou encore de l'obéissance à l'autorité hiérarchique. En vue des fins de l'humanité, chaque homme doit répondre de ses crimes devant cette humanité même, (même si cela soulève des problèmes en ce que dans ce cas il y a confusion entre la victime, le coupable, le juge et le bourreau). Pour l'heure le cadre juridique de cette communauté se résume à la déclaration universelle des droits de l'homme appuyée par la charte des Nations-unies de Juin 1945 qui engage les Etats signataires à respecter et à rendre effectifs ces droits. A cela s'ajoute la création en 1993 par le conseil de sécurité du tribunal pénal international chargé essentiellement de sanctionner les infractions graves à la convention de Genève, les génocides ainsi que les crimes contre l'humanité. La possibilité qu'a ce tribunal d'imputer des crimes de guerre ou contre l'humanité, à des individus, entérine le funeste héritage de Nuremberg. Ainsi peut-on voir par exemple en 1999, la juge Arbour, inculper personnellement le président Milosevic de crimes de guerre. Bien sûr il y a encore à faire ne serait-ce que parce qu'il n'existe pas encore de cour pénale qui rendrait justice aux recours individuels pour la violation des droits fondamentaux, même si les verdicts

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 57.

rendus par les tribunaux créés de manière exceptionnelle (Nuremberg, Tokyo) font jurisprudence. Loin donc de se compléter, le droit international et le droit cosmopolitique semblent enchâssés dans une relation conflictuelle puisque le second doit au besoin empiéter sur le premier pour faire valoir les droits de l'homme contre la volonté même de l'Etat concerné. C'est pourquoi au fond la situation actuelle peut être définie comme une situation de transition, une tentative de passage du droit international au droit cosmopolitique. « *Dans le meilleur des cas on peut comprendre la situation actuelle du monde comme une transition entre le droit international et le droit cosmopolitique* »<sup>1</sup>. Et si cette transition paraît instable et incertaine quant à son issue, c'est parce que la dualité propre à la nature humaine du fait de son insociable sociabilité, maintient le paradoxe d'une situation mondiale à la fois ouverte et unifiée, avec des membres qui se sentent de plus en plus proches, et qui en même temps connaît par endroits des tendances pour ne pas dire des tentations de retour à un enracinement nationaliste. Tous les Etats ne sont pas, loin s'en faut, ni des républiques, ni des sociétés modernes. C'est pourquoi lorsque Habermas parle de société mondiale il ajoute l'adjectif « stratifiée » : « *Si je parle de « société mondiale », c'est parce que les systèmes de communication et les marchés ont créé un lien planétaire ; mais il faut néanmoins parler d'une société mondiale « stratifiée », parce que le mécanisme du marché mondial associe à la fois une productivité accrue à une misère croissante et des processus de développement à des processus de sous-développement.* »<sup>2</sup> En effet, le tiers-monde en proie aux problèmes économiques du sous-développement où le tissu social est déchiré par les guerres civiles, est loin des préoccupations cosmopolitiques. Les Etats du troisième monde quant à eux sont encore prisonniers de l'idéologie nationaliste et se piquent de défendre leur intégrité territoriale et leur souveraineté politique. Seuls les Etats modernes développés se posent le problème d'une unification cosmopolitique du droit validant la tendance d'une unité « cosmoéconomique ». Cependant si les préoccupations de ces strates peuvent différer, les risques pesant sur la planète sont quant à eux bien les mêmes pour tout le monde. Ce sont ces risques partagés qui rendent impérative la nécessité d'un consensus que Habermas présente en trois points : 1) une conscience historique lucide sur la diversité et l'inégalité des communautés en même temps que leur interdépendance ; 2) un accord normatif sur des droits de l'homme au-delà des controverses continentales ; enfin 3) un accord sur la conception de l'état de paix auquel on aspire.

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 64.

<sup>2</sup> Ibid., p. 66.

Cela amène donc à redéfinir la paix non plus de manière relative et négative comme étant le contraire ou la fin de la guerre mais de manière intégrée et positive comme une coexistence pacifique et tolérante (même s'il y a des tensions), entre des peuples et des groupes qui malgré leurs différences irréductibles se garantissent les uns aux autres une égale dignité. Ainsi en raison des interdépendances planétaires qui font qu'aujourd'hui plus qu'hier le battement d'aile d'un papillon en Chine peut être ressenti à Paris, la question de l'équilibre mondial est l'affaire de tout le monde : riches et pauvres, démocrates, libéraux ou nationalistes. A ce titre, on peut dire qu'il y a comme un devoir d'éducation à la paix de la part des pays du premier monde pour favoriser les conditions politiques, culturelles et sociales, qui concourent à la paix. « *Agir sur la situation intérieure d'Etats formellement souverains pour y favoriser à la fois une économie d'autosubsistance et les conditions sociales supportables, la participation démocratique, l'établissement de l'Etat de droit et la tolérance culturelle.* »<sup>1</sup> Pour le pire et pour le meilleur, le sort de la communauté des hommes est scellé du même sceau. L'environnement, la sécurité militaire ou nucléaire, le bien-être économique, le partage des technologies et des savoirs, tout cela travaille dans « *l'insociable sociabilité* » à unir le sort des hommes. Si comme on le voit, Habermas s'attache à trouver ce qui dans la société civile pourrait servir de base à un contrat social universel qui se ferait en quelque sorte en deçà et au-delà des Etats par le biais des individus, Rawls quant à lui propose une autre interprétation de l'héritage kantien qui, sur la base d'une analogie domestique personnaliste, reconduit contre l'individualisme normatif des premiers écrits de Rawls, le statu quo actuel des relations entre Etats.

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 72

## IV. Le statu quo rawlsien du droit des peuples

### 1. Du potentiel cosmopolitique de *Théorie de la justice* au réalisme du *Droit des peuples* : les concessions rawlsiennes au communautarisme.

Si l'on part du § 58 de *Théorie de la justice*<sup>1</sup>, on peut avec les principes de la position originale, de l'individualisme normatif et le principe de justice distributive indexé sur le principe de différence, déduire comme l'ont fait Pogge, Barry, Beitz, Teson, une transposition pertinente de la théorie de la justice au niveau de l'éthique internationale qui porterait en elle des pistes fécondes pour l'élaboration d'un droit cosmopolitique universel. Même si la théorie de la justice ne s'applique qu'au modèle euristique d'une société close, et évite les bases d'une conception hégémonique de la justice, elle pose en quelque sorte les bases mêmes d'une justice potentiellement universelle. Pour le moins pose-t-elle la justice en tant que telle comme principe universel. Si l'universel, c'est premièrement ce qui est valable en tout temps et en tout lieu, et deuxièmement ce qui est individuellement et intimement partagé par tout homme quelle que soit sa culture ou son origine, alors la justice devient fondement de fait d'une théorie cosmopolite. Car si la Justice n'est pas la même en tout temps et en tout lieu, pour le moins peut-on dire qu'elle est un sentiment individuellement et intimement partagé par tout homme quelle que soit la société dans laquelle il vit, et l'injustice, pourrait-on ajouter, l'est encore plus. En effet, si chaque individu, chaque Etat, pays ou culture peut avoir une théorie de la justice différente d'un autre, en revanche le « principe de justice » ainsi que « le sentiment d'injustice » qui lui est corollaire - c'est-à-dire l'idée même qu'une conception de la justice est indispensable à toute société ou individu - est un principe universel dont on ne peut se passer. Chacun a son idée de la justice certes, mais chaque homme a impérativement une conception de la justice, Thrasymarque comme Socrate.

Il convient toutefois de nuancer la portée universelle de la théorie rawlsienne. Il ne s'agit en effet nullement pour Rawls de réduire l'Universel au modèle politique libéral qui n'est qu'une figure particulière de la justice politique. Comme le relève S. Hoffmann, la théorie rawlsienne n'est universelle qu'en un sens : « *Mais s'il est vrai qu'elle est universelle*

---

<sup>1</sup> Rawls John, *Théorie de la justice*, Editions du Seuil, collection points essais, Manchecourt 1997.

au sens où elle est applicable à une infinité de problèmes politiques et sociaux, elle ne l'est pas au sens où elle serait acceptable par toutes les sociétés »<sup>1</sup>. Si Rawls lui-même convient que l'universel ne s'épuise pas dans sa théorie politique de la justice, il précise qu'il ne faut pas pour autant en conclure qu'il n'y a rien d'universalisable dans cette figure particulière de la justice précisément en vertu de la force procédurale de la position originelle. Précisément parce que « *La doctrine du contrat social avec sa procédure de construction est universelle dans sa portée* », elle devient opératoire pour « *fonder un droit raisonnable des gens* ».<sup>2</sup>

Dans la pensée de Rawls, le potentiel d'universalisation de la théorie de la justice repose sur la procédure euristique du contrat social original basé sur le voile d'ignorance et le principe (central à nos yeux) de l'individualisme normatif. Or *Le droit des peuples* change les termes du voile d'ignorance originel et abandonne le principe de l'individualisme normatif acquis dans *Théorie de la justice* pour prendre en compte l'irréductibilité indépassable des différentes conceptions de la justice. Il accepte donc le constat que la justice ne correspond pas à l'échelle mondiale à la première acception posée plus haut du terme universel, à savoir ce qui est valable en tout temps et en tout lieu. Il en tire les conclusions qui s'imposent dans *The Law of People*. Mais ce faisant il abandonne toutes les potentialités cosmopolites contenues dans la seconde acception du terme universel, « ce qui est individuellement et intimement partagé par tout homme quelles que soient sa culture ou son origine ». De cet abandon découlent toutes les inconséquences des concessions faites au nom du multiple, à la critique communautarienne. En effet déjà en 1993 dans *Political Liberalism*, Rawls prend en compte de manière réaliste le problème du pluralisme axiologique qui démontre les limites de l'universalisme moral. Contre l'imposition hégémonique, coercitive ou démagogique, d'une vision unique de la civilisation occidentale, Rawls reconduit l'intuition kantienne contre l'idée d'un Etat mondial selon laquelle il faut maintenir la diversité morale et culturelle des peuples. « *Here I follow Kant's lead in Perpetual Peace (1795) in thinking that a world government – by which I mean a unified political regime with the legal power normally exercised by central governments – would either be a global despotism or else would rule over a fragile empire torn by frequent civil strife as various regions and peoples tried to gain their political freedom and autonomy.* »<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Hoffmann S., *Une morale pour les monstres froids*, Ed. du Seuil, Paris, 1982, p.135.

<sup>2</sup> Rawls John, *Le droit des gens*, Ed. Esprit, Paris, 1996, p. 48.

<sup>3</sup> Ibid., p. 36.

A partir de là Rawls reconduit la conception étatiste traditionnelle de la souveraineté nationale, selon laquelle les droits des Etats, au nom de la raison d'Etat et de l'indépendance morale des peuples, priment ceux des individus. Il accorde ce faisant un statut moral de fait aux peuples en tant que tels qu'il assoit sur le statu quo juridique des Etats nationaux, et répète, suivant l'analogie kantienne, le schéma du contrat social originel dans la sphère internationale. Ici les contractants ne sont pas les individus mais les Etats en tant qu'il sont représentés légitimement par leurs élus et placés derrière un voile d'ignorance étonnamment plus transparent que le premier voile qui garantissait l'impartialité du choix des principes de justice des contractants. En effet les peuples savent de quelle conception de la justice ils répondent. Or la fonction du voile d'ignorance n'est-elle pas précisément de gommer ses différences pour arriver, de manière purement impartiale, à un consensus par recouplements sur des principes de justice partagés par tous ? Ainsi dans la seconde position originale, les Etats sont des entités collectives distinctes, délimitées, ayant leur propre vision morale et culturelle du bien dont ils gardent quelque souvenir lorsqu'ils sont mis dans le jeu euristique de la position originelle. Dans ce nouveau contrat social à l'échelle planétaire Rawls distingue :

1. Les Etats libéraux (1<sup>o</sup> ronde de délibération)
2. Les sociétés décentes, bien ordonnées (2<sup>o</sup> Ronde de délibération). Elles sont caractérisées par l'existence dans leurs institutions d'une structure hiérarchique de consultation impliquant ses membres dans la vie politique de la communauté.

Ces deux types de peuple s'entendront sur les principes suivants :

- a). La reconnaissance de la liberté et de l'indépendance des peuples.
- b). Le respect des traités
- c). L'égalité des peuples
- d). Le principe de non ingérence
- e). Le droit de se défendre en cas d'agression
- f). Le respect des droits de l'homme
- g). Le respect du droit de la guerre
- h). Le devoir moral d'assistance aux sociétés défavorisées et au régimes injustes (contraire au point d) le principe de non ingérence.

3. Les sociétés qui ne sont pas bien ordonnées ou qui ont des problèmes. Dans cette troisième catégorie Rawls distingue :

- a) Les Etats bandits ou hors-la-loi (*outlaw states*) avec le problème que cela pose, si l'on ne s'accorde pas sur les bases d'une justice universelle, de savoir par rapport à quelle loi ils sont précisément « hors » la loi.
- b) Les sociétés aux conditions défavorables (*burdened by unfavorable conditions*)
- c) Les sociétés aux régimes absolutistes mais bienveillantes.

Or que faire face à la réalité plurielle et contradictoire des Etats souverains quand le pluralisme se présente comme un obstacle à la réalisation de l'idéal cosmopolitique de coopération juste et égale entre les différents, (trop différents) peuples ? Le pire danger étant la menace d'une uniformisation des différents modes d'expression morale et culturelle de la diversité humaine, comment gérer le problème proprement moderne de ce que O. O'Neill appelle le *pluralisme sans coordination* ? Tout comme Rawls en effet, O'Neill relève la difficulté: « *Plurality without coordination is the classic condition in which the problems both of order and justice arise ; modern plurality is more radical because we cannot assume a homogeneous Sittlichkeit either within or beyond boundaries.* »<sup>1</sup>

D'emblée, Rawls va à l'encontre d'une vision libérale impérialiste telle que prônée et mise en oeuvre concrètement par exemple par la politique américaine. Au nom, précisément, du pluralisme axiologique et contre la dangereuse pente qui consiste à poser d'emblée la supériorité morale de la démocratie libérale et à mener en son nom des croisades modernes appelées « guerres justes » par la famille Bush, père et fils confondus<sup>2</sup>. Ici Rawls s'inscrit fidèlement dans la lignée de Kant. Pour Kant en effet il vaut mieux fermer les yeux en attendant que les pays aux constitutions injustes soient mûrs pour une constitution républicaine, que d'imposer la démocratie par la contrainte. On ne peut, malgré l'aporie de Rousseau « *forcer les gens à être libres* ». Un régime démocratique ne peut se construire que de l'intérieur. Ce serait remplacer une coercition par une autre, et la fin ici, si louable soit-elle, ne semble pas suffire à justifier les moyens. Face aux conditions imparfaites que nous offre la réalité, Kant invoque les lois permissives de la raison et en appelle d'une certaine manière à la tolérance et à la patience : « *Ces lois sont des permissions de la raison, autorisant à laisser en vigueur un droit public entaché d'injustice jusqu'à ce que tout soit spontanément devenu mûr pour une révolution complète ou bien se soit rapproché de la maturité grâce à des moyens pacifiques* ».

Ainsi le projet d'une union cosmopolitique des peuples, devrait selon l'intuition kantienne reprise par Rawls, rendre possible la liberté de chaque Etat d'avoir une conception différente du bien et de la liberté. Dans le titre du deuxième article du *Projet*, Kant dit simplement que le droit des gens doit être fondé sur « *un fédéralisme d'Etats libres* ». Par

---

<sup>1</sup> O. O'Neill, « Ethical Reasoning and Ideological Pluralism », dans *Ethics* 98, Juillet 1988, pp.705-722.

<sup>2</sup> voir pour cela la déclaration du président Bush (père) aux Nations Unies, en octobre 1990 exprimant la volonté des Etats-Unis de modeler le « nouvel ordre mondial » : « *The world wants a great Somebody to maintain order. The Great Somebody turns out, to our chagrin, to be us* ».

libre, Kant entend bien sûr, souverain. Il s'agit là de la liberté des Etats extérieurs les uns à l'égard des autres et non de liberté intérieure des citoyens ou de la constitution. De sorte que tout Etat, en tant qu'il est une entité juridique autonome et souveraine, (donc tous les Etats), peut se joindre à la fédération. Cela exclut d'emblée toute exclusion. Ainsi une vision cosmopolitique large et tolérante ne devrait pas tomber dans le piège ethnocentrique du libéralisme et devrait non seulement reconnaître et tolérer les diverses conceptions de la justice, mais aussi les accepter. Rawls quant à lui ne glisse pas sur la pente ethnocentriste et avalise les différentes conceptions de la justice :

*« If it should be asked whether liberal societies are, morally speaking, better than decent hierarchical and other decent societies, and therefore whether the world would be a better place if all societies were required to be liberal, those holding a liberal view might think that the answer would be yes. But this answer overlooks the great importance of maintaining its self-respect [...]. These relations are not a matter of the internal (liberal or decent) basic structure of each people viewed separately. Rather, they concern relations of mutual respect among peoples, and so constitutes an essential part of the basic structure and political climate of the Society of Peoples. [...] With confidence in the ideals of constitutional liberal democratic thought, it respects decent peoples by allowing them to find their own way to honor those ideals »<sup>1</sup>.*

Ainsi malgré toutes les limites de la théorie rawlsienne du droit des peuples, pour le moins doit-on lui concéder d'avoir résisté à la tentation ethnocentriste tout en maintenant avec tolérance, le relativisme en respect. Plus encore, bien que sa théorie maintienne un certain statu quo elle n'en ouvre pas moins des pistes normatives pour penser les prémisses, certes réalistes, d'un droit cosmopolitique futur. Ainsi comme le relève David Chambe, « *Sans doute a-t-il le mérite de rendre possible et légitime un fondement des droits de l'homme, à partir de ce que l'on pourrait nommer le plus petit dénominateur commun – à savoir la mise en place et le partage d'une conception minimale des droits de l'homme entre société libérale et société hiérarchique bien ordonnée - ; ce qui bien qu'en décalage d'avec le discours onusien concernant leur indivisibilité, n'en permet pas moins d'ouvrir l'universel des droits de l'homme au pluralisme et à la diversité* »<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> John Rawls, *The Law of People. With the Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 1999, p. 122.

<sup>2</sup> David Chambe, *L'ambiguïté morale du droit international contemporain. La société internationale au défi de l'universel*, p. 252-253. Thèse présentée publiquement le 21 décembre 2002, sous la direction de J.J. Wunenburger, Université Jean Moulin, Lyon III.



En suivant la prudence kantienne, Rawls tempère les tentations perverses d'un paternalisme et d'un triomphalisme libéral. L'ordre cosmopolitique n'est possible que sur fond d'un consentement réfléchi, mûri, et volontaire de tous les peuples. Jusque là Rawls reste fidèle autant à Kant, dans toute sa subtilité et l'ambiguïté qui va avec, qu'à la tradition libérale moderne dont il est lui-même l'un des plus vivants représentants (bien qu'il soit décédé à l'heure où nous relisons ces lignes). Cependant c'est dans son acception de la notion de peuple que Rawls s'éloigne et de la tradition libérale et de lui-même, pour basculer, parfois à raison, parfois à tort dans les arguments communautariens, preuve moins d'une certaine incohérence de sa pensée que d'une très grande probité de sa personne intellectuelle

## **2. L'ambiguïté de la notion de peuple : de deux préjugés le pire ?**

Si Rawls fait une différence entre Etats et Peuples, il n'en reste pas moins qu'en évoquant les seconds il pense souvent aux premiers. C'est dans la seconde version, *The law of People*<sup>1</sup>, qui fait suite au texte des *Oxford amnesty lectures*, que Rawls, instruit par les critiques qui lui ont reproché de reconduire une conception purement étatiste du droit international, glisse de la notion de « droit des Etats », à la notion plus problématique encore (même si elle se réclame de l'acception kantienne du « droit des gens »), de « droit des peuples ». En effet dans la mesure où parfois la raison d'Etat, ayant ses propres raisons, entre en conflit avec les intérêts fondamentaux des peuples à proprement parler, il est important de bien distinguer les deux. Sur ce point Rawls ne va pas plus loin qu'un simple constat des faits. A savoir que le concept de souveraineté étatique dans le droit international contemporain ne correspond plus tout à fait à la notion de souveraineté absolue des Etats telle qu'héritée des traités de Westphalie de 1648. Ainsi le statut d'Etat ne suffit plus aujourd'hui à conférer un statut juridique en droit international. La reconnaissance externe va souvent (même si ce n'est pas toujours le cas) de paire avec la légitimité interne du régime. Cela permet de considérer que ce qui compte dans le cadre de l'éthique internationale, ce n'est pas seulement l'Etat, mais l'ensemble des individus qui, revendiquant une appartenance commune, constituent les

---

<sup>1</sup> Rawls John, *Le droit des gens*, Ed. Esprit, Paris 1996. Edition originale, *The Law of People. With the Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 1999. Compte tenu des polémiques soulevées par les problèmes de traduction, nous nous référerons tantôt à l'une tantôt à l'autre des deux versions.

communautés politiques. C'est ainsi que dans sa théorisation du second niveau de la position originelle, au niveau de la justice internationale, Rawls prend en considération non pas les Etats, mais les peuples.

Le problème, c'est que si la notion d'Etat est juridiquement et territorialement facile à cerner, la notion de peuple est quant à elle plus fuyante, fantomatique. Un Etat peut être considéré comme une personne juridique et morale, ayant une signature, et à qui l'on peut imputer une responsabilité. En revanche, la notion de peuple étant une notion relevant de l'appartenance identitaire comporte une certaine subjectivité. Une personne peut, par exemple, être à cheval sur plusieurs peuples et revendiquer une appartenance identitaire multiple. Pour cette raison Rawls tente de circonscrire la notion. Les peuples, nous dit-il, sont rassemblés dans des sociétés closes délimitées par des bornes qui définissent ceux qui en font partie et ceux qui en sont exclus.<sup>1</sup> Il poursuit sa définition en établissant trois critères :

1. Les peuples sont dotés d'un régime politique entrant dans une des trois catégories définies plus haut pour les Etats.
2. Les membres d'un même peuple sont liés par des sympathies communes (common sympathies<sup>2</sup>), que Rawls refuse, du fait de l'existence d'Etats multinationaux, de réduire à une langue, une histoire, une religion ou encore une ethnie communes. Une telle définition fait se recouper la notion de peuple avec celle de nation, dans la mesure où l'une comme l'autre reposent sur un ensemble de valeurs morales et culturelles communes.
3. Un peuple se reconnaît à la conception de la justice qu'il défend et à laquelle il s'identifie et qui définit en retour son caractère moral.

Cette définition pour être détaillée n'en est pas moins confuse. Une analyse rapide nous montre que Rawls ne résout pas l'extrême confusion qui semble, depuis sa naissance, attachée à ce terme. En effet la première assertion en posant le terme de clôture, ne prend pas en compte une des dimensions fondamentale de la réalité humaine - et pas seulement contemporaine - l'idée simple que les hommes voyagent, et que les phénomènes de diaspora, d'exil et d'immigration sur lesquels nous reviendrons plus loin, rendent les limites que l'on voudrait donner à la notion de peuple quelque peu évanescences. Ensuite le premier point de la définition conforte un peu plus la confusion. En rattachant la notion de peuple à celle de régime politique, Rawls crée une addition, peuple + régime politique, dont la somme pourrait

---

<sup>1</sup> Ibid., version française, p. 26-27.

<sup>2</sup> Ibid., p. 23 note 17.

bien n'être rien d'autre que la notion d'Etat. En effet qu'est-ce qu'un peuple qui s'est doté d'un régime politique sinon un Etat ? Le second point ensuite, en faisant reposer la notion de peuple sur des « sympathies communes », fait penser à l'imprécision des sciences médicales du temps de Molière où l'on évoquait à tout propos « les humeurs » comme causes à la fois de la bonne santé et de la maladie. En outre ses sympathies, dont on ne nie par ailleurs pas l'existence (l'imprécision n'étant pas le néant), dépassent les frontières que, dès le départ précisément, Rawls a voulu mettre à la notion de peuple. Enfin le troisième point semble tout aussi imprécis, car si l'identité d'un peuple est constituée par sa conception de la justice, deux peuples ayant la même conception de la justice ne forment pas pour autant, en vertu des éléments 1 et 2 de la définition, le même peuple.

A toutes ces objections formelles, on peut bien sûr ajouter, celle plus importante de la nature purement contingente des frontières qui permettent de délimiter ces fameux peuples, dans la mesure où la plupart des peuples ont été formés, déformés et reformés par les événements de l'histoire. Que le hasard et la nécessité soient métaphysiquement proches ne suffit pas comme le pense Rawls à justifier, et encore moins à légitimer, la nature arbitraire de cet état de fait. Les peuples ne sont alors en dernière analyse que le fait de contingences socio-historiques que précisément le stratagème euristique de la position originelle doublée du voile d'ignorance était sensé surmonter. En dernière analyse donc, le droit des peuples n'est qu'un droit des Etats à peine déguisé. Cet aspect conservateur du *Droit des peuples* de Rawls n'a pas échappé à des commentateurs tels que A. Kuper : « *Rawlsian peoples have moral conception of justice and regimes that limit their basic interests as required by the reasonable, but they are still states. Indeed, as we have seen, they are nation-states, each with a single independently derived system of law and a so called monopoly of power on the enforcement of that law and on the pursuit of persons politically important interests in a particular territory.* »<sup>1</sup>

Dès lors si la notion de peuple reste si floue et si proche de la notion d'Etat-nation, on se demande d'autant plus comment l'on peut, pour elle, renoncer à l'individualisme normatif qui caractérisait la première étape de la philosophie de Rawls, pour son versant plus communautarien. En effet, qu'apporte de neuf dans la réalisation d'une unité morale internationale, la substitution de la notion de peuple à celle plus traditionnelle et légaliste d'Etat ? En d'autres termes que gagne-t-on à renoncer à l'individualisme normatif du premier

---

<sup>1</sup> A. Kuper, « Rawlsian Global Justice : Beyond The Law of People », *Political Theory*, 28, n°5, octobre 2000, pp. 640-674, passage cité p. 644.

Rawls ? Par ailleurs en quoi une telle conception privilégiant le droit des communautés sur celui des individus, et maintenant le statu quo étatiste répond-elle mieux aux nouvelles conditions socioculturelles et politiques de la mondialisation ? Si l'on s'inscrit dans une vision ou une visée cosmopolitique plus en phase avec le changement de paradigme opéré par la mondialisation, ne doit-on pas au contraire remettre en cause les limites juridiques et territoriales des Etats comme autant d'obstacles à l'élargissement des obligations morales ? Ne doit-on pas au contraire au-delà de l'acception traditionnelle des notions telles que l'Etat, la nation ou le peuple, tenter d'ouvrir vers une conception plus cosmopolite de la citoyenneté qui unifierait la multitude mondiale ?

Le réalisme a, sans que l'on s'en rende compte, changé de camp. Et l'on ne peut plus aujourd'hui se contenter d'arguments réalistes - qui ne le sont plus sous la pression des événements du monde -, pour réfuter les arguments cosmopolites, et maintenir des frontières morales moralement injustifiables et qui craquent de partout comme des digues fatiguées d'être trop bien entretenues et qui n'ont plus rien à voir avec le débit du fleuve qu'elles entendent contenir. La complexité de plus en plus grande des structures politiques, économiques et - oserions-nous ajouter - culturelles, fait donc de la théorie récente de Rawls, déjà une théorie obsolète. Les nouvelles interrogations morales que soulève le caractère de plus en plus ouvert les unes sur les autres des sociétés actuelles, engendre un universalisme moral qui pousse le droit et le politique de toutes parts. De sorte que, moralement, à moins d'avoir recours à des arguments purement statistiques et utilitaristes, et pas seulement réalistes, aujourd'hui, une vie humaine, dans la balance morale, vaut autant - oserions-nous dire plus - que celle d'un peuple. Car si l'on est toujours a fortiori sûr lorsque l'on a une personne en face de soi, on peut toujours douter de l'existence réelle d'un peuple. En adoptant le point de vue communautaire, Rawls dans le fond ne fait rien d'autre que céder à la tentation anthropomorphique de personnifier les peuples, comme si, à l'image des individus, ils avaient une âme, une conscience, et une volonté propres : « *As I have said, peoples (as opposed to states) have a definite moral nature [...] This nature includes a certain proper pride and sense of honor ; They may be proud of their history and achievements, as a proper patriotism allows.* »<sup>1</sup>.

Il faut toutefois resituer ce choix de Rawls par rapport à la cause qui l'a déterminé. C'est parce que Rawls refuse de céder à une conception ethnocentriste de l'individu qu'il

---

<sup>1</sup> Rawls John, *The Law of People. With the Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 1999, p. 34-44.

renonce à l'individualisme normatif. La cause qui détermine le choix est donc tout à fait honorable. Mais en choisissant de personnifier les peuples, Rawls ne fait que changer d'ethnocentrisme en quelque sorte, en remplaçant un préjugé par un autre. En effet l'analogie, âme/ peuple, dont on trouve les prémisses dans le livre III de *La République* de Platon, n'est rien de plus qu'une hypothèse euristique, des plus fécondes certes, mais métaphysiquement, culturellement et historiquement connotée. L'idée que l'Etat et le peuple réunis constituent une personne, dont d'une certaine manière l'Etat serait le corps et le peuple, l'âme, est contemporaine des grandes idéologies de « nation-building » qui caractérisent l'Europe des nations naissantes du XVII<sup>e</sup> siècle. Dès lors, on ne comprend pas ce qui justifierait, objectivement, ce choix plutôt qu'un autre. Certes l'argument est fort dans l'arène des rapports politiques entre les différents « Etats », ou « peuples », (encore que l'on n'a jamais encore entendu un peuple en tant que tel se prononcer sur sa conception de la personne humaine), et l'argument selon lequel l'individu libre et autonome serait une création idéologique particulière à l'occident revient souvent dans la bouche des pays qui rechignent à faire respecter les droits de l'homme. C'est ainsi, comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, que la Chine par exemple – ou plutôt le gouvernement chinois – invoque une conception culturellement différente de la personne humaine pour justifier certains abus en matière de non respect des droits de l'homme. C'est dans ces cas-là que l'on peut voir la perversité de la notion de peuple, car un peuple qui s'exprime sur un point de vue moral le fait toujours au détriment des individus dont il est censé répondre. Dès lors on ne peut admettre que la conception que se font les dissidents chinois de la personne soit la même que celle derrière laquelle se drapent les autorités chinoises. Il n'est pas sûr non plus que l'homme, qui, en 1989 se trouvait sur la place Tien Anmen, ait eu la même conception de la personne que ceux qui pointaient les armes sur lui. Nous pensons donc qu'il n'y a rien de plus abusif et de plus dangereux que d'attribuer à un peuple la possibilité d'avoir une conception morale. Ce même dirigeant chinois (ou autre) invoquant une conception morale donnée pour réclamer la tête d'un adversaire politique, au mépris des droits de l'homme, se trouvant – par un vent malencontreux de l'histoire – à son tour la tête sur le billot, revendiquerait une conception de l'homme qu'en d'autres circonstances il rejetait comme ne correspondant pas à l'âme de son peuple.

Enfin il n'est pas inutile de rappeler qu'un des effets les plus pervers de la reconnaissance de la notion de peuple est le racisme. Car précisément si l'on pose que les peuples existent et que leur unité repose sur des sympathies communes dont tous se

réclament, rien n'empêche en théorie de haïr des peuples injustes. Si la distinction entre le peuple et ses représentants qui freinaient justement les penchants haineux à l'égard des peuples – puisque seuls les Etats sont tenus pour responsables de l'injustice de leurs politiques – s'effondre, alors condamner l'injustice d'un Etat revient nécessairement, en vertu des sympathies communes qui lient ses membres, à conclure que son peuple est injuste. On imagine sans mal la prolifération de la gangrène antisémite dans le monde si les individus ne maintenaient précisément cette réserve qui consiste à distinguer Etat israélien et peuple israélien ou juif, et leur permet de condamner l'injustice de la politique israélienne sans pour autant conclure que le peuple israélien ou juif est un peuple injuste.

### **3. Les concessions rawlsiennes : vers une politique minimaliste des droits de l'homme**

Rawls par probité intellectuelle et par réalisme, en vertu des critiques communautariennes qui lui ont été adressées tout au long de sa carrière, renonce donc à trois choses essentielles à nos yeux :

1. l'héritage kantien de la rationalité critique comme idée régulatrice face à la réalité du pluralisme axiologique en trouvant un juste milieu entre une position pleinement raisonnable et une position pleinement déraisonnable. Il concède, entre les deux, la possibilité d'existence à des positions idéologiques et culturelles qui tout en n'étant pas tout à fait raisonnables, ne sont pas non plus tout à fait déraisonnables. Il sacrifie ainsi la raison sur l'autel de la tolérance. En essayant d'éviter le piège du relativisme, Rawls, paradoxalement, y retombe par excès de prudence. « *The question might arise here as to why religious and philosophical doctrines that deny full and equal liberty of conscience are not unreasonable. I do not say that they are reasonable, but rather that they are not fully unreasonable ; one should allow, I think, a space between the fully reasonable and the fully unreasonable* »<sup>1</sup>. Nous sommes ici aux confins de la pensée d'un auteur, à un embranchement crucial, où la raison devient à elle-même son pire ennemi. La question fondamentale qui se trouve, ici, (comme dans toute philosophie poussée à son extrême lorsqu'elle est forcée de choisir et que la raison ne lui est d'aucun secours puisqu'elle peut soutenir (également) deux positions

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 74.

contraires), est : le choix de Rawls est-il sagesse ou folie ? Renoncer à la raison parce qu'être trop raisonnable serait déraisonnable, n'est-ce pas là une définition que l'on pourrait donner à la fois de la sagesse et de la folie ?

2. Partant de là Rawls renonce également à l'individualisme normatif comme relevant d'un héritage culturel proprement occidental. Dans cette optique il concède une place à ce qu'il appelle les sociétés décentes bien ordonnées définies par trois critères essentiels. Premièrement, ces sociétés ne montrent pas une volonté expansionniste ou un visage agressif à l'égard de leurs voisins. Deuxièmement, ces sociétés respectent, un tant soit peu, les droits humains fondamentaux. Et troisièmement, ces sociétés bien que hiérarchisées et inégalitaires ont un caractère « associationniste » et consultatif, et donc écoutent, un tant soit peu, la voix de leurs membres. On se retrouve dans ce type de société avec une conception ténue des droits humains fondamentaux ramenée à quelques critères fondamentaux tel que le droit à la citoyenneté caractérisant une certaine forme de liberté négative (d'un sens différent de celui de Berlin), à savoir une liberté politique réduite à l'obéissance aux lois sans possibilité de contestation. Viennent ensuite le droit à la sécurité et à l'intégrité physique de la personne humaine, le droit à l'égalité, au moins formelle, de tous devant la loi, et enfin le droit, en cas de désaccord, à l'exil, ou à l'immigration. Dans ce type consultatif de société où la représentation est spoliée, Rawls concède la possibilité pour les membres de ces sociétés, d'un droit à la « dissension », autrement dit le droit par les moyens d'expression mis à la disposition des différentes groupes composant la société de s'exprimer. Mais si l'on sait déjà, la vanité de ce type de droit dans les sociétés pleinement démocratiques, qu'en dire dans les sociétés décentes ? N'est-ce pas là une simple parade rhétorique pour s'offrir des allures de respectabilité ?

Dans la société colombienne par exemple, comportant par ailleurs une constitution<sup>1</sup> des plus démocratiques, il existe un droit inscrit dans les textes qui autorise tout citoyen s'estimant bafoué dans ses droits humains fondamentaux à avoir recours au système des « Tutelas »<sup>2</sup>. Ce système est sensé défendre les droits humains fondamentaux des citoyens

---

<sup>1</sup> La constitution colombienne a été mise en place en Juillet 1991.

<sup>2</sup> L'action de « Tutela » est le droit dont dispose toute personne se trouvant sur le territoire colombien, citoyen ou étranger, majeure ou mineure de demander un recours devant un juge pour la défense de ses droits humains fondamentaux définis par les articles 11 à 40 de la constitution. Ce droit est défini comme suit par l'article 86, décret n°2591 de 1991 et 306 de 1992 : « *Toda persona tendra accion de tutela para reclamar ante los jueces, en todo momento y lugar, mediante un procedimiento preferente y sumario, por si misma o por quien actue a su nombre, la proteccion inmediata de sus derechos constitucionales fundamentales, cuando quiera que estos resultan vulnerados o amenazados por la*

colombiens contre les abus du pouvoir en place ou des particuliers détenant un grand pouvoir local. Les « Tutelas » doivent dans le cadre de l'article 86 de la constitution être résolues en dix jours. Or il y a en Colombie actuellement ( Mai 2004) 800 000 « Tutelas » en attente dans les bureaux du ministère de la justice, qui non seulement ne sont pas transférées à la cour constitutionnelle comme prévu par la loi, mais qui en plus sont complètement ignorées par les autorités, qui s'interrogent d'ailleurs sur l'utilité de cette loi que le président Uribe projette d'abroger, pour simplement ne pas avoir à réceptionner les dossiers de « Tutelas ». Ainsi ce droit à la dissension semble n'être qu'une parade des officiels pour s'offrir, à bon prix, une légitimité extérieure. Ainsi la frilosité de Rawls ne semble pas en mesure de rendre compte de l'ardente propension de l'opinion publique internationale, débordant les frontières des sociétés occidentales ou occidentalisées, à faire respecter les droits fondamentaux des êtres humains, bien au-delà de la version chétive qu'en offre Rawls.

3. Il renonce pour finir au principe de différence qui avait caractérisé la théorie de la justice comme équité. En effet, à défaut de pouvoir appliquer une égalité stricte tempérée par le principe de différence au niveau de la justice internationale comme il le fait dans la théorie de la justice, Rawls pose comme principe juridique, et non pas simplement comme injonction morale, le devoir d'assistance. Il s'agit d'une obligation stricte de justice qui incombe aux sociétés les mieux loties d'aider les sociétés les plus défavorisées. Malgré cela, on regrette que Rawls ne reconduise pas purement et simplement l'analogie. Il ne le fait pas parce que selon lui, les premières considérations en matière de justice distributive formulées dans *Théorie de la justice* ne s'appliquent qu'à des sociétés closes, idéalement vivant en autarcie à l'intérieur de bornes nationales bien délimitées. Or on ne peut raisonnablement prôner d'un côté une position réaliste et de l'autre ignorer la réalité. En ne prenant pas en compte le changement de donne opéré par la mondialisation qui rend intenable les conditions de justice internationale qu'il énonce, Rawls est tout sauf réaliste. Parler de société close, à une époque où précisément aucune ne peut prétendre l'être est pour le moins déplacé. C'est le sens de la critique adressée une fois encore par Beitz à Rawls : « *International interdependence involves a complex and substantial pattern of social interaction, which produces benefits and burdens that would not exist if national economies were autarkic. In view of these*

---

*accion o la omision de cualquier autoridad publica[...] En ningun caso podrian transcurrir mas de diez dias entre la solicitud de tutela y su resolucioin. » «Toute personne peut faire acte de « tutela » pour réclamer devant les juges, pour lui-même ou pour un tiers, la protection immédiate de ses droits humains fondamentaux, quand il estime que ces derniers sont vulnérables ou menacés par l'action ou*



*considerations, Rawls's passing concern for the law of nations seems to miss the point of international justice altogether. If social consideration is the foundation of distributive justice, then one might think that international economic interdependence lends support to a principle of global distributive justice similar to that which applies within domestic society. »<sup>1</sup>*

En effet les économies nationales étant de plus en plus enchaînées à l'ordre économique mondial, il est évident que dans cet équilibre précaire, c'est toujours la pauvreté des uns qui fait la richesse des autres. Sans entrer plus avant dans les considérations économiques, qui ne sont pas l'objet de notre propos dans ce travail, signalons toutefois que si la position de Rawls semble moralement douteuse sur ce point puisqu'il en conclut, de manière caricaturale, que les pauvres sont en quelque sorte responsables de leurs pauvreté, ce que l'on peut lui reprocher, c'est moins sa position morale (qui n'engage que lui et avec laquelle on peut être raisonnablement à la fois en accord et en désaccord), que son manque de réalisme. Certes, il n'y a, pour reprendre le mot d'Adam Smith, de richesses que d'hommes, et c'est bien souvent le travail des hommes qui compense la pauvreté d'un territoire, mais on ne peut non plus ignorer les processus de domination et d'exploitation réels qui depuis l'époque des grandes colonisations, écrivent le destin du monde et scellent le sort des pays pauvres. Ainsi soutenir sur le plan économique le même statu quo que sur le plan politique c'est faire preuve précisément d'un manque de réalisme. Nous n'irons pas plus avant sur cette voie, d'une part parce que cela supposerait un travail à part, et d'autre part parce que nous ne pensons pas réellement que l'essentiel soit là et que projeter ainsi notre conception du bien-être, sur l'ensemble des sociétés humaines, c'est précisément faire preuve d'ethnocentrisme. Il y a des peuples, et a fortiori des individus, pour qui la quête effrénée du bien-être n'est pas une priorité. Avoir une maison, une voiture et un animal domestique, n'est pas le rêve de toute l'humanité. D'une certaine manière nous pensons avec Bernanos<sup>2</sup> que la pauvreté n'est ni un problème économique, ni un problème social mais un problème métaphysique qui relève du plus profond de la condition humaine. En revanche nous sommes profondément convaincus qu'il n'existe pas un seul individu sur terre, qui ayant une fois goûté à la liberté, soit prêt à y renoncer, autrement que par elle-même.

---

*l'omission d'une autorité publique quelconque [...] En aucun cas il ne doit passer plus de dix jours entre la requête de la « Tutela » et sa résolution » (trad. libre).*

<sup>1</sup> C. Beitz, « International Distributive Justice », *Problems of International Justice*, S. Luper-Foy (dir.), Westview Press, Londres, 1988, p. 37.

<sup>2</sup> Georges Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, Ed. Fayard, Paris, 1969.

## Conclusion : qu'est-ce qu'un contrat social universel ?

Etat Universel cosmopolitique (allgemeiner völkerstaat) ou état cosmopolitique, alliance des peuples dans une "constitution des peuples" (weltbürgerliche Verfassung), fédération des peuples (völkerbund) ou société des nations ? Avons-nous là vraiment l'essence du devenir cosmopolitique de l'humanité ? Peut-on poser la question du devenir de l'humanité, sans faire de la définition de l'homme et du rapport à son semblable le point central du problème ? Quelles leçons tirer du contrat social originel pour réaliser aujourd'hui le contrat social universel ? Bien sûr, si l'on considère comme Hobbes que le contrat social est cet acte négatif par lequel les individus hypothèquent leur liberté en déléguant leur droit naturel à un homme ou une entité qui fera cesser la guerre de tous contre tous, alors l'Etat cosmopolitique serait en effet le pire des molochs. Mais si l'on considère au contraire que le contrat social est le fruit de volontés libres éclairées et rationnelles, qui légitiment l'Etat de droit, alors de même que le contrat social originel réalise la liberté humaine dans le respect des lois, le contrat social universel cosmopolitique ne peut que servir la liberté. Reste à savoir si ce contrat à l'échelle planétaire doit se faire avec la médiation des institutions étatiques existantes, en-dehors d'elles, ou bien contre elles. Si l'on considère le contrat social simplement comme l'acte de fondation d'une cité par des hommes raisonnables ayant la volonté de travailler à leurs intérêts communs au-delà de leurs rivalités, à quel niveau peut-on imaginer un contrat social universel ? Est-ce l'alliance à un degré supérieur de communautés, de groupes plus importants, des Etats-nations entre eux, ou bien est-ce l'alliance des individus composant entre eux la multitude ? On voit bien où les impasses conceptuelles et pratiques de la première voie nous conduisent, et bien qu'on ait du mal à théoriser et à donner corps à la seconde voie, on ne peut que constater qu'elle semble s'imposer avec une force évidente et nécessaire. Le contrat social universel est en train de se jouer et de s'écrire avec et contre toutes les normes jusque là admises du droit positif. Les groupes se font et se défont, les Etats aussi (on est loin de la conception organiciste et essentialiste de l'Etat initiée par la monarchie absolue), mais on ne peut défaire un homme qu'il se conçoive ou non comme un individu. Au déterminisme historique et culturel des groupes quels qu'ils soient, s'oppose une constante universelle : l'homme. Or le contrat social universel est quelque chose qui s'inscrit dans des réseaux associatifs souterrains, informels, non gouvernementaux qui échappent aux mécanismes de pouvoir et donc à la politique de puissance tant ils débordent les institutions (même si cela crée de nouveaux rapports de force).

Si l'on considère en effet que le système électoral de la représentation démocratique par le suffrage universel n'est qu'un pis-aller par rapport à l'expression directe de la voix du peuple et qu'à ce titre les démocraties modernes ont perdu quelque chose de l'esprit qui animait par exemple la démocratie athénienne, alors on ne peut dans la visée d'une démocratie cosmopolitique souscrire à une double médiation de la représentation par les acteurs gouvernementaux. Si déjà la première représentation constitue une perte, la seconde ne peut que multiplier de manière exponentielle la perte, pourrait-on dire de son volume. Dans un tel système, assurément, la voix des individus serait à tel point dissoute qu'elle finirait par se perdre. Dès 1966 certains juristes avisés tels que Clark et Shon ont aperçu le problème en suggérant une forme de représentation parlementaire au sein même de l'ONU. Dans ce système, d'essence plus démocratique, les représentants de l'assemblée générale, seraient élus au suffrage universel populaire suivant un nombre proportionnel non pas à la puissance politique ou militaire des Etats, mais proportionnellement au poids démographique des pays qu'ils représentent. Ce serait donc aux individus d'élire leurs représentants internationaux et non à leurs représentants nationaux. Tant il est vrai que les Etats ont leurs raisons parfois bien déraisonnables, il découle donc du bon sens que ce soit les individus et les acteurs non étatiques qui détiennent les dés d'une démocratie cosmopolitique. Car si l'injustice comme défaut chez un individu est toujours tempérée par l'idée qu'on pourrait bien lui faire subir le même sort, l'injustice dans un Etat n'a pas ce garde-fou là, car en dernière analyse, les conséquences des injustices d'un Etat ne sont jamais payées par l'Etat mais par des individus. Pour avoir un sens moral, encore faut-il savoir ce qu'est la douleur, et chaque individu en son for intérieur s'en fait son idée, nous doutons qu'un Etat éprouve une souffrance quelconque, autre que celle que ressentent les individus qui le composent.

Les Etats modernes attachés à leur souveraineté ont cette répugnance innée dont parle Kant pour les individus, à s'engager dans un contrat social universel. Ce faisant ils obéissent au principe moteur de la civilisation qu'est l'insociable sociabilité. Et il s'agit au fond pour eux comme pour les individus, de jouer le jeu d'un phénomène qui de toutes manières les dépasse, et d'accepter de renoncer à une liberté chimérique et illusoire, celle de la souveraineté des Etats livrés aux rapports de force, pour une liberté certaine réglée par le droit cosmopolitique. Dès lors il serait peut-être judicieux de se demander si ce qu'il faut pour une telle réalisation, c'est vraiment des juristes. Ne faut-il pas plutôt pour cela un législateur au sens antique du terme c'est-à-dire, ni un souverain, ni un magistrat mais plutôt un pédagogue qui fasse advenir les hommes-citoyens à eux-mêmes dans la conscience d'un espace public (et

donc politique) devenu mondial : un lieu où entre individualisme, nationalisme et universalisme puisse naître un cosmocivisme partageable auquel des institutions et une éducation adéquats puissent donner corps. C'est donc encore une fois le sujet qu'il faut travailler au travers des institutions, pour penser et concrétiser sa nature cosmopolitique. Les Etats seuls ne parviendront pas plus que les peuples à réaliser la démocratie cosmopolitique. C'est quelque part entre l'individu et le groupe, quelle que soit sa taille, qu'il faut chercher l'essence perdue de la démocratie. L'équilibre tendu de la mondialisation qui conjugue le déclin des souverainetés étatiques en même temps que la résurgence des revendications identitaires et individuelles constituera, nous le verrons plus loin, le tissu complexe mais dynamique et créateur de la société civile mondiale en train de naître. C'est en elle et à travers elle que nous tenterons de penser une nouvelle conception de la citoyenneté mondiale qui puisse servir de base légitime à une démocratie cosmopolitique qui serait capable de maintenir un équilibre raisonnable des pouvoirs. Dans cette optique notre critique du concept traditionnel de souveraineté qui sert de base à la critique du statu quo rawlsien rejoint les thèses de Ryoa Chung dont elle s'inspire, pour faire le pari d'une démocratie cosmopolitique qui prenne en compte à la fois les acquis de l'individualisme normatif et la réalité du pluralisme tant culturel qu'axiologique : « *Face au fait du pluralisme, la notion même de souveraineté doit être plurale afin de recouvrir à la fois l'autonomie des individus et l'autonomie des communautés politiques auxquelles ils appartiennent, qui revêtent également des formes plus diversifiées que celles définies en termes de peuples* »<sup>1</sup>. La conception du sujet que nous avons développée, en maintenant l'équilibre dans l'individu entre nationalisme et cosmopolitisme, permet ainsi de penser un principe de souveraineté différenciée qui puisse rendre compte de la multiplicité des niveaux identitaires auxquels l'exercice du pouvoir pourrait se répartir. C'est sur ce terrain en effet que le moi cosmopolitique se réalise en tant qu'identité politique et prend forme dans le corps vivant des institutions.

---

<sup>1</sup> Chung Ryoa, *L'héritage kantien en éthique internationale : le paradigme cosmopolitique*, thèse de doctorat présentée à la faculté de philosophie de l'Université de Montréal, Juin 2001, p. 87.

**CHAPITRE 8 :**  
**DE LA NOUVELLE CONCEPTION DU SUJET**  
**A UNE NOUVELLE CONCEPTION DE LA**  
**CITOYENNETE :**  
**QUELLES INSTITUTIONS POUR UNE**  
**CITOYENNETE COSMOPOLITIQUE VIABLE ?**

*« Tous les hommes qui peuvent agir réciproquement les uns sur les autres, doivent relever d'une constitution civile quelconque »*  
Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuel*.

*« Un peuple instruit, qui délibère et discute ;  
un peuple éclairé par des spécialistes, éclairé par ses représentants,  
mais non pas gouverné par eux ; non, gouverné par lui-même : tel est l'idéal. »*  
Alain, *Propos*, Paris, Institut Alain, 1990, p. 47.

## Introduction

En évoquant la vieille opposition entre libéraux et communautariens au chapitre 6 et dans une moindre mesure dans le chapitre 7, nous avons voulu faire émerger et illustrer une problématique plus fondamentale à l'occasion de la recherche d'une conception cosmopolite du moi, celle qui oppose à une vision particulariste du monde, une vision universelle. Il ne s'agit pas simplement de réactiver la polémique, mais de voir ce qui dans le contexte actuel de la mondialisation, permet et oblige de la dépasser. Pour concevoir les bases d'un vivre-ensemble à l'échelle planétaire qui ne soit ni une guerre perpétuelle ni un nivellement des différences, mais au contraire une intégration de l'universel et du particulier qui permette un échange fécond entre les individus et les groupes, il est nécessaire de passer par là. Il nous faut alors distinguer d'un côté ce qui relève de valeurs objectives, produits de l'entendement, et qui peuvent être universellement partagées dans leur abstraction, et d'un autre côté, « l'ethos », c'est-à-dire ce qui concerne les mœurs les traditions et les pratiques des peuples particuliers. On ne peut, quand bien même on le voudrait, nier cette diversité. Car l'ethos au sens strict comme lieu d'habitation, demeure que l'on partage avec d'autres, s'incarne toujours dans un habitus qui permet l'intériorisation de mœurs et de pratiques qui toujours s'expriment dans leur plurielle singularité. Cette diversité au-delà des mœurs se traduit dans les institutions mêmes qui les incarnent et donnent chair à ces pratiques. Ainsi les institutions d'une communauté donnée sont autant le miroir de l'ethos, que l'ethos est le miroir de ces institutions. Il s'agit donc de voir l'universel dans le miroir du particulier, et vice versa. Ainsi nier cette diversité reviendrait à nier l'universalité elle-même par rapport à laquelle elle prend son sens. Il est en effet dans la nature même de l'universel de s'incarner dans le particulier. Les valeurs universelles ne gardent qu'un caractère abstrait et creux tant qu'elles ne sont pas ancrées dans une tradition qui permette qu'on les assimile et qu'on les partage. Dans notre civilisation l'habitus passe par des codes et des conventions institutionnelles qui sont les rites universalistes de notre ethos. Dans ce contexte, toute forme d'identité ne prend sens concrètement que si elle est enchâssée dans un rapport institutionnel à une citoyenneté statufiée. C'est pour cette raison que Habermas distingue deux modes d'intégration pour rendre compte de cette interpénétration de l'universel et du particulier à l'intérieur de nous-mêmes et de nos sociétés. L'un relève de la forme et l'autre relève du fond, l'un est le contenant et l'autre le contenu. Il y a d'abord de plus en plus, avec la mondialisation, une intégration fonctionnelle par des réseaux et des institutions ramifiés à travers le monde. Cette

intégration se fait de manière formelle et abstraite et permet de rapprocher les solitudes sur des terrains d'action communs. Il y a enfin une intégration dite sociale qui se fait par la médiation plus substantielle des mondes vécus. D'un côté, l'anonymat et l'individualisme des réseaux, de l'autre l'intimité communautaire des mondes vécus. Or en développant la première forme d'intégration, la mondialisation ne détruit pas la seconde mais la réactive comme nous l'avons montré dans la première partie de ce travail. « *Cette forme d'intégration fonctionnelle des rapports sociaux par le biais des réseaux est en concurrence avec une forme d'intégration tout à fait différente. L'intégration sociale des mondes vécus des collectivités ayant développé une identité commune, intégration réalisée par le biais de l'entente de normes intersubjectivement partagées et de valeurs communes.* »<sup>1</sup>.

Mais plus qu'une concurrence, il s'agit d'une émulation réciproque qui se produit entre ces deux formes d'intégration qui en s'opposant dans un premier temps finissent par entrer dans un processus d'appropriation réciproque. Ces disparités, même conflictuelles, communiquent et convergent les unes vers les autres. Cela signifie que l'intégration fonctionnelle et l'intégration sociale n'entrent pas en conflit dans un choc frontal mais s'interpénètrent de sorte que la première finit, avec le temps, par devenir aussi une forme d'intégration sociale, créant à son tour un monde vécu à une plus large échelle. C'est sur ce mode-là que se sont construites les allégeances citoyennes élargies des Etats-nations modernes. Toute institution citoyenne est née de l'élargissement d'un monde vécu étroit par une intégration fonctionnelle. Ceci nous permet d'entrevoir une attente et une espérance légitimes à l'égard d'une identité cosmopolite abstraitement conceptualisée mais concrètement vécue, à son intégration fonctionnelle dans un réseau institutionnel qui lui donne le poids et le sérieux des choses incarnées dans le concret des institutions humaines.

Habermas voit un va-et-vient constant du global au local, de l'universel au particulier dans lequel l'identité des modernes est vue comme un mouvement d'abstraction engendrant de nouvelles formes de solidarité. Pour lui cette abstraction transcende le particulier tout en le préservant. Nous avons une identité double et même multiple, à la fois mondiale et locale, et c'est dans cette tension que se réalise l'identité cosmopolite. La tension se traduit de manière plus problématique lorsqu'il s'agit de donner une forme institutionnelle à cette identité. Et l'on confond alors, sous couvert de réalisme, deux niveaux de compréhension du phénomène totalement différents. D'un côté la structure juridique et administrative qu'il s'agit de mettre

---

<sup>1</sup> Habermas Jürgen, *Après l'Etat-nation, Une nouvelle constellation politique*, Fayard, Paris, 2000, chapitre 1.

en place au travers d'institutions mondiales pour répondre à cette identité cosmopolite, et la justification éthico-politique d'une identité cosmopolite. On prétend alors que parce que des institutions cosmopolites n'existent pas, alors l'identité cosmopolite est un leurre. Si l'on considère en effet que ce qui n'existe pas dans les institutions n'existe pas dans le monde, alors cela est vrai. Mais ne faut-il pas, pour que ces mêmes institutions voient le jour, admettre une existence qui les précède ? S'il est vrai comme la tradition républicaine depuis Machiavel nous le fait entendre, que ce sont les institutions qui font les hommes et qui dessinent les contours de l'ethos, ne faut-il pas également au regard du monde qui s'offre à nous, reconnaître une force non seulement de résistance mais également de créativité de ce même ethos, capable d'orienter le sens même des institutions ?

Dans cette dernière partie nous nous proposons de lier et d'éclairer le sens des institutions par le biais de l'identité multiple des sujets développée en deuxième partie. Il s'agit de voir comment l'identité multiple des sujets envisagée sous l'angle cosmopolitique peut prendre forme et s'incarner dans la réalité des institutions. Voir comment par exemple une identité cosmopolite pourrait s'incarner dans une citoyenneté cosmopolitique. Comment la prise de conscience de cette multiplicité de notre être peut orienter la rigidité propre aux institutions. Il s'agit en dernière analyse de boucler la boucle et de voir comment les insaisissables traits du visage du monde posés en première partie, et la multiplicité des traits de l'identité humaine posés en deuxième partie peuvent ou doivent prendre forme dans un corps institutionnel mondial plus souple pour, dans un premier temps coller à ces traits, et dans un deuxième temps travailler à les modeler. C'est donc le nouveau visage du monde et le nouveau visage de l'homme que nous nous proposons ici de regarder dans le miroir des institutions humaines existantes, et en devenir.



## I. Conséquences et inconséquences de la conception traditionnelle de la citoyenneté.

« *Quod non est in actis, non est in mundo* »  
Philippe II d'Espagne.

### 1. Que signifie être citoyen ?

Plus que de définir objectivement ce qu'est un citoyen, il serait intéressant ici de voir comment est perçu et se perçoit lui-même l'individu en tant que citoyen, c'est-à-dire dans la pratique quotidienne de la citoyenneté et de ce que cela implique pour lui que d'« être citoyen »<sup>1</sup>. Peut-être convient-il alors de s'attarder un instant sur l'origine bien connue du mot. Citoyen vient du latin *civis/ civitas* qui désigne la ville et renvoie en amont aux fondements politiques de la cité grecque. A l'origine, donc, le citoyen est l'homme libre qui participe aux activités politiques de la cité et qui débat et décide sur l'agora, dans le cadre d'une démocratie telle que la démocratie athénienne, des affaires publiques. Avant d'être le citoyen d'un Etat et d'une nation, on l'est d'abord d'une cité. Ce n'est que par analogie que la modernité a emprunté le mot à la tradition grecque. Car quoi de commun entre un citoyen athénien du V<sup>e</sup> siècle avant J.C et le citoyen d'un Etat-nation moderne dans l'ordre européen postwestphalien ? C'est au fond là que le rappel étymologique et le retour aux racines grecques de la citoyenneté deviennent intéressants. Car, ou bien la différence entre un citoyen d'une Cité-Etat grecque n'est qu'une différence de degré, en ce cas la seule différence est que le citoyen moderne jure sa loyauté à une communauté numériquement plus large que celle de la Cité-Etat. Ou bien il y a une différence de nature entre les deux formes de citoyenneté, et dans ce cas la deuxième est usurpée, et l'on ne devrait pas parler pour un Etat-nation moderne de « citoyen », au même sens que l'on parle de citoyen d'une cité athénienne. Si cette dernière assertion est vraie, alors un fossé sépare le citoyen libre de la démocratie athénienne et l'homme prétendument citoyen des Etats-nations modernes dont la voix ne se fait entendre que comme un écho assourdi par le médium de la représentation. En revanche si la différence entre la citoyenneté antique et la citoyenneté moderne n'est qu'une différence de degré, et qu'un citoyen des Etats-Unis d'Amérique grands de 250 millions d'habitants est tout aussi pleinement citoyen que le citoyen athénien, et que la démocratie américaine est tout aussi

---

<sup>1</sup> Voir l'article de Luc Borot, « *L'adjectif citoyen* », dans la revue *Cités*, n°3, 2000, pp.231-235.

« démocratique » que la démocratie athénienne, alors, franchir un degré de plus vers une citoyenneté cosmopolite, non seulement serait possible, mais ne constituerait pas un changement de nature de la citoyenneté. En proclamant la citoyenneté comme nouveau principe de légitimité à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les révolutionnaires mettaient en place un principe de transcendance des particularismes régionaux et paroissiaux. Par l'article 3 de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 qui constitue l'élément institutionnellement fondateur de la « nation » française, les citoyens cessent d'être des individus concrets luttant pour des intérêts privés ou régionaux pour agir dans l'espace public de la nation en tant que citoyens. La citoyenneté révolutionnaire héritée des Lumières s'est d'emblée voulue universaliste. Dire qu'aujourd'hui la citoyenneté nationale est menacée, parce que la démocratie est menacée, n'est-ce pas ignorer combien dès sa naissance, cette citoyenneté se voulant universelle, puis se refermant arbitrairement aux frontières d'un Etat donné, avait déjà fixé sa fin prochaine ? De même prétendre qu'il n'y a de citoyenneté que nationale, alors même que la citoyenneté moderne s'est construite envers et contre toutes les formes de particularismes, n'est-ce pas une contradiction dans les termes ?

Ces remarques préliminaires permettent de fixer d'emblée l'enjeu et les termes du débat entre les défenseurs d'une citoyenneté traditionnelle et les promoteurs d'une citoyenneté élargie. Mais avant toute chose il convient de s'entendre sur ce que l'on met derrière les mots de citoyenneté et de citoyen. On a coutume en philosophie politique d'associer le modèle de l'Etat-nation avec la démocratie et l'idée de citoyenneté. On est toujours le citoyen d'un Etat-nation, et d'un Etat-nation démocratique, sans quoi il ne s'agirait pas d'une véritable citoyenneté, entendu que démocratie et citoyenneté impliquent la liberté des individus et une égalité juridique de ces derniers. Mais au sein même d'un régime démocratique admis, diverses conceptions de la citoyenneté se bousculent. Pour bien saisir l'importance de l'enjeu à la fois juridique et identitaire (c'est-à-dire aussi moral et politique), de la citoyenneté, il convient de la saisir sous son double aspect, positif et négatif. En philosophie politique on identifie traditionnellement deux conceptions antagonistes de la citoyenneté : la conception libérale et la conception républicaine. Pour la conception libérale minimaliste, être citoyen est un statut social juridique qui implique un certain nombre de droits et d'obligations clairement définis et délimités dans la société civile dont on est membre. Etre citoyen, c'est par conséquent avoir le droit à la propriété privée, à la sécurité, à la liberté d'expression, de vote, de manière également partagée avec les autres membres de la communauté. En retour, on est tenu de respecter les lois et de ne pas déborder sur ces mêmes droits que nos concitoyens

partagent de manière égale avec nous. Pour la conception libérale, être citoyen est donc un statut juridique qui dans une certaine mesure se vit de manière passive. Pour la conception républicaine en revanche, la citoyenneté avant d'être un statut est une pratique, qui insiste sur le rôle actif du citoyen oeuvrant pour le bien commun de la société. La citoyenneté pour les républicains se vit comme une activité quotidienne engagée au cœur de la société civile. Cela implique une responsabilisation et une motivation du citoyen qui comprend sa destinée propre comme intimement liée à celle de ses concitoyens. C'est de cette conception que se revendique David Miller :

*« By contrast, the republican conception, while not denying the importance of citizen rights, places more weight on the idea of the active citizen who takes part along with others in shaping the future direction of his or her society through political debate. Citizenship here is less a legal status (though it must of course be that too) than a role that the citizen assumes as a full member of his or her community. »*<sup>1</sup>

Pour que la citoyenneté revête un sens aussi fort pour le citoyen, il faut qu'elle repose sur une conscience morale très forte de ce dernier. Miller identifie quatre éléments qui définissent clairement la citoyenneté républicaine engagée.

1 : Un ensemble de libertés et de droits égaux pour tous.

2 : Un ensemble d'obligations et de devoirs correspondant à ces droits.

3 : Une disposition du citoyen à défendre activement les droits et les intérêts de ses concitoyens : *« The citizen is someone who goes to the aid of a fellow citizen who collapses in the street, or who intervenes when he is able to prevent a criminal act »*<sup>2</sup>

4 : Une participation active à la vie politique et associative.

Si les deux premiers éléments appartiennent également à la conception libérale, les deux derniers en revanche impliquent un comportement spécifique du citoyen qui illustre ce que les anciens appelaient déjà « la vertu civique ».

Miller défend ainsi une conception positive et active de la citoyenneté qui ne la réduise pas à un acte institutionnel. Avant d'être un statut, la citoyenneté est une pratique quotidienne de la vertu civique. Contrairement à la conception libérale de la citoyenneté qui insiste sur les droits dus aux citoyens, la conception républicaine met en exergue une citoyenneté active soucieuse du devoir accompli. *« Citizenship here is less a legal status (though it must also be*

---

<sup>1</sup> Miller David, *Citizenship and National Identity*, Polity Press, 2000, Chap. 5, *Bounded Citizenship*, p.82.

<sup>2</sup> Ibid., p. 83.

*that too) than a role which the citizen assumes as a full member of his or her community »<sup>1</sup>. Mais si la citoyenneté est quelque chose de vivant et d'actif pourquoi exclure d'emblée la possibilité qu'elle puisse un jour décider d'elle-même de changer son destin et de s'élargir, et ce, peut-être pour mieux correspondre à cet idéal si cher à Miller et aux anciens de « *virtu civique* » ? C'est pourquoi il semble légitime de se demander si en nous présentant les limites de la citoyenneté (*bounded citizenship*), Miller ne nous présente pas dans le fond une citoyenneté limitée (*bounded citizenship*).*

## 2. Les limites de la citoyenneté et citoyenneté limitée.

Pour David Miller, pour qu'une telle conception valorisée (pour ne pas dire idéale) de la citoyenneté, reposant sur la responsabilité et la motivation, soit possible, il faut que la citoyenneté s'inscrive dans le cadre limité et défini d'une nation qui est le seul lieu politique où une culture et des pratiques communes peuvent être intériorisées et former une identité solide. En dehors de ces limites, la citoyenneté n'a plus aucun sens et l'on n'est même plus autorisé à invoquer le terme. Miller fait ainsi appel à la vision rousseauiste de la République comme devant être idéalement de taille moyenne, à l'image par exemple de la République de Genève. « *Citizenship [...] belongs rather within city-states on the scale of ancient Athens or Renaissance Florence. For what it is worth, I think that this argument has greater force than the claim that citizenship should become transnational or global* »<sup>2</sup>. Il est ici fort malheureux pour Miller que l'argument s'appuie sur un XVIII<sup>e</sup> siècle qui dans l'ensemble pensait irréalisable l'idée d'une démocratie à grande échelle, alors même que l'histoire des Etats-Unis par exemple prouvera le contraire. Ici l'argument de Miller est simple : pour que les hommes se sentent responsables les uns envers les autres et développent une pratique citoyenne active et motivée, il faut qu'ils se sentent unis par les liens « fraternels » de la communauté nationale. On ne se sent responsable que des « siens ». On peut toutefois s'interroger sur la validité de cet argument et se demander si ce n'est pas confondre l'effet et la cause que de dire qu'il ne peut y avoir de sentiment de responsabilité des hommes les uns envers les autres que dans le cadre d'une citoyenneté nationale, si l'on permet la redondance. En effet cet argument présuppose que la responsabilité des hommes les uns envers les autres est le fruit de

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 82.

<sup>2</sup> Ibid.

la citoyenneté nationale, alors qu'une telle citoyenneté ne serait précisément pas possible sans au préalable un sentiment de responsabilité des hommes les uns envers les autres, en amont de l'idée même de communauté.

Pour illustrer l'idée d'une citoyenneté reposant sur la responsabilité et la vertu civique, Miller donne l'exemple médiatique célèbre en Angleterre, du maître d'école Philip Lawrence qui a donné sa vie pour défendre ses élèves, et ce en-dehors de l'école, alors qu'il n'avait pas dans ce cadre, la responsabilité de la sécurité de ses élèves, et qu'il n'était par conséquent ni légalement ni moralement (dans le cadre d'une citoyenneté minimaliste) obligé d'intervenir. Cet homme, citoyen exemplaire, s'est senti responsable pour l'ensemble de ses concitoyens élèves dans la sphère publique. Miller nous dit: « *He felt a responsibility for the safety of his pupils in public space outside of the school gate, and trying to protect them, he gave an exemplary demonstration of what citizenship in this aspect may involve* ». <sup>1</sup>

Pour Miller cet acte d'héroïsme d'un citoyen zélé constitue l'exemple type du bon citoyen qui a une conception républicaine de la citoyenneté et qui s'est senti responsable pour ses concitoyens et est mort pour les défendre. Philip Lawrence était un citoyen « responsable » et « motivé ». Mais qu'est-ce qui a profondément motivé son action ? Est-ce le désir d'être un bon citoyen ? Est-ce le désir de défendre sa nation ? Nul doute que dans l'urgence il n'a pas eu le temps de penser à tout cela. Mais pour voir s'il s'agit là réellement d'un acte citoyen, peut-être serait-il utile de changer quelques-unes des circonstances de son héroïque action. Imaginons le, toujours citoyen anglais, mais immigré en France où il enseigne l'anglais à de petits citoyens français. Dans la même situation, aurait-il réagi pareillement, ou bien se serait-il dit qu'il ne s'agit là que de petits citoyens français, à l'égard desquels, étant anglais, il ne se sent nullement engagé ? Nous ne le saurons jamais, mais on peut parier qu'il aurait donné sa vie de la même manière, pour ses élèves qu'ils fussent français, chinois ou même irakiens. Contrairement à ce que pense Miller, l'acte de Philip Lawrence, n'est pas un acte du citoyen Philip Lawrence, mais de l'homme Philip Lawrence (si tant est que l'on puisse dissocier les deux). Et assurément son acte n'est pas un acte de citoyenneté, mais un acte d'humanité. La vertu qui l'a poussé à agir n'est pas civique, elle n'est pas non plus proprement anglaise, elle est humaine et universelle.

De telles conceptions conduisent à de véritables apories conceptuelles et à des impasses politiques. Car tout au plus l'exemple de Philip Lawrence illustre-t-il la confusion

qui règne dans les conceptions de la citoyenneté qui confondent le droit et la morale. L'amalgame repose sur une association d'idées ancrées depuis deux cents ans dans nos pratiques politiques, et qui, avec le temps, se sont transformées en une seconde nature. Les termes initiaux du débat sont viciés dans leur association. L'équation est la suivante : Etat-nation + démocratie + citoyen = une bonne chose. Supprimez l'un des trois premiers éléments, et le résultat ne peut être qu'une mauvaise chose. L'ennui est que considérer le résultat de la première équation comme étant une bonne chose peut être discuté. Et même si l'on admettait que cela était une bonne chose, changer les paramètres de l'équation, ne reviendrait pas forcément à transformer une bonne chose en une mauvaise chose. Cette inconséquence conceptuelle débouche inévitablement sur une impasse politique qui est l'impossibilité de penser d'autres formes de communautés associatives, capables d'engendrer des citoyennetés plus élargies, plus complexes, qui rendent compte de la multiplicité identitaire des individus.

D'une certaine manière déjà, l'histoire nous a donné un éventail large de conceptions hybrides d'une citoyenneté laissant une marge d'existence à des nationalités multiples. Hormis l'empire ottoman et le système des millets que nous avons déjà abordé et qui reconnaissait en plus de l'appartenance institutionnelle à l'Empire une variété de nationalités différentes, on a pu voir au cours de l'histoire et de la géographie mondiales des exemples d'une distinction entre les deux éléments constitutifs de l'identité des groupes humains. L'Empire d'Autriche par exemple conférait des passeports à ces « citoyens » dans l'une des dix langues des nationalités reconnues (allemande, hongroise, tchèque, polonaise). Par la suite la Russie soviétique institutionnalisa la distinction entre la citoyenneté soviétique revenant de droit à tous et la nationalité ethnique, héréditaire et figurant aussi sur les passeports, à l'intérieur et à l'extérieur, déclarée à chaque recensement, et qui permettait en classifiant les individus par ethnies, à la fois de les inclure ou de les exclure, de les discriminer positivement ou négativement. Une reconnaissance donc à double tranchant, mais reconnaissance que l'on peut quand même saluer dans un Etat multinational aux ferveurs universalisantes, totalisantes et uniformisatrices bien connues. Le défunt régime yougoslave reconnaissait aussi au sein d'une république unie, (basée sur un fédéralisme territorial) l'existence de six nationalités différentes. La tragique chute du régime a conduit enfin à la conception selon laquelle l'identité était une option libre avec la liberté pour chacun de se réclamer à l'intérieur de sa citoyenneté républicaine de telle ou telle identité ethnique ou encore d'aucune, se contentant

---

<sup>1</sup> Ibid.,p. 83.

de partager une citoyenneté commune à tous. Enfin l'exemple de l'Etat multinational chinois, s'il donne aux 56 nationalités (ou *minzu*) reconnues des institutions territoriales à l'autonomie toute relative, aucun droit n'est en revanche concédé ni sur le plan de l'affirmation ethnique, et encore moins sur le pan de la différenciation linguistique ou culturelle.

Peut-être est-il alors trop tôt pour parler de citoyenneté cosmopolite. Pourquoi ? Parce qu'il faudrait sans doute d'abord que toutes les nations du monde, comme le préconisait Kant, soient organisées en Républiques ; du moins que la même idée de liberté et d'égalité des hommes triomphe partout dans le monde. En attendant, force est de constater que de nouvelles formes de nationalités et de citoyennetés émergent avec la mondialisation et débordent de loin, et l'idée et la forme, qui caractérisaient les conceptions traditionnelles de nationalité et de citoyenneté. La multiplication des identités transnationales, si elle n'est pas un phénomène complètement nouveau, prend une ampleur qui, quant à elle, est inédite dans le contexte actuel de la prolifération des réseaux humains à l'échelle planétaire. Réseaux invisibles, dont l'activité informelle, et parfois souterraine échappe à l'œil statistique des processus de normalisation.

### **3. La cité terrestre de la multitude ou l'utopie envisagée par le bas.**

Si aucun Etat ou super Etat mondial ne vient asseoir sur un corps politique bien visible la légitimité d'une citoyenneté cosmopolite pour la fonder en droit, on verra toujours la cosmocitoyenneté de l'œil méfiant des chasseurs d'utopies. Cosmopolitisme et utopie ont ainsi toujours été confusément associés sans que l'on s'entende sur le sens précis de l'un et l'autre des deux termes. Nous avons éclairé le premier terme mais pas le second. Nous avons vu avec Kant, Habermas et Rawls au chapitre précédent, que si l'horizon d'un contrat social universel se rapprochait, celui d'une République universelle n'était ni proche ni souhaitable. Et nous verrons dans le chapitre suivant comment concevoir la possibilité d'une politique intérieure à l'échelle planétaire sans gouvernement mondial. Le cosmopolitisme dont nous parlons est loin des propositions de l'abbé de Saint-Pierre. Il est suivi de près par le spectre d'une domination despotique du monde qui est, comme chacun sait, un des visages de l'utopie. Est-ce à dire pour autant que le citoyen du monde n'existe que comme métaphore et le cosmopolitisme comme utopie ? Mais dans ce cas qu'entend-on exactement par utopie ? Est-ce ce qui n'est pas possible ou ce que l'on espère, ce que l'on redoute ou ce en vue de

quoi l'on oeuvre ? Car de l'inanité de l'utopie attribuée aux socialismes utopiques du XIX<sup>e</sup> siècle à la vision totalitaire que nous en a donné le XX<sup>e</sup> siècle, le terme s'est chargé de connotations contradictoires bien loin de ses racines originelles. Cette polysémie a été relevée notamment par Bouthros-Ghali pour distinguer la portée positivement créatrice de l'utopie cosmopolitique et la distinguer des scories totalitaires ou chimériques qui l'entachent : « *Il en est de l'utopie comme des rêves. Et tout comme le rêve admet le cauchemar, il est de bonnes et de mauvaises utopies. Mais l'utopie, mère des totalitarismes justifie-t-elle que l'on assassine l'utopie comme réalité en puissance ? Et que l'on renonce du même coup, à croire que l'humanité demeure perfectible ? Je ne le pense pas. En tout cas pas tant qu'il restera des utopies qui offrent aux hommes un but accessible – je dis bien accessible – et non pas cette construction toute chimérique, dangereuse à force de perfection et de raison. [...] Je veux croire [...] que l'instauration de la paix entre les nations, fondée sur une démocratie globale, est une de ces utopies tout à la fois envisageable et réalisable.* »<sup>1</sup>

En dédoublant la figure de l'utopie, la dangereuse et la souhaitable, Bouthros-Ghali lui ajoute une troisième catégorie, celle du possible ou de « l'accessible ». Mais même si l'on est d'accord sur le fait qu'elle soit accessible, ce qui n'est déjà pas acquis, cela ne signifie pas nécessairement – encore une fois – qu'elle soit souhaitable. Retenons ici que la figure utopique du cosmopolitisme que nous offre Bouthros-Ghali s'annonce par le haut sous la forme d'une « démocratie globale », ce qui n'est pas pour dissiper la phobie légitime d'un super Léviathan. L'utopie demeure donc ici au stade de soupçon voire d'accusation à l'égard d'une réalisation institutionnelle du cosmopolitisme qui demeure encore à la fois floue quant à sa faisabilité et douteuse quant à ses conséquences éthiques.

Cependant à côté de cette utopie annoncée « par le haut » - ou plutôt de l'autre côté - se tient une forme de résistance utopique qui se déploie par le bas et qui de ce fait serait susceptible, précisément parce qu'elle se déploie de manière immanente et endémique sans s'imposer, d'écarter les soupçons à la fois d'irréalisabilité et de dystopie d'un rêve aboutissant à son contraire. En effet nous dit Richard Falk « *La démocratie cosmopolitique n'est pas un projet utopique qu'on imposerait d'en haut par le moyen de l'imagination politique, mais est enracinée dans l'évolution des normes et des motifs de la pratique du monde vécu du*

---

<sup>1</sup> Bouthros-Ghali Boutros, « Vers une démocratie globale, une utopie aujourd'hui, une réalité demain ? », conférence de clôture, « Les rendez-vous de l'histoire » (Blois 15 octobre 2000), dans *Les Utopies moteurs de l'Histoire*, Ed. Pleins Feux, Nantes, 2001, p. 114.



*fonctionnement politique.»*<sup>1</sup> Falk jette ici les bases de ce que Held appellera un « utopisme implanté » (*embedded utopianism*), qui se présente comme une utopie de départ et non d'arrivée. Cette forme implantée de l'utopie prend en compte les données du réel telles qu'elles s'offrent dans la complexe densité des mondes vécus et non sous la forme rationalisante d'un trait unitaire jeté trop avant dans l'avenir. En somme, il s'agit là d'une utopie à l'œuvre au cœur même de la réalité présente, et inversement, d'une réalité qui travaille l'utopie de l'intérieur pour lui donner l'image d'un rêve, mais d'un rêve éveillé. Cette forme d'utopie par le bas articule ce qui auparavant était en opposition dans l'utopie cosmopolite, à savoir le réel et l'idéal, le présent vécu et la tension vers l'avenir.

Il ne s'agit alors pas tant de réaliser l'utopie que de mettre en place ce que Nozick appelle un « *canevas d'utopie* »<sup>2</sup> permettant d'autres formes d'interventions ou d'inventions du politique au cœur même des mondes vécus, au cœur même de l'ethos en tant que tel. Cela ne signifie ni une abdication du politique ni son impossible effacement mais une transformation qui le mettrait plus en résonance avec les nouveaux plis du monde. Une telle vision de l'utopie va bien plus loin que la conception classique puisqu'elle va même jusqu'à provoquer un renversement du réel et de l'irréel. Car dans un tel contexte ce qui devient irréel, c'est précisément de croire en un maintien des catégories traditionnelles du politique, alors qu'inversement le prétendu irréalisme ou idéalisme de l'utopie est précisément ce sans quoi aucune réalité ne prend force dans l'histoire. Le politique n'est plus là où on l'attend, il se décentralise. Pour reprendre les mots de Michel Maffesoli, il est transfiguré : « *Nombreux sont les indices qui, nationalement ou internationalement, expriment ce sentiment d'appartenance communautaire ou tribale. Régions, villes, départements, se dressent face au centralisme jacobin... Dès lors on ne peut plus penser ces petites sociétés fragmentées avec les concepts de structure, et de rapports entre eux, concepts qui furent élaborés par trois siècles de modernité homogénéisante.* »<sup>3</sup> Le politique réduit à sa définition minimale comme volonté

---

<sup>1</sup> Falk Richard, « The United Nations and Cosmopolitan Democracy : Bad Dream, Utopian Fantasy, Political Project » dans D. Archibugi, D. Held, M. Köhler (eds), *Re-imagining Political Community, Studies in Cosmopolitan Democracy*, Stanford University Press, Stanford, 1998, p. 328 (trad. de Stéphane Hatzenberger).

<sup>2</sup> Nozick Robert, *Anarchie, Etat et Utopie*, Ed. PUF, Paris, 1998. « *L'utopie est un canevas d'utopies, un endroit où les gens sont libres de s'unir volontairement pour poursuivre et tenter de réaliser leur propre vision d'une vie bonne dans la communauté idéale mais où personne ne peut imposer sa propre vision utopiste aux autres* » p. 380. Traduction E. D'Auzac de Lamartine, révisée par P.-E. Dauzat.

<sup>3</sup> Maffesoli Michel, *La transfiguration du politique, la tribalisation du monde*, Ed. Grasset, Paris, 1992, p. 17.

de vivre ensemble, innove par le bas, dans la réalité concrète des attachements humains, de nouvelles formes sociales du politique. Le cas des villes refuges sur lequel nous reviendrons plus loin en est la parfaite illustration avec le paradoxe institutionnel que cela implique.

L'utopie vue d'en bas, «implantée» dans la réalité des mondes vécus a plus de réalité que la réalité même qu'elle entend dépasser. D'une certaine manière, en s'implantant, elle se dépasse elle-même, et devient par là même, déjà dépassée. Pour Balibar en effet il nous faut «prendre congé de l'utopie, tout en libérant les puissances de l'imagination»<sup>1</sup>. Pour réaliser (ce qui donc n'est pas une utopie) la cosmocitoyenneté, Balibar en appelle à une imagination du présent plutôt qu'à une imagination de l'avenir. Dès lors le projet d'une citoyenneté cosmopolitique, s'il repose sur les forces créatrices de l'imagination, ne relève pas de l'utopie. Sa tâche, au contraire, consiste à rendre le présent plus présent à lui-même dans toute sa multitude. La cosmocitoyenneté pensée comme utopique redescend alors des sphères étoilées vers la terre ferme pour se vivre dans les enjeux concrets d'une politique quotidienne qui doit repenser ses propres frontières intérieures si elle ne veut se perdre dans les conflits tribaux caractérisant la configuration impériale du monde actuel.

A ce point précis du raisonnement les sphères du politique et du social glissent l'une dans l'autre dans la dissolution du pouvoir et l'invention de liens sociaux communautaires échappant à la sphère politique et constituant en quelque sorte un vivre-ensemble apolitique. A l'origine le politique avait vocation de lien social total, créateur des raisons, mythes et normes qui fondent et permettent un vivre-ensemble commun. *Politeia* signifie constitution de l'Etat, mais aussi, vie totale, et il n'est pas anodin que le terme *politeuma* en grec moderne signifie culture (W. Jaeger), ce qui est le substrat fondamental de toute vie sociale communautaire. Maffesoli rappelle ainsi cette coïncidence originaire du politique et du social : « Il y a donc à la base même de la notion de politique cette conception d'une prise en charge totale de l'existence sociale. »<sup>2</sup> Il s'agit pour le politique d'administrer les affaires de la cité (technocratie) et d'administrer les hommes eux-mêmes. Les tyrans de tous âges s'entendaient bien à cette tâche. Le politique devient toujours inévitablement par son aspect structurel une question d'organisation, une affaire de spécialistes (les mandarins chinois). La vie domestique devient alors paradoxalement le seul espace de liberté des individus en même temps qu'elle est leur indépassable cellule. Et c'est dans la viscosité insaisissable de cette vie sociale à la fois privée et communautaire que se déploie l'espace de liberté nécessaire à la

---

<sup>1</sup> Balibar Etienne, Avant-propos, *Droit de cité*, Ed. PUF, Paris, 2002, p.12.

<sup>2</sup> Maffesoli Michel, opus cité, p. 60.

réalisation de ce que nous appelons ici une « utopie par le bas ». Glissement donc du politique au social lorsque le politique laisse la place au social, dans la mesure où le désintérêt porté à la chose politique et le reclus dans les sphères privées qui en découla ont contribué à renforcer des liens symboliques plus forts à tous les niveaux de la vie sociale, et ce, hors du politique. Ce phénomène double a créé ce que Maffesoli appelle « *une sympathie venue du bas, autrement plus ferme que toutes les idéologies imposées par le haut* ». Le bouillonnement flou de la multitude sociale, avec l'ensemble de phénomènes tels que la revalorisation du sentiment et de l'expérience esthétique, la résurgence des valeurs archaïques, des particularismes locaux, de la religiosité, de l'ethnicité, du culte du corps ou de la nature, ont contribué à ce glissement du politique au social. Ce glissement de la rationalité politique vers une culture du sentiment de la vie privée et communautaire constitue ce que Maffesoli appelle « *la transfiguration du politique en une forme du « domestique »*<sup>1</sup>. Le politique ne disparaît pas, il change de visage. Le pouvoir s'échappe, se diffuse, et la socialité animée de la vie publique semble vouloir mettre hors jeu le politique en tant qu'effet de structure. Ou plus précisément il ne devient que cela, un « effet de structure », n'impliquant ni les personnes, ni la richesse des liens qui, au-delà du contrat social rationnel, les fait être ensemble. Comme le dieu trop abstrait du monothéisme, le politique s'est désincarné, il n'est plus la « *glutinum mundi* » des alchimistes du Moyen-âge, il n'est plus cette forme profane du religieux qui fait lien, et le « divin social » peut désormais se passer de lui pour sceller de nouvelles alliances. Maffesoli résume magistralement ce glissement flou à travers son concept de « transfiguration du politique » qu'il définit ainsi : « *Tout cela s'exprime dans une saturation du politique ou plus exactement dans sa transfiguration. C'est à dire que le politique, en son aspect universel, normatif, rationnel et contractuel, laisse la place au domestique en ce qu'il a de particulier, libertaire, d'imaginaire et d'affectuel. C'est cela que j'ai proposé d'appeler au début de ce livre, le double du politique. Sa face obscure, celle de la passion, celle de la centralité souterraine, en un mot celle de la puissance populaire, des utopies interstitielles, qui favorisent la fusion, les effervescences ponctuelles et la priorité donnée à la vie sans qualité, toutes choses ayant une forte charge hédoniste et présentéiste* »<sup>2</sup>. Qu'on impute cela à la mondialisation, à la modernisation, qu'on appelle cela la société postindustrielle ou encore le postmodernité, cette décentralisation du pouvoir, sa dissémination évoquée avec Guéhenno,

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 270.

<sup>2</sup> Ibid., p. 282.

ou encore la transfiguration du politique nommée par Maffesoli, le résultat est le même, celui d'un chemin, (chute ou renaissance), menant du haut vers le bas, un bas rempli de vitalité.

Immanente, locale, ravivant l'ethos, l'utopie ne doit cependant pas se vivre sous le modèle d'une configuration autarcique, coupée du monde sous peine de se ghettoïser. Non seulement elle ne le doit pas mais elle ne le peut plus. La résistance est ailleurs, dans le pouvoir réel, bien que dissout, de la multitude. La configuration impériale en réseaux que nous avons vue en première partie avec Guéhenno montre l'impossibilité d'un retour aux autarcies locales. Dans *Empire* précisément, Michael Hardt et Antonio Negri reprennent cette idée : « *Toute proposition de communauté particulière isolée, définie par sa race, sa religion ou sa région, «découplée» de l'Empire, protégée de son pouvoir par des frontières fixées, est vouée à finir en une sorte de ghetto. On ne saurait résister à l'Empire par un projet voué à une autonomie locale et limitée. Nous ne pouvons revenir à une forme sociale antérieure, quelle qu'elle soit, ni marcher de l'avant en restant isolé. Il nous faudra plutôt passer au travers de l'Empire pour sortir de l'autre côté* »<sup>1</sup>. Pour Hardt et Negri, la résistance est effectivement ailleurs, moins dans le retour sur soi que dans l'ouverture au mélange de la multitude. Le contre-pouvoir radical repose non pas sur quelques espoirs utopiques mais sur « *l'activité réelle de la multitude, sa création, sa production et son pouvoir – une téléologie matérialiste.* »<sup>2</sup>. Une utopie par le bas donc, mais aussi une utopie inscrite dans la réalité, dans un monde présent à lui-même. Ni une utopie superétatiste, ni une utopie locale, mais une utopie immanente, qui vient des entrailles d'une multitude indiscernable. Si la cosmocitoyenneté doit se réaliser pour Hardt et Negri, ce sera par le nomadisme et le métissage qu'elle y parviendra. Assurément, « *la multitude mobile doit arriver à la citoyenneté mondiale* »<sup>3</sup>. La téléologie matérialiste de Hardt et Negri se réapproprie l'espace par une multitude, qui, évoluant en sorte de chaos organisé en redessine chaque jour les contours nouveaux dans une forme de communion laïque, expression organiciste de cette citoyenneté mondiale bigarrée. Et cela n'aboutit pas à une anarchie indifférenciée mais au contraire à une cité nouvelle : « *La multitude ne se forme pas simplement en jetant ensemble les nations et les peuples pour les mélanger indifféremment : c'est le pouvoir singulier d'une cité nouvelle [...]* *La citoyenneté mondiale est le pouvoir de la multitude de se réapproprier le contrôle sur*

---

<sup>1</sup> Hardt Michael et Negri Antonio, *Empire*, trad. D.-A, Canal, Ed. Exils, Paris, 2000, p. 259.

<sup>2</sup> Ibid., p.98.

<sup>3</sup> Ibid., p. 436

*l'espace, et de dessiner ainsi la cartographie nouvelle »*<sup>1</sup>. Le fait que le super Etat ne soit pas l'objectif de ce mouvement spontané et immanent de la multitude que Hardt et Negri célèbrent dans une sorte de fête païenne qu'ils nomment «téléologie matérialiste », ne signifie pas que le mouvement ne possède pas de principe directeur. L'Esprit même de l'Utopie dans sa version anarchiste littérale l'habite. Mais la multitude dans son mouvement spontané s'inscrit dans un ordre spontané immanent que nous avons déjà nommé « Kosmos » et opposé à « Taxis ». Cependant Hardt et Negri opèrent un deuxième renversement de la catégorie utopie puisque là où l'utopie remplit le futur du rêve des hommes, le mouvement utopique de la multitude a tendance au contraire à appréhender le présent comme un plein et l'avenir comme un vide. Ce qui fait dire à Hardt et Negri : « *Le langage commun de la téléologie matérialiste, c'est la désutopie. Ce qui veut dire qu'alors que l'utopie s'approprie du futur en tant que plein, le langage commun de la désutopie s'approprie de l'avenir en tant que vide. Mais la désutopie est énergique, parce qu'elle projette dans le vide la puissance de l'innovation. La désutopie est la vertu de la pauvreté.* »<sup>2</sup>

La désutopie comme ultime figure d'une utopie envisagée par le bas, ou plus précisément en cours de réalisation permanente par le bas, n'est pas le contraire de l'utopie mais quelque chose qui la dépasse en la traversant. « La vertu de pauvreté » consiste en ceci qu'elle n'a pas besoin de désapprendre ce qu'elle n'a jamais appris. Le vide dont elle s'empare fait sa force novatrice. La force novatrice de cette utopie par le bas prend forme concrètement à plusieurs échelles en réinventant des lieux d'utopie où la citoyenneté cosmopolitique ne reste pas un songe creux. Nous verrons plus loin l'importance de cette multitude lorsqu'elle s'incarne dans les actes bien réels de la société civile mondiale. Ces lieux coupent de manière transversale les lieux traditionnels d'expression de la citoyenneté. Cette « cité nouvelle » y traverse la ville, la région, le pays, la nation, et est en retour traversée par eux. Elle déborde selon Schérer «*les limites du Demos standardisé, de la citoyenneté restreinte de la Polis antique qu'elle coupe transversalement en y faisant entrer les ethnies. Ethnies toujours singulières, nomades, pour lesquelles le concept abstrait de « citoyenneté du monde » ne convient plus.* »<sup>3</sup> La cosmocitoyenneté meurt d'être dépassée, et sa réalisation achève du même coup sa disparition. Elle ne se pose que comme lieu métaphorique d'un problème non résolu. Une fois le problème résolu ou dépassé, la métaphore n'a plus lieu

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 476.

<sup>2</sup> Ibid., p.166

<sup>3</sup> Schérer René, « Cosmopolitisme et hospitalité » (p. 65-71) dans *Utopies nomades : En attendant*, 2002, Ed. Séguier, Paris, 1996, p. 66.

d'être, et il n'est même plus besoin de nommer ce qui va de soi. Cette cité nouvelle, au-delà des formes traditionnelles du *démos*, Jean Marc Ferry la voit dans son vœu d'une « *communauté morale postnationale* », il la cherche en vain dans un *démos* européen encore insaisissable. Concrètement, cette « cité nouvelle », Derrida en esquisse les traits dans le concept de villes refuges. Tendue entre un devoir d'hospitalité millénaire et universellement partagé et le désir d'une cosmocitoyenneté inscrite dans les actes, le projet de ces villes refuges, si modeste soit-il – précisément parce qu'il est modeste - illustre l'idée d'une utopie par le bas que nous avons développée ici sur les bases d'une vertu de la pauvreté. Autant de villes refuges comme la démultiplication de la Jérusalem céleste dans « *la cité terrestre de la multitude* », vécue, malgré ses remparts, comme un lieu sans limites.

### **Le concept de villes refuges selon Derrida.**

Sous l'initiative du Parlement international des écrivains, appuyé dans les principes par le Parlement européen et soutenu dans les faits par le Congrès des pouvoirs locaux et régionaux de l'Europe (le CPLRE), ont été créées depuis 1995 quatre cent villes refuges, réparties à travers toute l'Europe et les Etats-Unis, qui se sont engagées selon les principes de la charte des villes refuges à faire respecter, parfois contre les prérogatives même de l'Etat un certain devoir d'hospitalité. Cette charte des villes refuges rédigée par Fernando Martinez Lopez a été votée à l'unanimité par le CPLRE le 31 mai 1995. A cheval entre des préoccupations théoriques qui tentent de redéfinir les termes d'une nouvelle éthique cosmopolitique et des inquiétudes pratiques concernant la relation du pouvoir de la ville face à la souveraineté des Etats, cette charte pose les principes d'un devoir d'hospitalité tentant d'innover les termes d'un accueil digne des étrangers en général, des exilés, réfugiés, déportés, apatrides ou encore des personnes déplacées. Mais cette innovation sur le terrain, outre les problèmes pratiques qu'elle peut poser dans des cas concrets, pose aussi des problèmes conceptuels. Que sont en effet ces villes refuges ? Sont-elles des asiles permanents ? Sont-elles des lieux d'accueil provisoires ? Dans quelle mesure sont-elles capables de répondre aux tragédies qui déchirent le monde ? Quelle marge ont-elles face aux juridictions nationales seules souveraines concernant les politiques d'accueil ou d'immigration ? Dans un court texte adressé au congrès des villes refuges qui se tint les 21 et 22 Mars 1996, Derrida présente comme suit ces villes refuges : « *Dès notre première rencontre nous avons appelé à ouvrir de telles villes refuges à travers le monde. Et cela*

*ressemble bien, en effet, à une nouvelle cosmopolitique. Nous avons entrepris de susciter, à travers le monde, la proclamation et l'institution de « villes refuges » nombreuses et surtout autonomes, aussi indépendantes entre elles et indépendantes des Etats qu'il serait possible, mais des villes refuges néanmoins alliées entre elles selon des formes de solidarité à inventer. »<sup>1</sup>*

La première originalité théorique de ces villes refuges consiste à éroder un pouvoir étatique dont nous avons montré tout au long de ce travail combien il était attaqué de toutes parts. Mais ces villes sont aussi une réponse aux conséquences d'une telle érosion. Dans cette optique la tâche des villes refuges est non seulement d'infléchir la politique souvent trop rigide des Etats en matière de devoir d'hospitalité, mais aussi - et c'est là que l'innovation est intéressante - de repenser les modalités de l'appartenance de la cité à l'Etat. Devant l'échec du droit international à faire appliquer les principes fondamentaux du droit d'asile et le manque de volonté des Etats face aux problèmes nouveaux et massifs qui surgissent en la matière, la ville apparaît comme un espace dans lequel une éthique cosmopolitique est possible. Mais si cette éthique est possible et souhaitable, la ville comme lieu refuge est-elle un espace viable ? Il n'y a pas en effet d'espace qui soit au dessus des Etats, pas de pouvoir non plus qui les transcende, mais il existe en dessous des Etats tout un espace de liberté permettant le développement d'autres formes de pouvoir, et la ville semble être un de ces lieux privilégiés à la réalisation par le bas de l'utopie cosmopolitique telle que nous en avons posé les termes plus haut. .

Notons toutefois, en même temps que l'innovation, le caractère ancien de l'idée. Le terme même de ville-refuge constitue en effet une tautologie, car non seulement toute ville s'est d'abord bâtie autour de murailles réelles ou symboliques qui la protégeaient de l'extérieur, mais les villes ont également de tout temps constitué des refuges. Refuge par le passé contre un ennemi clairement défini et reconnu, la ville devient aujourd'hui un refuge

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *Cosmopolitiques de tous les pays, encore un effort !*, Ed. Galilée, Paris 1997, collection Incises, p. 13. Le phénomène des villes refuges n'est que l'expression d'une indépendance de plus en plus revendiquées des villes à l'égard de la tutelle étatique. Cette indépendance croissante est signalée par Michel Maffesoli : « Il est frappant d'observer le ressurgissement des baronnies municipales, ainsi en France, Lyon, Toulouse, Strasbourg, Grenoble...qui entendent nouer des liens avec d'autres baronnies européennes. Frappant de voir comment ces villes jusqu'alors dominées par la capitale de l'Etat-nation, et ce administrativement, politiquement, culturellement, économiquement, vont favoriser des relations de parité avec d'autres villes européennes dans un premier temps, d'autres pays du monde ensuite, et ce par-dessus la tête de la capitale. Ne serait-ce que par le développement des liaisons aériennes qui ne transitent plus par Paris. » dans *La transfiguration du politique*, ED. Grasset, Paris, 1992, p. 79.

contre une menace plus impalpable, dont parfois l'Etat lui-même est à l'origine. Notons également que la ville se définit sur le double rapport d'inclusion / exclusion. Le refuge inclut et protège que pour autant qu'il exclut et rejette. Or si la ville-refuge entend se définir comme un refuge contre l'Etat, n'est-elle pas un refuge à l'intérieur du refuge, et par conséquent un refuge qui se trouve être lui-même dans la gueule du loup ? Il n'y a en effet de ville possible que dans un Etat constitué garant de sa propre sécurité. L'Ethique cosmopolitique de la ville ne saurait donc se définir exclusivement sur le pouvoir de la ville et contre celui de l'Etat mais dans un rapport nécessairement transversal et complémentaire.

« *L'hospitalité c'est la culture même et ce n'est pas une éthique parmi d'autres. En tant qu'elle touche à l'ethos, à savoir à la demeure, au chez soi, au lieu du séjour familial autant qu'à la manière d'y être, à la manière de se rapporter à soi et aux autres, aux autres comme aux siens ou comme à des étrangers, l'éthique est hospitalité, elle est de part en part co-extensive à l'expérience de l'hospitalité, de quelque façon qu'on l'ouvre ou la limite.* »<sup>1</sup> Il y a une incondicionalité éthique du devoir d'hospitalité qui se heurte aux conditions du droit qui la définissent et la limitent. Partout et en tout temps dans l'histoire des hommes cette éthique de l'hospitalité, ou encore cette hospitalité comme seule éthique possible, a été définie et appliquée dans le cadre d'un pouvoir accessible à visage humain, proche et quasi palpable. Qu'il s'agisse de Nausicaa accueillant Ulysse sans même lui demander son nom, de la tradition médiévale, où la très grande autonomie des villes leur permettait de décider seules de leur politique d'accueil, jusqu'à la tradition arabe de l'« Ahnaya »<sup>2</sup> qui permettait au prince de toute ville de prendre sous sa protection les personnes qui venaient trouver refuge derrière les remparts de sa cité, l'hospitalité comme rapport spontané à l'autre est apparue comme le premier visage de l'éthique. A la fois universel, ce principe ne peut se développer et s'accomplir que dans le cadre très particulier et personnel du rapport à autrui. Si l'Etat et le droit sont si peu prompts à l'hospitalité c'est précisément du fait de leur nature impersonnelle. Nous frayons en tant qu'être humains avec nos semblables, là où l'Etat n'a affaire qu'avec des chiffres et des considérations démographiques et économiques. C'est dans ce rapport personnel que s'inscrit l'injonction de Saint Paul : « *...Jamais plus étrangers ni métèques, mais concitoyens des hommes consacrés et de la maison de Dieu* » (Ephésiens 2, 19-20). Dans la figure d'une cité nouvelle la dimension messianique et utopique revient toujours comme ce

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 42.

<sup>2</sup> L'« Ahnaya » dans la tradition arabe correspond au principe d'« *auctoritas* » qui au Moyen-âge permettait de se mettre sous la protection du roi ou d'un seigneur. Le même principe existe au sein de l'Eglise, « la *sauveté* » et permettait d'offrir une protection aux victimes d'injustices.



lieu à la fois en perpétuel achèvement et chaque jour déjà accompli. Ces non-lieux de la citoyenneté cosmopolite sont autant de frontières transversales jetées dans l'espace ouvert du monde pour épaissir une toile dont le canevas est disions-nous plus haut, déjà jeté. Cette toile, les réseaux transnationaux dont nous assistons au développement effréné en constituent un élément essentiel. Au-delà des tissus économiques incertains que file la globalisation économique, de nouveaux rapports humains s'établissent à tâtons, cherchant la mesure de leur pas à mesure qu'ils avancent. Cette citoyenneté cosmopolitique dont nous cherchons à cerner les contours dépassera toujours les termes et les limites de ce que nous voudrions lui assigner : *« L'idée d'un cosmopolitisme a toujours voulu signifier, plus que des ententes sanctionnées par des contrats, engageant des personnes morales, juridiques, individuelles ou étatiques, un mode d'existence, une attitude, un style, une singularité : celle d'être multiple. »*<sup>1</sup>. des associés, des frères ou des amis, c'est dans les interstices de toute la multiplicité des rapports humains que se dessine le visage d'une citoyenneté cosmopolite passant les frontières mais demeurant toujours comme suspendu à la limite.

---

<sup>1</sup> Schérer René, « Cosmopolitisme et hospitalité » (pp. 65-71) dans *Utopies nomades : En attendant 2002*, Ed. Séguier, Paris, 1996, p. 69.

## **II. Citoyenneté et nationalité dans un contexte transnational.**

### **1. Repenser la loyauté.**

Le nouveau contexte que favorise et développe la mondialisation avec la recomposition continuelle des flux migratoires conjuguée aux problématiques transnationales et multiculturalistes déjà existantes, opère de profondes mutations sociales qui ne peuvent que modifier la façon dont nous concevons notre identité à l'intérieur de cet univers en mouvement. Si le rapport entre les Etats-nations, le territoire, les individus et les communautés qui permettaient traditionnellement de définir de manière assurée l'identité des individus est menacé, que reste-t-il de notre identité ? Plus précisément, si ces structures et ces institutions qui permettaient de définir notre identité de citoyen se délitent, que devient notre identité civique ? De quelle patrie sommes-nous encore les enfants ? De quelle juridiction sommes-nous encore les sujets ?

Emportés par la mouvance libérale, la tentation est grande de reléguer les préoccupations chimériques de l'identité culturelle et communautaire au rang des affaires domestiques privées. Mais ce dont il est question ici, c'est de l'identité civique, c'est-à-dire de ce qui est à la source (et donc la condition même) de la cohésion sociale. Or la question insidieuse qui anime cette inquiétude est que dans la mesure où ces identités à cheval sur plusieurs nations se traduisent par des activités transnationales, comment un Etat-nation donné peut-il s'assurer de la fidélité des transnationaux (qu'ils soient citoyens ou immigrants) qui utilisent son territoire comme terrain de leurs activités ? Et si cette fidélité est une condition de la confiance sociale entre des individus formant société et que cette confiance est elle-même la condition préalable de la cohésion sociale, comment arriver à maintenir cette cohésion dès lors que l'unité primitive (fictive mais opératoire) de la société civile est chahutée ? Pour simplifier, dans le cas des binationaux, la question gênante est de savoir qui de leur pays d'origine ou de la société d'accueil est l'objet de la loyauté première des immigrants.

La question est embarrassante mais l'on peut s'en débarrasser par un questionnement qui, à la fois cynique et lucide, permet de prendre la mesure de toute l'insignifiance d'une telle préoccupation à l'aube du siècle naissant. En effet pour que la question de la loyauté ait

un sens, il faudrait que l'expression « servir son pays » en ait un. Or, que signifie aujourd'hui servir son pays ? Milan Kundera, pose la question avec le cynisme d'une vérité qui bien qu'elle désole - et peut-être parce qu'elle désole - n'en est que plus vraie:

*« Imagines-tu, dit-il, la jeunesse française prête à combattre pour la patrie ? En Europe, la guerre est déjà devenue impensable. Non pas politiquement, mais anthropologiquement impensable. En Europe, les gens ne sont plus capables de faire la guerre. Légèreté et frivolité caractérisent notre époque dansant sur le cadavre de la tragédie. Or dans le règne de la légèreté, les choses perdent de leur sens, et dans cette atmosphère raréfiée, le fanatisme disparaîtra, la guerre deviendra impossible. »<sup>1</sup>* La forme romanesque n'enlève rien à la pertinence de l'idée. Bien au contraire elle y ajoute. Mais qu'est-ce que cela signifie : la guerre est devenue « anthropologiquement » impensable ? Serait-ce que l'homme qui habite notre temps occidental européen ait à ce point changé de nature qu'il soit devenu incapable de faire la guerre alors même qu'il nous prouve chaque jour qu'il est encore capable de tuer ? Serait-ce qu'il est devenu trop léger pour le poids d'une arme ? Pour le poids d'une vie ? Ou bien est-ce le poids de la patrie qui est devenu si léger qu'il ne vaut plus la peine qu'on lui sacrifie une vie humaine ? Peut-être qu'au fond les sociétés modernes sont devenues tellement imbriquées les unes dans les autres par-delà les découpages nationaux, que toute guerre mondiale à notre époque ne serait rien d'autre qu'une immense guerre civile.

Nous ne suivrons pas Kundera plus loin si ce n'est pour retenir que nous sommes en effet dans l'ère de la légèreté et que les choses sérieuses à l'extrême en deviennent ridicules. Si, pour invoquer à nouveau Guéhenno, on assimile l'ère de la légèreté à celle du conformisme nécessaire, alors nous sommes en effet dans un âge où la dissonance est toujours bien malvenue. Il fut en effet une époque où se dresser fièrement en bombant le torse et en s'écriant : « je suis français », « je suis anglais », « je suis américain », avait encore un sens, et inspirait silence et respect. Et sûrement aujourd'hui encore certains ont-ils le sang qui bout à la perspective d'une guerre contre un ennemi imaginaire. Mais dans le fond, celui qui décline sa nationalité comme un étendard devant une assemblée, apparaît aussi ridicule que ce personnage de roman de Kundera qui entrant dans un sauna annonce fièrement : « *Les douches froides, j'adore ça ! Je ne comprends pas les gens qui après le sauna prennent des douches chaudes. Chez moi je ne prends que des douches froides. J'ai horreur des douches chaudes.* »<sup>2</sup>. Ce personnage anonyme réduit et ramène tout son être à un

---

<sup>1</sup> Kundera Milan, *L'immortalité*, Ed. Gallimard, collection Folio, Manchecourt, Avril 1998, p.183.

<sup>2</sup> Ibid., p.24

seul attribut qui de fait le rend supérieur aux autres: « l'amour des douches froides ». Comme si l'essence profonde de son être, ce qui la fait être elle (il s'agit d'une femme) et pas une autre, la distinguant du reste du monde, s'était réfugiée dans cette seule caractéristique. De même l'homme fier ou offensé qui affiche sa nationalité comme un bouclier commet un acte tout aussi ridicule que cette femme au sauna. A cette différence près que la femme au sauna n'engage qu'elle-même, alors que notre homme, lui, appelle symboliquement derrière lui l'ensemble de ses compatriotes.

On pourrait se demander en quoi est-ce si ridicule d'affirmer sa nationalité. Est-ce si risible d'être américain ou français ou tchèque ? Précisément, non. Il n'est pas plus ridicule d'être américain que d'être tchèque, mais pas plus glorieux non plus car l'individu n'y a aucun mérite. Ce qui est ridicule ce n'est pas de l'être, c'est d'affirmer qu'on l'est, car l'affirmation cherche d'emblée à induire une supériorité. Concrètement, ce genre d'acte en public peut exposer la personne à deux situations ridicules possibles. La première est que, dans l'assistance, un homme d'une autre nationalité lui rétorque ; « *et alors ?!* ». La seconde, plus ridicule encore, serait qu'un compatriote dans l'assistance se lève et déclare : « *je suis de la même nationalité que vous Monsieur, mais je ne me sens rien de commun avec vous. Et si vous pensez être représentatif de notre identité nationale, alors permettez-moi, Monsieur, de m'en désolidariser* ». Il sera alors facile à ce moment-là de crier à la trahison, et de parler, comme nous l'évoquions plus haut, de manque de loyauté, car la loyauté a ceci de pervers qu'elle entend forcer, malgré eux, ceux dont elle présuppose l'unité. L'appel à la loyauté est en réalité un processus de domination qui ne dit pas son nom et se revêt du masque de la vertu nationale quand les arguments rationnels ne suffisent plus. Enfin, peut-être faut-il ne pas oublier les leçons de l'histoire en notant que les glorieuses loyautés d'aujourd'hui peuvent engendrer les trahisons de demain. La loyauté citoyenne n'est pas plus immuable que la citoyenneté elle-même. Toute citoyenneté est susceptible d'évoluer, de s'étendre, de se diviser ou de rétrécir (l'ex-Yougoslavie en est un exemple). Elle comporte donc dans les faits une plasticité qui lui permet d'englober davantage de personnes. En un sens la naissance de l'Etat moderne repose sur un élargissement de la loyauté d'un niveau tribal ou ethnique, à un niveau national plus large. Cet élargissement ne s'est bien sûr pas fait sans résistances et sans réticences. De même aujourd'hui la perspective d'un élargissement de la citoyenneté au-delà des Etats-nations rencontre naturellement les mêmes résistances. Et pourtant le processus qui a fait naître la citoyenneté nationale comporte en ses fondements les principes mêmes de sa propre résistance.

Cependant une fois la question de la loyauté nationale éludée plus qu'elle n'est résolue, le problème demeure concrètement de savoir, à l'intérieur du cadre institutionnel d'un Etat-nation, quels sont les critères d'exclusion et d'inclusion qui permettent de définir la citoyenneté d'un individu. Quels sont, ou que doivent être les critères d'appartenance ou d'exclusion ? Et de fait, quels avantages, droits et obligations, la citoyenneté dans un contexte transnational doit-elle impliquer ? Le problème de la loyauté des ressortissants immigrants dans une nation donnée resurgit alors, et avec lui la question de la confiance et de la cohésion sociale. Le pays d'accueil a alors le choix entre plusieurs attitudes allant du rejet à l'assimilation en passant par des politiques plus subtiles de reconnaissance. Mais puisqu'il est question de loyauté et de confiance, il convient d'emblée de voir combien les politiques de rejet comme celles de l'assimilation ne peuvent que semer la méfiance et la discorde. En revanche une reconnaissance adéquate de la différence culturelle et identitaire de ces populations en même temps qu'une intégration formelle sur le plan des droits et devoirs à l'identité civique de l'ensemble des citoyens du pays, permet à coup sûr de restaurer la confiance entre les différents groupes et pose les bases d'une loyauté réelle. Ainsi un Etat multinational moderne qui prendrait acte institutionnellement de son caractère polyethnique et pluriculturel, et qui, tout en faisant la promotion d'une identité civique commune, mènerait une politique de reconnaissance, ne pourrait que favoriser une confiance réciproque entre les membres de la société civile, et nourrir ainsi un sentiment de loyauté à l'égard des institutions qui permettent cette reconnaissance. Nous devons la subtilité de cette approche à Michel Seymour qui réfléchissant entre autres sur le cas de la nation québécoise à l'intérieur de l'Etat fédéral canadien englobant, met à jour tous les avantages d'une telle politique.

*« La solution en question suppose plutôt de corriger l'absence d'une identité commune suffisamment riche par l'adoption d'une politique de la reconnaissance, qui ferait entrer dans l'espace public, institutionnel et constitutionnel les droits collectifs des peuples et des minorités nationales composant la multination. Une telle approche pourrait induire un véritable sentiment de loyauté à l'égard de l'Etat englobant, ce qui contribuerait à assurer une relation de confiance entre les citoyens de diverses nations. »*<sup>1</sup> Monsieur Seymour rejoint en cela la position à la fois libérale et favorable aux droits des minorités de Will Kymlicka pour qui il est nécessaire, si l'on veut que les individus participent de manière citoyenne

---

<sup>1</sup> Seymour Michel (dir.), *Etats-nations, multinationales et organisations supranationales*, en Introduction, *repenser le cadre national* par Michel Seymour, Ed. Liber, Québec, Mai 2002, p 15.

(c'est-à-dire libre et égale) à la vie publique, que ces individus se sentent en sécurité sur le plan de leur identité culturelle.

Ainsi dans un contexte où la nation ne peut plus, en raison des flux migratoires transnationaux (voulus ou subis), être pensée en terme d'unité ethnique, ni même en terme d'unité civique, le concept de nation sociopolitique, en tant qu'il permet de prendre en considération la diversité qui habite la nation tout en travaillant au maintien de sa cohésion, rend compte avec plus de justesse par son élasticité des mouvements transnationaux qui traversent la planète. Car si la loyauté est dans une certaine mesure (d'un côté comme de l'autre), un processus de domination, il convient de noter que les mouvements transnationaux que nous allons définir plus précisément, sont un moyen d'échapper à ce processus, et se présentent alors comme une forme de résistance à la domination.

## **2. Les mouvements transnationaux, entre résistance et conformisme : naissance d'un cercle vertueux.**

Si les mouvements transnationaux sont une forme de résistance aux processus de domination qu'impliquent de jalouses loyautés, ils sont aussi d'une certaine manière la plus belle illustration du mouvement du monde qui ne sait pas, pour reprendre l'expression de Taguieff, « résister au bougisme ». Ainsi le transnationalisme apparaît-il comme un phénomène paradoxal qui en même temps qu'il est un des canaux de la mondialisation en étant à sa source et en contribuant à son développement, se présente aussi comme l'expression d'une résistance populaire des minorités nationales et régionales à la mondialisation en tant qu'elle est conçue comme un des visages du néocolonialisme. Michel Laguerre par exemple montre comment les formes transnationales de citoyenneté, souvent incarnées dans des diasporas, sont des pieds de nez aux Etats dominant ces minorités et qui les astreignent à une définition spatiale réduite. En créant un mouvement de dissidence qui s'épanouit hors de l'espace identitaire assigné, ces minorités s'affranchissent de la vision que l'on veut donner d'elles, en créant leur propre sphère identitaire<sup>1</sup>. Dans cette optique les formes de citoyenneté diasporiques et transnationales apparaissent comme une résistance non seulement au

---

<sup>1</sup> Laguerre Michel, *Minoritized Space ; An Inquiry into the Spatial Order of Things*, Berkeley, Institute of Governmental Studies Press, 1998.

processus de domination identitaire des Etats-nations dont le paternalisme à l'égard des identités minoritaires est avant tout un moyen de se les assujettir, mais aussi aux processus de domination inhérents à la mondialisation elle-même qui tend soit à faire disparaître ces identités, soit à les folkloriser en les cantonnant à un endroit précis du globe. En accouchant de manière chaotique de différentes formes de pratiques sociales au croisement de plusieurs pays où sont confrontés des modèles d'intégration politique différenciés, ces minorités immigrantes dites transnationales, résistent à la mondialisation tout en la réalisant.

Toutefois il ne faut pas oublier que parfois ces communautés diasporiques reproduisent dans le pays d'accueil des formes identitaires exclusives et sectaires qui ne sont pas toujours libératrices. Certains groupes en effet développent une idéologie communautariste réactionnaire reproduisant une conception essentialiste et ethnociste de la communauté qui souvent constitue une entrave aux libertés individuelles de leurs propres membres<sup>1</sup>. Cependant dans la mesure où les structures politiques d'ensemble du pays d'accueil assurent la protection des droits humains essentiels, on peut considérer que ces dérives restent dans une certaine mesure sous contrôle.

Mais une fois le constat fait de la nature ambivalente de ce phénomène, il reste à s'interroger sur ce qu'il est concrètement, ce qu'il représente conceptuellement, et ce qu'il implique politiquement. Le phénomène complexe par son existence l'est aussi dans son essence. Insaisissable tant pour les institutions que pour l'esprit qu'il défie, il appelle donc plusieurs définitions. Pour commencer Morawska définit le transnationalisme comme : « *une combinaison d'appartenances civiques et politiques, à des engagements économiques, à des réseaux sociaux et à des identités culturelles qui relient les peuples et les institutions de deux ou plusieurs Etats-nations, selon des modalités et des niveaux divers* »<sup>2</sup>. A cheval entre plusieurs pays, le phénomène met en jeu également plusieurs niveaux d'analyses : local, national et global. C'est-à-dire qu'une identité qui ne pourrait être que locale, pourrait se retrouver essaimée aux quatre coins de la planète et reliant à travers elle les pays qu'elle investit. L'exemple de la diaspora arménienne semble parfaitement illustrer cette idée. Le croisement des intérêts convergents des communautés dans le pays de départ et dans le pays d'accueil, recoupe les intérêts du pays même de départ ainsi que du pays d'accueil. Autrement dit, ce qui fait le succès de telles pratiques, c'est que tout le monde y gagne. Se crée en effet

---

<sup>1</sup> Castells M., *Le pouvoir de l'identité*, Ed. Fayard, Paris 1999.

<sup>2</sup> Morawska E., *The New-Old transmigrants, their Transnational Lives, and Ethnicization : A Comparison of 19<sup>th</sup>/ 20<sup>th</sup> Situations*. European Forum, European University Institute Working Papers, Florence 1999, p.1.

un cercle vertueux de l'immigration entre, d'abord les membres de la communauté qui sont « partis » et ceux qui sont « restés », mais aussi entre les institutions du pays de départ et celles du pays d'accueil. C'est pourquoi, tentant de comprendre ce qui anime cette nouvelle anthropologie des minorités, certains chercheurs définissent le transnationalisme de manière concrète comme : « *l'ensemble des processus par lesquels les immigrés tissent et entretiennent des relations sociales de nature multiple reliant leurs sociétés d'origine et d'accueil* »<sup>1</sup>. Concrètement cela signifie que les mouvements transnationaux sont à l'origine de la création d'un « troisième » espace social, un espace entre les nations, qui dépasse les frontières géographiques, institutionnelles ou culturelles. En ayant un pied dans chaque pays, ces communautés constituent presque à elles seules un troisième pays. Il n'est donc pas abusif de parler comme le fait Thomas Faist « *d'espaces sociaux transnationaux* » qui sont pour lui « *des lieux soutenus entre des personnes, des réseaux et des organisations à travers les frontières de multiples Etats-nations, sous des formes peu ou hautement institutionnalisées* »<sup>2</sup>.

Une telle définition a pour mérite, tout en la révélant, de démystifier la crainte de la fameuse « *cinquième colonne* », que les mouvances nationalistes considèrent comme la gangrène de la nation. Il existe en effet un inter espace entre les nations rempli par les activités des communautés transnationales qui sont comme un trait d'union entre les peuples. Le transnationalisme apparaît alors comme un ensemble de ponts et de passerelles (*Shifting bridges*) qui réalisent la mondialisation. Ces ponts en s'enchevêtrant constituent sur l'ensemble de la planète un réseau en toile d'araignée qui est la marque de l'âge relationnel que nous avons déjà évoqué. Wieworka par exemple tente de théoriser cette nouvelle forme de diaspora : « *c'est dans l'association de l'économie et de l'internationalisation de la culture, d'une part, de la fragmentation culturelle d'autre part que s'ouvre la voie pour la formation ou le renouvellement des réseaux diasporiques* »<sup>3</sup>. Réduire le transnationalisme au déploiement des activités économiques des communautés concernées est donc non seulement une erreur mais un contresens.

Mais quel est le noyau qui anime les réseaux de ces communautés transnationales ? Si ce troisième espace est surtout un espace d'échanges économiques, alors le noyau en est bien

---

<sup>1</sup> Portes A., *La Mondialisation par le bas. L'émergence des communautés transnationales*, Actes de la recherche en Science sociales, n°129, 2000, p.16, définition de Linda Green Bash, Nina Glick Schiller et Cristina Szanton Blanc.

<sup>2</sup> Faist Thomas, « Transnationalization in International Migration » : Implication for the Study of Citizenship and Culture, *Ethnic and Racial Studies*, Vol.3, n°2, 2000, p.189.

<sup>3</sup> Wieworka Michel (dir.), *Une société fragmentée, le multiculturalisme en crise*, Ed. La Découverte, Paris, 1996, p. 274.



évidemment l'argent, ou pour parler de façon moins biblique, le capital. Mais la nature de ces échanges transnationaux est en réalité plus complexe. Micheline Labelle et Azzeddine Marhraoui en distinguent trois types essentiels qui révèlent la complexité des pratiques identitaires qu'ils impliquent<sup>1</sup>.

1. Les relations d'échanges économiques de ces communautés avec le pays d'origine, avec les transferts de devises qui vont avec. Ces échanges sont estimés par l'ONU à 600 milliards de dollars par an<sup>2</sup>, ce qui les place au second rang des échanges économiques internationaux, juste après le pétrole. Ceci montre l'impact décisif des activités transnationales dans l'économie mondiale et surtout relativise le mythe du monopole des multinationales dans les activités économiques mondiales.

2. Les engagements politiques ou associatifs présentent un double aspect. Soit ils sont orientés vers le pays d'origine avec un militantisme transnational actif qui vise à influencer sur les institutions ou le régime en place dans les pays d'origine. Soit ils s'activent à l'intérieur même de la société d'accueil pour demander l'obtention de droits civiques spécifiques ou généraux, tels que la demande du statut de résident ou de citoyen, ou encore de droits ayant trait à la culture ou aux pratiques religieuses. Cet aspect politique ne peut en effet qu'influer sur les relations diplomatiques des pays concernés faisant ainsi évoluer d'une certaine manière les processus en faveur de la reconnaissance des droits humains des deux côtés.

3. Enfin le troisième type d'échange est proprement culturel avec toute la puissance symbolique que cela comporte en matière de transfert, bien sûr de biens culturels, mais aussi de modes de vie. La relation n'étant jamais seulement unilatérale, cela implique souvent un phénomène qui échappe à toute institutionnalisation, à savoir la mixité et l'hybridation de ces modes de vie, qui interférant entre la société d'accueil et la société d'origine contribuent à la transformation culturelle des deux pays. (En Colombie par exemple le couscous est considéré comme un plat français).

Ainsi la variété des activités transnationales contribue-t-elle de manière massive et pas seulement de manière exceptionnelle à la confrontation d'horizons identitaires éloignés qui

---

<sup>1</sup> Dans Michel Seymour (dir.), *Etats-nations, multinationales et organisations supranationales*, article « Citoyenneté et transnationalisme : multiplicité des identités et des pratiques dans un contexte de double appartenance », par Micheline Labelle et Azzeddine Marhraoui, Ed. Liber, Québec, Mai 2002, p.357.

<sup>2</sup> Durand M-F, *Entre territoires et réseaux*, dans *le défi migratoire, questions de relations internationales* sous la direction de B. Badie et C. Withol de Wenden, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, Paris 1994, P. 149.

souvent ne trouvent pas de cadres dans lesquels insérer leur complexité. Le problème qui découle en effet d'une telle profusion de différence et d'altérité est la difficulté de poser des structures adéquates susceptibles de canaliser ces énergies vers le but commun que doit viser toute nation formant société et caractérisée par la volonté d'un vivre-ensemble commun.

### **3. Identité, appartenance et citoyenneté.**

Entre ces trois notions s'imisce la question du statut. Quel statut donner à ces communautés transnationales pour se préserver et les préserver des dérives liées à la tentation du rejet ? Quelle citoyenneté nouvelle accorder à ces identités multiples éclatées et dispersées ? Si l'on demeure fidèle à la conception traditionnelle de la citoyenneté telle que nous l'avons présentée plus haut avec David Miller, on peut relever quatre éléments qui caractérisent la citoyenneté. Elle doit être :

1. Limitée territorialement aux frontières d'un Etat-nation donné.
2. Limitée nationalement, c'est-à-dire correspondre à une communauté politique, historique, culturelle et linguistique bien définie.
3. Limitée en nombre, c'est-à-dire exclusive. Une personne ne peut avoir qu'une seule citoyenneté.
4. Limitée en solidarité. Charité bien ordonnée commençant par soi-même, la solidarité doit se développer, d'abord entre les membres d'une même communauté politique.

Une telle conception de la citoyenneté, qui, il faut l'admettre, triomphe dans la pratique, est à l'évidence incompatible avec ce que nous avons nommé les identités multiples et ne peut tolérer un palmarès d'appartenances multiples. La patrie est une maîtresse intransigeante et l'on ne saurait lui faire d'infidélités. Même dans les Etats développant des politiques multiculturalistes de reconnaissance, la citoyenneté reste prisonnière d'une conception restreinte de l'espace et de la culture. Dès lors, si l'on regarde la réalité des affaires humaines, on se trouve face à deux choses en apparence incompatibles et contradictoires. D'un côté la réalité juridique et politique intangible des Etats-nations qui sont seuls porteurs et garants d'une citoyenneté. De l'autre la réalité non moins concrète (si l'on considère la masse des transactions économiques et culturelles qu'elle génère), des identités multiples transnationales. Compte tenu du fait que cette vision classique de la citoyenneté rend comme hautement indésirable l'idée de double ou de multiple citoyenneté, et que forte d'une

légitimité juridique assise de longue date, elle peut se permettre de dénigrer l'idée d'appartenance multiple, il paraît évident qu'une des deux visions du monde est de trop. L'impasse tient à ceci que ces deux manières de se représenter le monde, la citoyenneté unique d'une part et les identités multiples d'autre part, se revendiquent toutes deux du principe de réalité. L'une incarne une réalité politique et juridique institutionnelle, et l'autre incarne une réalité concrète, celle de la complexité et de la multiplicité des affaires humaines. Une des deux est alors en trop. Ou bien c'est la conception traditionnelle de la citoyenneté qui est obsolète et dépassée. Ou bien les mouvements transnationaux générant des identités multiples sont un dérèglement des affaires du monde auquel il faut rapidement remédier pour que tout rentre dans l'ordre. Au-delà de ce que la question peut avoir de radical, considérons ce qui de ces deux niveaux de réalité relève de l'utopie. En un sens l'on pourrait dire que les mouvements transnationaux, sans vouloir les nier, ne sont pas représentatifs de l'essentiel des activités humaines, qui dans l'ensemble demeurent enchâssées dans les limites étroitement tracées d'un espace national, voire régional. Le transnationalisme n'est donc qu'une partie de la réalité. Mais inversement, la conception classique de la citoyenneté exclusive est tout aussi idéaliste. Si l'on considère les vingt-trois pays de l'OCDE, neuf seulement d'entre eux exigent l'abandon de la nationalité antérieure (l'Allemagne, l'Autriche, le Danemark, l'Espagne, la Finlande, le Japon, le Luxembourg, la Norvège et la Suède). D'autres exigent un serment d'allégeance (Allemagne, Australie, Canada, Etats-Unis, Grèce, Irlande, Japon, Luxembourg, Nouvelle-Zélande, Suisse). Les pays de l'Union Européenne, quant à eux, ont dans leur majorité adhéré à la convention européenne sur la double citoyenneté<sup>1</sup>.

Il convient alors de voir à la lumière de ces informations combien les institutions elles-mêmes s'adaptent, malgré leur attachement formel à une citoyenneté exclusive, aux mouvements transnationaux de populations. Dans quelle mesure cette adaptation rend-elle compte du mouvement du monde et est-elle représentative de la métamorphose anthropologique opérée en l'homme par la mondialisation ? C'est ce qu'il nous reste à déterminer. Une chose mérite d'être signalée à ce point du raisonnement, c'est le choc qu'il y a dans les pays d'accueil, entre les gouvernements chargés de contrôler les flux migratoires et les opinions publiques nationales. Là encore, en France par exemple, le problème des

---

<sup>1</sup> La convention européenne sur la double citoyenneté a été revue et corrigée en 1997. Voir Thomas Faist dans *Transnationalization in International Migration : Implication for the Study of Citizenship and Culture*, *Ethnic and Racial Studies*, Vol.3, n°2, 2000, p.210.

« sans-papiers » traduit le choc entre le réalisme politique et les inclinations éthiques polémiques de l'opinion publique française.

Nous avons donc d'un côté le domaine juridique et institutionnel des droits et des statuts, et de l'autre celui des appartenances et des sensibilités identitaires et culturelles. Entre les deux, les spectres de l'acculturation et/ou de la fracture sociale. C'est ce fossé que dans toutes leurs variations, les théories politiques du multiculturalisme ont tenté de combler en faisant preuve d'une diplomatie toute psychologique qui permettrait à la fois la conservation des cultures et des modes de vie communautaires des populations immigrantes, et leur intégration économique et politique à la société d'accueil par le biais d'une politique publique de la reconnaissance. Mais malgré cela l'impasse demeure comme le fait remarquer Thomas Faist, dans le fait que tout ce qui relève du transnational ne peut se jouer que dans un cadre national car dans le fond nous n'en connaissons pas d'autre, et ce, qu'il s'agisse d'une politique d'assimilation ou de reconnaissance. « *Les deux conceptions canoniques traitent de l'adaptation des immigrants comme étant du seul domaine de l'Etat-nation [...]. Il n'y a pas de place pour les liens transnationaux significatifs et transfrontaliers qui influent sur la vie quotidienne des migrants* »<sup>1</sup>. Qu'il n'y ait pas de place cela semble tout à fait naturel car une place suppose un lieu qui suppose un espace, or la nature proprement dite des mouvements transnationaux est de se réaliser entre deux espaces, et par conséquent dans un non espace. C'est donc ce non espace impalpable qu'il faut amarrer à la réalité concrète des institutions humaines.

Concrètement il faut se rendre à l'évidence selon laquelle les pratiques transnationales ne se réalisent précisément pas dans un non espace, mais sont au contraire bien ancrées dans la réalité socio-économique, politique et culturelle de deux pays. Dès lors si l'on peut comprendre et adhérer, une fois les problèmes de loyauté évacués, à l'efficacité instrumentale de la double citoyenneté, il est bien difficile de parler de citoyenneté transnationale. On peut dans le cadre d'une démocratie qui reconnaît la diversité culturelle parler de citoyenneté multiculturelle, mais peut-on vraiment parler de citoyenneté transnationale ? La double citoyenneté elle-même, n'est dans le fond qu'une tolérance qui s'appuie en amont sur une exigence de loyauté plus radicale. Ainsi le Canada, prétendument libéral sur cette question ne reconnaît la double citoyenneté que dans la mesure où en amont elle pose comme première et absolue l'affirmation de l'appartenance des minorités (issues de l'immigration ou non) à la

communauté politique canadienne. Ainsi la tolérance de la multiplicité des pratiques sociales et identitaires va-t-elle de paire avec une ferme allégeance à « un » Etat-nation. C'est dans cette optique que la révision de la loi sur la citoyenneté au Canada adoptée en 2000, a permis à l'Etat canadien de circonscrire de manière plus précise les critères d'attribution de la citoyenneté en limitant par exemple sa transmissibilité. Plus la nation est culturellement multiple, plus elle entend être civiquement une et indivisible.

Néanmoins ce constat réaliste de la prégnance encore très forte des Etats-nations n'enlève rien au fait que le transnationalisme apparaît comme un phénomène qui en défie les assises les plus fermes. En effet, à l'ère de la communication et de la libre circulation des biens et des hommes, les mouvements transnationaux, ayant assimilé les mécanismes complexes des demandes de visas et autorisations de séjour des différents ministères, n'ont pas à proprement parler besoin de la bénédiction des Etats-nations pour mener à bien leurs activités. En dernière analyse, ces mouvements échappent au contrôle des Etats-nations, qui, on le voit bien, ont du mal à contrôler leurs politiques migratoires. Et quand ils les contrôlent, ils ont toujours autant de mal à concilier la pression des identités multiples avec l'idée d'unicité de l'identité nationale. Toutes ces pertes de contrôle fragilisent l'Etat-nation. La pression constante des mouvements nationaux réguliers, les flux insaisissables de l'immigration irrégulière, constituent une attaque aux murailles de la citadelle de l'Etat-nation ; à ses frontières comme à ses institutions. On peut ainsi non seulement traverser les frontières, et ainsi jouir de droits et de privilèges dans un Etat donné, tout en étant citoyen d'un autre ou de plusieurs autres Etats. Actuellement rien n'empêche formellement de cumuler plusieurs nationalités et plusieurs citoyennetés. La question de savoir si l'on peut dans ces conditions « être un bon citoyen », relève d'un autre domaine, entendu que l'on peut même sans ces conditions être un bien « mauvais citoyen ». A partir du moment où la notion d'appartenance et d'identité s'est fissurée à l'intérieur même du sujet qui se conçoit désormais comme un moi à identité multiple, ni l'Etat-nation, ni l'appartenance, et par conséquent ni la citoyenneté ne sauraient être uniques. Comme le fait remarquer Yasmin Soysal il n'est plus nécessaire d'avoir la nationalité du pays d'accueil pour intégrer la vie politique de celui-ci. *« En retenant la citoyenneté dans un Etat alors qu'on vit ailleurs et que l'on jouit de droits et privilèges dans un autre Etat, les travailleurs temporaires mettent en échec la présumée*

---

<sup>1</sup> Faist Thomas, Article cité, p.209.

*congruence entre l'appartenance et le territoire. Le nombre croissant d'acquisitions de double nationalité formalise encore plus la fluidité de l'appartenance »<sup>1</sup>.*

Dès lors si ce qui n'existe pas dans les actes institutionnels ne peut prétendre exister dans la réalité, peut-être faut-il admettre que, à l'inverse, la réalité s'aménage les institutions dont elle a besoin pour se réaliser.

---

<sup>1</sup> Soysal Yasmin, *Limits of Citizenship*, University of Chicago Press, Chicago, 1994, p. 141.

### III. Vers une citoyenneté cosmopolite ?

#### 1. Le conflit des identités multiples et de la citoyenneté traditionnelle.

En vertu du constat que nous venons de faire sur la réalité et l'importance des activités transnationales, le concept d'identités multiples ne peut demeurer une abstraction. Il est une réalité anthropologique de notre monde, et il implique une certaine conception de l'identité du sujet qui ne s'accommode pas de la conception uniciste traditionnelle de l'identité. Cette conception n'est pas plus valable pour la nation que pour l'individu. La nation n'est plus cette entité, qui à l'image de l'individu intro-déterminé de Riesman porte son unité fièrement construite à bout de bras. L'individu comme la nation sont devenus poreux dans la construction de leurs identités. Ils laissent entrer et sortir des morceaux d'eux-mêmes qui font que leur identité est moins dans l'être que dans le devenir, moins dans l'unité que la multiplicité, moins dans la fermeture que l'interaction. On ne parle plus d'une seule allégeance, à la vie à la mort, à ce que nous sommes, mais d'un palmarès d'allégeances à l'ensemble des diversités identitaires qui nous ont fait être ce que nous sommes : des êtres multiples, divers, éclatés, et qui revendiquent cela comme un droit à être, puis comme un droit tout court. Un droit qui en dernière analyse va bien au-delà de la simple revendication puisque sa demande comme sa réalisation impliquent la prise de conscience d'un devoir et d'une responsabilité civiques qui débordent largement et les frontières de l'Etat, et les frontières du « Moi ». Souvent ce sont les jeunes, catégorie sociale insaisissable et pourtant réelle et active, qui se font les naïfs porte-parole de ces conceptions nouvelles. Dans son film *L'auberge Espagnole*, le réalisateur Cédric Clapish met en scène un jeune étudiant français, Xavier (interprété par Romain Duris), qui part faire ses études en Espagne et qui se retrouve dans un milieu foisonnant de ces identités multiples. Après une crise existentielle née de la confrontation avec ces identités, et de la découverte en soi-même de cette multiplicité, Xavier devant un parterre de photos le représentant à différentes époques de sa vie, ainsi que des photos des personnes qui ont marqué sa vie, s'écrie : « *Je ne suis plus ça, ni ça, plus ça non plus, mais je suis tout ça à la fois. Je suis elle, je suis lui, je suis toutes les personnes que j'ai*

*rencontrées. Je suis français, espagnol, anglais, danois. Je ne suis pas un mais plusieurs, je suis comme l'Europe. Je suis un vrai bordel»<sup>1</sup>*

Que l'on prenne conscience sur un plan littéraire ou artistique de la multiplicité de son moi, cela n'est pas nouveau. En revanche ce qui est intéressant c'est que cette conscience s'étende si loin, si fort dans la société civile mondiale qu'elle finisse par toucher la conscience politique elle-même. Ainsi l'exemple de la recherche institutionnelle en Europe témoigne de cette prise de conscience dans la mesure où il s'agit pour l'Union de prendre en compte également des traditions institutionnelles multiples. Chaque pays de l'Union a en effet sa susceptibilité institutionnelle. Le choix d'une constitution pour l'Europe sur lequel nous reviendrons peut par exemple se heurter à la tradition politique anglaise qui, elle, n'a rien de constitutionnel. Cette contagion n'a pas échappé à Joseph H. H. Weiler quand il dit : « *Avec une régularité monotone, on voit la vision multidimensionnelle de la société se réaliser, dans le domaine de la praxis politique, au prix d'une vision forcée, unidimensionnelle de l'individu : on arrive à une société multiculturelle, composée d'individus monoculturels* »<sup>2</sup>. Nous suivons Weiler sur le premier point, en revanche nous ne pouvons, en vertu de ce que nous avons vu dans la deuxième partie, le suivre sur la fin de son raisonnement. Car la contagion de la multiplicité s'étend de manière multilatérale (avec réciprocité) de l'individu, à la société, et de la société à la praxis politique. Weiler y revient d'ailleurs plus loin pour montrer ce va-et-vient entre les différentes allégeances identitaires qui constituent l'identité européenne. Le passage parlant de lui-même nous ne le commenterons pas. Toutefois sa force argumentative et synthétique mérite que l'on cite, en dépit de sa longueur, le passage entier :

*« Cette interprétation de l'identité européenne repose sur la reconnaissance implicite de l'identité multiple de l'individu. L'individu voit coexister en lui plusieurs relations d'appartenance (française, européenne, etc.), ce qui veut dire que son « je » n'est pas « un français qui vit en Europe », mais un « je » qui est à la fois français et européen, de la même manière que quelqu'un peut être à la fois du sexe masculin, bouddhiste et amateur des Sex Pistols. L'individu qu'implique cette interprétation a une identité multiple définie par une série d'éléments : sexe, religion, histoire personnelle et ainsi de suite, chacun de ces éléments apportant non seulement des sensibilités culturelles mais aussi certaines allégeances nécessaires et des systèmes de valeurs qui entrent souvent en contradiction. Cette possibilité*

---

<sup>1</sup> Cédric Klapisch, *L'auberge espagnole*, film franco-espagnol, Production Paradiso, Paris 2001.

<sup>2</sup> Joseph H. H. Weiler, *Quelle identité pour l'Europe ? le multiculturalisme à l'épreuve*, Presses de Science Po, Paris, 1998, p. 119.



*de conflit entre valeurs n'est pas seulement banale, c'est le reflet nécessaire des complexes et des conflits qui existent à l'intérieur de chaque personne. Il faut parfois procéder à des choix entre des valeurs et des allégeances antagoniques. Et souvent, un de ces éléments en viendra à dominer le sentiment d'identité personnelle. Quel que soit le choix, il est préférable qu'il soit le résultat d'un conflit interne et d'une détermination mûrement réfléchie, consciente ou inconsciente. Et quel que soit l'élément qui finit par dominer, nationalité religion ou sexe, il est bien préférable qu'il soit tempéré par le conflit de valeurs concurrentes. C'est l'internalisation du multiculturalisme »<sup>1</sup>.*

Ce qui est dit ici sur l'identité européenne s'étend bien sûr à l'identité cosmopolite. La multiplicité qui habite nos sociétés humaines, qu'elle soit sous forme d'Etat ou de groupes plus vastes habite également chacun de nous. A partir du moment où le sujet est sorti de sa détermination traditionnelle dans laquelle les règles et les choix sont fixés d'avance, il entre tragiquement dans le concret de la liberté humaine. En ce sens le sujet extro-déterminé de Riesman est l'archétype du sujet moderne se dépassant lui-même et ne se résolvant pas dans l'unicité d'un choix et d'une identité. Avec Weiler, nous mettons à jour la correspondance entre la forme symbolique et vécue des identités multiples et leur correspondance avec les interrogations qui commencent à secouer le pan institutionnel de nos sociétés. Si les institutions sont le reflet des hommes qui les font, alors il est inévitable que les doutes qui assaillent les seconds fassent trembler les premières.

Face à une conception aussi ouverte de l'identité qui débouche sur une conception cosmopolite du moi appelant une citoyenneté à son image, des penseurs comme David Miller que nous avons évoqué plus haut nous ramènent à la nécessité des pré requis empiriques indispensables à la formation d'une citoyenneté bien définie. Ces préconisations, qu'elles soient historiques, culturelles, sociologiques, psychologiques ou encore ethniques, sont incompressibles et sans elles aucune forme de citoyenneté ne peut voir le jour. « *All our experience of citizenship, then, has so far been bounded citizenship: initially citizenship within the walls of the city-state, later, citizenship within the cultural limits of the nation-state* »<sup>2</sup>. Dans cette optique l'idée même d'une citoyenneté cosmopolite peut paraître farfelue. Le moi cosmopolite que nous avons théorisé en amont ne peut donc être qu'une pure abstraction. Un

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 121.

<sup>2</sup> Miller David, *Bounded citizenship, Cosmopolitan citizenship*, sous la direction de K. Hutchings et R. Danreuther. London Mac Millan Press, 1999. p. 9.

citoyen pluriel, aux allégeances multiples, à l'identité confuse est donc une contradiction dans les termes puisque ce qui caractérise précisément le statut de citoyen, ce sont les bornes territoriales limitées d'une communauté politique donnée. Ainsi la carte géopolitique complexe (ou trop simple) des espaces politiques traditionnels ne prévoit pas - ne peut absolument pas prévoir compte tenu de sa nature - un cadre institutionnel qui tienne compte d'une citoyenneté multiple et complexe. L'expérience transnationale de la citoyenneté diasporique s'inscrit donc en porte-à-faux par rapport à une réalité institutionnelle qui ne la reconnaît pas. Depuis que la citoyenneté a été théorisée et mise en pratique dans la cité grecque, il n'y a eu des citoyens que pour autant que l'on ait pu identifier a contrario des « non-citoyens ». Dès l'origine le concept et la pratique de la citoyenneté reposent sur une fonction d'inclusion/exclusion, déterminée non seulement par la territorialité, mais souvent aussi par la naissance et par la fonction sociale. Avec la tradition contractualiste inaugurée par la modernité politique, les limites des droits et obligations attachant au statut de citoyen se sont vues clarifiées et épurées. Il y a d'un côté ceux qui font partie du contrat social, et ceux qui n'en font pas partie. Or si tout le monde est citoyen et que le principe d'exclusion de la citoyenneté n'est plus opératoire, quel sens peut-il encore y avoir à parler de citoyenneté ?

Pourtant on ne peut fermer les yeux, en vertu du constat que nous avons fait plus haut des mouvements transnationaux, sur la portée politique de la sphère publique transnationale. On ne peut, ni nier son existence, ni négliger sa portée. Et c'est précisément son étendue et sa portée qui appellent à réfléchir sur les conditions de possibilité et la nécessité de création d'une citoyenneté cosmopolite.

## **2. Une citoyenneté cosmopolite entre le transnational et le subnational.**

Il s'agit, avant d'envisager les conditions de possibilité d'une citoyenneté cosmopolite, de renverser quelques mythes fatigués qui entretiennent une idée fautive sur la citoyenneté. Comme nous l'avons dit plus haut la citoyenneté possède dans les faits une force plastique qui lui permet d'intégrer des individus auparavant extérieurs à la communauté. Les nationalisations en témoignent aujourd'hui. Mais même dans la plus hermétique des formes de citoyenneté, la citoyenneté athénienne, on peut relever des traces d'élargissement des attributs de la citoyenneté. C'est ainsi que les esclaves ont peu à peu été intégrés à la vie publique. Le sens même de la réforme du législateur Solon tendait à restituer leur statut de

citoyen aux propriétaires déçus de leurs droits civiques suite à l'endettement et à la faillite. L'histoire de la citoyenneté est ainsi une suite sans fin d'intégrations successives. Au nom de quoi peut-on donc prêcher d'emblée l'impossibilité d'un élargissement (ou d'une superposition) de la citoyenneté, au niveau cosmopolite ?

Le monde et l'homme ont comme nous l'avons vu, bien changé. Au constat des identités multiples, de la diversité culturelle et morale, des mouvements transnationaux, s'ajoute le phénomène radicalement nouveau de globalisation des risques. Si le battement d'ailes d'un papillon en Chine peut faire trembler Paris, que dire d'un accident nucléaire ? Que dire d'un virus ? Quelle que soit la conception du bien que l'on développe, quelle que soit l'idée que l'on se fait de la citoyenneté, on ne sait pas de pays, on ne sait pas de culture où l'on ne pleure les morts (à part peut-être, toute proportion gardée, la culture aztèque). Dans ces conditions on ne peut faire l'économie d'une réflexion sur ce qui dans notre monde constitue les premiers germes contraints et forcés d'un espace public mondial, transnational, qui surplombe les espaces publics institués. A la pensée de Miller on peut alors opposer la pensée de Linklater à ce sujet qui offre, semble-t-il une vision plus consciente des problèmes auxquels est confrontée notre époque.

*« Under conditions of complex interdependence, citizens cannot expect to exercise control over their individual and collective lives if they rely exclusively on national democratic arrangements. The achievements of national citizenship are at risk without new structures of transnational co-operation. [...] Second, the vast number of international organizations which have been established for the purpose of managing a more interdependent world face a democratic deficit because their decisions do not require popular ascent. Encouraging the development of a transnational citizenry which ensures the popular control of international organizations is imperative for the theorists of cosmopolitan democracy. Third [...] the sovereign state cannot claim to be the only relevant moral community when the opportunities for and the incidence of transnational harm continues to rise alongside increasing interdependence. »<sup>1</sup>*

Il y a donc une contrainte externe qui se décline sur trois niveaux, qui nous pousse à réfléchir aux conditions de possibilité d'une citoyenneté cosmopolite. D'abord, l'interdépendance croissante des différents Etats érode progressivement la souveraineté de chacun d'eux. Ensuite la prolifération des organisations internationales qui font face à la

---

<sup>1</sup> Linklater A., *Men and Citizens in the Theory of International Relations*, London, MacMillan Press Ltd. & London School of Economics, 1982, p. 47-48.

gestion de ce nouveau visage du monde réduit de plus en plus les prétentions démocratiques des Etats eux-mêmes et appelle donc à la création d'une législation d'un ordre supérieur. Et enfin le partage mondial de certains risques écologiques ou médicaux, rend impérative la création d'un degré de citoyenneté supérieur (précisément parce que la citoyenneté n'est pas qu'un droit mais aussi un devoir). Pour Linklater, qui aborde le problème en termes de loyauté du citoyen envers l'Etat-nation, on peut remettre en question le lien indissociable entre la citoyenneté et la souveraineté des Etats-nations. D'abord parce que souvent la souveraineté des Etats est menacée de l'intérieur par ses propres citoyens, et ensuite parce qu'elle est menacée par les pressions externes de la mondialisation. Dès lors il convient pour Linklater de proposer une vision normative de la citoyenneté qui tienne compte de ces deux types de pression. L'alternative consisterait donc dans des formes de citoyenneté complémentaires à la citoyenneté nationale, à savoir une citoyenneté subnationale et une citoyenneté transnationale. Linklater a en effet intégré la réalité incontournable des identités multiples qui offrent une palette d'allégeances et de loyautés tellement variées qu'on ne peut les réduire à une seule à laquelle reviendrait l'exclusivité. L'argumentation de Linklater peut être rapportée en trois points.

1. Il s'agit tout d'abord pour Linklater qui s'appuie sur la théorie de Bull<sup>1</sup> de poser sur le modèle des institutions européennes une structure politique à plusieurs degrés de loyauté et d'autorité. Pour Bull cette transformation vers un ordre politique plus universel, ne viendrait pas diminuer les loyautés nationales et subnationales. Au contraire elle viendrait garantir et ranimer les vestiges d'un passé culturel que les rigueurs unifiantes des constructions nationales ont souvent escamoté. On assisterait ainsi à une dispersion des souverainetés et des loyautés en une pluralité de centres de pouvoir. On aurait certes un pouvoir plus concentré au niveau transnational avec le risque de le voir tourner en tyrannie, mais comme ce pouvoir sera également plus éclaté et plus diffus, les lieux de contre-pouvoir seront plus nombreux et le risque de tyrannie serait sensiblement diminué. Cette perspective qui n'est à l'époque de Bull qu'une construction théorique, confrontée à la réalité des défis de la mondialisation prend toute sa pertinence, et s'incarne concrètement de manière visible dans les grandes lignes directrices des institutions européennes comme nous le verrons plus loin.

2. Le déclin de l'Etat dans ses prérogatives autrefois exclusives en matière de violence, de taxation, de construction des identités politiques, de résolution des conflits juridiques, et de

---

<sup>1</sup> Bull Hedley, *The anarchical society : A Study of order in world politics*, Columbia University Press, New York, 1977.

participation aux organisations internationales, semble appeler une nouvelle forme de citoyenneté. Les raisons de ce déclin sont très visibles en Europe. Premièrement, les guerres qui ont été le terreau fertile des constructions nationales, ne sont plus dans une Europe de l'Ouest pacifiée à l'ordre du jour. Cette pacification a pour effet de réduire la légitimité étatique du monopole de la violence. Deuxièmement, la globalisation des marchés économiques et financiers rendant incontrôlables les flux de capitaux, réduit les limites du pouvoir de taxation de l'Etat. Troisièmement, le phénomène de l'immigration de masse affecte l'identité prétendue unitaire des Etats-nations contraints de prendre en considération le caractère multiethnique de leurs populations. Quatrièmement, l'essor fulgurant du commerce international fait exploser les limites nationales de l'exercice de la puissance juridique de l'Etat forcé de composer avec des contraintes juridiques externes. Enfin cinquième et dernier point, le caractère transnational, plus qu'« inter-national » des organisations dites par abus de langage « internationales », montre bien que dans la « cité-monde », l'Etat n'est pas le seul citoyen appelé à y jouer un rôle, et que les individus comme les communautés minoritaires ou non représentées par une structure étatique y ont un statut reconnu et une place active. Ce constat déjà évoqué dans la première partie du déclin des prérogatives de l'Etat devenu plus « *decision-taker* » que « *decision-maker* », nous amène avec Linklater à entrevoir la possibilité, sinon la nécessité, d'une citoyenneté transnationale et multiethnique.

3. Dès lors il faut non seulement élargir les limites des communautés politiques en repensant le principe de souveraineté, mais aussi réinventer la citoyenneté. Par son principe d'assimilation, la conception traditionnelle de la citoyenneté en oeuvre dans les Etats modernes a opprimé grand nombre de minorités contraintes d'adopter un mode culturel qui leur était étranger, ce qui a eu pour effet de tuer la diversité culturelle des nations concernées. Or si effort il y a pour universaliser la citoyenneté, ce n'est pas pour reconduire, à plus grande échelle, les erreurs des Etats-nations. Ainsi une citoyenneté plus universelle qui briserait l'ordre des Etats-nations hérité du traité de Westphalie, implique que les citoyens soient libres de développer des projets aussi bien subnationaux que transnationaux, et ce dans différentes arènes politiques. Cela suppose que l'on ne restreigne pas l'idée d'arène politique au seul niveau national. Ainsi la citoyenneté cosmopolite implique-t-elle plus la dispersion des souverainetés que leur agrégation en une seule unité politique.

L'enjeu de la théorie développée par Linklater, c'est qu'une nouvelle conception de la citoyenneté qui prendrait en considération le caractère multiple des identités culturelles des individus, permettrait de briser la conception traditionnelle unitaire et unilatérale de la

citoyenneté. Avec la coexistence de plusieurs niveaux de souverainetés et de citoyennetés (nationale, transnationale, et subnationale), Linklater maintient cette tension difficile mais indispensable d'une citoyenneté traversée par l'universel et le particulier. En déconstruisant le lien prétendu nécessaire entre citoyenneté et nation, Linklater propose une forme d'inclusion universelle de la citoyenneté, qui dans une sorte de néo-médiévisme, réhabilitera les identités régionales minoritaires, qui contrairement aux identités nationales ne sont pas porteuses d'un idéal universaliste. Une telle approche de la citoyenneté cosmopolite atténue d'emblée l'idée développée par exemple par David Held selon laquelle la mondialisation menace par ses forces dissolvantes et unificatrices le sentiment d'appartenance communautaire. Cependant cela n'atténue pas les craintes concernant la question de la responsabilité. En effet, si être citoyen comme nous l'avons vu avec Miller, c'est d'abord être responsable, comment se définirait la responsabilité dans une citoyenneté cosmopolite ? Cela nous amène à considérer avec Kymlicka, sans sombrer avec lui dans la nostalgie d'un exercice de la citoyenneté aussi simple et transparent que celui de la citoyenneté athénienne, le lien contingent très fort qui existe entre la citoyenneté et l'Etat-nation.

### **3. Les difficultés d'une citoyenneté cosmopolitique.**

Si dans l'ensemble, Kymlicka adhère aux théories de Held et encourage tout comme lui une extension au reste du monde des valeurs universalistes véhiculées par les droits de l'homme, il demeure cependant sceptique quant à la possibilité, ou même la désirabilité d'une citoyenneté cosmopolite. L'argumentation de Kymlicka peut être rapportée en deux points.

1. Premièrement, pour Kymlicka, la citoyenneté suppose l'existence d'un espace public de communication dans lequel les individus citoyens peuvent discuter ensemble, (cela suppose donc une culture et une langue communes), et délibérer des problèmes qui les intéressent. Un tel espace et une telle communication supposent donc pour Kymlicka comme pour Miller une communauté politique définie par des limites clairement intégrées par tous. Ce n'est qu'à cette condition que peuvent émerger de la délibération l'idée d'une volonté générale et la recherche d'un bien commun. Pour cela, les citoyens doivent se connaître et se faire confiance. La démocratie ne naît pas de la somme des votes des citoyens, mais de l'existence d'un espace commun à ces citoyens pour débattre et délibérer des affaires publiques. C'est seulement de cette manière que le bien commun est recherché, identifié et légitimé, et que

l'on peut empêcher que le vote ne traduise la tyrannie d'une majorité. Dans la démocratie délibérative, même le citoyen dont le vote perdant n'est pas représenté, se soumet au nouveau gouvernement car il est représentatif de la volonté générale. C'est à ce prix que la cohésion sociale peut être maintenue. Mais cette cohésion issue des urnes et maintenue par elle est à la fois le résultat et la source de la démocratie délibérative. Kymlicka le confesse presque sans s'en rendre compte. « *Arguably, these forms of deliberation and legitimation require some degree of commonality amongst citizens. Collective political deliberation is only feasible if participants understand and trust one another, and there is good reason to think that such mutual understanding and trust requires some underlying commonalities.* »<sup>1</sup>. Dès lors on est en droit de se demander ce qui, ici, est premier. Est-ce la communauté qui est la source de la délibération ou bien la délibération qui est la cause de l'existence de la communauté ? Ici Kymlicka ne voit qu'un seul des aspects du rapport à notre avis circulaire qu'entretiennent ces deux termes, et c'est ce qui lui permet d'affirmer : « *There are good reasons to think that territorialized linguistic/national political units provide the best and perhaps the only sort of forum for genuinely participatory and deliberative politics.* »<sup>2</sup>. Mais si l'on considère le rapport des deux termes en sens inverse on s'aperçoit que la délibération est aussi ce qui permet de créer cet espace commun sans lequel aucun débat démocratique n'est possible. On peut alors se demander si Kymlicka en se référant à une image idéalisée dans la figure athénienne de l'espace public des démocraties modernes, n'évacue pas un peu trop vite la possibilité d'une citoyenneté cosmopolite qui pourrait bien naître, précisément, d'un processus de délibération dans un espace public élargi.

3. Or, le deuxième point de l'argumentation de Kymlicka repose justement sur le constat qu'un tel espace public de délibération qui est la condition *sine qua non* d'une citoyenneté démocratique n'existe pas au niveau mondial. Dès lors une citoyenneté cosmopolite est non seulement impossible mais aussi impensable, même si elle peut être souhaitable. L'exemple de l'Europe est une manière de montrer que même l'union européenne, institutionnellement très avancée sur la question d'une citoyenneté transnationale, n'a rien qui s'apparente à un tel espace public. Non seulement il n'y a pas de « demos » européen, mais l'Europe ne cherche même pas à le construire, sans quoi, elle donnerait plus de prérogatives au parlement, plus directement représentatif des « citoyens européens », que

---

<sup>1</sup> Kymlicka Will, *Politics in the Vernacular, Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Chapitre 17, « Citizenship in an era of Globalization : commentary on Held », Oxford University Press, Oxford 2001, p.323.

<sup>2</sup> Ibid., p. 324.

ne l'est le conseil des ministres qui n'est au fond qu'un organe intergouvernemental. Par ailleurs, même si les pouvoirs du parlement européen étaient accrus, cela ne ferait qu'augmenter le déficit démocratique des institutions européennes dans la mesure où ce parlement ne reflète pas les questions, préoccupations, débats et décisions d'un « demos » européen qui aurait au préalable délibéré sur ces problèmes. Dès lors tant qu'il n'y aura pas d'espace public cosmopolite, il sera vain de parler de citoyenneté cosmopolite.

On pourrait, sur la forme, reprocher deux éléments à l'argumentation de Kymlicka. Tout d'abord qu'elle propose une vision par trop idéaliste des vertus de la capacité délibérative des espaces publics qui caractérisent nos démocraties modernes. Ensuite qu'elle ignore le rapport de circularité qu'il y a entre l'existence de cet espace public et la délibération elle-même. En effet comme nous l'avons dit plus haut, les deux s'impliquent mutuellement et réciproquement. Prendre acte de cela, c'est admettre qu'une citoyenneté cosmopolite reposant sur un espace public de délibération élargi à l'échelle mondiale peut naître du processus de délibération lui-même. Kymlicka lui-même le reconnaît d'une certaine manière lorsqu'il dit: « *In short globalization is undoubtedly producing a new civil society, but it has not yet produced anything we can recognize as transnational democratic citizenship.* »<sup>1</sup> Peut-être faut-il ici prendre en compte qu'une telle citoyenneté, en ce qu'elle ne peut être qu'institutionnalisée par une volonté politique, ne saurait précisément être générée directement par la mondialisation.

Il y a donc dans l'argumentation de Kymlicka quelque chose de gênant. « Attendons de voir ! ». Sa position pêche par excès (si cela est possible) de sagesse. « *I support the idea of a global civil society in which people seek to mobilize the citizens of other countries to protest violations of human rights or environmental degradation in their own country. But it is misleading, I think to describe this as the « democratization » of transnational institutions, or as the creation of democratic citizenship on the transnational level. After all these proposals would not create any form of collective deliberation and decision-making that connects and binds individuals across national boundaries.* »<sup>2</sup> Dans le fond cela revient à dire, j'y crois et je suis pour (sait-on jamais, cela pourrait marcher), mais je pense que ce n'est pas réalisable. En attendant, entendu qu'il vaut mieux tenir un moindre mal certain que courir après un mieux hypothétique, restons-en à une citoyenneté domestique nationale, non pas

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 326.

<sup>2</sup> Ibid., p. 325.



parce que la citoyenneté cosmopolite ne serait pas une réponse aux identités multiples et au brassage du monde qui caractérisent indéniablement notre époque, mais simplement parce qu'une telle conception de la citoyenneté est plus confortable. C'est pourquoi l'exercice de la citoyenneté demeure domestique et que c'est par ce biais que les citoyens entendent faire face à la mondialisation. Les habitudes sont pesantes et le présent lui-même apparaît comme un obstacle, à tel point que l'on peut se demander si le présent n'est pas l'ensemble des conditions dont la pensée doit se détourner pour accoucher de quelque chose de pertinent.

## Conclusion

Jusqu'ici nous avons présenté l'« identité » et la « citoyenneté » comme deux notions différentes en tentant de démontrer que l'existence des identités multiples et transnationales pouvait et devait conduire à la conceptualisation et à la réalisation concrète d'une citoyenneté cosmopolite. Il est évident bien sûr que pour la plupart d'entre nous la citoyenneté n'est pas un élément distinct de notre identité, mais une composante même de cette identité. Selon les individus, cette partie de notre identité est plus ou moins importante et pour certains, elle est même essentielle. La citoyenneté n'est pas seulement un rôle social, un costume de scène que l'on porte pour la représentation. La citoyenneté de l'individu en tant qu'elle le rattache à une communauté politique et l'inscrit dans une culture donnée, définit son identité. Notre objectif ici n'était donc pas de diminuer l'importance de la citoyenneté dans la constitution de l'identité des individus. Il s'agissait simplement ici de montrer les effets dans l'autre sens, c'est-à-dire l'impact que peut avoir une identité en mouvement, qui se métamorphose, se multiplie et se déploie pour sortir de ses frontières, sur une citoyenneté qui précisément se définit essentiellement par les frontières qui la ciment. La distinction visait à montrer que si les frontières autrefois imperméables de l'identité des individus ont explosé pour donner naissance à un sujet cosmopolite, alors il n'y a a priori pas de raisons pour que les frontières de la citoyenneté garanties dans les limites étroites de l'Etat-nation traditionnel, n'explodent elles aussi.

En effet, qu'est-ce qui nous oblige à penser, sinon l'habitude, que l'Etat-nation dans sa forme et ses institutions traditionnelles, est seul capable institutionnellement et moralement de garantir les droits et d'imposer les obligations qui font de nous d'honnêtes citoyens ? Si l'on considère historiquement les circonstances qui ont permis l'émergence des Etats-nations modernes, on s'aperçoit que les identités nationales, que l'on pense être à la base d'une citoyenneté possible, ne sont ni innées ni naturelles. Ces dispositions sont souvent le fruit d'événements historiques contingents accompagnés d'une volonté institutionnelle par le haut de créer une unité nationale. Toute identité nationale et toute citoyenneté déduite d'elle sont par conséquent artificielles et non essentielles. Dès lors rien ne s'oppose a priori à ce que ces mêmes causes contingentes et artificielles qui ont conduit à la création des identités et des citoyennetés nationales ne conduisent à la création d'identités et de citoyennetés

transnationales. Que faut-il pour cela ? La même chose que pour la création des identités nationales, à savoir un contexte historique et une volonté politique.

- D'une certaine manière le contexte historique est là, il s'agit du phénomène de la mondialisation. Ainsi, de même que les guerres ont contribué par une rivalité mimétique belliqueuse à créer des identités nationales basées sur la notion d'ennemi, de même les mouvements de populations, l'interdépendance des nations, des peuples, et des individus, inaugurés par la mondialisation constituent le contexte propice à la naissance et à l'épanouissement d'identités transnationales.
- Quant à la volonté politique de créer des institutions transnationales, si elle reste assez faible, et que le fossé est encore grand entre les tenants et les détracteurs du cosmopolitisme, la nécessité devant laquelle se trouve le monde de penser bon gré mal gré ces institutions est quant à elle indéniable, et dans bien des domaines, elle est même sans appel.

Dès lors, non seulement il n'y a aucune raison de penser que la création d'une identité et d'une citoyenneté cosmopolites soit impossible, mais plus encore, une telle création est non seulement possible par la délibération politique et la culture d'habitus communs, mais elle est aussi et surtout nécessaire compte tenu du nouveau visage du monde. On ne naît pas citoyen, et si la citoyenneté est une construction humaine, alors la différence entre une citoyenneté nationale et une citoyenneté cosmopolite n'est pas une différence de nature et d'essence mais seulement une différence de degré. Et si une citoyenneté nationale a été possible par la force des institutions, alors une citoyenneté cosmopolite peut également par la force conjuguée des institutions et des hommes qui les font (et qu'elles déterminent en retour), devenir une réalité.

### III. Principes de base pour une démocratie cosmopolitique.

#### 1. Une communauté mondiale sans Etat est-elle possible ? La gouvernance globale sans gouvernement.

Nous avons vu à la fin de la première partie combien une République universelle à l'échelle planétaire n'est ni plausible ni souhaitable. En raison de la nouvelle ère inaugurée par la mondialisation et de l'éclatement des pouvoirs traditionnels qu'elle entraîne, il ne nous reste plus qu'à chercher d'autres formes de pouvoir, d'autres modèles de gestion des affaires humaines à l'échelle mondiale qui correspondent mieux au nouveau visage de notre monde. Mais si l'homme est vraiment un loup pour l'homme, assurément une communauté humaine planétaire sans maître ne pourrait être qu'une utopie. Car si chaque homme est un loup pour l'homme alors chaque Etat est pour chaque Etat, un loup encore plus féroce. Et pourtant, malgré une telle croyance, et pourrait-on ajouter en vertu du principe kantien d'insociable sociabilité, même avec une telle prémisse, on peut penser qu'un tel contractualisme universel est au regard de notre monde actuel, une réalité bien plausible. Le piège que Hobbes inaugure dans le dilemme du prisonnier peut alors renverser l'argument et permettre de plaider en faveur, comme nous l'avons vu précédemment, d'un contrat social universel. Que ce contrat social universel repose sur une fédération des nations sur le modèle onusien, ou bien qu'il innove une forme d'ordre supranational radicalement nouvelle, cela fait partie des secrets de l'histoire qu'une philosophie si prophétique soit-elle ne peut deviner, mais qu'elle peut en revanche aider à préparer.

Les indices et les théories actuels penchent, dans le cadre d'une communauté mondiale sans Etat, vers ce que l'on appelle dans la littérature anglo-saxonne le projet de « *global governance* », à savoir l'idée d'une « gouvernance » globale sans gouvernement. Cela désigne non pas une organisation pyramidale du pouvoir qui correspondrait à une conception traditionnelle d'un pouvoir unifié, indivisible, centralisé et tout puissant, mais un pouvoir diffus dans des institutions éparses. Est-ce à dire pour autant que l'idée de gouvernance globale n'est qu'un des visages masqués de l'anarchie ? Si l'anarchie est un pur désordre où règnent la peur, la loi du plus fort et l'insécurité, comme d'aucuns se représentent le monde néolibéral, alors la réponse est non. Mais si au contraire l'anarchie n'est pas un pur désordre

et que l'absence apparente de structure n'est que l'expression d'un ordre que l'on n'a pas encore découvert, alors on pourrait répondre oui. En effet comme nous l'avons montré dans la première partie de notre réflexion, au chapitre 3, la question de savoir quel ordre donner à l'apparent chaos de la mondialisation nous a amenés à choisir contre un ordre taxinomique rigide imposé d'en haut, un ordre immanent (kosmos). Cet ordre immanent non seulement est moralement préférable car laissant une plus grande liberté, mais aussi plus réaliste compte tenu de la complexité du réel qui ne se laisse pas si facilement dicter la marche à suivre. Ainsi le concept de « global gouvernance without gouvernement » semble mieux répondre à la nouvelle réalité du pouvoir. Nous avons vu en effet que la nouvelle nature du pouvoir ne correspondait plus à l'image d'un ordre superétatique imposant d'en haut une constitution rigide.

Ainsi le concept de gouvernance global correspond-il à une réalité beaucoup plus structurante qu'il n'y paraît de prime abord. Le modèle des institutions onusiennes en est un bon exemple, malgré ses imperfections, ses échecs et ses insuffisances, qui illustre la nécessité de mettre en place malgré l'absence d'une « constitution cosmopolite globale », un système de gouvernance suffisamment souple et flexible pour coordonner des actions globales face auxquelles la simple coopération internationale unilatérale entre Etats est impuissante.

*« At the international level we cannot refer to a particular constitutional system of rule. There is no world state with a world government to be democratized. However, to a large extent international politics does take place within international institutions. A network of international organizations and international regimes enables states to overcome collective action problems that are inherent in the anarchical structure of the international system. By coordinating their policies and thereby performing « governance without government » states are able to achieve benefits that would not be possible if they relied on unilateral self-help strategies »*<sup>1</sup>. Ce constat d'une coordination nécessaire des différents paliers de pouvoir qui permettraient aux Etats de réaliser des bénéfices dans leurs affaires, bénéfices qu'ils ne seraient pas en mesure de réaliser s'ils avaient œuvré tout seuls, nous ramène aux conditions qui ont précédé la naissance du premier contrat social unissant les hommes en une communauté politique. Cela réactive l'intuition kantienne d'un contrat social universel à l'échelle de la planète. Mais pourquoi alors ne pas simplement plaider en faveur d'un Etat

---

<sup>1</sup> Held D, Archibugi D., *Studies in Cosmopolitan Democracy*, définition de D. Bienen, V. Rittberg et W. Wagner dans « *Democracy in the United Nations System: Cosmopolitan and Communitarian Principles* », *Re-imagining Political Community*, sous la direction de M. Köhler, Oxford, Polity Press, 1998, pp. 289-290.

mondial ou même d'une fédération des nations, qui reproduisant la structure traditionnelle du pouvoir permettrait de coordonner cela dans un système clair aux contours distincts ? Pourquoi invoquer un système complexe, à certains égards oxymorique, de gouvernance globale sans gouvernement qui apparaît comme un défi au sens commun des idées politiques traditionnelles ? A ces questions, la définition de la gouvernance globale que donne la commission<sup>1</sup> sur la gouvernance globale, apporte des éléments de réponse éclairants : « *There is no single model or form of global governance, nor is there a single structure or set of structures. It is a broad, dynamic, complex process of interactive decision-making that is constantly evolving and responding to changing circumstances. [...] This does not imply, however, world government or world federalism.* »

Dans cette perspective, l'idée d'un pouvoir sans « tête », ou pour reprendre l'expression consacrée par les auteurs anglo-saxons d'une gouvernance globale « *without teeth* », autrement dit d'un pouvoir qui ne soit pas forcément un appareil de coercition, si elle n'est pas conforme à notre ancienne conception d'un pouvoir vertical, est en revanche plus en phase avec les nouvelles formes de pouvoir évoquées dans la première partie de ce travail. Qu'il s'agisse de la théorie des micropouvoirs chez Michel Foucault, de la « tyrannie des petites décisions » évoquée par Jean Padioleau, ou encore de l'éparpillement du pouvoir constitutif de l'âge relationnel chez Guéhenno, l'autorité suprême traditionnelle du pouvoir absolu de l'Etat s'est muée en une myriade de micro autorités disséminées partout dans la société civile. Il ne faut cependant pas perdre de vue que, en un sens, ce nouveau type de pouvoir peut être incommensurablement plus tyrannique que l'ancien, même si, contrairement à l'ancien, ce dernier « ne mord pas ».

L'idée même d'une gouvernance globale sans gouvernement ferait rire aux éclats ceux qui, contrairement aux philosophes, ne pensent pas le pouvoir mais le détiennent et l'exercent. Ils pourraient alors s'écrier (comme d'autres avant eux) : « Ô le doux rêve ! Ô le songe creux ! ». Mais quand la réalité dont on parle n'est elle-même plus qu'un rêve, rien ne s'oppose à ce que le rêve devienne réalité. Si cela précisément ne les fait plus rire, c'est qu'ils sentent que ce pouvoir leur échappe de plus en plus, qu'il glisse d'entre leurs mains pour aller

---

<sup>1</sup> Cette commission a été fondée en 1992 par l'ex-chancelier allemand Willy Brandt. Son mandat est né des propositions formulées lors du Stockholm Initiative on Global Security and Governance en 1991. Cette commission d'experts indépendants de l'ONU travaille sur une gestion plus rationnelle des relations internationales face aux nouveaux problèmes qui émergent de la mondialisation. Bien

ailleurs où il est appelé de manière irrésistible. Si le pouvoir bouge, c'est pour une raison simple, c'est que le monde lui aussi bouge. Nous avons vu précédemment avec Guéhenno combien le pouvoir prend avec le nouveau visage du monde, une nouvelle forme. Si traditionnellement, le pouvoir s'incarne dans l'Etat comme appareil de coercition, la pensée cosmopolite d'un nouvel ordre mondial, ne veut ni ne peut reproduire ce schéma traditionnel du pouvoir. Mais alors, pourrait-on objecter, comment faire respecter les règles établies dans l'arène internationale ? Encore une fois la toge peut-elle quelque chose sans l'épée ? Les derniers événements de la politique internationale ne nous prouvent-ils pas combien la toge est impuissante face à l'épée ?

Pour répondre à cette objection réaliste il est tentant d'utiliser une métaphore des plus réalistes, celle du monde des affaires<sup>1</sup>. Chacun sait que le monde des affaires est un monde de « requins », tout comme l'est d'une certaine manière le monde des relations internationales. Et si l'ombre de la domination de la loi du plus fort est toujours présente, il existe tout de même un garde-fou qui atténue considérablement le spectre de la domination et c'est le calcul bien entendu de ses propres intérêts. Nous ne disons pas que ce garde-fou utilitariste est moralement acceptable, nous retournons simplement ici l'argument réaliste contre lui-même, en posant que ce qui précisément est à la source de la domination, à savoir la lutte égoïste et effrénée pour ses propres intérêts, est également à la source, d'une attitude mesurée et raisonnable avec ses partenaires. Un égoïsme intelligent, s'il ne veut se desservir lui-même, doit savoir ménager ses concurrents qui sont aussi, dans le monde des affaires comme dans l'arène internationale, des partenaires sans lesquels il ne peut plus composer<sup>2</sup>. Non seulement avec la mondialisation, il devient presque impossible de faire cavalier seul, et les politiques isolationnistes sont aujourd'hui intenables, mais en plus il paraît clair qu'il y a plus à gagner à accepter les règles du jeu international, qu'à les refuser ou à les enfreindre. C'est donc en dernière analyse parce qu'il devient rentable d'être honnête et périlleux de jouer les

---

qu'indépendante de l'ONU cette commission œuvre au maintien et à l'amélioration de ses institutions.

<sup>1</sup> Le choix de cette image n'est pas étranger à une certaine inspiration kantienne : « *C'est l'esprit de commerce qui ne peut coexister avec la guerre et qui tôt ou tard s'empare de chaque peuple. Comme en effet parmi toutes les puissances (moyens) subordonnées à la puissance de l'Etat, la puissance de l'argent pourrait bien être la plus fiable, les Etats se voient forcés (certainement pas sous l'effet des mobiles de la moralité) de promouvoir la noble paix, et où que la guerre menace d'éclater dans le monde, de protéger la paix par des interventions, exactement comme si les Etats se trouvaient engagés, pour cette raison dans des alliances durables...* » Kant, *projet de paix perpétuelle*, AK. VIII, 368.

<sup>2</sup> Parallèlement, la doctrine ultra-protectionniste de Fichte développée en 1800 dans *L'Etat commercial fermé*, ne semble plus plausible en ce début de 21<sup>e</sup> siècle.

« freeriders » qu'un système d'autorégulation des relations internationales devient non seulement plausible et réaliste, mais également nécessaire. Dans un tel système les sanctions économiques découlant de la fluidité du jeu de l'équilibre des partenariats, peuvent suffire à elles seules, sans armes, à rendre bonnes toutes les mauvaises volontés. Un calcul rapide des avantages et des inconvénients met très vite tout le monde d'accord. Dans cette optique où les rapports de force s'équilibrent, le concept de souveraineté différenciée basée sur - et rendue possible par - la conception du pouvoir évoquée ci-dessus, non seulement devient un projet qui se conforme à certaines prescriptions normatives d'ordre moral, mais qui plus est, montre sans doute un visage plus réaliste que la conception traditionnelle de la souveraineté. C'est en ce sens que le concept de « global governance without government » amène à considérer avec encore plus de réalisme les présupposés d'une démocratie cosmopolite.

Car le pari audacieux de la démocratie cosmopolite n'est pas contrairement aux apparences et à ce que présument d'elle ses détracteurs de parier sur la bonté de la nature humaine. Bien au contraire le principe moral qui inspire la démocratie cosmopolite repose sur une anthropologie kantienne complètement lucide quant au caractère duel de la nature humaine. C'est à l'intérieur de la métaphore de la forêt où chaque homme lutte individuellement et égoïstement pour la défense de ses intérêts privés que se trouve la clé de l'énigme. En effet la suprême finesse de la nature est que, en mettant les arbres en rivalité les uns par rapport aux autres dans la lutte pour le soleil donc pour la vie, elle fait une forêt plus belle avec des arbres plus vigoureux. De même si la société humaine est une coopération en vue de l'avantage mutuel et commun, alors un simple calcul d'intérêts fera comprendre à chacun qu'à l'échelle mondiale, il y a plus à gagner à obéir aux sages injonctions des instances de gouvernance mondiale qu'à les transgresser.

Dès lors ce qui paraissait aberrant, à savoir que l'on pouvait se passer de la force comme instrument de coercition, devient une évidence, et l'idée d'une projection au plan supranational de nos visions nationales traditionnelles de l'Etat et du pouvoir n'est ni possible, ni souhaitable, ni juste sur le plan épistémologique. Le monde tel qu'il va dans le fond ne va pas si mal. Aucune époque n'a manqué de prophètes annonçant sa perte prochaine et il est toujours là. Gageons alors tout simplement qu'il sait sa route et qu'il arrivera à bon port, si port il y a.



## 2. Du principe de subsidiarité au principe de souveraineté différenciée à l'échelle mondiale.

D'origine religieuse (on en trouve des traces chez Aristote et Saint Thomas d'Aquin), inspiré de la doctrine sociale de l'Eglise catholique, le principe de subsidiarité s'est d'abord appliqué à l'intérieur des Etats (surtout en Allemagne) pour orienter les processus de décentralisation. Principe de répartition des tâches sociales entre l'Etat et la société civile, on peut le définir comme suit : « L'Etat ou les collectivités régionales doivent se contenter d'exercer une fonction supplétive et subsidiaire à l'égard des individus et des groupements inférieurs, et s'interdire de faire ce que les collectivités locales plus petites ou les individus eux-mêmes sont capables de faire. En d'autres termes, partout où le régime de l'association entre individus ou entre groupes suffit à l'accomplissement d'une tâche déterminée, il faut le préférer à l'intervention directe de l'Etat ». Avec le traité de Maastricht (article 5), le principe de subsidiarité est devenu un des piliers principaux de l'Union qui permet une division sensée des pouvoirs, des tâches et des compétences entre l'Union, les Etats membres et les collectivités régionales et locales. Plus récemment le projet de constitution de la convention (Partie I, Titre III, art. 9) propose la consécration du principe de subsidiarité comme principe fondamental de l'Union aux côtés des principes d'attribution et de proportionnalité.<sup>1</sup>

Concrètement, l'Union n'agit - sauf pour les domaines de sa compétence exclusive - que lorsque son action est plus efficace qu'une action entreprise au niveau national, régional ou local. C'est pourquoi le principe de subsidiarité est étroitement lié aux principes de proportionnalité et de nécessité qui supposent que l'action de l'Union ne doit pas excéder ce qui est nécessaire pour atteindre les objectifs du traité.

L'objectif du principe de subsidiarité est de renforcer la légitimité démocratique tout en réduisant les obscurités institutionnelles qui entachent l'Union. Une Europe à la mesure du citoyen, tel est au fond le but final. En effet avec une application réelle et systématique de ce principe, qui dans le fond relève du bon sens démocratique, à la fois légitime et efficace,

---

<sup>1</sup> L'article 3b alinéas 2 et 3 du traité CE modifié par le traité de Maastricht, devenu l'article 5 du traité d'Amsterdam dispose : " (...) Dans les domaines qui ne relèvent pas de sa compétence exclusive, la Communauté n'intervient, conformément au principe de subsidiarité, que si et dans la mesure où les objectifs de l'action envisagée ne peuvent être réalisés de manière suffisante par les Etats membres et peuvent donc, en raison des dimensions ou des effets de l'action envisagée, être mieux réalisés au niveau communautaire. L'action de la Communauté n'excède pas ce qui est nécessaire pour atteindre les objectifs du présent traité. " Sources de la Commission Européenne.

l'Europe devient une institution politique concrète et compréhensible pour tous. Cependant ce principe est loin d'être appliqué autant qu'il le devrait et les réticences nationales centralisatrices, notamment en France, empêchent son développement. Ainsi dans une lettre conjointe adressée par Chirac et Kohl au président de la commission européenne, les deux dirigeants en appellent-ils à une application plus ferme du principe : « *il faut, disent-ils, renforcer l'ancrage démocratique d'une Union plus proche de ses citoyens... Ceci suppose que par une application plus résolue, le principe de subsidiarité se concrétise davantage.* ».

Ainsi malgré les difficultés d'application rencontrées, le principe de subsidiarité parvient à faire sur le plan de la prise de décision politique et sur la question délicate du partage des compétences et des pouvoirs une synthèse subtile entre l'Universel et le particulier. Plus que cela, le principe de subsidiarité est à la démocratie européenne ce que le principe de souveraineté différenciée est à la démocratie cosmopolitique, à savoir une réconciliation harmonieuse et sensée du global et du local. Dans un texte de 1998, Jacques Delors met le doigt sur ce point crucial : « *La subsidiarité est liée à un autre concept important, celui d'universalité. Comment concilier l'aspiration des hommes à construire leur destin là où ils sont, avec des règles universelles qui garantissent à chacun la possibilité d'accéder au travail global, au travail de citoyen ? La dialectique entre l'universel et le particulier, ou le global et le subsidiaire, est très difficile à gérer. Il ne faut jamais oublier l'un des deux* »<sup>1</sup>. Cette tension entre les deux niveaux de pouvoir où se jouent le sort des citoyens en général nous semble être ce qui fait l'essence même d'une démocratie à grande échelle, qu'elle soit nationale, communautaire dans le cas de l'Europe, et pour finir cosmopolitique. Ce retour au local, comme nous l'avons montré en première partie, est une des conséquences de l'émergence du global. Pour cette raison, il ne faut ni oublier ce que l'un doit à l'autre, ni oublier qu'ils sont indissociables. La prise de conscience cosmopolitique à laquelle conduit inévitablement la mondialisation permet d'opérer un parallèle pertinent entre le fonctionnement du principe de subsidiarité à l'intérieur des institutions européennes et le principe de souveraineté différenciée qui constitue le principe de base de la démocratie cosmopolitique<sup>2</sup>. Car c'est sur la base de ce principe de répartition intelligente du pouvoir qu'une intégration d'Etats ayant des traditions politiques différentes peut se faire.

---

<sup>1</sup> Jacques Delors, « *Pour un cadre général favorable au développement des territoires* », discours de J. Delors président de l'association Notre Europe, prononcé en Juillet 1998.

<sup>2</sup> Jean-Luc Migué, *Subsidiarité, Fédéralisme et Globalisation*, 24 octobre 2000, Bulletin de l'Institut Euro 92.

Une démocratie cosmopolite conçue non comme un Etat mondial universel mais comme une communauté de citoyens du monde sans Etat, cela relève à première vue d'une utopie douteuse aux allures anarchistes. Et c'est ce que l'on a reproché aux cosmopolites de tout temps, de Diogène à Kant en passant par l'Abbé de Saint Pierre, de croire en la possibilité sur terre de réaliser la Jérusalem céleste. Cependant, si la nature humaine est toujours la même, la donne a imperceptiblement changé et nous sommes confrontés à des questions qui interrogent nos visions traditionnelles du monde, de nous-mêmes et du pouvoir. De sorte que nous sommes amenés, si nous voulons préserver les valeurs auxquelles nous croyons, de démocratie, de liberté individuelle, de respect des droits de l'homme et de diversité culturelle, à faire preuve d'originalité dans la conception de nos institutions. Quel visage en effet donner à une éventuelle démocratie cosmopolite une fois admise une de ces deux prémisses, soit qu'elle est souhaitable, soit qu'elle est inévitable ?

Telle qu'elle est théorisée par Held, Archibugi et Pogge, la démocratie cosmopolite repose sur le principe de la souveraineté différenciée. Ce qui est nouveau c'est moins le principe en lui-même que sa théorisation. En effet le principe de souveraineté différenciée repose sur une conception du pouvoir non pas comme un et indivisible, mais comme multiple et diffus, de sorte qu'elle préconise un partage non pas « du » pouvoir, mais « des » pouvoirs entre diverses instances décisionnelles avec des échelons d'autorité différenciés, mais adéquats selon les questions à traiter, et complémentaires. D'une certaine manière le principe de subsidiarité en œuvre, bon gré mal gré dans les institutions européennes, réalise déjà ce principe de souveraineté différenciée. En effet tout vide de pouvoir appelle une autre forme de pouvoir. Le recul de la souveraineté étatique crée une sorte d'appel d'air qui fragmente le pouvoir et éclate sa distribution en différents lieux et institutions parfois inattendus. Cela ne signifie pas que cet émiettement du pouvoir soit une chose désirable en soi, et de fait elle représente, comme nous l'avons déjà dit, un danger pour la démocratie qu'il ne faut jamais perdre de vue. Mais elle est porteuse avec les présupposés philosophiques qui l'impliquent et qu'elle implique, d'un extraordinaire potentiel de liberté.

Pour l'essentiel ces présupposés reposent sur le principe de base de l'individualisme normatif du premier Rawls d'inspiration kantienne. Au nom de ce principe on accorde une priorité lexicale, dans la gestion de la diversité humaine, à l'individu sur le groupe. Cela ne signifie pas le refus radical de concéder des droits collectifs à des groupes communautaires spécifiques, mais que dans la ligne de la pensée de Kymlicka, on accorde une priorité, en cas

de conflit, aux droits individuels sur les droits collectifs. Bien sûr l'arrière-fond idéologique qui sous-tend cette prémisse ce sont les droits de l'homme, et ces droits sont loin de faire l'unanimité au niveau de la diversité des conceptions du bien. L'argument souvent avancé en la matière consiste à dire par exemple que les conceptions de l'individu varient selon les civilisations. Cependant, comme nous l'avons déjà dit avec l'exemple chinois, notre conception du bien et de l'individu varie étrangement suivant que l'on soit du côté des victimes ou du côté des bourreaux. Pour cette raison, si peu conceptuelle soit-elle, nous accorderons de fait une priorité éthique à la prémisse de l'individualisme normatif. A ce titre il n'apparaît pas que la critique d'ethnocentrisme adressée à l'universalisme moral de l'individualisme normatif soit recevable. Avec lui, l'argument de la partialité nationale<sup>1</sup> tombe également, comme nous l'avons montré au chapitre précédent, avec la critique de la notion de loyauté. Mais cela ne signifie pas que la démocratie cosmopolite ne doive pas reposer sur l'autonomie des communautés politiques concernées. Ainsi le principe d'autonomie kantienne qui constitue le point d'achoppement de la théorie de Held se situe non pas dans l'Etat mais dans l'individu. C'est pourquoi contrairement au dernier Rawls de *The Law of People*, Held déconstruit la conception traditionnelle de la souveraineté en tant qu'autorité suprême verticale. Dans la théorie de la souveraineté différenciée, Held décentralise et « déverticalise » en quelque sorte la souveraineté et prône un partage multilatéral, horizontal des pouvoirs entre diverses instances décisionnelles.

*« La notion de souveraineté différenciée renvoie à l'idée d'un partage multilatéral des pouvoirs entre diverses instances décisionnelles, au-delà et en deçà des Etats, plus conforme à l'individualisme normatif qui sous-tend le principe d'autonomie, et remet fondamentalement en cause la compréhension traditionnelle que nous avons de la souveraineté en tant que structure verticale et unitaire d'autorité suprême. »<sup>2</sup>*

Notre vision traditionnelle de la souveraineté confrontée à la mondialisation ayant démontré ses insuffisances, voire ses inconsistances, une conception plus rationnelle de la souveraineté devient indispensable et le concept de gouvernance globale sans gouvernement y répond en grande partie. Ainsi une partie de la supériorité de la théorie de la souveraineté

---

<sup>1</sup> T. W. Pogge, *Cosmopolitanism and Sovereignty*, dans *Ethics*, n°103, Oct. 1998. Dans cet article Pogge pose l'individualisme normatif, l'universalisme moral des droits de l'homme et la primauté des obligations morales universelles au-delà de l'appartenance nationale comme étant les trois piliers de base du cosmopolitisme.

<sup>2</sup> Ryoa Chung, *L'héritage kantien en éthique internationale : le paradigme cosmopolitique*, Thèse de doctorat soutenue à l'Université de Montréal sous la direction du professeur Daniel Weinstock, Montréal, Juin 2001, p. 137.

différenciée repose sur son efficacité, en plus de sa justification normative. En répondant de manière adéquate, et à l'échelle appropriée aux problèmes posés par les enjeux de la mondialisation, elle se met en position d'apporter, plus vite et plus efficacement les solutions aux problèmes posés. Les niveaux de juridiction des différents paliers de souveraineté devront ainsi être définis par un critère d'efficacité, quasi au cas par cas. Les problèmes sont alors abordés au niveau d'efficacité le plus immédiat, local, régional, national ou supranational selon les cas. Cela n'exclut bien évidemment pas des combinaisons et des coopérations multiples des différents niveaux de souveraineté, même si chaque palier d'autorité demeure souverain en son domaine. La souplesse institutionnelle de la théorie de la souveraineté différenciée pose cependant un problème conceptuel. Peut-on, si la souveraineté est partagée, parler encore de souveraineté ? D'une certaine manière, puisque chaque domaine de juridiction exerce une autorité suprême dans son champ d'action, on peut dire qu'il s'agit bien à chaque palier, d'une souveraineté réelle. Mais dans la mesure où la souveraineté n'est le monopole d'aucune instance comme c'est traditionnellement le cas, la question reste ouverte.

Dans cette optique le cosmopolitisme institutionnel de Thomas Pogge qui accorde la primauté aux justifications institutionnelles du cosmopolitisme sur les justifications morales, (réinvestissant par là d'un point de vue libéral la tradition républicaine initiée par Machiavel), tente non seulement de montrer pourquoi il serait moralement bon qu'il en soit ainsi, mais surtout de montrer pourquoi il serait juridiquement plus juste, et rationnellement plus efficace d'édifier une démocratie cosmopolite sur la base du principe de souveraineté différenciée. Reste alors à savoir dans quelle mesure la théorie de la souveraineté différenciée remplit les exigences de légitimité démocratique à commencer par la question de la représentation.

### **3. Le problème de la légitimité démocratique du principe de souveraineté différenciée.**

Pour Pogge, la démocratie cosmopolite doit être au service de la déclaration universelle des droits de l'homme, et réaliser tout ou partie de ses objectifs. Dans cette perspective, la théorie de la souveraineté différenciée se retrouve directement confrontée au premier point de l'article 21 de la déclaration. « *Tout homme a le droit de prendre part à la direction publique des affaires de son pays* ». Tout le problème c'est que si l'on s'inscrit dans la perspective d'une démocratie cosmopolite, la notion de pays n'est plus pertinente, car dans

le cadre justement où chaque pays correspond à un Etat, le système de la représentation démocratique traditionnelle garantissait cet article. Mais comment faire dans le cadre de la théorie de la souveraineté différenciée pour que le principe de représentation soit respecté pour chaque citoyen au niveau qui le concerne directement ? Autrement dit comment faire pour que la voix du citoyen soit entendue au niveau de la sphère décisionnelle qui tranche les questions qui sont les plus proches de ses préoccupations quotidiennes ? En effet l'idéal démocratique de la souveraineté différenciée repose sur le fait que chaque citoyen devrait avoir un droit de parole concernant les décisions prises à quelque échelle que ce soit, si ces décisions affectent de manière directe ou indirecte sa vie. Pour Pogge cette indispensable représentativité passe par la mise en place d'un système institutionnel multilatéral ; en somme un arbre du pouvoir à plusieurs branches et sans sommet.

*« Persons have a right to an institutional order under which those significantly and legitimately affected by a political decision – directly or through elected delegates or representatives. Such a human right to political participation also supports greater local autonomy in matters of purely local concern than exists in most current states or would exist in a world state, however democratic. In fact, it supports just the kind of multilateral institutional scheme I have proposed. »<sup>1</sup>*

Une telle diffusion des pouvoirs en plusieurs branches rompant la rigidité de la conception traditionnelle de la souveraineté aurait alors selon Pogge, et nous en convenons, trois avantages principaux.

1. Empêcher une concentration trop importante du pouvoir en une seule instance centralisatrice et par conséquent (comme l'histoire des pouvoirs étatiques autoritaires l'a montré), à la fois tyrannique et inefficace.
2. Une telle diffusion du pouvoir crée des contre-pouvoirs qui limitent réciproquement leurs tendances hégémoniques. Un risque cependant doit être signalé ici, celui de voir cet équilibre des pouvoirs se muer en une inertie du pouvoir, les instances pouvant se paralyser entre elles.
3. Ce schéma institutionnel visant une proximité toujours plus grande avec le citoyen, répond à l'objection des antimondialistes qui voient dans le trop grand éloignement entre les citoyens et les instances transnationales censées les représenter, un gouffre antidémocratique insondable.

---

<sup>1</sup> Pogge T. W., « Cosmopolitanism and Sovereignty », dans *Ethics* n° 103, octobre 1992, p.64.

4. Enfin, un argument supplémentaire vient avaliser les trois autres : le constat de la pluralité irréductible des communautés humaines non seulement permet, autorise et appelle un tel système, mais aussi et surtout condamne tout autre comme inadéquat, illégitime, et inefficace, alors même que celui-ci a le mérite de conjuguer comme des paramètres interdépendants, l'adéquation à la pluralité du monde, la légitimité démocratique et l'efficacité pratique.

Pour toutes ces raisons, Pogge propose une nouvelle vision du pouvoir qu'il formule ainsi :

*« What we need is both centralization and decentralization, a kind of second-order decentralization away from the now dominant level of the state. Thus persons should be citizens of, and govern themselves through, a number of political units of various sizes, without any one political unit being dominant and thus occupying the traditional role of state. And their political allegiance and loyalties should be widely dispersed over these units: neighbourhood, town, country, province, state, region, and world at large. People should be politically at home in all of them, without converging upon any one of them as the lodestar of their political identity. »<sup>1</sup>*

La proposition de Pogge, confronte le possible au réel pour faire naître la légitimité, reposant sur l'efficacité, du système de souveraineté différenciée. En effet, peut-on considérer un système inefficace comme encore légitime ? Or la force de la théorie de la souveraineté différenciée est précisément que parce qu'elle est efficace, elle est légitime, et puisqu'elle est les deux, alors elle n'est plus du domaine du possible mais du faisable, puisqu'elle remplit le critère de plausibilité. Par ailleurs l'idée qui anime ce système est dans le monde politique réel et pratique déjà bien plus qu'un simple germe qui régit nombre d'institutions déjà existantes. Ce que Pogge appelle un « nombre d'unités politiques de tailles variées », cela ne correspond-il pas déjà à une certaine réalité politique que Habermas par exemple a judicieusement nommée : « la nouvelle constellation postnationale » ?

Cependant bien qu'elle réponde à tous ces critères, la proposition de Pogge pose pour le moins deux problèmes. Tout d'abord le fait qu'aucune unité politique ne domine cette souveraineté horizontalement dispersée risque comme nous l'avons déjà évoqué de créer une certaine inertie dans les décisions. L'impuissance actuelle de certaines instances onusiennes en témoigne. Ensuite la pluralité des instances impliquant une pluralité des allégeances et des représentations identitaires suppose ou implique (cela revient en définitive au même) une

nouvelle conception de l'identité des individus et une redéfinition de la notion par trop polémique et idéologique de loyauté. La question sera alors : dans quelle mesure les réformes institutionnelles promues par Pogge et d'autres peuvent-elles trouver un terrain, voire un terreau fertile, pour se développer ? Si ce terreau n'existait pas, dans quelle mesure ces réformes peuvent-elles contribuer à le créer ? A la lumière des problèmes soulevés par la question des institutions, la seconde partie de notre travail sur la question d'une nouvelle conception de notre identité prend tout son sens et sa pertinence. Car c'est autour d'elle qu'une réforme des institutions peut devenir possible. Elle en est en quelque sorte le pilier, mais aussi l'objectif. S'il est vrai que les institutions agissent sur les hommes et façonnent les identités, peut-être faut-il alors accorder cette ultime prérogative aux volontés politiques de pouvoir façonner vers le pire mais aussi vers le meilleur, les âmes dont elles ont la charge.

Pour cette raison et bien d'autres encore, la question du choix des représentants doit être au coeur de tous les citoyens, à quelque échelle que ce soit. Elle est depuis la démocratie athénienne le coeur même du politique. Il s'agit dès lors de voir comment donner une légitimité à ces instances décisionnelles multiples que prône le principe de souveraineté différenciée. De quelles volontés populaires se feront-elles l'écho légitime ? De quels citoyens, de quelles citoyennetés seront-elles représentatives ? Pour Held la question fondamentale est de savoir qui est affecté par les décisions prises. Avec cette question, le principe de souveraineté différenciée rejoint un des critères du principe de subsidiarité européen. Cela consiste à décentraliser la décision jusqu'à la plus petite échelle décisionnelle possible. De cette façon, la légitimité démocratique reposant sur le principe d'autonomie des collectivités les plus petites, est d'autant plus grande qu'elle est plus directe, moins abstraite, et permet ainsi de calmer les affres des nostalgiques de la démocratie athénienne pour qui une démocratie à l'échelle mondiale ne peut être qu'une supercherie (de même qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, Rousseau et d'autres pensaient impossible une démocratie de la taille d'un continent). Inversement lorsque les problèmes posés menacent les droits et les intérêts des individus non seulement au niveau local mais aussi au niveau transnational, et qu'une action locale serait inefficace, la décision reviendrait alors aux instances transnationales qui seraient plus efficaces dans la gestion de ces problèmes. Dans ce cas l'efficacité devient une des conditions préalables de la légitimité.

*« Deliberative and decisionmaking centers beyond national territories are appropriately situated when those significantly affected by a public matter constitute a cross-border or*

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 58.



*transnational grouping, when « lower » levels of decisionmaking cannot manage and discharge satisfactorily transnational or international policy questions, and when the principle of democratic legitimacy can only be properly redeemed in a transnational context. »*<sup>1</sup>

Pour illustrer la pertinence d'une telle théorie par des exemples concrets, peut-être convient-il de rappeler quels sont les questions et enjeux qui posent un problème sérieux aux instances décisionnelles étatiques traditionnelles et qui ne peuvent être résolus que dans un cadre supranational. Ainsi tout ce qui concerne les politiques économiques, la gestion équitable des ressources naturelles, la réglementation éthique des nouvelles technologies informatiques ou médicales, la protection du patrimoine naturel ou culturel de l'humanité, la lutte contre le trafic de drogue ou encore la gestion des flux migratoires, il est manifeste que face à toutes ces questions, les Etats pris séparément sont impuissants. Mais est-ce à dire pour autant que des instances supranationales seraient à même par-delà les frontières, les particularismes culturels et la lutte des intérêts égoïstes, seulement par la force de la raison et du droit, de faire plier les âmes irascibles ? Comment faire par exemple lorsqu'en matière d'environnement, le droit des individus sur le plan planétaire, entre en conflit avec les intérêts économiques d'un groupe d'individus ? Comment faire admettre à ce groupe qu'en tant que citoyens du monde, ses membres bénéficieront autant que les autres des retombées positives d'une politique environnementale responsable, même si dans l'immédiat une telle politique leur coûte personnellement en tant que groupe, que région ou en tant qu'Etat ? Il semble en effet que la distinction entre intérêts et droits est problématique. Pour un même individu les deux peuvent entrer en conflit, et même si l'on est tenté de privilégier de manière éthique le droit sur l'intérêt, il n'en demeure pas moins que parfois les deux sont indistincts et interchangeables.

Le conflit entre droit et intérêt pose, si l'on se situe dans le contexte d'une démocratie cosmopolitique où les citoyens seraient un tant soit peu responsables, un problème moins grand qu'il n'y paraît. En effet dans un premier temps, le citoyen touché par une décision ou une politique environnementale supranationale qui nuirait à ses intérêts immédiats serait scandalisé et s'estimerait lésé par cette autorité illégitime à ses yeux qui vient lui dicter par exemple comment exploiter ses champs. Dans cette première étape émotive de la réaction, c'est le citoyen, membre d'une communauté locale, qui parle. Il ne comprend pas le sacrifice

---

<sup>1</sup> David Held, *Democracy and Globalization*, dans *Global Governance*, 3, 1997, p. 262.

qu'on lui demande et le trouve donc injuste. Mais si ce même citoyen prend conscience qu'il est non seulement membre d'une communauté locale, mais aussi membre de la communauté universelle des hommes, et qu'en refusant de suivre des directives jugées salutaires pour l'ensemble des membres de la communauté humaine, c'est aussi à lui-même qu'il nuit en tant que membre de cette communauté, alors ces décisions lui paraîtront soudain plus justes, et l'instance qui les a émises tout à coup bien plus proche. Si par ailleurs cet individu voit dans ses enfants le prolongement de lui-même et de ce pourquoi il se bat, alors non seulement l'élargissement spatial de la communauté des hommes lui paraîtra moins abscons, mais l'élargissement temporel de cette dernière à travers la succession des générations lui apparaîtra avec une rare évidence. Là réside, nous semble-t-il, toute la force effective d'une citoyenneté cosmopolitique, dans la certitude peu à peu acquise que l'identité morale d'un individu dépasse de loin les contingences, si ancrées soient-elles, de l'identité nationale. Nous avons employé à dessein le mot sacrifice, pour montrer que tout changement vers le mieux nécessite un sacrifice. Le passage de l'ordre féodal à l'ordre des nations a posé ses bases sur l'appel au sacrifice des intérêts individuels pour la nation. C'est d'ailleurs sur la même base de justifications morales universalistes qui a fondé la nation, qu'elle est appelée, comme nous l'avons dit en première partie de ce travail, à se dépasser vers l'horizon cosmopolitique.

Dès lors le conflit entre droits et intérêts n'est plus simplement une lutte mesquine à mener contre l'autre qui veut nous imposer sa loi à nos dépens, mais un conflit moral interne entre les diverses appartenances qui composent notre identité cosmopolitique multiple. On peut être alors moralement tiraillé entre la satisfaction de ses intérêts immédiats en tant que membre d'une communauté locale et ses intérêts en tant que membre de la communauté humaine, mais dans les deux cas la lutte d'intérêts sera intestinale, et l'ennemi ne saurait être personne d'autre que soi-même.

Dans le même ordre d'idées, pour finir, le principe de souveraineté différenciée en ce qu'il donne la parole à chacun, au niveau d'appartenance le plus minime, n'en néglige pas pour autant l'autorité décisionnelle de l'Etat. Elle n'est pas une menace pour les Etats, bien au contraire, le schéma multilatéral qu'elle propose les inclut à une place essentielle, pivot, pas moindre, mais simplement différente. De la même manière que ce principe de souveraineté différenciée permet de protéger, dans le cadre d'une décentralisation, les petites instances décisionnelles de l'ingérence induite de l'Etat dans les institutions locales, de la même manière ce principe permet de protéger les Etats eux-mêmes de l'ingérence induite des entités transnationales. Par ailleurs il convient d'apporter ici une distinction conceptuelle concernant

le principe de souveraineté lui-même en distinguant entre obligation et contrainte. Avec l'interdépendance de plus en plus grande des Etats, ces derniers se retrouvent « obligés » au regard du droit international ou de certaines institutions transnationales de respecter certaines normes. Ces obligations, les Etats souverains les contractent librement. Or si être souverain cela signifie ne se soumettre à aucune autorité extérieure, la notion d'obligation librement consentie n'enlève rien à la souveraineté. Être tenu par des obligations librement consenties en droit international c'est encore être souverain. Être obligé et être contraint sont deux choses différentes en ce que l'obligation présuppose l'adhésion d'une volonté libre et aménage une possibilité de sortie. Ainsi le concept de souveraineté différenciée dès lors qu'il est soutenu en aval par l'adhésion libre et souveraine des Etats conserve en dernière analyse cette souveraineté.

On pourrait bien sûr objecter que le pouvoir ne se laisse pas ainsi facilement partager, et que c'est ignorer la nature viscéralement expansive et absolue du pouvoir que de rêver qu'il se laisserait partager. En un sens les mille et un projets de décentralisation avortés dont la France donne le triste exemple illustrent bien cette idée. Néanmoins, dans la mesure où le pouvoir tend précisément à échapper au niveau transnational aux Etats, le principe de souveraineté différenciée apparaît comme le moyen le plus sûr, et qui plus est le plus démocratique, de préserver un tant soit peu de ce pouvoir qui s'échappe. En retour les Etats eux-mêmes doivent, à l'intérieur, accorder par le processus de décentralisation, plus d'autonomie, par exemple aux municipalités dans le cas des villes, dans la gestion des affaires proprement citadines ou encore aux autres localités. La France a engagé un profond mais lent processus allant dans ce sens. Piloté par la DATAR (Délégation à l'aménagement du territoire et à l'action régionale) créée par l'Etat en 1963, ce processus a lentement conduit les régions à détenir plus d'autonomie. En effet depuis les années 1980, l'Etat n'est plus le seul décideur ni le seul financier de l'aménagement du territoire. Avec les lois de décentralisation de 1982, les collectivités territoriales (régions, départements, communes) sont de plus en plus impliquées dans les décisions les concernant. Par exemple, ce sont les régions qui financent la construction des lycées, qui attirent les entreprises et participent à la réalisation des grandes infrastructures (autoroutes, voies ferrées, universités...). En même temps, l'Union européenne s'est vue, elle aussi, accorder un rôle majeur dans le rééquilibrage du territoire. C'est elle par exemple qui va accorder des aides aux régions rurales en difficulté ou aider les départements d'outre-mer à rattraper leur retard économique. Nous ne faisons là qu'effleurer l'exemple, et si la direction est donnée, le chemin parcouru est infime comparé à celui qu'il reste à

parcourir. L'exemple de la France est à ce titre doublement emblématique en ceci que s'il montre une réelle volonté dans les termes d'une décentralisation du pouvoir, il reste tout de même un des Etats européens le plus fortement jaloux de son pouvoir, comme ne manque pas de le signaler un auteur comme Siedentop.

On voit ainsi qu'entre le concept encore par trop abstrait aux yeux de certains de gouvernance globale sans gouvernement, le principe de souveraineté différenciée et le principe de subsidiarité déjà en oeuvre dans la communauté européenne, une bonne partie des outils conceptuels et des instruments concrets sont disponibles pour construire la démocratie cosmopolitique. Cependant, si la philosophie ne peut se payer le luxe d'un pessimisme facile, elle ne peut non plus céder à une naïveté toute aussi facile. Dans cette partie nous avons tenté de montrer, contre les arguments prétendument réalistes, en quoi la démocratie cosmopolitique est possible, faisable et souhaitable pour l'humanité. En quoi elle ne constituait pas une menace pour la liberté et la diversité humaine. En quoi elle est en un sens peut-être plus réaliste que la réalité actuelle des Etats-nations. Reste à ne pas perdre de vue que l'homme est porteur en soi de toutes les potentialités, que s'il est capable du meilleur, même de l'impossible, il est aussi capable du pire, même de l'inhumain. Les instruments qui font advenir les plus grandes libertés peuvent aussi accoucher des pires servitudes. La tâche qui incombe alors au philosophe comme à tout citoyen, n'est ni l'enthousiasme ni l'indignation, mais la vigilance.

## Conclusion

Qu'il s'agisse de Démocratie cosmopolitique, de Démocratie européenne, ou encore de Démocratie domestique, nous avons trop tendance à oublier que ce qui caractérise précisément le fonctionnement démocratique ce sont les débats autour desquels la société civile s'anime et prend conscience d'elle-même et de son destin. Les ratés de l'Europe comme les obstacles à une démocratie cosmopolitique ne sont pas des arguments qui plaident contre leur réalisation. Bien au contraire, ils révèlent à quel point le débat n'est pas enlisé dans l'inertie des réponses toutes faites qui caractérisent précisément les régimes tyranniques. Paradoxalement la configuration impériale de l'ordre du monde que nous avons posé en première partie comme grille de lecture de la mondialisation politique, naît à la fois de la perspective ethico-juridique universaliste du projet des Nations-Unies et de ses impasses et échecs. C'est dans les inadéquations, les ambiguïtés, les contradictions des Nations-Unies comme système juridico-politique inefficace qu'a pris naissance le concept juridique d'Empire : « *C'est dans les expériences ambiguës des Nations Unies que le concept juridique d'Empire a commencé à prendre forme.* »<sup>1</sup> C'est également les tensions, liées à ces impasses héritées du statu quo étatique en matière de relations internationales, qui provoquent la recherche d'institutions démocratiques cosmopolitiques susceptibles de les résoudre. Aucune réponse n'est toute faite et aucune question n'est close. La démocratie cosmopolitique n'est pas un problème géométrique du même type que la quadrature du cercle, il est un problème politique qui trouve dès aujourd'hui ses réponses et qui peu à peu déjà, d'une certaine manière, se réalise. Le projet d'une union européenne qui a en un demi-siècle accompli tant de choses est le miroir prophétique révélant les pièges à éviter, les écueils dont il faut se méfier, même s'il en existe à l'échelle mondiale bien d'autres encore. Pour ceux qui crient à l'impossible, l'Europe est la preuve vivante qu'un dépassement des identités nationales est possible, qu'un projet commun grand comme un continent si vieux est possible. En discutant des potentialités comme des faiblesses des institutions européennes, de son projet de fédération ou encore de sa volonté de se doter d'une constitution, nous avons voulu édifier un miroir, *mutatis mutandis*, de ce que pourraient être les bases d'une démocratie cosmopolitique. Aux sceptiques qui ne voient dans l'Europe que le miroir de la globalisation techno-marchande sauvage et sans pitié, nous répondrons que l'Europe est aussi un espace de

---

<sup>1</sup> Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, Ed. Exils, coll. Essais, Mayenne 2000, p. 29.

solidarité, qui a su en vingt ans accueillir et éponger les déficits économiques de pays comme la Grèce, l'Espagne ou le Portugal. L'Europe qui aujourd'hui s'apprête à accueillir (qui a accueilli à l'heure où je relis ces lignes) dix nouveaux membres est une Europe libérale certes, mais aussi solidaire. Rappelons pour mémoire que l'Union verse chaque année 3 milliards d'euros aux cinq Etats membres en tête de la prochaine vague d'intégration pour qu'ils puissent restructurer leurs économies et leurs infrastructures<sup>1</sup>. Rappelons également que si l'Europe est un marché de libre concurrence, de nombreux pays contribuent au financement de l'Union bien au-delà des bénéfices qu'ils en retirent<sup>2</sup>. En outre, à l'intérieur même des dix Etats candidats, une solidarité réelle s'est créée. Ainsi la République tchèque sous l'impulsion de M. Milos Zeman milite pour l'entrée de la Slovaquie, la Hongrie soutient la Roumanie. La séparation en deux vagues d'adhésion a ainsi renforcé la solidarité entre les Etats candidats. L'Estonie soutient la Lettonie, la Pologne soutient la Lituanie, réactivant ainsi des regroupements régionaux qui ont parfois plus de mille ans d'histoire commune. De proche en proche, l'Europe déborde ses limites à tel point que l'on peut se demander si elle ne va pas contaminer le reste du monde. Dans la perspective d'une démocratie cosmopolitique, il serait peut-être plus à craindre qu'à souhaiter, qu'un peu partout dans le monde se développent de grands ensembles sur le modèle européen, formant ainsi des Etats géants susceptibles de réactiver les vellétés qui caractérisaient les Etats traditionnels. Si donc il est à souhaiter que l'Europe serve de modèle constitutionnel et moral pour poser les bases d'une démocratie cosmopolitique, il reste à souhaiter qu'elle ne se construise pas contre le reste du monde, mais avec le monde. En ce sens, malgré les erreurs du passé et les balbutiements du présent, l'Europe jouit au regard du monde d'un certain prestige qui fait qu'on ne la regarde jamais d'un œil indifférent. « *La volonté de conscience* »<sup>3</sup> qui l'anime est, aujourd'hui comme il y a cinquante ans, ce qui la rend susceptible, plus que toute autre nation (peut-être précisément parce qu'elle a été capable de dépasser le national), de servir de modèle au monde, de l'éclairer sur les insuffisances de ses institutions actuelles, de lui montrer les pièges à éviter.

---

<sup>1</sup> Suite au conseil européen de Luxembourg de décembre 1997, les cinq « les plus avancés » de la première vague (Pologne, République tchèque, Hongrie, Estonie, Slovaquie) bénéficient depuis 1998, d'une stratégie de pré-adhésion renforcée. L'union leur verse 1,5 milliard d'euros par an jusqu'en l'an 2000, puis 3 milliards par an jusqu'en 2006.

<sup>2</sup> L'Allemagne par exemple fournit 28,2 % des ressources communautaires alors que son PIB ne représente que 26 % du total, et qu'elle n'en retire que 12,8 %. D'autres Etats tels que les Pays-Bas, l'Autriche et la Suède se trouvent dans une situation analogue. N'est-ce pas là un bon exemple de solidarité sociale au sein de l'Europe ? (Sources : *Le Monde Diplomatique*, février 1999, article de Jean-Yves Potel, « *Enjeux et risques d'une Union européenne élargie* », p.8).

<sup>3</sup> Expression empruntée à André Malraux.

Car à la différence des Etats-Unis, l'Europe n'entend ni dominer le monde, ni donner des leçons de morale. Consciente de l'impasse des grandes idéologies morales, elle ne fait que chercher avec prudence, éclairée par la lanterne d'une raison universelle dont elle a appris aussi à se méfier, le chemin qui mène non pas vers « le meilleur des mondes » mais vers un monde simplement meilleur.

## **CHAPITRE 9 :**

# **LES PARADOXES INSTITUTIONNELS D'UNE EDUCATION AU COSMOPOLITISME.**

*« Mais de qui faut-il attendre un meilleur état du monde ?*

*Est-ce des princes ou des sujets ? »*

*Kant, Réflexions sur l'éducation, p. 80.*

*« Toute culture commence par l'homme privé  
et tend à se répandre à partir de là »*

*Ibid., p. 81*



## Introduction

Si l'Europe peut constituer un modèle institutionnel pour penser un cosmopolitisme démocratique, elle représente aussi, au regard du monde, un modèle de culture et de raffinement esthétique et intellectuel. Concernant l'éducation à la culture elle occupe depuis la Renaissance et les Lumières une place privilégiée dans le concert des civilisations. Cependant pour ne nourrir aucune ambiguïté européocentriste, il convient de relativiser nos conceptions du monde et de travailler à nous décentrer non seulement en tant que personnes mais également en tant que nations et en tant que civilisation. Pour que les idées que nous invoquons ne sonnent pas aux oreilles des autres comme un nouveau colonialisme, l'occident se doit d'aller sous un rapport de dialogue vers ce que longtemps il n'a considéré que sous un rapport de domination.

Pour cela l'éducation dans le contexte cosmopolitique de la mondialisation doit se demander si elle doit former sur le modèle des écoles de commerce des individus compétitifs, des « winners » adaptés au marché international du travail ou bien des hommes reliés les uns aux autres dans la conscience solidaire de former une communauté de destins. Doit-elle renforcer l'autonomie de l'individu en développant son jugement critique, une certaine aptitude à la dissidence et à la subversion, ou au contraire maintenir les identités traditionnelles des groupes constitués dans une reproduction culturelle répétitive et rigide ? Doit-elle nourrir la sensibilité créative – avec le risque d'improductivité et de dissidence que cela implique - des futurs citoyens, ou bien au contraire tout miser dans le contexte concurrentiel du libéralisme économique sur l'efficacité pratique ? Doit-elle encore une fois sur le plan culturel contribuer à un certain abrutissement des masses dans l'éloge de la vie ordinaire et de la médiocrité individuelle ou bien proposer des modèles d'excellence qui nous invitent à nous rendre autant que faire se peut selon le mot d'Aristote « semblables aux dieux » ? En arrière-plan de toutes ces questions se pose aussi la question fondamentale de savoir qui des institutions publiques ou privées, nationales ou postnationales, politiques ou sociales décidera de l'orientation éducative à impulser. Car il ne peut s'agir que d'une orientation et non d'un plan éducatif préétabli. Il faut d'une certaine manière laisser dans l'éducation un espace dans lequel une forme de chaos créatif puisse se déployer. Selon l'expression de Fernando Savater, il faut apprendre à « *utiliser le désordre en faveur de la pensée* » car ajoute-t-il, « *nous rendre intellectuellement dignes de nos perplexités est la*

*seule voie qui permette de commencer à les dépasser.»*<sup>1</sup> Nous tâcherons alors ici de maintenir vivantes ces perplexités afin de ne pas sombrer dans un dogmatisme aliénant et maintenir toujours ouverte la possibilité d'une alternative qui permette l'équilibre d'une éducation tendue en permanence entre ce qu'elle se doit de conserver et ce qu'elle se doit d'innover.

Ainsi, pour relativiser l'importance de l'éducation en tant que forme socioculturellement surdéterminée visant à la reproduction de l'identité culturelle du groupe national ou autre, il convient de ramener l'éducation à son fondement intersubjectif essentiel : c'est-à-dire le rapport maître-élève en tant que médiation et paradigme du rapport intersubjectif que nous entretenons avec l'ensemble des autres consciences. Là encore il convient de ne pas confondre les moyens et la fin. Le destin de l'homme est son semblable, la culture ou encore la sociétés ne sont que des médiations, des médiums, des moyens, en bref les chemins qui conduisent les hommes les uns vers les autres. Tel est l'orientation que l'anthropologue Michael Carrithers donne à sa conception de l'éducation. : « *Je soutiens que les individus par leurs interrelations et le caractère interactif de la vie sociale deviennent sensiblement plus importants, plus vrais, que ces objets que nous appelons culture. Selon la théorie culturelle, les personnes font les choses en raison de leur culture ; selon les théories de la sociabilité, les personnes font les choses avec, pour et en relation avec les autres, en utilisant des moyens que nous pouvons décrire, si nous le voulons, comme culturels.* »<sup>2</sup> Par-delà donc la société ou la culture comme moyens, l'homme apparaît dans toute perspective éducative comme la fin même de l'homme. L'acte relationnel d'apprendre et d'enseigner est ainsi plus important que le contenu appris ou enseigné. Eduquer ça n'est ni informer, ni programmer, c'est créer un espace symbolique de sens universellement partageable avec l'ensemble de ses semblables humains où qu'ils soient dans l'espace et dans le temps. Nos semblables englobent ainsi nos contemporains et l'ensemble de ceux qui nous ont précédés. Kant relève dans ces *Réflexions sur l'éducation* le caractère relationnel et transgénérationnel de ce partage : « *Il faut noter que l'homme est éduqué seulement par des hommes et par des hommes qui à leur tour furent éduqués.* » De fait éduquer ce n'est rien d'autre qu'apprendre aux autres en quoi cela consiste que d'être homme, tout comme on l'a appris soi-même d'autres hommes. Le premier sujet d'enseignement est donc l'humanité, non pas tant au sens abstrait et universel qu'au sens concret et spécifique de l'acte de vivre et d'être humain. Selon

---

<sup>1</sup> Fernando Savater, *Pour l'éducation*, trad. Hélène Gisbert, Ed. Rivages Poches, coll. Petite Bibliothèque, 2000, p. 19.

<sup>2</sup> Michael Carrithers, *Why Humans have Cultures ? Explaining Anthropology and Social Diversity*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

la très poétique formulation du philosophe espagnol Fernando Savater, il faut prendre conscience que : « *Avant tout l'éducation c'est la révélation des autres, la révélation que la condition humaine est un concert de complicités nécessaires.* »<sup>1</sup>

Penser une éducation au cosmopolitisme c'est donc s'inscrire d'emblée dans une prémisse relativiste dans les deux sens du terme. Il s'agit non seulement de tempérer voir d'effacer les dogmatismes, mais aussi de mettre en relation, parfois de manière conflictuelle, des vérités multiples qui ne sauraient être que partielles. Cependant ce qui semble être la solution pour une éducation cosmopolitique est aussi la source de la crise contemporaine de l'éducation. En effet le relativisme postmoderne selon lequel il n'y a pas de vérité en soi, qu'il y a plusieurs vérités comme autant de conventions socioculturelles qui seront un jour obsolètes, l'idée que tout se vaut pour finir par ne plus rien valoir est le cancer de l'éducation. En effet quel savoir transmettre s'il n'y a plus de vérité susceptible de légitimer son acquisition ? Doit-on alors se contenter de la médiocre dictature de l'opinion personnelle ou de celle tout aussi médiocre de la neutralité ? Or, le doute critique qui rongé les savoirs postmodernes n'est pas que l'instrument de leur dissolution. Bien au contraire, il est le signe indubitable d'une profonde honnêteté intellectuelle. Tous les discours sur ce plan ne se valent pas, ou en se valant, ils déplacent la vérité ailleurs, non pas dans un des termes de l'opposition mais dans la richesse dynamique de leur confrontation à travers le dialogue et la discussion. C'est ce déplacement ou plus précisément ce décentrement du regard par rapport à la vérité que nous nous proposons d'opérer ici pour penser les termes conceptuels et anti-conceptuels d'une éducation au cosmopolitisme. Il ne s'agit ni de renier les valeurs et principes éducatifs qui caractérisent les différents ensembles civilisationnels, encore moins de proposer une grille institutionnelle permettant de poser les bases d'un œcuménisme culturel. Il s'agit de penser les termes possibles d'une culture cosmopolitique qui se nourrisse de ses contradictions mêmes. Demeura toujours en suspend la question de savoir si une telle éducation est envisageable sous un mode institutionnel. Nous tâcherons d'un point de vue culturel de voir s'il est possible de mettre le monde à l'école d'un cosmopolitisme qui soit autre que celui de la société de production et de consommation, un monde où la culture de l'autre n'est pas un simple produit de consommation mais un outil qui donne à penser et à apprendre sur soi-même, ouvrant ainsi l'humanité vers son « *étendue intérieure* ». Nous resterons dans cette quête, fidèles aux grandes lignes cosmopolitiques qui constituent la pensée kantienne, en considérant toujours les choses sous l'angle d'une projection cosmopolitique vers l'avenir

---

<sup>1</sup> Fernando Savater, *opus cité*, p. 19.

comme Kant lui-même nous y invite : « *Que jamais l'éducation des enfants ne se fasse en fonction du seul état présent, mais aussi du meilleur état à venir de l'humanité, c'est-à-dire de l'idée de l'humanité et de l'ensemble de sa destination. C'est là un principe de grande importance. Les parents élèvent communément leurs enfants dans le seul dessein qu'ils s'adaptent au monde présent, fut-il corrompu. Or ils devraient les éduquer pour que naisse un meilleur état futur.* »<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Emmanuel Kant, *Propos de pédagogie*, introduction, trad. Pierre jalabert, Ed. Gallimard, coll. La Pléiade, tome III, Paris, 1986.

## I. Le cosmopolitisme à l'école du monde

« *Les hommes sont faits les uns pour les autres ;  
instruis-les donc ou supporte-les.* »

Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*, VIII, LIX

### 1. De l'école comme monde au monde comme école.

Connaître c'est « *naître avec* ». Nous naissons avec le monde, au monde et déjà dans le monde. L'école est un monde en soi, à part, mais le monde aussi est une école à lui tout seul. Si l'on pose d'emblée l'école comme lieu premier de la découverte du monde, il faudra non seulement s'entendre sur la notion de monde dont il est question - quel monde découvrent-on et apprend-on à école ?-, mais aussi soulever le paradoxe inhérent à l'école elle-même. En effet, comment ce lieu de découverte, d'apprentissage, d'éducation et d'instruction peut-il prétendre enseigner le monde alors qu'il est lui-même un monde clos coupé du reste du monde – le vrai monde celui de la vie, celle qui ne s'enseigne pas mais se vit sur le mode de l'expérience immédiate et spontanée ? Nous n'avons pas ici la prétention d'épuiser toutes les problématiques et enjeux concernant le rôle de l'éducation en général ou de l'école en particulier, mais simplement d'articuler les questions que posent la possibilité d'un sujet cosmopolitique avec la question d'une éducation à la citoyenneté mondiale. Comment penser en effet une éducation au cosmopolitisme ? Sous quel fond, sous quelle forme, avec quels objectifs et quels outils la mettre en œuvre ? Peut-on et doit-on la mettre en œuvre ? Tel est l'axe de réflexion qui va orienter ce point de notre argumentation. Si nous posons d'emblée dans la continuité de notre travail que la réalisation d'un citoyen cosmopolite est quelque chose de possible et de souhaitable, nous continuerons ici à nous demander si une éducation au cosmopolitisme est pensable et souhaitable. Et c'est au sein du paradoxe inhérent à la question même de la possibilité et de la désirabilité d'une éducation au cosmopolitisme que nous inscrirons notre réflexion.

Sur ce chemin qui mène d'un sujet cosmopolite pensé de manière encore trop abstraite à un citoyen du monde incarné dans la réalité des institutions, nous nous trouvons confronté à un premier obstacle qui est celui de la nature close de l'école (et de toute forme d'éducation en général), qui se propose à l'intérieur d'un champ aux contours bien nets et délimités de rendre compte d'un autre monde - l'autre - celui sans limites dans lequel se déroule l'ensemble chaotique des vies individuelles et communautaires. Freud avait coutume de dire

qu'il y avait trois métiers impossibles, la politique, l'éducation, et la psychanalyse. Nous sommes ici au croisement de deux métiers impossibles : la politique et l'éducation<sup>1</sup>. Deux mondes là encore qui se croisent ou se frôlent, tentent de s'appivoiser<sup>2</sup> et de se comprendre dans le monde clos de l'école. Si l'un des aspects de la politique est l'éducation des masses, et que l'on accorde dans nos sociétés démocratiques une grande importance à ces masses, alors force est de constater que l'éducation de ces masses aux formes politiques qui, sont comme autant de lectures et de conceptions du monde, est le cœur même du politique. Mais si une politique donnée se veut éduquer les masses, doit-on - pour autant que cela soit possible - envisager une « cosmopolitique » qui soit elle aussi une éducation des masses à la citoyenneté mondiale ? L'éducation cosmopolitique ne doit-elle être que le reflet grossi de l'éducation nationale traditionnelle à la citoyenneté ? Peut-on penser un cahier du citoyen du monde comme on pense aujourd'hui le cahier du citoyen dans les collèges et lycées français dans une discipline sommairement nommée « éducation civique » ? On pourrait dans le cadre d'une pensée totalisante du cosmopolitisme envisager une telle forme d'éducation. Mais nous avons tout au long de ce travail pris le parti et fait le pari du sujet dans toutes ses indéterminations contre toute pensée totalisante. Ce sera donc ce sujet-là en tant qu'il entend réaliser, pour lui et au-delà de lui, une citoyenneté cosmopolitique qu'il nous faudra penser et, ici, tenter de préserver. Or ce sujet-enfant qui découvre le monde en même temps qu'il se découvre lui-même évolue dès qu'il est en âge de penser (du moins dans nos sociétés démocratiques, et même dans d'autres formes d'éducation qui ne s'incarnent pas nécessairement dans l'école comme institution) dans un monde clos, celui de l'école, qui tout en étant hors du monde, entend lui enseigner ce qu'est le monde. Hannah Arendt rend clairement compte dans « La crise de l'éducation » de ce paradoxe : « *Normalement c'est à l'école que l'enfant fait sa première entrée dans le monde. Or l'école n'est en aucune façon le monde et ne doit pas se donner pour tel ; c'est plutôt l'institution qui s'intercale dans le monde et le domaine privé...pour permettre la transition entre la famille et le monde... Par rapport à l'enfant, l'école représente le monde bien qu'elle ne le soit pas vraiment.* »<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Kant convient dans ses *Réflexions sur l'éducation* de la difficulté de ces deux disciplines jumelles : « *Il est deux découvertes humaines que l'on est en droit de considérer comme les plus difficiles : l'art de gouverner les hommes et celui de les éduquer* », Trad. Philonenko, Ed. Vrin, Mayenne 1989, p. 78.

<sup>2</sup> Si l'on accepte ici l'autorité de la définition du renard dans *Le petit prince* de Saint Exupéry qui veut qu'appivoiser signifie « *créer des liens.* »

<sup>3</sup> Hannah Arendt, « Crise de l'éducation », dans *La crise de la culture*, Ed. Folio Essais, poche, Paris, 1958, p. 242.

L'école comme intermédiaire entre l'enfant et le monde, un pont vers le monde, le lieu où il apprend le monde, une certaine vision du monde, mais aussi d'une certaine manière déjà le monde en lui-même pour l'enfant. Nous avons vu en première partie que la notion de monde est une notion ouverte de l'intérieur sur la multiplicité chaotique de ses indéterminations. Il s'agit d'une manière générale de « *l'unité ordonnée d'une multiplicité d'êtres quelconques, d'une collection, d'un ensemble de choses et d'autres totalement désordonnées parce que diversité sans unité intrinsèque. Le monde est donc ce qui procède du chaos, du désordre, de la pluralité à unifier, qui a accédé à son unité organique en une totalité vivante qui est l'unité rationnelle immanente du tout harmonieux, que les stoïciens appellent « l'âme du monde », base et modèle d'un cosmopolitisme qui pense l'unité comme fin mais aussi comme moyen* »<sup>1</sup>. A l'école, le monde n'est pas l'objet d'une expérience, mais d'une abstraction, d'une idée au sens kantien du terme, c'est-à-dire qu'en tant qu'objet transcendant de la raison, il est – comme le cosmopolitisme lui-même – un focus imaginarius, horizon inaccessible de nos savoirs en même temps que point vers lequel ces derniers doivent tendre. Nous ne reviendrons pas ici sur la dynamique entre Kosmos et Taxis qui est la clé d'explication de la multiplicité chaotique du monde animée de l'intérieur par un ordre immanent ; le monde restera toujours une « *pluralité à unifier* ». Cependant c'est la question de savoir quelle forme d'ordre donner au monde et, par là même, à une éducation au monde et au cosmopolitisme, qui est ici en jeu. Aller de cette multiplicité chaotique du monde à une unité principielle et institutionnelle dans une citoyenneté mondiale, tel est le chemin que nous devons parcourir. Est-ce là un chemin impossible ? Ou bien est-ce seulement le but visé qui est inaccessible ? Nous avons montré déjà que l'horizon cosmopolitique recule à mesure que l'on avance. Il nous reste - et c'est ce que nous faisons ici - à prendre ce chemin, ne voir que lui, le parcourir, voire même le répéter sans cesse, comme un apprentissage impossible mais nécessaire. Penser l'unité plus comme un moyen que comme une fin ou but à atteindre (le moyen ici étant d'une certaine manière déjà un mode d'expression de la fin), à l'intérieur du monde clos et unifié de l'école, c'est là le paradoxe fécond d'une éducation au cosmopolitisme.

---

<sup>1</sup> Nous empruntons cette définition à Bruno Antonini, « une citoyenneté mondaine universelle est-elle possible ? », dans *Citoyens du monde, enjeux responsabilités concepts*, sous la direction d'Hubert Vincent, actes du colloque des 21 et 22 mars 2003 à Lille, Ed. L'harmattan, Paris, 2004, p.118.

Sur ce chemin il nous faut encore prendre conscience que l'école en tant qu'institution moderne, est née presque en même temps que les Etats-nations, et a souvent été un instrument qui permit leur réalisation. Dès lors n'est-elle pas d'avance un obstacle à l'enseignement de la citoyenneté du monde ? En tant que lieu d'apprentissage des savoirs, institution de socialisation et de normalisation culturelle au sens foucauldien, l'école est l'instrument de création du bon citoyen national, voire nationaliste, mais pas du citoyen du monde. L'école de la troisième république en France est en ce sens un exemple à la fois éclatant et affligeant – paradoxal - de l'éducation à une citoyenneté limitée aux bornes d'un Etat-nation tout en reposant sur des principes universaux. Si dans notre civilisation occidentale l'école s'est développée autour de l'écrit comme une gigantesque entreprise de rationalisation sociale des Etats-nations autour de l'ensemble des codes, lois et constitutions qui ont fait le socle de la citoyenneté nationale, alors nous pouvons considérer qu'en un sens l'école est moins l'outil d'une citoyenneté cosmopolite qu'un obstacle à sa réalisation. Le monde que l'école enseigne à travers des disciplines telles que l'histoire et la géographie est un monde à la multiplicité domestiquée par des tracés de frontières dont on apprend plus la rigidité et la pérennité que la relativité et la contingence historique. Présentées à travers une taxinomie rigide, les identités multiples qui habitent le monde sont ainsi formalisées, rationalisées, étiquetées et figées – fait-on croire – à jamais. Ce compartimentage excessif des identités se double dans l'enseignement par un cloisonnement strict des disciplines qui très vite imprègne dans les jeunes esprits l'idée de l'inéluctable. L'école offre à l'apprenti citoyen une vision du monde structurée et cohérente et cette cohérence même empêche de remettre en cause cette représentation. Comme le dit Geneviève Zarate, l'école fait adhérer l'enfant à « *une vision du monde complètement arbitraire mais qui, par sa cohérence même s'impose comme indubitablement vraie* »<sup>1</sup>. Dans cette perspective l'école apparaît donc comme ce qui, en faisant précisément de la citoyenneté nationale un vécu concret et présenté comme nécessaire, empêche d'envisager l'espace nécessaire pour penser une citoyenneté cosmopolite. Rien de plus conservateur en effet que l'éducation, on pourrait avec Hannah Arendt dire que c'est là son essence même : « *Il me semble que le conservatisme, pris au sens de conservation, est l'essence même de l'éducation qui a toujours pour tâche d'entourer et de protéger quelque chose – l'enfant contre le monde, le monde contre l'enfant, le nouveau contre l'ancien,*

---

<sup>1</sup> Zarate Geneviève, *Enseigner une culture étrangère*, Ed. Hachette, Recherches/Application, Paris, 1986, pp. 15-16.



*l'ancien contre le nouveau.* »<sup>1</sup> Cependant toute éducation comporte une part d'imprévisible et d'indétermination qui est le propre même du sujet humain. Le contenu de l'éducation n'est ainsi jamais la répétition identique du même, il englobe à travers cette répétition même de l'inaccompli. Cet inaccompli est la source transgénérationnelle d'une insatisfaction permanente qui devient moteur de changement et de nouveauté. L'éducation est en ce sens le contraire de la fatalité. Et Hannah Arendt d'ajouter que « *c'est justement pour préserver ce qui est neuf et révolutionnaire dans chaque enfant que l'éducation doit être conservatrice. Elle doit, dit-elle, protéger cette nouveauté et l'introduire comme un ferment nouveau dans un monde déjà vieux qui, si révolutionnaires que puissent être ses actes, est, du point de vue de la génération suivante, suranné et proche de la ruine* » On peut donc dire que l'éducation est à la fois conservatrice et dissidente. Il n'est pas insignifiant que Socrate, figure emblématique de l'éducateur, illustre par son rapport même à la cité qui le condamne, cette ambiguïté.

Dès lors le cosmopolitisme apparaît comme ce qui exerce une résistance (au sens foucauldien) devant les entreprises de rationalisation et de normalisation de la culture. Et c'est cette marge de liberté qui consiste à découvrir le monde par ses propres yeux, sans se limiter à la vision forcément étroite qu'en donne tout système éducatif, qu'il s'agit pour nous de préserver. Le cosmopolite se doit donc de faire l'école buissonnière pour aller à l'école du monde. Est-ce à dire pour autant que nous ne pouvons penser une éducation à la citoyenneté cosmopolite dans le cadre d'une institution telle que l'école au niveau national ? Pas nécessairement. Car c'est parce que précisément l'école porte en elle, par l'esprit critique qui l'anime et cette part d'inaccompli que nous avons évoquée, la possibilité de son propre dépassement, que nous pouvons faire le pari du contraire. De même que l'Etat-nation appelle les particularismes locaux et régionaux à se dépasser dans les principes universaux qu'il incarne à son commencement, de même l'école par le fond universaliste sur lequel repose son enseignement appelle au dépassement d'une culture exclusivement citoyenne. L'histoire et la géographie comme disciplines ouvrant aux consciences nationales permettent également par le relativisme qu'elles impliquent de les dépasser. De la même manière que les limites de la citoyenneté appellent leur dépassement par les principes universaux qui les animent, les limites d'une éducation citoyenne bornée aux frontières de l'Etat-nation appellent à une éducation cosmopolite qui les dépasse.

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt, « Crise de l'éducation », dans *La crise de la culture*, Ed. Folio Essais, poche, Paris, 1958.

Si l'on tente de resituer dans l'histoire de la philosophie cette problématique qui oppose éducation nationale et éducation cosmopolitique, on rencontre nécessairement les figures à la fois opposées et complémentaires de Rousseau et de Kant. Dans un récent article Francis Cheneval<sup>1</sup> montre ce qui à la fois oppose et rapproche les deux auteurs sur la question. Dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Rousseau déplore que les identités nationales en Europe soient faibles et manquent de profondeur morale et culturelle. Cela est dû au fait qu'il n'y a pas en Europe de véritables républiques nationales susceptibles de fonder un lien social réel et de former des individus libres, citoyens vertueux, capables d'asseoir ce lien. Rousseau nostalgique des républiques antiques ou encore de la république genevoise déplore qu'il n'y ait pas en Europe de citoyens vertueux et cultivés. Ce manque de génie national est subsumé négativement par une identité européenne insipide dans laquelle dit-il : « tous ont les mêmes goûts, les mêmes passions, les mêmes mœurs, parce qu'aucun n'a reçu de forme nationale par une institution particulière. »<sup>2</sup> Car ajoute-t-il : « Ce sont les institutions nationales qui forment le génie, le caractère, les goûts et les mœurs d'un peuple, qui le font être lui et non pas un autre, qui lui inspirent cet ardent amour de la patrie fondé sur des habitudes impossibles à déraciner. »<sup>2</sup> Cette éducation publique nationale qui façonnerait des citoyens vertueux et patriotiques, imprégnés du génie de la nation qu'ils habitent et dont ils forment le corps social unifié, Rousseau déplore son manque et donc la désire, tout en la répudiant dans l'Emile, lui préférant une éducation privée. Cependant nous ne pouvons pas dire pour autant qu'il y a contradiction car cette éducation publique nationale Rousseau la refuse par dépit dans l'Emile, seulement parce que précisément il n'y a aucune république susceptible de donner une forme institutionnelle à un tel projet éducatif national. Le cas de la Pologne lui donne l'occasion de projeter les bases de ce que serait une éducation nationale publique dans une république qui se donnerait pour tâche de se construire comme telle et de fonder une unité nationale. Il établit alors parallèlement un lien de toute actualité entre l'identité nationale – la garantie de sa sécurité et de sa liberté - et l'éducation nationale. Et toute l'histoire des Etats-nations modernes suivra cette voie. Pour lui ce qui constitue le plus une menace pour une nation n'est pas tant la force physique (car une nation peut survivre dans

---

<sup>1</sup> Francis Cheneval, « Education nationale, éducation cosmopolitique : regards sur Rousseau et Kant » dans Jean Marc Ferry et Boris Libois, *Pour une éducation postnationale*, Ed. de l'Université de Bruxelles, coll. Philosophie et société, Bruxelles 2003, p. 55-66.

<sup>2</sup> J.J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, dans œuvres complètes, Paris 1964, vol. 3, p. 960.

son identité même sous un joug militaire) mais la menace d'une dilution culturelle et « spirituelle » du génie de la nation. Or cette identité culturelle est indissociable des valeurs républicaines d'égalité, de liberté et de fraternité. L'éducation nationale républicaine est à la fois la source et la manifestation de la liberté républicaine ; c'est l'éducation, dit-il, « *qui doit donner aux âmes la force nationale, et diriger tellement leurs opinions et leurs goûts, qu'elles soient patriotes par inclination, par passion, par nécessité.* »<sup>1</sup> Nous avons là les germes d'une éducation nationale totalitaire qui travaillera à forger les identités nationales en Europe dont Rousseau avait tant la nostalgie. Car Rousseau n'est pas dupe de l'illusion organiciste de la notion de peuple. Pour lui le peuple naît et se reproduit comme peuple par une éducation positive et institutionnalisée, fermement dirigée du haut vers le bas pour former un peuple, un demos éduqué, forgé, formaté par des institutions républicaines. Il n'y a pas d'ethnos naturel et seule une république capable de créer son propre demos peut espérer tenir et perdurer. Cependant pour espérer perdurer et tenir, les institutions éducatives de la république se doivent de donner un sens partageable à ce génie national passionné et le guider vers un projet rationnel et raisonnable seul susceptible d'être partagé et accepté par tous. Toute éducation, et a fortiori une éducation d'envergure nationale, se doit de céder aux exigences de la raison pratique. Car limiter la liberté républicaine à la réalisation des passions nationales risquerait de voir ces dernières se retourner contre la République elle-même et la détruire de l'intérieur. La passion est par trop rapide et versatile pour que l'on puisse espérer fonder dessus quelque chose de solide et durable. Ici l'éducation nationale au sens du Rousseau des *Considérations sur le gouvernement de Pologne* rejoint l'éducation plus humaniste de l'Emile et ouvre un pont vers l'éducation cosmopolitique de Kant. Car si l'on peut reprocher à Rousseau le caractère dangereusement nationaliste (au sens contemporain du terme) de son projet éducatif polonais on pourrait à l'extrême opposé, reprocher à Kant le caractère par trop abstrait de son idée qui n'est pas même un projet d'une éducation cosmopolitique. Ce dernier en effet fait l'impasse sur l'éducation nationale considérant que la formation au bien universel par-delà les Etats conduira nécessairement à former un bon citoyen national. Francis Cheneval reproche ainsi à Kant ce hiatus, ce passage direct de l'individu à l'humanité sans passer par la médiation étatique : « *Kant évite de thématiser les tensions ou contradictions qui pourraient résulter d'une pédagogie qui se veut à la fois républicaine et cosmopolitique.* »<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 966.

<sup>2</sup> Francis Cheneval, opus cité p. 62.

Or en vertu de la complémentarité entre les idéaux nationalistes républicains et les idéaux cosmopolitiques aux premières heures de leur élaboration, que nous avons montrée en première partie de ce travail, nous pouvons dire qu'il n'y a contradiction qu'en apparence. De fait un citoyen cosmopolitique vertueux ne saurait être qu'un bon citoyen national, car il ne saurait nuire au genre humain sans nécessairement nuire à sa nation. Inversement aujourd'hui l'on a pris conscience que la reproduction par l'éducation du caractère national ne nuit pas nécessairement à la culture de valeurs cosmopolitiques. La contradiction entre une éducation proprement nationale et une éducation cosmopolitique n'est donc qu'apparente : les principes qui sous-tendent la première comme ceux qui sous-tendent la seconde portent les mêmes germes universalistes. Si les valeurs de dignité humaine, de liberté, d'égalité et de fraternité dont est porteuse l'éducation républicaine, s'arrêtent de manière ethniciste aux portes de la nation, elles se retournent alors contre le principe même qui a permis de fonder l'unité nationale et se retrouvent face à cette aporie tant de fois relevée dans ce travail : pourquoi ce qui vaut pour mon voisin proche ne vaudrait-il pas pour un voisin éloigné, les deux relevant pourtant de la même humanité ? Ainsi toute éducation nationale à la citoyenneté ne doit jamais considérer le national comme une fin en soi mais seulement comme une limite temporaire. Dès lors aligner le projet pédagogique cosmopolitique de Kant sur son projet politique, cela signifie prendre en compte une logique de dépassement de l'Etat-nation qui soit graduelle, processuelle et subsidiaire jusqu'à conduire avec l'Etat-nation, par-delà l'Etat-nation lui-même. Comme nous l'avons déjà montré, l'Etat-nation portait à sa naissance même les germes de son propre dépassement.

Cheneval convient dans son article d'une telle convergence des deux modèles éducatifs : « *L'éducation publique ne peut donc pas être totalement absorbée par l'éducation nationale. Elle doit en fin de compte être sublimée et dirigée vers l'humanité. L'éducation ne doit pas réduire l'horizon des enfants et des étudiants à la réalité nationale mais elle doit l'élargir vers la liberté, l'égalité et la solidarité cosmopolitiques.* »<sup>1</sup> Nous ne disons au fond rien autre chose, à ceci près que selon nous l'horizon national n'a pas tant à être sublimé vers un horizon plus universel, mais plutôt à réactiver contre l'oubli pernicieux qu'il s'est lui-même infligé, les germes qu'il a toujours portés en lui. C'est pourquoi le projet d'une éducation postnationale ne doit pas consister simplement à ajouter une éducation européenne ou mondiale à l'éducation nationale, mais à enseigner que « *le principe national en soi est*

---

<sup>1</sup> Ibid.

dores et déjà constitué par des éléments identitaires partagés. »<sup>1</sup> L'éducation nationale porte en elle les principes d'une éducation cosmopolitique de la même manière que les constructions nationales originelles portaient en leurs principes fondateurs des éléments cosmopolitiques qui devaient conduire à leur propre dépassement. Car les ensembles culturels véhiculés par les enseignements nationaux ne permettent l'élaboration d'une citoyenneté nationale que pour autant qu'ils reposent sur un socle culturel universel, une idée universelle de ce qu'est la culture. C'est sur ce socle, qui permet de relativiser les cultures les unes par les autres, qu'une éducation à une citoyenneté mondiale nous apparaît non seulement possible mais nécessaire, et en un sens presque inévitable. Il y a donc toujours une ouverture dans la clôture, et c'est par cette fissure que tout ce que l'on entend fermer a tendance de lui-même à s'ouvrir, à faire éclater les verrous et tomber les murs. Il s'agit là d'une tension permanente entre la tentation de la clôture, le désir de fixer des limites claires et distinctes et les débordements du monde. En se proposant d'enseigner le monde, l'école admet en son sein une notion qui la déborde de l'intérieur. L'école semble alors trop petite pour ce que le monde est grand.

## **2. De l'abstraction à l'immanence des savoirs.**

C'est donc au sein même de cette abstraction d'un monde (trop grand) qu'est l'école (trop petite) qu'il faut chercher l'ouverture qui donne sur l'immanence qui permettrait de penser concrètement une citoyenneté d'ordre non plus national mais mondial. L'école comme lieu d'apprentissage de savoirs sur le monde plus que du monde lui-même, opère un hiatus hérité de la tradition platonicienne : se faire une idée du monde, en constituer un savoir idéal, c'est passer du monde concret au monde des idées, seul lieu possible de la connaissance. Cette abstraction est la seule manière alors de se constituer un système de connaissances vraies sur le monde, d'en proposer une synthèse totalisante sans être le jouet des phénomènes. Dans le livre VII de *La République* Platon scelle cette programmation du champ du savoir qui sera l'objet de tout enseignement débordant de loin le simple cadre de ce que nous nommons la tradition occidentale. Les sciences énumérées y sont classées selon une échelle d'abstraction croissante allant progressivement du monde des phénomènes au monde des idées qui en donne raison, sens et vérité. L'esprit y abandonne peu à peu l'obscur matérialité du monde

---

<sup>1</sup> Jean Marc Ferry et Boris Libois, *Pour une éducation postnationale*, Ed. de l'Université de Bruxelles,

pour accéder à l'intelligible. Le monde étant lieu d'erreur, voire lui même erreur, toute éducation doit donc être intellectuelle au sens fort du terme et s'éloigner du monde pour mieux le connaître et découvrir, en détournant le regard de ce qu'il lui montre, ce qu'en arrière-plan il lui cache. Il s'agit alors par l'abstraction des idées de saisir le monde dans son essence réelle, de lui imposer un ordre selon le « *logos* » en allant de l'inconnu du monde vers le connu et le connaissable des idées. Toute connaissance du monde consiste donc à en dresser un tableau de catégories qui puisse rendre compte par le connu, de la multiplicité de l'inconnu. Mais puisque nous frayons ici-bas avec l'inconnu, la tête dans les étoiles mais les pieds bien sur terre<sup>1</sup>, il s'agit de revenir habiter cet inconnu. Selon les mots d'Alain : « *Aller du connu à l'inconnu, c'est notre lot ; autant dire du simple et abstrait vers le concret et individuel, que nous n'épuiserons pas. Tel canard qui barbote est un monde d'un instant, que Darwin ne peut saisir tout ; mais Darwin par ses idées l'aurait saisi mieux que moi. Et les idées de Darwin sont filles de celles qui ont précédé selon l'ordre de raison ; même les classifications qu'il a voulu réduire et peut-être brisé, il a pensé d'abord par elles.* »<sup>2</sup> On ne pense donc que par catégories conceptuelles même s'il s'agit pour nous de détruire ou reformer ces catégories. En ce sens toute la perspective encyclopédique de classification des savoirs de l'antiquité à nos jours est l'œuvre des catégories intelligibles platoniciennes, et apprendre le monde n'est rien d'autre qu'un va-et-vient incessant du canard à l'idée de canard – c'est-à-dire d'Aristote à Platon - et retour. Cet aller retour inscrit toute dynamique éducative dans une double perspective à la fois intellectuelle et existentielle. Comprendre ce n'est pas simplement se faire une idée abstraite des choses, c'est aussi vivre sa compréhension du monde comme un canevas jamais achevé, sans cesse défait et refait. Selon Hannah Arendt comprendre est « *une activité sans fin, qui nous permet grâce à des modifications et des ajustements continuels, de composer avec la réalité, de nous réconcilier avec elle et de nous efforcer de nous sentir chez nous dans le monde* »<sup>3</sup>. Composer avec la réalité, car la réalité est composée, multiple et déborde sans cesse l'idée qu'on s'en fait ; c'est pourquoi sans cesse il faut la décomposer et la recomposer pour la comprendre. Et cet acte-là, c'est cela

---

coll. Philosophie et société, Bruxelles 2003, Introduction de Ferry p.13.

<sup>1</sup> Nous pensons ici à la fresque de Michel-Ange représentant Platon et Aristote cheminant ensemble à la sortie de l'Académie, le maître pointant le doigt vers le ciel et le disciple dirigeant la paume de la main vers la terre, invitant à un retour au monde sublunaire. On peut admirer une reproduction de cette fresque sur la voûte du hall d'entrée de l'Université Jean Moulin.

<sup>2</sup> Alain, « Définir les formes », *Propos*, bibliothèque de la pléiade, Ed. Gallimard, Paris, 1956, p. 400.

<sup>3</sup> Arendt Hannah, « Compréhension et politique » 1953, dans *La nature du totalitarisme*, Ed. Payot, Paris, 1990, pp. 39-40

précisément que comprendre le monde par le « logos » et dans le « chaos », dans sa transcendance comme dans son immanence. Ce va-et-vient de l'abstrait au concret se double, concrètement, d'un va et vient dans l'enseignement scolaire entre l'universel et le particulier. Si les Etats-nations ont posé leurs fondations sur les arcanes d'une culture nationale qu'ils ont travaillé à construire et qui les a construits en retour<sup>1</sup>, cette culture nationale elle-même fait appel à des fondements universalistes. Le cas de la France est à ce titre édifiant, sans qu'il s'agisse d'une projection ethnocentriste. Combien même il s'agirait d'une projection ethnocentriste, ces fondements n'en constituent pas moins un pont jeté par la culture vers les autres cultures. Que l'Etat-nation moderne, en son temps, ait privilégié la culture nationale, c'est cela qu'il nous faut dépasser sans le renier pour aller peu à peu vers un dialogue des civilisations. De ce dialogue naîtra une certaine conscience de l'unité de La civilisation. Et c'est ce dialogue même des civilisations, sans parler d'une culture universelle, qui sera notre éducation à une citoyenneté mondiale. Ce dialogue qui est en réalité un « pluri-logue », nous invite à une conception différente de l'universel, pour renoncer à un universel de surplomb au profit de ce que Michael Walzer appelle un universalisme « réitératif » ou « latéral », que nous appellerions plutôt un universalisme « transversal », et qui se loge et trouve son sens dans une mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi. Maintenir vivante cette confrontation à travers une épreuve de décentrement - par la bibliothèque et le voyage - telle est notre tâche philosophique, éducative et existentielle, telle est la leçon que nous donne par exemple Montaigne dans ses *Essais*.

#### **4. Le sujet à l'école du décentrement relativiste.**

Au niveau de l'histoire de la philosophie, le moment relativiste trivialement évoqué plus haut avec Einstein et Eisenberg se cristallise au début du XX<sup>e</sup> siècle autour de la remise en question du rationalisme cartésien et de la conception du sujet qui en découla (critique logico-grammaticale du sujet par Nietzsche par exemple), ainsi que de la philosophie transcendantale du sujet de Kant dont nous avons montré la force et les limites en seconde

---

<sup>1</sup> Voir pour le lien entre éducation et nation les réflexions du pédagogue allemand Pestalozzi, célèbre pour avoir lié l'éducation à la formation de l'unité voire de la totalité nationale et réciproquement. Il n'est pas inutile de rappeler ici combien Fichte s'inspirera de Pestalozzi dans son *Discours à la nation allemande*, et les dérives totalitaristes qui en découlèrent.

partie. En effet le tournant « linguistique-hérméneutique-pragmatique » du début du siècle avec notamment Gadamer a permis en quelque sorte de remettre le sujet à sa place, de le ramener sur terre et de l'inscrire dans la pré-structure linguistique et historique qui seule donne sens aux conceptions incarnées du monde qu'il se donne l'illusion de produire ex-nihilo. Dans la perspective épistémologique, l'œuvre de Thomas Kuhn sur la structure des révolutions scientifiques, fut à ce titre la remise en question la plus radicale à la fois du rationalisme méthodique cartésien et de la philosophie transcendantale du sujet rêvant de dépasser les contingences historico-culturelles. Le pendant linguistique de cette critique épistémologique se retrouve par exemple dans le concept de *paradigmes incommensurables* de Wittgenstein ainsi que dans l'affirmation d'un a priori linguistique intersubjectif qui précède en amont nos compréhensions du monde. Dès lors l'idéal méthodique rationaliste du « mieux comprendre » cède la place, comme le suggère Karl-Otto Appel<sup>1</sup>, au « comprendre autrement » qui caractérise la compréhension des sciences humaines. Cette opposition binaire se retrouve tout naturellement dans l'opposition entre libéraux et communautariens que nous avons explicitée en seconde partie. Mais les plus libéraux, Rawls compris, ont ainsi dû renoncer au transcendantal kantien au profit d'une recontextualisation de leur pensée politique. C'est ainsi par exemple que le Rawls tardif de *Political Liberalism* a fini par admettre l'irréductibilité du pluralisme à une théorie universaliste de la justice ainsi que l'incommensurabilité des « *comprehensive views* » et des « *doctrines of morals* », qu'il a fini par ramener à une conception purement politique dont seul un « *overlapping consensus* » pourrait maintenir la coexistence tout en renonçant à les dépasser par un concept transcendantal quelconque. Dans la même veine réaliste ou pragmatique Richard Rorty dans son essai intitulé « *La priorité de la démocratie sur la philosophie* », défend la thèse selon laquelle toute discussion sur les thèmes de la morale et de la justice doit partir d'une « *base de consensus contingente* » socioculturellement déterminée et délimitée. Est-ce à dire qu'aucune discussion n'est possible avec d'autres formes socioculturelles d'appréhension de la démocratie ? Nous ne saurons nous y résoudre, et la raison ici ne saurait souscrire à ce que le cœur déplore. Car de manière tout à fait rationnelle demeure toujours entre deux sphères culturelles ou civilisationnelles différentes la possibilité de se convaincre mutuellement –

---

<sup>1</sup> Karl-Otto Appel, « De nostri temporis studiorum ratione » ou le principe transcendantal-hérméneutique de l'auto-appropriation comme ratio de la culture philosophique (quasi cartésienne) et des sciences humaines (quasi vichiennes) de notre temps, dans Ferry Jean Marc et Libois Boris, *Pour une éducation postnationale*, Ed. de l'Université de Bruxelles, coll. Philosophie et société, Bruxelles 2003, pp. 239-259.



nous disons convaincre et non pas persuader – par des arguments rationnels. Si l'on demeurait dans les sphères closes de vérités relatives, quelque chose comme la condamnation unanime des crimes nazis n'eut pas été possible. Le relativisme postmoderne qui va donc jusqu'à douter de la validité universelle de l'acte même de douter se retourne contre les fondations transcendantales du sujet cartésien, en lui rappelant que le langage dans sa forme intersubjective, inscrit dans une communauté donnée, est un a priori de ce doute même. Soit ! Le doute universel cartésien repose lui-même sur ce que Wittgenstein appelle « *des certitudes paradigmatiques* » inscrites dans l'a priori du langage lui-même. Mais être infidèle à Descartes n'autorise pas à être infidèle au doute méthodique propre à la philosophie même et qui permet d'appliquer de manière réflexive ce doute aux « *certitudes paradigmatiques* » invoquées par Wittgenstein. Et ce doute dès lors ne pourra s'appliquer, comme le suggère Karl-Otto Apel, que de manière « *transcendantale-réflexive* » : « *Pour qu'il puisse être question de doute et de falsifiabilité dans ce jeu de langage, il doit y avoir des prétentions à la vérité : celles-ci doivent être comprises comme ayant du sens par une communauté d'argumentation et donc en principe – c'est-à-dire sous des conditions idéales – être acceptées comme intersubjectivement valables, c'est-à-dire susceptibles de consensus, ou alors être rejetées.[...] C'est ainsi que le doute méthodique de Descartes et son résultat, à savoir la base indubitable de certitude de la pensée, peut être reconstruit à la lumière de la théorie des jeux de langage de Wittgenstein, comprise et perfectionnée de manière transcendantale-réflexive.* »<sup>1</sup> En effet, il apparaît évident que refuser d'appliquer le doute méthodique cartésien au raisonnement wittgensteinien qui l'applique lui-même contre Descartes, c'est s'enfermer dans une contradiction performative qui enlèverait du coup son sens au relativisme inauguré par Wittgenstein contre Descartes. Cela reviendrait - pire encore – à réduire à néant la validité même du discours philosophique duquel on parle, c'est-à-dire réduire à néant sa propre pensée et toute possibilité de penser, donc renoncer à la philosophie elle-même<sup>2</sup>. De fait, ce sont ces contradictions performatives internes à la philosophie qui ont depuis Nietzsche conduit à l'autodestruction de la raison. S'agit-il pour autant pour Karl-Otto Apel que nous rejoignons ici de réhabiliter le sujet transcendantal de manière réflexive pour nous sauver des affres du relativisme ? Pas précisément, puisqu'en retournant de manière

---

<sup>1</sup> Ibid., p.248.

<sup>2</sup> Qu'on me permette ici de rendre hommage à mon maître de philosophie d'Hypokhagne, Khagne M. Alain Marc Israël, qui nous a donné en première dissertation le sujet suivant : « Le doute peut-il remettre en question la valeur même de la raison ? ». Cette note est un modeste témoignage de ma gratitude.

doublement réflexive le doute cartésien contre le doute wittgensteinien à l'égard du doute cartésien, Karl Otto Appel ne réhabilite pas le sujet tout puissant détenteur, au-dessus de la sphère contingente du débat social, de vérités transcendantales. Il pose au contraire cette sphère de discussion dans les tensions dynamiques qu'elle implique comme étant le lieu transcendantal où ces vérités relatives sont confrontées les unes aux autres. « *Le sujet solitaire et détaché du monde de la philosophie moderne a ici été remplacé par l'a priori d'une discussion argumentative d'une communauté de communication en principe illimité. J'ai appelé cela le paradigme d'une pragmatique transcendantale du langage.* »<sup>1</sup> Nous retrouvons à travers cette analyse de Karl Otto Appel ce que nous avons identifié en première partie de cette thèse comme une « épiphanie de la tension ». Si nous suivons ici le raisonnement de Karl Otto Appel dans ce qu'il appelle « *l'auto-appropriation réflexive de cette certitude transcendantale des prétentions à la vérité nécessairement universelle de l'argumentation philosophique* »<sup>2</sup>, c'est pour pouvoir comme il le suggère, à travers l'a priori de l'argumentation philosophique, permettre une reconstruction herméneutique de « *l'ensemble de l'histoire humaine et de l'évolution culturelle* », c'est-à-dire une conscience et une connaissance partagées de l'ensemble des savoirs humains. Ceci nous autorise alors dans la perspective d'un décentrement du sujet qui ne cède pas aux impasses relativistes, de poser les bases d'une éducation cosmopolitique qui puissent légitimer logiquement et épistémologiquement la base concrète d'un dialogue des civilisations. Cette « *auto-appropriation réflexive transcendantale* » des prétentions philosophiques à la vérité revient à renouveler l'acte de foi dans la validité universelle de la force argumentative de la philosophie. Elle sauve du relativisme et ce faisant sauve la philosophie d'elle-même, par elle-même.

Il ne s'agit donc pas par une éducation au cosmopolitisme de saisir le tout du monde et de subsumer toutes les contingences humaines par un principe transcendantal ou universel. L'entreprise encyclopédique est le projet commun d'une humanité commune mais que chacun pour soi doit s'approprier à sa mesure et selon son point de vue. L'ensemble du système éducatif institutionnel national permet ce point de vue. A charge ensuite pour chacun avec l'école ou/et contre elle de renverser le point de vue, de se déposséder de soi-même pour faire l'expérience du point de vue de l'autre. Ce mouvement critique de renversement et de décentrement consiste à se rendre étranger à soi-même, à se dépouiller du moi « intro-

---

<sup>1</sup> Karl-Otto Appel, opus cité, p. 248.

<sup>2</sup> Ibid., p.250.

déterminé » que nous avons vu dans la seconde partie de ce travail, pour faire l'expérience de l'extériorité du monde. « Je » n'est ni le monde, ni le centre du monde, et toute rencontre avec l'autre implique ce que Derrida appelle dans son éthique de l'hospitalité « *une interruption de soi* ». Mais encore faut-il dans la rencontre avec l'hôte et l'autre avoir quelque chose à offrir. Si tant est qu'une interruption de soi soit possible elle n'est pas forcément souhaitable. Il y a dans toute rencontre, encore une fois, une tension entre ma différence et la différence de l'autre. Sans cette distance entre l'autre et moi, aucune rencontre n'est possible. Nous sommes là au cœur de ce que De Peretti appelle le « *paradoxe d'Abraham* ». Dans sa généreuse hospitalité Abraham accueille l'autre dans le respect de son altérité, tout en prenant soin de préserver sa propre altérité face à l'autre. Le paradoxe d'Abraham conjugue la confiance en l'autre et la confiance en soi : « *Abraham, d'une part accueille et protège ce qui lui est le plus étranger, mais d'autre part il s'accueille et se respecte aussi profondément lui-même.* »<sup>1</sup> La rencontre devient paradoxe et confrontation seulement si, en même temps que les hôtes se dépouillent de leur moi, ils en gardent aussi quelque chose de substantiel qui permette de préserver une distance. Dans mon rapport avec l'autre il ne s'agit pas de communier, mais de communiquer. Dans une éducation au cosmopolitisme il serait tout aussi dangereux de gommer les différences pour ne voir que ce en quoi l'humanité est une, que d'enseigner exclusivement ce sur quoi elle s'oppose. Il s'agit alors de penser l'éducation cosmopolite comme une pure vigilance de la pensée et l'enseignant comme une sentinelle en mouvement permanent. Les tombeaux n'ont pas besoin qu'on les garde.

Le voyage et le livre sont en ce sens les instruments privilégiés du déplacement, de la mise en mouvement vers cet autre qui, à sa manière est le reflet d'une humanité que nous partageons avec lui. Si l'école est ce qui fait selon les mots de Montaigne que nous sommes « *tous contraints et amoncelés en nous et avons la vue raccourcie par la vue de notre nez* »<sup>2</sup> alors il faut aller voir ailleurs. Mais, ailleurs nous regarderons aussi du haut de notre nez, peut-on faire autrement ? Et l'école si elle fige la lecture du monde au niveau du nez, est aussi l'instrument qui permet de porter le regard au loin. C'est là son ultime paradoxe qui la rend à la fois limitée et essentielle, essentielle dans sa limite. En offrant une vue « droite » du monde, elle est une invitation à regarder le monde (et elle-même) « de travers », pour qu'avec elle et contre elle se forme un moi qui soit capable de se dépouiller de lui-même. « *Ce grand*

---

<sup>1</sup> A. De Peretti, *Energétique personnelle et sociale*, Ed. L'Harmattan, Paris, 1999.

<sup>2</sup> Montaigne, *Les Essais*, Ed. PUF, Paris, 1988, p. 157.

monde... c'est le miroir où il faut regarder pour nous connaître **de bon biais** [nous soulignons]. *Somme je veux que ce soit le livre de mon écolier. Tant d'humeurs de secrets de jugements, d'opinions, de lois et de coutumes nous apprennent à juger sainement des nôtres* »<sup>1</sup>. Les essais de Montaigne sont une école de relativisme et de décentrement qui invite à former le jugement humain à la découverte d'autrui, pour que nous voyions en même temps que la barbarie de notre propre civilisation, la civilisation de ceux que nous appelons des barbares. Aujourd'hui comme hier cette conversion du regard est indispensable pour retrouver dans l'autre que l'on croit si différent le chemin de notre propre humanité. « Voir de biais », c'est en somme se proposer le monde comme école plutôt que de s'enfermer dans l'école comme monde.

« *Frotter et limer sa cervelle contre celle d'autrui* », tel doit être selon Montaigne le but de tout voyage qu'il soit réel ou livresque. Nous nous devons ici d'introduire une réserve quant à notre éloge du voyage car nous ne sommes pas dupes de sa futilité. Dans nos sociétés mondialisées consuméristes, le voyage apparaît un bien matériel de consommation comme les autres dans lequel on va chercher ailleurs l'oubli de soi. Nous partageons sur ce plan la critique acerbe qu'en fait Louis Ferdinand Céline et qu'il présente dans ces lignes savoureuses : « *La paresse c'est presque aussi fort que la vie. La banalité de la farce nouvelle qu'il faut jouer et qui vous écrase et il faut somme toute encore plus de lâcheté que de courage pour recommencer. C'est cela l'exil, l'étranger, cette inexorable observation de l'existence telle qu'elle est vraiment pendant ces heures lucides, exceptionnelles dans la trame du temps humain, où les habitudes d'un pays précédent vous abandonnent, sans que les autres, les nouvelles, vous aient encore suffisamment abruti [...] Un autre pays, d'autres gens autour de soi, agités d'une façon un peu bizarre, quelques petites vanités en moins, dissipées, quelque orgueil qui ne trouve plus sa raison, son mensonge, son écho familial, et il n'en faut pas davantage, la tête vous tourne, et le doute vous attire, et l'infini s'ouvre rien que pour vous, un ridicule petit infini et vous tombez dedans ... Le voyage c'est la recherche de ce rien du tout, de ce petit vertige pour couillons... »*

Au voyage comme fuite, oubli de soi, divertissement ou encore curiosité plus ou moins légitime, nous opposons avec Montaigne la vision du voyage comme leçon et apprentissage. Partir à la découverte ce n'est pas planifier par avance ce que l'on va découvrir mais préserver la distance nécessaire à l'étonnement, à la surprise. Et s'il faut pour cela un cadre, nul n'est besoin d'emporter avec soi le guide du routard ou le guide bleu pour partir à

---

<sup>1</sup> Ibid., pp. 157-158.

la découverte d'autrui. Car le danger de se fixer des cadres est celui de prendre en ses bagages l'arsenal de ses préjugés. Comme nous l'avons dit plus haut la rencontre avec l'autre implique un certain dépouillement de soi. Se mettre entre parenthèses, telle pourrait être la première leçon préalable à tout voyage qui se veut leçon. Sans cette précaution, l'autre que nous entendons découvrir et, dont nous escomptons apprendre, devient une image figée sur laquelle nous collons une étiquette. « *Pour le guide bleu nous dit Roland Barthes, les hommes n'existent que comme « types ». En Espagne par exemple, le basque est un marin aventurier, le levantin un gai jardinier, le catalan un habile commerçant et le Cantabre un montagnard sentimental. On retrouve ici le virus de l'essence, qui est au fond de toute mythologie bourgeoise de l'homme.* » Barthes termine sa critique en notant que « *le guide devient, par une opération commune à toute mystification, le contraire même de son affiche, un instrument d'aveuglement.* »<sup>1</sup> Certes la raison ne peut s'empêcher d'élaborer des catégories classificatoires qui rendent compte de la multiplicité du réel, mais pour pouvoir « *limer sa cervelle contre celle d'autrui* », il est nécessaire qu'elle ne soit pas encombrée par des images nettes et figées. Le flou encore une fois est ici préférable si l'on veut maintenir à toute différence son caractère absolu. Chaque être en tant qu'il est un ensemble d'habitudes, de coutumes, de façons d'être et de penser, de croyances, se confronte à l'autre comme un ensemble différent de ces mêmes choses. « *Frotter et limer* » suggèrent symboliquement une confrontation d'idées, mais traduisent concrètement un contact physique sans fusion qui garde à chacun sa spécificité. « *Frotter et limer* » impliquent à la fois proximité et distance. Limer c'est polir, gommer les aspérités, c'est apprendre de l'autre autant que nous lui apprenons. De la confrontation naît nécessairement l'échange. Et dans la confrontation il s'agit de suspendre l'inclination naturelle à la contestation pour laisser place au silence et à l'écoute. Dans cette forme d'humilité indispensable à tout apprentissage, il ne s'agit pas seulement d'apprendre de l'autre, mais de se donner la peine de le comprendre, d'épouser son regard, pour se regarder soi-même à partir de ce regard. « *Tant d'humeurs, de sectes, de jugements, d'opinions, de lois et de coutumes nous apprennent à juger sainement des nôtres, et apprennent à notre jugement à reconnaître son imperfection et sa naturelle faiblesse : qui n'est pas un léger apprentissage.* »<sup>2</sup> On peut ainsi en suivant Montaigne repérer dans le rapport à autrui deux étapes qui rendent possible l'apprentissage. La première, mise en exergue ici, est de reconnaître que l'on a quelque chose à apprendre. Il faut pour cela admettre en soi un manque,

---

<sup>1</sup> Roland Barthes, *Mythologies*, Ed. Seuil, Paris 1957, pp. 121-125.

<sup>2</sup> Montaigne, *Les Essais*, Ed. PUF, Paris, 1988, pp. 120-121.

une imperfection, une faiblesse et attribuer à l'autre la capacité dans une certaine mesure de combler ce manque. Pour cela il faut reconnaître en l'autre la commune mesure du bon sens et de la raison, le regarder comme un être raisonnable, qui, si farfelu que puisse, de prime abord, apparaître sa manière de voir le monde peut prétendre, à l'intérieur de son raisonnement, à une cohérence voire une objectivité. On a trop tendance dans le rapport à autrui à prendre une différence incompréhensible pour de la folie. C'est pourquoi nous disions plus haut qu'il faut se donner la peine de comprendre. Il s'agit donc de lutter contre la position confortable qui nous fait nous écrier « *ils sont fous ces romains !* », ou encore que l'autre est « bizarre ». Et s'il est bon d'être surpris, il est pour Montaigne malvenu d'être choqué. Car être choqué c'est ramener à soi la différence de l'autre. Ce qui nous choque chez l'autre c'est toujours qu'il ne soit pas comme nous ou comme nous attendions qu'il soit.

*« En cette école du commerce des hommes, j'ai souvent remarqué ce vice, qu'au lieu de prendre connaissance d'autrui, nous ne travaillons qu'à la donner de nous, et sommes plus en peine d'exploiter notre marchandise que d'en acquérir de nouvelles. Le silence et la modestie sont qualités très commodes à la conversation. On dressera cet enfant à être épargnant et à ménager de sa suffisance, quand il l'aura acquise ; à ne se formaliser point des sottises et fables qui se diront en sa présence, car c'est une incivile importunité de choquer tout ce qui n'est pas de notre goût. Qu'il se contente de se corriger soi-même. [...] qu'on l'instruise surtout à se rendre et à quitter les armes à la vérité, tout aussitôt qu'il l'apercevra ; soit qu'elle naisse dans les mains de son adversaire, soit qu'elle naisse en lui-même par quelque ravissement. »*<sup>1</sup> Cette première étape de l'apprentissage se présente donc d'abord par un travail sur soi qui consiste à faire abstraction de soi pour appréhender la réalité de l'autre dans toute son épaisseur et sa cohérence, lui reconnaître un génie propre, irréductible aux limites du mien mais pas incommensurable. Ce n'est que dans la mesure où l'on ne considère l'autre ni comme un fou ni comme un idiot que l'on peut espérer apprendre quelque chose de lui.

A cette première étape succède une seconde dans l'ordre de l'apprentissage qui consiste à s'attribuer à soi-même ce que l'on a accordé à l'autre, à savoir, reconnaître en miroir de l'autre que l'on a soi-même un esprit disposé suivant une complexion particulière qui détermine notre façon de voir le monde. Suspendre son moi un moment pour faire silence ne signifie pas se nier. Car, comme l'autre, nous avons nos institutions, nos mœurs, nos habitudes qui relèvent d'un certain nombre de choix déterminés à un moment donné par une

certaine rationalité pratique, s'inscrivant dans une certaine cohérence, mais relevant en dernière analyse d'une contingence radicale. L'apprentissage de l'autre dans sa contingence nous révèle la nôtre propre. Ce qui a contribué à façonner ma façon de voir le monde n'est rien d'autre qu'une succession de hasards historiques, plus ou moins providentiels, qui nous ont conduit, moi et mes semblables proches, à être ce que nous sommes. Et c'est cette même contingence qui fait de l'autre que moi ce qu'il est. Comprendre cette contingence est ainsi la grande leçon de ce que Montaigne appelle le commerce des hommes. Les choses sont ainsi, elles auraient bien pu être autrement, mais pour moi elles furent ainsi, et c'est du haut de ce regard qui est le mien, au-dessus de ce nez qui est le mien, que je m'ouvre une porte à l'autre pour apprendre de lui. Charge à lui d'en faire de même avec moi dans le silence de sa propre contingence. Aucune parole ne porte à elle seule le monde mais toutes trahissent l'écart entre le monde et les représentations que nous nous en donnons. Une éducation au cosmopolitisme doit prendre acte de cet écart comme étant ce qui la rend à la fois impossible et nécessaire.

#### **4. Le paradoxe identitaire et institutionnel d'une éducation cosmopolitique.**

Nous parlerons ici indifféremment d'une éducation cosmopolitique et d'une éducation au cosmopolitisme. Bien sûr nous prenons acte de ce que la différence qui sépare l'une de l'autre est du même ordre que ce qui sépare le moyen de la fin, l'instrument de l'œuvre, mais cependant nous maintiendrons les deux comme étant les revers inséparables d'une même médaille. Une éducation cosmopolitique comme moyen porte en elle la fin qu'elle présuppose c'est-à-dire une éducation au cosmopolitisme. Inversement une éducation au cosmopolitisme présuppose, non pas en amont, mais conjointement une éducation cosmopolitique. Le livre et le voyage sont alors autant instruments que fins de cette éducation. Si nous persévérons dans l'idée que l'identité du sujet cosmopolite n'est possible qu'en passant par une conception réductionniste qui conduit le moi à faire l'expérience préalable de son propre dépouillement, renoncement et dépassement pour accéder à une identité cosmopolitique, alors l'éducation cosmopolitique apparaît comme une impossibilité conceptuelle. Le terme même qui désigne une telle entreprise : « éduquer au cosmopolitisme » constitue un oxymoron. Si le rôle de toute éducation est de construire une identité stable qui permette de fournir à l'enfant un certain nombre de repères affectifs, psychologiques, sociaux et culturels, comment envisager

---

<sup>1</sup> Ibid., pp. 118-119.

une éducation cosmopolitique dont le principe fondateur est un principe critique déconstructionniste, un principe qui enseigne le relativisme et la contingence ? Eduquer et éveiller au cosmopolitisme sont deux choses qui apparaissent donc comme contradictoires<sup>1</sup>. La contradiction ici n'est pas que conceptuelle, elle constitue sur le plan de la réalité un danger réel ou présumé tel. Il suffit de voir les appréhensions de tout le corps social (de la grand-mère jusqu'aux conseillers pédagogiques) lorsqu'il s'agit de changer un enfant d'établissement scolaire. L'idée qu'il faille préserver l'enfant de tout choc identitaire qui pourrait fissurer la citadelle en construction empêche d'envisager toute secousse d'ordre cosmopolitique. Comment alors aider l'enfant à construire une identité solide et stable tout en lui apprenant à la relativiser ? Faut-il d'abord constituer cette identité puis apprendre à la déconstruire après ou faut-il au contraire, dès le départ, plonger l'enfant dans la pluralité chaotique de la conscience cosmopolite ? Faut-il en faire un bon citoyen patriotique et courir ainsi le risque de l'enfermer dans un provincialisme qui le rendrait hermétique aux valeurs cosmopolitiques ? Ou bien faut-il dès les premiers temps de son éducation le mettre face à la réalité relative et contingente du monde ? L'enjeu de cette problématique autour de la manière de penser une éducation cosmopolitique est de savoir comment l'institutionnaliser et s'il faut l'institutionnaliser. Tout au long de ce travail nous avons tenté de maintenir cette double exigence propre au cosmopolitisme à savoir le désir de s'institutionnaliser pour étendre sa portée à l'ensemble du genre humain, et l'impossibilité de s'y résoudre car à coup sûr on pressent qu'il y perdrait en liberté. On pourrait ainsi de manière allégorique retrouver dans cette angoisse les réticences premières des hommes à rentrer en société en même temps que leur désir de mettre fin à l'état de guerre permanent que constituait l'état de nature. De manière presque ludique mais néanmoins euristique, on pourrait ainsi identifier deux cosmopolitismes, un cosmopolitisme rationnel qui tendrait à désirer s'institutionnaliser pour acquérir le poids des choses sérieuses et être enfin pris au sérieux, et un cosmopolitisme que l'on pourrait qualifier de romantique, aux tentations anarchistes et qui répugnerait à s'alourdir du poids d'un fardeau institutionnel qui le priverait de sa liberté. Si l'on pousse le jeu et la

---

<sup>1</sup> Il n'est pas anodin de noter ici que l'éducation que propose Rousseau dans *l'Emile*, fait de l'élève non pas un citoyen programmé pour la vie sociale nationale, mais un être qui, par la liberté même qu'il incarne, se trouve en marge. Contrairement à Pestalozzi, le but de l'éducation selon le Rousseau de *l'Emile* n'est pas « d'intégrer », mais de prendre du recul par rapport au monde des hommes. L'éducation selon *l'Emile* vise à se désengager du monde et des habitudes, la meilleure des habitudes nous dit Rousseau « *consiste à n'en avoir point* » afin d'être en toutes circonstances prêt à s'adapter aux vicissitudes de la vie. Notons ici les dissonances avec le Rousseau tardif des *Considérations sur le gouvernement de Pologne*.



comparaison jusqu'aux temps antiques de la naissance de l'idée cosmopolitique on retrouve cette double tendance dans la tension qui oppose les visions stoïcienne et cynique du cosmopolitisme.

En effet le cosmopolitisme cynique de Diogène se présente comme une subversion de la nature et de la nature humaine à l'égard de la société, de ses conventions et de ses institutions qui entendent brimer cette liberté primitive propre à tout homme. Ainsi pour une même question : « d'où es-tu ? » et une même réponse « je suis citoyen du monde », nous avons deux visions du cosmopolitisme totalement différentes, celle de Diogène et celle de Socrate reprise par Marc Aurèle ou encore Cicéron. La première vision cosmopolitique, celle de Diogène, s'inscrit en négatif dans le rejet et le refus de se déclarer appartenant à « une » patrie en particulier ou à « toute » patrie en général, pas même celle peu probable du genre humain. « *Les cyniques ne considèrent comme leur aucune des cités ni aucune des lois que nous reconnaissons* »<sup>1</sup>. En termes modernes on pourrait dire que le cosmopolitisme de Diogène est libéral, désengagé, subversif et anarchiste en dehors de (pas forcément contre) toute loi, toute institution, ou toute forme politique quelle qu'elle soit. Le cynique s'ouvre au monde non pas par l'ensemble des communautés qui le composent mais par l'intérieur même de son individualité. Refusant le politique, le cosmopolite cynique s'inscrit dans l'ordre cosmique de la nature. Il ne veut pas faire communauté avec ses semblables, lui qui ne revendique aucune ressemblance, mais il veut par-delà la communication accéder directement à une communion originaire avec l'ensemble de l'univers tous règnes confondus. Dans une telle vision du monde, envisager une éducation au cosmopolitisme, ou une éducation tout court serait une absurdité. Rappelons que lorsque Diogène ne leur faisait pas porter des harengs, il chassait ses prétendants disciples avec un bâton. Dans la pensée cynique qui refuse de faire école, une institutionnalisation de l'éducation au cosmopolitisme est donc impensable, elle annihilerait dès le départ l'idéal qu'elle entend incarner puisque pour le cynique tout fondement est impossible et de toute manière indésirable. Le geste cosmopolite cynique est donc « *cosmique* » mais pas « *politique* » car il est volonté d'arrachement à l'ordre de la communauté, exil permanent sans autre fin que lui même et la prise de conscience de la vanité des choses du monde du fait de leur contingence et de leur relativité. Si nous voulons donc rester fidèles à ce cosmopolitisme-là incarné par Diogène, alors il nous faudra renoncer à toute éducation cosmopolitique, et plus encore à son institutionnalisation.

---

<sup>1</sup> Philodème, *Sur les stoïciens*, LP p. 117.

Le cosmopolitisme stoïcien en revanche affirme de manière positive son appartenance au monde en tant que communauté des hommes. Le stoïcien se dit et se reconnaît citoyen du monde, adhère à la communauté humaine et à ses lois, quelle que soit la manière dont elles s'expriment. Si l'appartenance à une communauté d'origine est contingente et arbitraire, elle n'en est pas moins réelle et assumée avec toute ses contraintes et exigences. Le cynique nie ou rejette le politique, les stoïciens y adhèrent volontairement. Pour eux si l'ordre cosmique de la nature revendiqué par les cyniques est également premier, il n'est pourtant pas contradictoire avec les conventions sociales et politiques. L'ordre social est une forme d'expression de l'ordre naturel et dans l'un comme dans l'autre il est possible à l'homme de réaliser sa liberté. Les stoïciens perpétuent ainsi la tradition communautaire dans laquelle ils sont engagés, témoignent d'un certain respect pour les lois voire même un fervent patriotisme. Pour les stoïciens en effet être citoyen d'une cité n'est pas contradictoire avec la citoyenneté mondiale. Non seulement les deux sont complémentaires, mais c'est souvent les meilleurs citoyens qui font les meilleurs citoyens du monde. Nous avons déjà montré en première partie comment au XVIII<sup>e</sup> siècle nationalisme et cosmopolitisme prenaient racine dans le même terreau idéologique et que c'était souvent les cosmopolites qui se montraient les plus fervents patriotes. Le cosmopolitisme stoïcien n'ébranle pas la communauté politique, et souvent il trouve ses défenseurs dans les membres les plus influents de la communauté politique, jusqu'aux plus hautes charges de l'Etat, de Cicéron à Marc Aurèle. Sénèque de rappeler que l'on peut être à la fois homme et citoyen, sans que l'un ne tronque l'autre, et de réconcilier le philosophe et la cité : « *Si les devoirs d'un citoyen lui sont interdits, qu'il s'acquitte de ceux de l'homme [...]* On se trompe en estimant que ceux qui se consacrent fidèlement à la philosophie sont des rebelles, des indociles, méprisant les magistrats, les rois, les fonctionnaires qui gèrent les affaires publiques »<sup>1</sup>. A l'image solitaire du chien générée par Diogène, les stoïciens opposent un bestiaire moins sauvage, plus domestique et plus sociable : celui du troupeau ou de l'essaim donnant priorité au groupe sur l'individu. Nous avons ainsi avec le cosmopolitisme stoïcien un glissement du politique au social et du social à une éthique du devoir et de la responsabilité dans la pure tradition républicaine permettant d'envisager un cosmopolitisme institutionnalisé et par conséquent une - non seulement possible mais aussi nécessaire - éducation cosmopolitique. Stéphane Chauvier relève nettement cette opposition entre ces deux visages du cosmopolitisme antique et montre que le cosmopolitisme ne se présente plus comme « *une négation et comme le vecteur d'une dissidence individuelle, mais au contraire*

<sup>1</sup> Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, IV, 3-4.

comme une pleine affirmation, comme la description d'un fait ontologique et comme le principe d'un communautarisme à la fois plus large et plus vrai que le seul communautarisme politique. »<sup>1</sup> Si pour le cynique être philosophe implique de répudier la politique, pour le stoïcien en revanche le sage doit s'impliquer dans les affaires de la cité et pratiquer la politique. Pour Cicéron, le sage non seulement doit faire de la politique, c'est son devoir, mais en plus il doit s'il le faut mourir pour sa patrie : « *il faut louer celui qui va au devant de la mort pour sauver la république* »<sup>2</sup>. Par-dessus les siècles, le cosmopolitisme plus cynique d'un Anatole France lui répondrait : « *On croit mourir pour la patrie. On s'aperçoit vite que c'est pour les coffres-forts* ».

Dès lors que nous distinguons nettement ces deux figures du cosmopolitisme nous disposons, et d'un contexte historique pour penser une éducation au cosmopolitisme, et de la légitimité philosophique qui l'assoit. Doit-on pour autant évacuer complètement le geste cosmopolitique cynique comme étant sans valeur ? Ne doit-on pas préserver de ce geste pur et désintéressé l'affirmation d'une liberté certes suspecte mais néanmoins admirable, la leçon cynique d'un Antisthène qui appelle à la vigilance contre l'endormissement des âmes ? Nous avons fait dans cette dernière partie de notre travail le pari fou de croire que les institutions pour ce qu'elles sont aussi le reflet de ce que sont les hommes qui les font, étaient susceptibles de permettre le développement de la voie cosmopolitique. Nous croyons donc à une éducation appuyée sur des institutions concrètes oeuvrant à forger des citoyens cosmopolites. Cependant, pour autant que notre confiance dans les institutions, si elle était totale, creuserait la fosse commune de notre liberté, nous gardons toujours présent au-dessus de nos têtes ces divines sentinelles que sont Diogène et Antisthène. Entre le stoïcien et le cynique, nous choisissons la position médiane de Rousseau définissant la liberté comme l'obéissance à la loi que l'on s'est soi-même prescrite mais à l'intérieur des institutions, ce qui n'empêche pas, convenons-en comme d'un devoir civique, de mettre à bas ces institutions quand elles ne répondent plus à leur tâche.

Et quand bien même nous voudrions répudier l'autorité d'un cosmopolitisme d'inspiration cynique, le cours des événements contemporains nous en dissuaderait car il nous rappelle sans cesse que la mondialisation est un processus de désinstitutionalisation effréné dont nous devons, que nous le déplorions ou non, prendre acte. Ce processus de dissolution du

---

<sup>1</sup> Chauvier Stéphane, *Du droit d'être étranger : essai sur le concept kantien du cosmopolitisme*, Ed. L'Harmattan, Paris, 1996, p. 52.

<sup>2</sup> Cicéron, *Des devoirs*, 1, XVII, 57.

pouvoir des Etats-nations et des institutions qui assoient l'autorité et l'efficacité des démocraties que nous avons vu avec Guéhenno ou encore Hardt et Negri, réactive la question de savoir s'il faut institutionnaliser l'éducation cosmopolitique ou bien au contraire l'inscrire dans d'autres formes d'apprentissage et de découverte du monde. Pour autant que le cosmopolitique relève du politique c'est donc à travers ce politique qu'il faut penser l'éducation à une citoyenneté cosmopolitique. Car ici l'éducation et la politique relèvent du même domaine, ne sont qu'un seul domaine, puisque le politique n'est rien de moins que l'éducation des peuples, ce qui fait deux métiers impossibles en un. A cette impossibilité originaire s'ajoute le risque de corruption qui pèse autant sur l'éducation que sur la politique. La première risque de dégénérer en dressage, formant moins des sujets libres que des animaux dociles, et la seconde risque de dégénérer en démagogie, le résultat étant pour les enfants qui sont objets de la première comme pour les adultes qui sont objets de la seconde le même, à savoir le sacrifice de la liberté. Peut-être alors faut-il penser une éducation cosmopolitique comme quelque chose qui se réalise au-delà (ou en deçà) des institutions dans un pan encore et toujours caché du champ social. Il ne s'agirait pas nécessairement de penser les termes anarchiques d'une éducation cosmopolitique qui, en échappant aux institutions, échapperait en même temps à tout risque de manipulation propre à tout pouvoir qui entend affirmer sa domination sur les sujets. Il s'agirait, de manière transversale, de penser un autre concept du politique, un domaine infra-politique, qui par delà la tutelle institutionnelle des Etats innoverait d'autres alliances et d'autres solidarités, à la fois locales et supranationales. C'est ici que la démocratie subvertit la république qui la porte en lui lançant le défi de devoir se repenser elle-même. L'homme se dessine alors par delà son simple statut de citoyen pour pouvoir repenser et remodeler ce statut et réinventer par ce geste subversif, le politique lui-même. Une fois ce geste accompli - et il ne consiste en rien d'autre qu'une conversion du regard remettant en cause l'ordre établi, une crise vécue et assumée - alors la désinstitutionnalisation imposée par la mondialisation et subie par tous, dès lors qu'elle est comprise comme la conséquence d'un phénomène en soi ni bon ni mauvais, peut être dépassée et l'on peut se demander alors si une ré institutionnalisation à d'autres niveaux est possible, si elle est souhaitable, et comment la mettre en œuvre. Il s'agit donc contre l'institution existante, mais de l'intérieur même du politique de repenser le politique. Il y a là un chiasme entre l'action politique comme telle qui se réalise en s'abolissant sans cesse, et les institutions. Dans cette pratique politique qui, s'élève contre les lois et les institutions

existantes pour les abolir ou les remodeler, se dessine en même temps le sens des institutions même que cette pratique contredit : elle est ce qui assure leur légitimité.

## Conclusion

Initier, éduquer, apprendre (au sens transitif et intransitif), enseigner, instruire, cultiver, faire découvrir, montrer, apprendre à regarder, apprendre à questionner, convertir le regard, tous ces actes deviennent alors le champ lexical impossible à institutionnaliser d'une subversion du politique. Ils seront les termes vivants d'une éducation cosmopolitique au cosmopolitisme. Ils permettent en même temps d'ouvrir les yeux sur une inversion euristique de la problématique éducative. Invertissons effectivement le problème. Gageons que la citoyenneté du monde existe, qu'elle est effective et opératoire, charge à l'adversaire de démontrer qu'elle n'existe pas. Toute éducation se confond alors avec la vie elle-même comme ouverture permanente et dynamique sur le monde. Eduquer c'est alors plus qu'apprendre à vivre, c'est l'acte même de vivre. Cet acte indélimitable de vivre sa vie et de vivre le monde comme un perpétuel apprentissage est donc inséparable des mouvements même qui animent la société. La société vue, non plus sous l'angle purement économique comme coopération en vue de l'avantage mutuel, peut être alors entendue sur le plan de la culture comme coopération en vue d'un apprentissage mutuel et multiple. Nous avons problématisé ici la question de la nature institutionnelle à donner à un tel apprentissage du cosmopolitisme à l'école du monde. A travers la multitude de niveaux institutionnels sur lesquels peut se décliner une éducation cosmopolitique, l'importance du niveau national n'est que trop évidente pour qu'il vaille la peine de revenir dessus. C'est avant tout dans le cadre national que se dessinent les politiques éducatives. Néanmoins il convient de ne pas minimiser ce qui en dehors de ce niveau contribue à l'essor planétaire d'une éducation au cosmopolitisme déclinée sur plusieurs paliers tant infranationaux que supranationaux. Il est des moments pour reprendre le mot de Maffesoli où cette puissance souterraine affiche bien haut sa force, et bouscule tout sur son passage : « *l'institué n'est rien sans l'instituant* »<sup>1</sup>. Il est d'ailleurs significatif de voir que les actions qui sont mises en œuvre au niveau supranational pour aller dans ce sens, sont déployées dans leur effectivité à un niveau infranational. Dans le jeu des interactions culturelles mondiales les actions supranationales mises en œuvre ne sont qu'un moyen pour les Etats-nations qui les ont eux-mêmes mises en place de retourner en

---

<sup>1</sup> Maffesoli Michel, *La transfiguration du politique*, Ed. Grasset, Paris, 1992, p. 19.

passant par en haut à des initiatives plus locales de proximité culturelle. Dans cette boucle qui va du supranational à l'infranational, en relativisant le national, la société civile trouve à se déployer dans toute sa spontanéité, en dehors du cadre institutionnel national. Le jeu et les activités sportives qui sont partie intégrante de toute éducation illustrent parfaitement cette complémentarité des différents niveaux d'interaction institutionnelle. Dans *Les considérations sur le gouvernement de Pologne*, Rousseau insiste sur la dimension socialisatrice du jeu au niveau national : « *Leur instruction peut être domestique et particulière, mais leurs jeux doivent toujours être publics et communs à tous ; car il ne s'agit pas seulement ici de les occuper, de leur former une constitution robuste, de les rendre agiles et découplés, mais de les accoutumer de bonne heure à la règle, à l'égalité, à la fraternité, aux concurrences, à vivre sous les yeux de leurs concitoyens et à désirer l'approbation publique.* »<sup>1</sup> La force socialisatrice du jeu et du sport décrite ici par Rousseau au niveau national se retrouve à tous les niveaux de la société civile mondiale, du plus petit quartier urbain aux compétitions internationales. On pourrait alors imaginer si ça n'existait déjà, des jeux olympiques, réunissant dans des compétitions sportives toutes les nations du monde, et pourquoi pas même des jamaïquains faisant du bobsleigh.

Cette partie invisible, pouvant paraître dérisoire, des mouvements sociaux qui bien souvent échappe aux catégorisations statistiques est ce qui subrepticement change le monde. Dans *Le livre du rire et de l'oubli*, Kundera nous ouvre les yeux par la dérision sur cet invisible agissant : « *Nous sommes tous prisonniers, dit-il, d'une conception figée de ce qui est important et de ce qui ne l'est pas, nous fixons sur l'important des regards anxieux, pendant qu'en cachette, dans notre dos, l'insignifiant mène sa guérilla qui finira par changer subrepticement le monde et va nous sauter dessus par surprise.* »<sup>2</sup> On ne voit venir les révolutions qu'après-coup. Une forme plus participative de la démocratie est ainsi en train de se mettre en place par delà les frontières et les institutions, innovant en même temps que de nouvelles formes d'action, des formes nouvelles d'institutions dont il nous incombe de déchiffrer le message.

---

<sup>1</sup> Rousseau, opus cité, p. 968.

<sup>2</sup> Milan Kundera, *Le livre du rire et de l'oubli*, Ed. Gallimard Folio, Paris, 1985, p. 297. Kundera raconte comment l'invasion des villes du monde par le merle, à l'origine oiseau des forêts, constitue un de ces changements de grande ampleur auquel on ne prête pourtant aucune attention. L'exemple par son insignifiance n'en est que plus significatif.

## II. L'œuvre éducative des petites institutions : la société civile mondiale comme école cosmopolitique.

### Introduction

Il convient avant d'aller plus loin et de montrer comment l'ensemble invisible et silencieux des institutions parallèles contribue à réaliser le décentrement et la solidarité nécessaires à l'apprentissage du cosmopolitisme, d'apporter quelques précisions d'ordre conceptuel sur ce que l'on entend par éducation ou système d'éducation publique, nationale et par extension cosmopolitique. Le système pédagogique en général exerce deux fonctions principales qu'il est trivial mais utile de rappeler : éduquer et instruire. Eduquer consiste à transmettre des valeurs développant la connaissance et la pratique des usages de la société. L'éducation remplit donc une fonction de socialisation. Instruire consiste à transmettre des savoirs et remplit donc une fonction instrumentale conservatrice de production et de reproduction culturelle. La paideia grecque distinguait déjà ces deux versants éducatifs dans les rôles dévolus au pédagogue et au maître. Le premier transmettait les valeurs morales, sociales et culturelles qui permettront au citoyen libre d'occuper une place active dans la polis. Le second travaillait à développer les capacités instrumentales nécessaires à la vie matérielle active et productive au sein de la cité. Le but donc de toute éducation en tant que terme générique regroupant les deux activités (éduquer et instruire) est l'intégration sociale, culturelle et politique. Dans une certaine mesure la société civile dans son ensemble est à la fois fin et médium éducatif. Le service militaire comme la configuration architecturale des villes ou encore les jardins publics peuvent ainsi être considérés à la fois comme contenus et instruments d'un savoir empirique. Ainsi le processus éducatif n'est jamais seulement une simple transmission instrumentale de savoirs pratiques utilitaristes, mais aussi et souvent en amont, le choix d'un idéal moral de vie personnelle et d'un projet commun de société.

Cependant on distingue généralement entre ce qui relève de l'éducation publique et de l'éducation privée, les deux oeuvrant de concert vers le même but : l'épanouissement personnel et social (si tant est que la distinction soit pertinente), de l'individu. Plus significative nous semble-t-il est la distinction contemporaine souvent éludée entre éducation publique et éducation nationale. En effet le concept d'éducation publique inclut en dehors de l'éducation nationale à proprement parler les structures éducatives issues de la société civile. *« Il comprend toute mise en œuvre de projet pédagogique exo-éducatif organisée par des*

*instances reconnues d'utilité publique et encadrée par un régime juridique, qu'il soit de droit public ou de droit privé, attribuant les charges et obligations de cursus de formation, de délivrance de diplômes, de disciplines qui incombent aux instances chargées des missions d'enseignement.* »<sup>1</sup> Dans ce cadre la société civile joue un rôle dans une éducation publique indirecte, distincte de l'éducation nationale et qui ne sert pas nécessairement les fins de cette dernière. Si l'on considère par exemple que le développement du commerce mondial est l'œuvre de générations d'élèves sortis tout droit d'écoles de commerce privées, nul doute qu'une bonne part de l'éducation des élites échappe à l'éducation nationale à proprement parler tout en relevant du domaine public.

En parallèle le système endo-éducatif, traditionnel et familial développe une éducation privée, parfois convergent vers les principes enseignés par l'éducation nationale, parfois divergents de ces derniers, et permet de cultiver d'autres dimensions de la personnalité relevant du domaine spirituel ou religieux. L'essentiel ici est qu'en faisant la distinction entre éducation publique et éducation nationale, la première incluant la seconde mais la seconde ne recouvrant pas tout le champ de la première, on ouvre le champ de possibilité d'une éducation publique échappant à l'instrumentalisation de l'éducation nationale et permettant une éducation postnationale. Encore une fois c'est en dehors de l'Institution nationale avec un grand I mais tout de même dans un cadre institutionnalisé au cœur même de la société civile que se trouve le ferment d'une citoyenneté véritablement cosmopolitique. Cette perspective permet de rompre avec le narcissisme d'une éducation nationale fonctionnaliste, aut centrée, instrumentalisant l'histoire afin de la mettre au service du processus de renforcement de l'identité nationale et produire selon les besoins, de la chair à canons ou de la chair à usine, le tout sous une justification éthique et culturelle incontestable. L'identification d'un espace éducatif public à la fois infra et supranational permet d'engendrer un espace de liberté qui rompt l'ambivalence propre à toute éducation étatique produisant dans la sphère biopolitique aussi bien de la liberté que de l'aliénation. L'Etat n'a pas alors dans le cadre d'une éducation publique élargie ce que Ernest Gellner appelle le « *monopole de l'éducation légitime* »<sup>2</sup>. Dans cet espace de liberté échappant au cadre national étatique, il s'agit de permettre ce que Kant avait à l'esprit lorsqu'il parlait de « mentalité élargie » ou ce que Piaget appelait « décentration cognitive » et « réciprocité morale » au-delà des solidarités nationales. Car sur

---

<sup>1</sup> Boris Libois, « Education publique et patriotisme constitutionnel. Eléments pour un concept philosophique d'éducation. » pp. 213-235 dans Jean Marc Ferry et Boris Libois, *Pour une éducation postnationale*, Ed. de l'Université de Bruxelles, coll. Philosophie et société, Bruxelles 2003, p. 214.

<sup>2</sup> Ernest Gellner, *Nations et nationalisme*, 1983, Ed. Payot, Paris, 1999.



ce plan, pour reprendre l'analogie domestique, l'enfance des peuples est semblable à l'enfance des individus et il faut pour la première comme pour la seconde qu'elles dépassent le stade égocentrique. C'est dans cette optique que Boris Libois présente l'espace public européen comme le lieu où pourrait se constituer une « *médiation pour une confrontation civilisée et une reconnaissance réciproque des mémoires nationales et offrir le milieu pour une formation, selon un principe délibératif, d'une culture de la citoyenneté européenne.* »<sup>1</sup> L'objectif est une philosophie de la civilisation avec en arrière-plan la question de savoir quel type d'éducation pour le type d'homme que nous voulons façonner pour l'avenir. Cette orientation à la fois éthique et civilisationnelle au plan européen comme au plan mondial s'accompagne d'un versant institutionnel constitutionnellement encadré dans les structures de l'Etat, mais débordant ses fins directes dans une solidarité qui dépasse les frontières nationales. C'est cet espace éducatif à la fois théorique et pratique, public et privé, que nous entendons explorer ici dans ce que nous appelons l'œuvre éducative cosmopolitique des petites institutions exercée dans le cadre de la société civile mondiale. Entendu que les petites choses peuvent aussi produire de grands effets.

---

<sup>1</sup> Boris Libois, opus cité, p. 215.

## 1. L'oeuvre éducative cosmopolitique de l'Unesco.

Dans *L'Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*<sup>1</sup>, Kant énumère ce qui est requis pour que l'humanité arrive un jour à établir un état (et non un Etat) universel cosmopolite :

1. Il faut tout d'abord dit-il, « *des concepts exacts touchant la nature d'une constitution possible* ». L'établissement d'une telle constitution exige, certes, l'utilisation d'un droit positif, mais aussi et surtout au préalable une philosophie du droit posant les termes d'une justice mondiale. Dans ce contexte le droit est à la fois la fin et le moyen de ce qu'il entend réaliser, un but en vue d'un autre but. L'universalisation et la moralisation du droit international contemporain avec les grands procès de crimes contre l'humanité, contribuent d'une certaine manière à ce but.
2. « *Une grande expérience riche du profit de maints voyages à travers le monde* ». C'est dans le champ de l'expérience immédiate et culturellement imprimée dans l'histoire que se fait la juste appréciation de la diversité des identités multiples. Cela implique que la réalisation cosmopolitique ne soit pas une pure réalisation politique coupée du champ du social. Ce n'est pas l'homme d'Etat qui doit raisonner pour ses sujets, mais chaque citoyen doit penser par lui-même et prendre conscience de sa dimension universelle. C'est pourquoi toute atteinte à la liberté de philosopher et à l'enseignement public de la philosophie doit être considérée comme un retour à la barbarie ruinant tous les progrès de l'humanité.
3. Enfin, « *Une bonne volonté disposée à accepter cette constitution* ». Cette bonne volonté suppose et implique une perfectibilité de l'espèce humaine et de chaque homme en particulier dans une perspective à la fois ontogénétique et phylogénétique.

Ces trois réquisits peuvent être regroupés sous un seul thème qui est précisément l'objectif que s'est fixé l'Unesco en son préambule<sup>2</sup>, à savoir l'éducation du genre humain à sa dimension universelle et cosmopolite. En effet si l'Histoire des hommes ne révèle que « folie », « vanité puérile », « méchanceté puérile », « soif de destruction puérile », si l'Histoire des hommes n'est que « puériorité », *L'idée d'une histoire universelle du point de*

---

<sup>1</sup> Kant Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, dans opuscules sur l'histoire, Editions Garnier Flammarion, Paris, 1990, p. 78.

<sup>2</sup> « *Les guerres prenant naissance dans l'esprit des hommes, c'est dans l'esprit des hommes que doivent être élevées les défenses de la paix* », préambule de l'Acte constitutif de l'UNESCO.

*vue cosmopolitique*, est un traité de l'espérance qui croit en la maturation et en une éducation possible de l'espèce humaine. On sent ici chez Kant toute l'influence de Rousseau. Cela signifie alors qu'une éducation à la maturité est possible. Le progrès vers le Bien ou simplement le mieux, peut et doit s'accomplir, malgré et « par » la méchanceté des hommes, sans attendre une amélioration effective visible immédiatement en chaque homme. C'est ainsi que le progrès de la culture poursuit et achève la nature. Dans les sociétés modernes nous dit Rousseau, « *on travaillera de moins en moins et l'on pourra s'instruire davantage* »<sup>1</sup>. Nous sommes à un degré de civilisation où une éducation de l'humanité à l'humanité est possible, si l'on prend garde que le temps ainsi libéré ne se perde dans le divertissement. Les moyens de communication et de transport aidant, l'augmentation du nombre de voyageurs, les échanges culturels d'étudiants et de chercheurs, les échanges économiques, ainsi que tout ce qui fait le bouillonnement de la mondialisation contribuent à éduquer les hommes à la diversité et à la tolérance. Une éducation planétaire est donc désormais possible et la place de plus en plus grande que prend l'opinion publique internationale dans les choix politiques des Etats en témoigne, même si parfois ce n'est pas dans le bon sens. Il faudrait alors juste prendre garde que l'éducation ne dégénère en une démagogie et que cette éducation ne soit pas l'affirmation dominante d'une pensée unique.

Car le lien est tenu entre politique et éducation à tel point que l'on pourrait dire que gouverner c'est éduquer, et inversement. Si l'éducation telle que la définit Kant est la conjugaison de la discipline pour sortir l'homme de son état sauvage et de l'instruction<sup>2</sup> pour lui inculquer positivement les fondements de la culture et de la civilisation, force est de constater que la politique est le combat mené en parallèle sur les hommes adultes pour faire advenir en eux par la discipline et la culture leur propre humanité. Dans la pensée kantienne, la perfectibilité qui habite l'entreprise éducative de l'humanité, habite aussi son entreprise politique. Dans ses *Réflexions sur l'éducation* Kant met en exergue ce parallèle frappant : « *Il est possible, dit-il, que l'éducation devienne toujours meilleure et que chaque génération à*

---

<sup>1</sup> Jean Jacques Rousseau, *Emile*, pléiade tome 4, page 837.

<sup>2</sup> Kant distingue en effet quatre étapes ou éléments constitutifs du processus éducatif : « *Dans l'éducation l'homme doit : 1) être discipliné, c'est-à-dire chercher à empêcher que l'animalité ne soit la perte de l'humanité, aussi bien dans l'homme privé que dans l'homme social. La discipline ne consiste qu'à dompter la sauvagerie. 2) L'homme doit être cultivé. La culture comprend l'instruction et les divers enseignements. [...] 3) Il faut aussi veiller à ce que l'homme devienne prudent, qu'il s'adapte à la société humaine, qu'il soit aimé, qu'il ait de l'influence. C'est là ce qui appartient à une certaine forme de culture que l'on appelle civilisation. [...] 4) On doit veiller à la moralisation de l'homme. L'homme ne doit pas simplement être apte à toutes sortes de fins, mais il doit aussi acquérir*

son tour fasse un pas de plus vers le perfectionnement de l'humanité, car c'est au fond de l'éducation que gît le grand secret de la perfection de la nature humaine [...] C'est une chose enthousiasmante de penser que la nature humaine sera toujours mieux développée par l'éducation et que l'on peut parvenir à donner à cette dernière une forme qui convienne à l'humanité. Ceci nous ouvre une perspective sur une future espèce humaine plus heureuse. »<sup>1</sup> C'est par ce grand secret qu'est l'éducation et qui consiste à projeter dans les générations futures les espoirs présents que s'accomplit le chemin de la maturation politique. Si la nature humaine est perfectible par l'éducation, la politique qui est l'éducation des peuples ne se dissocie pas, dans sa visée, de l'éducation. A l'ère de la civilisation des Lumières, l'humanité parvient à formuler une conception claire et cohérente de sa visée politique commune. On peut alors sans peine jeter un pont entre les *Réflexions sur l'éducation* de Kant et *L'Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*. En note du passage cité plus haut Philonenko ajoute : « ainsi le progrès de l'homme dans la compréhension de l'éducation apparaît parallèle au progrès de l'homme dans l'intelligence de sa destinée politique. »<sup>2</sup> Plus loin Kant lui-même en fait l'aveu : « Les parents songent à la maison, les princes songent à l'Etat. Les uns et les autres n'ont pas pour but ultime le bien universel et la perfection à laquelle l'humanité est destinée, et pour laquelle elle possède des dispositions. Cependant la conception d'un plan d'éducation doit recevoir une orientation cosmopolitique. »<sup>3</sup> Dans cette symétrie évidente entre politique et éducation se dessine pourtant un vide, celui de l'éducation comme non objet du politique et inversement le politique n'est pas objet de l'éducation. Deux domaines se partagent la vie sociale, la maison ou « l'oïkos » et l'Etat qui est une autre forme d'oïkos ; entre les deux, là où précisément il devrait y avoir l'espace pour une culture des dispositions de l'humanité, il n'y a précisément rien. En effet, les parents n'ont pour seul souci que la réussite de leurs enfants et contribuent en cela à la fabrication et au renforcement de l'homo oeconomicus, et l'Etat ne se soucie que de son propre maintien. Dans l'espace où devrait se développer le « cosmopolites » il n'y a rien. C'est pourquoi Kant propose un plan d'éducation qui réoriente, c'est-à-dire qui dévie de l'oïkos et de l'Etat, pour cultiver les dispositions cosmopolites au bien universel de l'homme.

---

une disposition à ne choisir que des fins bonnes. » *Réflexions sur l'éducation*, Trad. Philonenko, Ed. Vrin, Mayenne 1989, p. 82-83.

<sup>1</sup> Ibid., p. 74-75.

<sup>2</sup> Ibid., note 15.

<sup>3</sup> Ibid., p. 80.

Dans cette optique, plus peut-être que toutes les institutions politiques de l'ONU, l'Unesco apparaît comme la plus représentative de la dimension cosmopolitique de la mondialisation sur son versant éducatif. En mettant l'accent sur l'importance fondamentale de l'Education et en en faisant son objectif, l'Unesco travaille ainsi à éduquer les peuples et fait de l'éducation et de la culture des instruments politiques de libération des peuples et des individus. « *Plus les hommes seront éclairés, plus il seront libres* », proclamait Voltaire. Ainsi pour qu'une paix durable, sincère et acceptée par tous puisse être établie, le préambule déclare dans la ligne des philosophes Lumières que les Etats signataires de l'Acte constitutif sont "résolus à assurer à tous le plein et égal accès à l'éducation, la libre poursuite de la vérité objective et le libre échange des idées et des connaissances". Le but de l'Organisation a en effet été défini comme suit : "*Contribuer au maintien de la paix et de la sécurité en resserrant, par l'éducation, la science et la culture, la collaboration entre nations, afin d'assurer le respect universel de la justice, de la loi, des droits de l'homme et des libertés fondamentales pour tous, sans distinction de race, de sexe, de langue ou de religion, que la Charte des Nations Unies reconnaît à tous les peuples.* »

On pourrait là encore crier à la chimère et dénoncer une politique qui n'est rien d'autre qu'une démagogie ethnocentriste déguisée et affirmer que ces principes d'un autre âge idéologique relèvent de la croyance au mythe éculé du progrès. On pourrait aussi dénoncer que ces principes correspondent à une conception du bien purement occidentale, et trahissent l'hégémonie philosophique de ces principes qui ne sont pas partagés par tous. Qu'est-ce qu'en effet que la recherche de la vérité « *objective* » sinon l'aveu qu'il n'y a d'autre issue que le dualisme propre à l'occident qui sépare irrémédiablement sujet et objet ? Certes, mais il n'en reste pas moins que l'acte constitutif de l'Unesco a été signé par plus de 190 pays, et que partout dans le monde des hommes et des femmes partagent la mission de Littré selon laquelle : « *le devoir de tout homme envers lui-même est de s'instruire, le devoir de tout homme envers ses semblables est de les instruire* » et travaillent ainsi à faire reculer l'ignorance par l'éducation. Ainsi de toutes les « petites » institutions de l'ONU, elle est celle qui oeuvre le plus activement à l'avancée d'une prise de conscience cosmopolitique respectueuse de la diversité culturelle<sup>1</sup>. Parmi ses ambitieux objectifs en figurent deux qu'il convient de relever : premièrement assurer l'éducation primaire universelle dans tous les pays,

---

<sup>1</sup> Les deux traits se croisant sous le logo de l'UNESCO créent un delta allongé, symbole de la diversité, de la fertilité et de la canalisation des forces vives, qui résume bien la place, le rôle et les principes de l'Organisation dans le monde d'aujourd'hui.

d'ici à 2015, et deuxièmement, éliminer les disparités entre les sexes dans l'éducation primaire et secondaire d'ici à 2005. On conviendra aisément que ces objectifs sont par trop exigeants. Mais s'ils sont exigeants, ils ne sont pas pour autant utopiques, ils ne font que traduire une prise de conscience généralisée sur l'importance de l'Education à toutes les échelles de la vie des individus. En bref, le moment est venu de se mettre d'accord sur l'essentiel, et l'Education est au coeur du projet cosmopolitique, comme en d'autres temps elle a été au coeur des constructions nationales. Par ce biais le cosmopolitisme n'apparaît plus comme une utopie, mais comme la réalité effective d'un certain degré de civilisation. C'est-à-dire que le cosmopolitisme est à la fois la conséquence et la condition de possibilité d'une société ayant atteint un niveau tel de culture et de civilisation qu'elle ne peut pas ne pas être cosmopolite. Un refus ou un recul devant les principes de base d'une éducation cosmopolite équivaldrait à rétrograder sur l'échelle de la culture (or il ne saurait y avoir de retour volontaire en arrière dans l'histoire). On peut donc poser comme postulat que l'humanité évolue sur une échelle graduée de la culture jusqu'à être complètement moralisée : « nous sommes civilisés au point d'en être accablés, pour ce qui est de l'urbanité et des bienséances sociales de tout ordre. Mais quant à nous considérer comme déjà moralisés, il s'en faut encore de beaucoup »<sup>1</sup>. Il faut alors envisager le cosmopolitisme comme ce moment anhistorique de l'histoire où les civilisations communient dans La civilisation et où « les progrès de la civilisation conduiront les hommes à se rapprocher dans leurs principes »<sup>2</sup>. Il s'agit donc comme l'a proclamé Roger Garaudy (nous reviendrons sur le projet cosmopolite de Garaudy dans la dernière section de ce chapitre) de faire en sorte - et aujourd'hui c'est possible - que chacun de nous soit habité par la culture de tous les temps de tous les lieux.

Dès lors, il convient de comprendre que nous ne sommes déjà plus les contemporains de nous-mêmes et que s'il faut penser une éducation au cosmopolitisme, c'est dans le coeur de la génération à venir, et qui vient déjà, qu'il faut la semer. Il s'agit pour nous de dépasser le conflit des générations pour penser plus large dans l'espace, et plus loin dans le temps à ceux qui cueilleront, plus que nous encore, les fruits de ce que tous nous aurons semé. Dans un discours prononcé à l'Unesco en 1991<sup>3</sup>, Jacques Derrida pose les bases philosophiques d'un tel projet qui se doit de traverser les traditions et les générations. Un tel projet doit non seulement être traversé par un esprit philosophique universaliste, mais doit également

---

<sup>1</sup> Kant Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, opus cité, p. 82.

<sup>2</sup> Kant Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle*, opus cité, p. 61.

<sup>3</sup> Derrida Jacques, *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Ed. Verdier UNESCO, 1991.

traverser toutes les philosophies. Pour que le cosmopolitisme ne soit prisonnier ni d'une vision européocentriste ni d'une vision anti-européocentriste, nous devons prendre en compte, et le caractère universel et le caractère pluriel de la philosophie, car nous dit Derrida : « *la Philosophie a toujours été la concurrence entre plusieurs modèles, styles, traditions philosophiques, liés à des histoires nationales et linguistiques* ». Pour ouvrir sur une véritable universalité, la philosophie doit « *déplacer* » les anciennes hégémonies, et se mettre elle-même sur le billot en tant que vision linéaire et progressiste. Un tel projet d'une éducation au cosmopolitisme constitue le parchemin d'un programme qui assurément doit, comme le suggère l'esprit même du cosmopolitisme défendu par Derrida, parcourir de manière transversale les différentes occurrences de la culture humaine. Son programme se déroulera, ici et ailleurs, dans le cadre institué de l'Unesco, mais aussi et surtout de la plus petite salle de cours élémentaire, aux amphithéâtres des plus prestigieuses universités, des salles d'expositions artistiques aux scènes de théâtre en passant par toutes les formes éducatives des arts et des sciences. Un tel projet s'il repose sur l'esprit critique ne pourra en aucun cas sombrer dans la démagogie ou la leçon de morale. D'aucuns pourraient objecter que l'esprit critique lui-même est un héritage européen des Lumières et constitue donc une forme d'ethnocentrisme. A ces eunuques du relativisme nous répondons que l'esprit critique n'est ni une exclusivité européenne, ni une invention de la philosophie grecque, et que c'est précisément de croire que ça l'est qui constitue une forme d'ethnocentrisme. En posant les bases d'un cosmocivisme partageable au travers d'une éducation à tous les âges de l'humanité, nous ne sommes dupes ni des obstacles réalistes, ni des obstacles épistémologiques inhérents à une conception unilatérale de la philosophie. Cependant le monde des hommes et celui des idées ne sont pas aussi incommensurables qu'il n'y paraît et souvent la réalité que le second dessine n'est que le reflet de ce que le premier offre au regard. C'est pour cette raison que nous nous proposons de chercher ailleurs dans le champ social, ce qui dans le réel nous offre les conditions de possibilité d'une telle éducation des citoyens du monde à leur sort commun. A l'ombre des médias et des grands actes institutionnels fondateurs, le travail d'une multitude d'hommes et d'associations échappant à la tutelle des Etats-nations accomplit en silence cette sourde, lente mais effective éducation au cosmopolitisme.

## 2. Les ONG ou l'apprentissage par la société civile mondiale d'une solidarité transnationale.

Avant de voir l'importance des ONG dans le développement de la société civile mondiale, il convient de préciser encore une fois ce que nous mettons derrière le concept de société civile mondiale. Car avec la mondialisation, le concept traditionnel de société civile dépasse le cadre territorial de l'Etat-nation. Mais dès les origines ce qui distingue le concept de société civile est le fait qu'il est associé à une société gouvernée par des lois basée plus sur le consentement des individus citoyens que sur la coercition. Il est donc plus large, plus libre et plus volontaire que le concept de peuple. Une société civile au sens général désigne une communauté politique régie par un ensemble de lois communes visant un ordre pacifique créant une zone de « civilité » basée sur le consentement explicite ou tacite des individus. Sécurité, ordre, justice et règlement des conflits par la légalité en sont les principaux caractères. Enfin un autre élément particularise la société civile, l'idée qu'elle constitue une forme de contre-pouvoir et de contestation de l'Etat lui-même, alors que c'est co-originellement avec lui qu'elle s'est constituée sous la forme traditionnelle de société civile nationale. C'est ainsi qu'associé au néolibéralisme le concept de société civile tend à se substituer – pouvoir et fonctions – à l'Etat lui-même dans une sorte d'idéal de « laisser-faire » politique. La force contestataire et émancipatrice de la société civile annonce donc, préfigure ou espère le décès de l'Etat-nation comme nous l'avons vu en première partie avec la configuration impériale de la souveraineté. La société civile tend à remplacer l'Etat, là où avec la mondialisation il devient incompetent. De plus la guerre n'étant plus aujourd'hui ce qui définit de manière négative les limites frontalières des sociétés civiles comme elle construisait autrefois les peuples les uns contre les autres, la question de la légitimité de ces frontières se pose. Enfin avec le changement opéré par la mondialisation depuis la fin de la guerre froide, le débat autour du concept même de société civile devient comme nous le rappelle Mary Kaldor un élément constitutif de l'évolution même du concept : « *What has change are the opportunities of linking up with other like-minded groups in different parts of the world, and for addressing demands not just to the state but to global institutions and other states.* »<sup>1</sup> Le concept s'ouvre ainsi de l'intérieur en débordant ses frontières pour constituer ce qui nous intéresse ici, à savoir une société civile mondiale. Or ce qui caractérise cette société civile mondiale est le fait qu'elle passe dans l'élan subversif et contestataire qui la caractérise

---

<sup>1</sup> Mary Kaldor, *Global Civil Society, an Answer to War*, Polity Press, Cambridge 2003, p. 2.



par-dessus les découpages et catégorisations institutionnelles traditionnels. Elle dépasse et surplombe les frontières des Etats-nations, traverse les peuples et s'adresse à la liberté propre à chaque individu de faire entendre sa voix en dehors de sa communauté voire contre le groupe auquel il appartient. Si la société civile mondiale à l'image de la société civile nationale est basée sur le consentement des individus qui la composent plus que sur la coercition, elle réalise une part de l'individualisme normatif qui en constitue le fondement. Est-ce à dire pour autant que la société civile ne se réalise que par les individus et ne prend en compte que le caractère individuel de la contestation ? Une société civile mondiale sera-t-elle alors une société atomistique et solipsiste dans laquelle seule compte la voix des individus ?

S'il est vrai que l'individualisme normatif est un des éléments constitutifs ayant permis l'émergence et la prise de conscience de la société civile par elle-même, elle ne s'y réduit cependant pas. Il y a en effet plusieurs manières de se représenter la société civile mondiale, et si la vision néolibérale insiste davantage sur le caractère individuel des rapports sociaux, la vision postmoderne quant à elle valorise les rapports de groupes : « *The postmodern definition of civil society departs from the universalism of the activist and neoliberal versions, although even this version requires one universal principle – that of tolerance. Civil society is an arena of pluralisms and contestation, a source of incivility as well as civility [...] In particular, postmodernists emphasize the importance of national and religious identities as a precondition for civil society.* »<sup>1</sup> Ainsi la version postmoderne prend en compte les identités multiples et pas seulement les individus. Ce détail est d'une grande importance lorsqu'il s'agira de décider si oui ou non les ONG sont représentatives d'une certaine volonté de la société civile. Si l'on considère que les individus citoyens constituent seuls le noyau référent de la représentation politique alors le rôle démocratique des ONG apparaît usurpé. En revanche si l'on accepte dans un système de représentation des sources de légitimité démocratiques autres relevant des groupements de personnes revêtant d'autres formes que celles acceptées par le système de la représentation traditionnelle, alors non seulement la légitimité démocratique de ces formes va de soi, mais elles apparaissent comme un élément renforçant le caractère réceptif et réactif de la démocratie elle-même. Des théoriciens de la représentation tels Andrew Kuper mettent en évidence cet apport démocratique des ONG : « *For instance, adopting an agent-centric view, we may regard the inclusion of certain actors (e.g. some NGOs) in governance as unwarranted, because such*

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 9-10.

*representatives could not be appointed by citizens. But, adopting a system-centric view, we may discover that the inclusion of these actors increases the responsiveness of other representatives and of the political system overall to the views and best interests of the public.”*<sup>1</sup>

Quoiqu’il en soit l’ambiguïté concernant la définition même de ce qu’est une société civile mondiale ainsi que les débats qui de tous bords idéologiques s’animent autour, portent en eux déjà une partie de la signification de cette société civile mondiale. Les polémiques autour du concept sont le signe de son émergence réelle et concrète, ce qui nous permet de développer une approche à la fois descriptive et normative. C’est pourquoi dans notre réflexion, les modes d’expression concrets de cette société civile mondiale que nous tentons de circonscrire sont indissociables de la théorisation que nous en donnons, tendue entre la vision néolibérale et la vision postmoderne. Cette tension nous permet de penser la société civile mondiale dans toute sa complexité, ses ambiguïtés et ses paradoxes, comme non pas un fait mais un processus à la fois contestant les institutions existantes mais s’y inscrivant, et se déployant tant au niveau mondial que national ou local. En effet le concept de société civile mondiale reflète le phénomène en tant que procès et les définitions que nous pourrions en donner seront aussi fluctuantes et changeantes que le phénomène lui-même car : « *It is an idea that expresses a real phenomenon, even if the boundaries of ne phenomenon vary according to different definitions, and even if the shape and direction of the phenomenon are constantly changing. The investigation of these different definitions, the study of past debates as well as the actions and argumenst for the present, are a way of directly influencing the phenomenon, of contributing to a changing reality, if possible for the better.*”<sup>2</sup>

Pendant le caractère mouvant du concept ne le soustrait pas à la critique. On pourrait par exemple objecter que le concept de société civile mondiale n’est en somme que le nouveau mythe de la modernité. Nous avons trop tendance en effet à penser que la société civile mondiale est la formule magique résolvant tous les problèmes de la planète. Comme le souligne très justement Neera Chandhoke le concept de société civile est devenu un « cri de victoire » vide et plat, présenté comme le remède à tous les maux de la planète, et qui aux

---

<sup>1</sup> Andrew Kuper, *Democracy Beyond Borders, Justice and Representation in Global Institutions*, Oxford University Press, 2004, p. 78. L’ensemble de l’argumentation de Kuper va dans le sens de la légitimation de la pluralité des acteurs politiques autres que les citoyens qui sont selon lui les signes d’une démocratie plus éveillée c’est-à-dire plus réceptive et plus active : « *I shall argue that a specific plurality of decision-makers, selected and situated via certain processes, interacting in specified ways, is optimal in taking into account the views and judging the best interests of the public.* » p. 87.

<sup>2</sup> Mary Kaldor, *opus cité*, p. 3.

luttres désespérées des populations opprimées répond par la création d'ONG : « *Witness the tragedy that had visited proponents of the concept : people struggling against authoritarian regimes demanded civil society, what they got were NGOs... If everyone from trades unions, social movements, The UN, the IMF, lending agencies, to state both chauvinistic and democratic hail civil society as the most recent elixir to the ills of the contemporary world, there must be something wrong.* »<sup>1</sup> Or il apparaît évident que le concept de société civile tant nationale que mondiale ne saurait être seulement la solution aux problèmes de la planète en aval, puisqu'il est aussi et surtout en amont une manière de les formuler. Il constitue une manière de les amener différemment en posant justement le concept de société civile à la fois en amont et en aval des problèmes à résoudre. Le concept-phénomène est à la fois présumé de départ et telos des problématiques posées. En amont, le concept permet d'aborder les problèmes en dehors de l'approche étatiste qui prévaut dans les relations internationales. La mondialisation, la fin de la guerre froide, le déclin des souverainetés nationales et l'ensemble des phénomènes que nous avons déjà décrits, contribuent à tel point à l'effacement de la différence entre ce qui est intérieur et ce qui est extérieur aux groupes, qu'il devient impossible d'envisager les rapports sociaux à l'échelle mondiale sous ce simple point de vue étatiste. La société civile nationale fondée sur un rapport de pouvoir vertical organisateur se télescope avec la vision d'une souveraineté plus horizontale et qui ignore les frontières : « *It is no longer possible to insulate territory from anarchy and disorder. In place of vertical territorial-based forms of civils society, we are witnessing the emergence of horizontal transnational global networks, both civil and uncivil* »<sup>2</sup> En aval le concept de société civile mondiale permet d'envisager les rapports entre les groupes sous un rapport autre que la violence des rapports de force et permet de domestiquer l'aspect subversif des mouvements contestataires. Si l'approche par le concept de société civile n'éradique pas les conflits elle permet toutefois d'échapper à la logique de guerre qui anime nécessairement les rapports entre sociétés civiles nationales dans le cadre étatique. Il s'agit alors en aval de reproduire à l'échelle mondiale les mêmes conditions de possibilité que celles qui furent nécessaires pour l'établissement des sociétés civiles nationales, à savoir un ordre pacifique entre les différentes communautés humaines permettant le développement fécond des échanges de tous ordres, qu'ils soient économiques ou culturels. Cela conduit alors comme le suggère Mary Kaldor à penser la société civile mondiale sous l'angle participatif des citoyens et des groupes de

---

<sup>1</sup> Neera Chandhoke citée par Mary Kaldor dans opus cité, p. 107.

<sup>2</sup> Mary Kaldor, opus cité, p. 6.

citoyens à l'ensemble de l'aventure humaine : « *The end of global conflict allows for the domestication of international relations and participation of citizens groups at an international level, along with states and international institutions – for politics, that is to say, social bargaining, instead of diplomacy and war.* »<sup>1</sup> Mary Kaldor suggère alors que l'importance croissante depuis les années 1990 du développement des ONG qu'elle décrit comme des mouvements sociaux « apprivoisés » ou « maîtrisés » (tamed) contribue au développement de la société civile mondiale. Nous soutenons dans cette lignée que les ONG contribuent non seulement au développement de la société civile mondiale, mais aussi et surtout, à son éveil, la prise de conscience de sa propre existence, ce qui est le prélude à la possibilité qu'elle puisse faire l'objet (tout en étant le sujet) d'une éducation au cosmopolitisme.

Le terme ONG est apparu en 1946 dans le vocabulaire international, à l'article 71 de la Charte des Nations Unies, avant d'être progressivement précisé par la jurisprudence et la pratique des relations internationales. Une nouvelle terminologie les désigne actuellement sous le terme d'*organisations* ou *associations de solidarité internationale* (OSI ou ASI). Le comité économique et social de la Commission européenne va plus loin en suggérant de les nommer « organisations de la société civile » (OSC), et de leur accorder au sein de l'Union un statut juridique précis.<sup>2</sup> En France ces organisations sont régies, en tant qu'associations à but non lucratif, par la loi du 1er juillet 1901. Si elles reçoivent à ce titre des financements de la part des Etats et des collectivités locales, il n'est pas inutile de rappeler qu'elles demeurent des organisations privées dans l'essentiel des activités de solidarité et d'aide au développement durable qu'elles déploient à l'échelle internationale avec une marge

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 13

<sup>2</sup> Dans son avis sur la Conférence intergouvernementale, le Comité a proposé de reformuler l'article 257 du traité instituant la Communauté européenne comme suit : « *Le comité est constitué de représentants de différentes composantes à caractère économique et social de la société civile organisée.* », Avis du Comité économique et social sur le document de discussion de la Commission : « *La commission et les organisations non gouvernementales, le renforcement du partenariat.* » (COM(2000) 11 final) Bruxelles le 13 Juillet 2000, §2.3.2, p.6 et § 3.1, p.7.

d'indépendance significative<sup>1</sup>. Outre leur lutte pour défendre les droits de l'homme, instaurer des politiques de développement durable, développer le commerce équitable ou encore sensibiliser à des préoccupations écologiques, ces associations, tout comme l'Unesco, dans une autre mesure contribuent à l'éducation des peuples à la solidarité par une sensibilisation de plus en plus grande des opinions publiques internationales, sur des problèmes et des enjeux qui touchent les citoyens du monde dans leur ensemble. Parmi les plus actives de ces organisations se trouvent celles qui militent en faveur de la promotion et de la défense des droits de l'homme. C'est dans cet esprit, que des organisations telles que Amnistie internationale, la Fédération internationale des droits de l'homme, ou encore la Commission internationale des juristes, agissent pour le respect des droits de l'homme, l'abolition de la peine de mort et de la torture et l'établissement de régimes démocratiques, à travers l'information de l'opinion publique internationale au Nord d'une part, et une action de lobbying dirigée vers les pays du Sud d'autre part.

Notre but ici n'est pas de dresser un bilan exhaustif, statistiques à l'appui, de toutes les ONG. Un tel bilan qui distinguerait par exemple entre les organisations locales, nationales ou internationales, non seulement serait inutile mais la distinction elle-même dans le cadre de la société civile mondiale telle que nous l'entendons ne ferait pas sens puisque les actions interactions de ces organisations sont transfrontalières.<sup>2</sup> Notre objectif ici est de mettre en évidence leur importance et montrer dans quelle mesure elles sont le miroir d'une société civile mondiale en train de naître et qui prend de plus en plus conscience d'elle-même. Au niveau européen par exemple, de l'avis même du comité économique et social de la

---

<sup>1</sup> En 1998, le répertoire des associations de solidarité internationale élaboré par la commission coopération développement (CCD), dénombre environ 600 organisations de statut associatif et de dimension nationale engagées par leur action en France ou hors frontière dans la solidarité internationale. Quelques chiffres de la CCD permettent de relativiser la critique à l'égard de la prétendue dépendance de ces ONG. En 1996, sur les 3,2 milliards de francs constituant leurs ressources, 1, 896 milliards proviennent de dons privés, 1,081 milliards des grandes organisations internationales, et seulement 286 millions des pouvoirs publics français. Le nombre des bénévoles est également une garantie de leur intégrité. Sur les 15 000 personnes travaillant auprès des sièges des ONG en France, 13 000 sont bénévoles.

<sup>2</sup> Mary Kaldor dans *Global Civil Society, an Answer to War*, Polity Press, Cambridge 2003, propose une typologie des différents acteurs de la société civile mondiale. Elle en dresse un tableau au chapitre IV p. 80-81, tout en montrant les limites d'une telle classification.

Commission Européenne<sup>1</sup>, le rôle et la contribution de la société civile organisée dans la construction européenne sont considérables. En effet, le nombre d'organisations de la société civile qui sont prêtes à, et sont en mesure de, participer à un modèle de démocratie participative européenne s'est sensiblement accru ces vingt dernières années. Elles font peser parfois avec raison, parfois de manière abusive, tout leur pouvoir d'influence sur les institutions européennes et mondiales, en arguant d'une part de la valeur ajoutée qu'elle peuvent représenter pour l'efficacité de ces mêmes organisations, et d'autre part de leur caractère représentatif de la société civile. Ce dernier point peut paraître paradoxal dans la mesure où l'on pourrait précisément reprocher à ces organisations privées non élues de n'être représentatives que d'elles-mêmes. Cependant il n'est pas anodin, compte tenu de l'éloignement que certains citoyens éprouvent d'avec leurs représentants politiques légitimes, de voir que ces organisations bénéficient dans l'opinion publique internationale d'un capital sympathie qui leur sert de légitimité démocratique. En étant plus proches des citoyens et en travaillant sur des problèmes concrets qui les touchent directement et qui leur sont compréhensibles et accessibles, ces organisations forment un véritable contre-pouvoir qui donne à voir un nouveau visage à la démocratie. Plus proches du peuple<sup>2</sup>, ces organisations jouissent donc d'un prestige qui, bien que contesté à l'occasion, reste toutefois à la portée des citoyens. On ne peut s'empêcher ici de penser à la prophétie d'un Tocqueville<sup>3</sup> qui voyait dans l'émergence au sein de la société d'associations représentant directement les

---

<sup>1</sup> Avis du Comité économique et social sur le document de discussion de la Commission : « *La commission et les organisations non gouvernementales, le renforcement du partenariat.* » (COM(2000) 11 final) Bruxelles le 13 Juillet 2000.

<sup>2</sup> Le comité reconnaît et formule clairement cette proximité dans son rapport, en même temps qu'il confesse le fossé qu'il y a entre les citoyens et les grandes institutions européennes : « *Les citoyens européens affichent un certain scepticisme à l'égard des programmes annoncés à Bruxelles. Il convient donc de combler l'écart entre les paroles et les actes. C'est la raison pour laquelle le Comité approuve cette approche pragmatique de la Commission, qui souhaite faciliter et améliorer la participation des citoyens et/ou de leurs représentants par la création de structures claires.* » (Ibid. §2.2.4 p.5). Que le comité parle de « représentants des citoyens » concernant les ONG, voilà qui donne à penser.

<sup>3</sup> Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Ed. Garnier Flammarion, Paris 1977. La commission européenne, dans la lignée de Tocqueville, s'inscrit volontairement et oeuvre activement au développement de cette forme de démocratie participative : « *Le droit d'association des citoyens pour poursuivre un but commun constitue une liberté fondamentale dans une démocratie. En appartenant à une association, les citoyens ont l'occasion de prendre une part active à la vie sociale autrement qu'en adhérant à des partis politiques ou à des syndicats, ou en plus de cette participation. De plus en plus, les ONG sont reconnues comme une composante de la société civile, qui apporte un soutien très utile à un régime démocratique. Les gouvernements et les organisations internationales y attachent maintenant plus d'importance et les font participer au processus politique et de décision.* » Rapport de discussion de la commission concernant « *La commission et les organisations non gouvernementales, le renforcement du partenariat.* », opus cité, § 1.3.1, p.5.

préoccupations du peuple, l'accomplissement de l'esprit d'une démocratie participative. S'il est vrai que le contexte des corporations et des corps de métiers hérités de l'ancien régime n'a rien à voir avec les ONG contemporaines, il n'en reste pas moins que l'esprit est le même, à savoir l'expression de la voix du peuple. Sans aller jusqu'à faire ici de ces organisations l'étendard unique de la société civile mondiale, il convient tout de même de voir en quoi elles constituent une potentialité formidable dans la prise de conscience directe de la société civile mondiale. Une approche du « *bas vers le haut* », pour consolider les réseaux européens et créer une synergie entre les institutions européennes et les ONG, tels sont les mots utilisés par le comité pour définir l'axe d'une démocratie participative à l'échelle européenne. De fait, le comité en vient à considérer une toute autre forme de représentativité de la société civile qui pour ne pas être orthodoxe, n'en est pas moins légitime : « *En ce qui concerne la liste de critères mentionnée précédemment, la question de l'évaluation de la représentativité des ONG sera primordiale. En effet, ce serait méconnaître les principes fondamentaux de la société civile que de mesurer la représentativité des ONG uniquement au nombre de leurs membres. Les initiatives de la société civile naissent souvent dans les domaines où la prise de conscience des problèmes n'est pas (encore) généralisée, comme l'environnement il y a quelques années. Les ONG agissent donc très souvent contre la majorité sur mandat de groupes minoritaires. La tradition syndicale illustre également très bien ce propos : lors de leur création, les syndicats défendaient des intérêts généraux, mais le nombre de leurs membres n'était pas (encore) représentatif. Sans vouloir anticiper sur les débats et les consultations en la matière, le Comité insiste d'ores et déjà sur le fait que la représentativité des ONG ne doit en aucun cas être évaluée uniquement sur la base de critères quantitatifs, mais doit également tenir compte de critères qualitatifs. La représentativité des ONG ne se définit donc pas exclusivement par le nombre de membres représentés, mais doit également tenir compte de la capacité à apporter des propositions constructives et une connaissance spécialisée dans le processus démocratique de formation de l'opinion et de décision.* »<sup>1</sup>

Ainsi non seulement les ONG sont prises en compte en tant que représentatives d'un certain élan de la société civile qui pour ne pas être majoritaire, doit pour autant être considéré, mais les critères d'efficacité et de compétence interviennent comme facteurs de légitimité de ces organisations. Une telle approche novatrice dans la réévaluation de la

---

<sup>1</sup> Avis du Comité économique et social sur le document de discussion de la Commission : « *La commission et les organisations non gouvernementales, le renforcement du partenariat.* », opus cité, § 2.2.5, p.6.

question de la représentation démocratique nous semble essentielle à une époque où le pouvoir des institutions étatiques s'érode et où l'antiparlementarisme et le cynisme à l'égard de la vie politique en général règnent dans l'esprit des citoyens. Si l'essentiel dans la démocratie est la voix du peuple, il apparaît donc primordial de rester à l'écoute lorsque cette voix choisit pour s'exprimer et se faire entendre d'autres voix que celles plus traditionnelles des urnes.

Est-ce à dire pour autant que l'œuvre des ONG est sans taches et sans reproches ? L'œuvre humanitaire a beau être animée des meilleures intentions, elle n'en demeure pas moins humaine et animée par les passions des hommes. Il convient donc ici de relativiser la portée de ces ONG en montrant combien tout en étant la forme d'expression dans la société civile mondiale d'une certaine contestation morale, elles n'en font pas moins l'objet à leur tour d'une critique souvent acerbe. Tout d'abord leur dépendance économique à l'égard des Etats est souvent telle que parfois elles deviennent les gants de velours par lesquels certains Etats exercent leur domination sur d'autres. Il est vrai que l'on pourrait voir dans l'action de certaines ONG la continuation « douce » d'une certaine forme de colonialisme culturel, moral ou économique. Le rôle des ONG au Bangladesh par exemple est devenu si important que l'on a parlé pour cet Etat de zone franche ou encore « d'Etat franchisé », tant les ONG y ont fait de l'humanitaire un marché. En agissant de la sorte certaines ONG, en prétendant aider, en arrivent à défigurer voire à détruire le tissu social, économique et culturel du pays. Si la pauvreté est un fléau, elle est aussi parfois l'expression d'un certain mode de vie favorisant certaines valeurs plus que d'autres. En prétendant aider à tout prix, on en vient parfois à transformer sensiblement l'ordre des valeurs morales et culturelles des gens. Parfois les ONG deviennent aussi comme on a pu le constater en Amérique latine et en Asie, une des nombreuses tentacules de l'hydre capitaliste tendant à faire du mode de vie consumériste à l'américaine l'ultime but de toute vie humaine individuelle et collective. En aidant les économies locales à se moderniser elles les détournent de leurs buts originels et traditionnels et parfois les font disparaître comme expression d'un mode de vie radicalement différent qui n'était pas aliéné par des objectifs de productivité, d'efficacité et de rentabilité. Imperceptiblement, derrière les meilleures volontés, un rapport différent au temps, à la nature, et aux autres s'introduit de manière unilatérale des pays riches vers les pays pauvres y semant les valeurs propres à l'occident et réduisant chaque jour davantage la diversité des modes de vie.



Par ailleurs, lorsque les ONG ne sont pas subventionnées par les Etats mais par des compagnies privées, elles se font porteuses, sous couvert d'aide ou de défense, des intérêts des compagnies qui les financent et les manipulent pour agrandir leurs parts de marché. Par leurs expertises et leurs réputations morales certaines ONG cautionnent ainsi les buts moins louables des multinationales dont elles tirent leurs subsides. Il est bien connu que l'on ne mort pas la main qui nourrit. Les compagnies pétrolières parviennent ainsi à s'acheter à bon prix une « probité morale » assurée par les rapports d'expertises conciliants de certaines ONG spécialistes des questions environnementales. La polémique récente qui fait rage autour des labels à apposer sur les produits issus du commerce équitable est le signe que la société civile est vigilante même à l'égard de ce qui émane d'elle-même. Car il est vrai que l'on peut identifier, derrière le masque des apparences, un triple marché des ONG. Celui qu'elles se partagent pour obtenir un maximum de financements. Celui qu'elles se constituent sur le terrain en délimitant leurs territoires d'action (aussi bien géographique que fonctionnel), et enfin celui qu'elles constituent elles-mêmes pour des acteurs qui entendent les utiliser pour servir leurs propres fins économiques ou politiques. Est-ce à dire pour autant que les ONG ne sont qu'un marché de dupes ? Nous ne le pensons pas nécessairement. Même s'il convient d'en montrer les dérapages et les abus, elles demeurent porteuses au sein de la société civile d'un certain nombre de valeurs et de principes dont elles seules rendent compte et pour lesquels elles sont plus aptes que tout autre acteur gouvernemental ou local à agir. En ce sens elles sont les véhicules de valeurs réelles et pour la défense desquelles elles agissent concrètement. Ce sont les valeurs véhiculées par leurs actions plus que le caractère toujours critiquable de leurs actions concrètes qui porte le germe d'un éveil et d'une éducation au monde qui nous intéresse ici. Il conviendrait alors dans une perspective d'unification du mouvement éthique des ONG de travailler à pallier le manque de coordination de leurs actions en créant un médiateur institutionnel qui puisse canaliser leurs énergies et orienter les conflits, pour que les groupes de pression servent par leurs tensions même le bien commun. Une telle reprise en main en amont du rôle et des statuts de ces ONG permettrait de préciser avec plus de clarté les objectifs premiers qu'elles s'étaient fixés, qui font leur essence, et que parfois elles ont tendance à oublier devant les tentations du monde. Une telle arché permettrait aux ONG de dépasser ce qu'elles sont actuellement, à savoir des groupes de pression anarchiques. Toutefois il conviendra de prendre garde à ce que cette arché des mouvements spontanés de ces organisations de la société civile mondiale ne soit pas le monopole d'un

groupe idéologique instaurant sa domination morale sur le monde en prétendant dicter à ces organisations, la norme canonique du bien et du mal ainsi que les moyens d'y parvenir.

Pour terminer, à l'oeuvre semi visible des ONG, s'ajoute également l'oeuvre quasiment invisible des associations de migrants (chapitre 8, II, 2) qui participent très activement au développement local de leur pays d'origine. Outre leurs activités d'insertion et de sensibilisation dans le pays d'accueil, elles travaillent également à l'amélioration des conditions de vie et au soutien d'initiatives novatrices dans leurs régions d'origine. Leurs transferts financiers annuels, dont le montant est mal connu, sont évalués par certains à près de 6 milliards de francs (concernant la France) transitant le plus souvent par de petites associations, ou par tout un réseau d'économie informelle, qui maintiennent une liaison permanente avec les habitants restés dans le village d'origine. Bien d'autres mouvements sociaux de diverses natures et formes convergent vers la création de cette société civile mondiale. Aux mouvements migratoires et parfois se confondant avec eux s'ajoutent les mouvements de personnes étudiantes, entrepreneurs, chercheurs pour qui désormais le vaste champ du monde ne comporte plus de frontières. Le capital et les idées réalisent et sont l'expression même de cette société mondiale. Durant ces Cinquante dernières années la mobilité internationale estudiantine a augmentée de plus de 300%, et en 1990 ce sont plus de 1,5 millions d'étudiants qui traversent les frontières pour améliorer leur formation<sup>1</sup>. Il n'est pas une université au monde, pays riches et pauvres confondus qui ne comporte un programme international. L'université retrouve ici sa mission originare d'universalisation de la connaissance et de son partage. La perspective cosmopolitique comme le souligne John Keane apparaît ainsi comme un horizon qui motive et donne une impulsion à l'enseignement supérieur. Il est à la fois constitué et constituant de la société civile mondiale dont il est en même temps le moteur et l'allié : « *Higher education instead becomes potentially a friend and supporter of global civil society, principally because both have an intrinsic interest in the nurturing and extension of the structures and ideals of non-violent pluralism. The point could be sharpened, to say that higher education is potentially a principal catalyst and defender of global civil society and its ethos.* »<sup>2</sup> Si ces chiffres sont dans une certaine mesure insignifiants face aux problèmes d'analphabétisme que connaît la planète en général, ils contribuent, même

---

<sup>1</sup> Exemple emprunté à John Keane dans *Global Civil Society ?* Chapitre 4 « Paradise on Earth » Cambridge University Press, 2003, p. 131.

<sup>2</sup> Ibid., p. 137.

si c'est du sommet de ce que Keane appelle une tour d'ivoire, à la création d'une société civile mondiale consciente d'elle-même.

Il convient donc à la lumière de tous ces mouvements qui sont la chair vive de la société civile mondiale de voir combien peu à peu une conscience cosmopolitique se dessine à l'horizon du monde. Que ces mouvements soient financiers, linguistiques, culturels, ou même culinaires, cela contribue au brassage du monde, au croisement des identités, à la mixité des êtres et des choses qui font éclater les solitudes et les ornières. Dans ce brassage rebelle aux catégories simplificatrices de l'entendement que d'aucuns se plaisent à nommer la « bouillie babélienne », les hommes mis au contact les uns des autres, se modifient les uns les autres, s'altèrent mais s'enrichissent, se questionnent mais se trouvent, perdent leurs traditions mais innovent d'autres modes d'être. Condamner cette nouvelle humanité qui joue librement son sort sous les arcanes du monde, c'est d'emblée refuser de la comprendre.

Or c'est parce que nous voulons la comprendre et, qu'elle se comprenne elle-même, qu'il nous faut innover, à l'échelle planétaire, non seulement des institutions supranationales mais aussi, à quelque échelle que ce soit, penser ces petites choses qui parfois font les grands changements. Nous n'avons pas eu ici la prétention de suggérer de grandes réformes institutionnelles qui révolutionnent le monde. D'abord parce que l'ère des révolutions nous semble dépassée, et qu'instruits des leçons d'un Jean François Lyotard nous demeurons méfiants à l'égard des grandes idéologies, mais aussi et surtout parce que nous sommes convaincus que de petites choses sont capables d'engendrer de grands effets. C'est donc pour cette raison qu'il nous semble devoir chercher au plus près des hommes ce qui dans leur quotidien pourrait les éveiller et les instruire chaque jour un peu plus à la conscience du monde.

### **3. De l'idée d'un journal cosmopolitique.**

Les changements sociaux les plus significatifs sont les plus imprévisibles, les plus difficilement repérables et classifiables. Parmi tous ceux qui constituent le bouillonnement du monde beaucoup nous échappent encore parce que nous ne parvenons pas à cerner les traits de leur visage, à leur donner un nom, et à les figer dans une identité unique. C'est ce qui fait leur force et leur grand potentiel de liberté. Si l'idéal cosmopolite doit se réaliser, il ne pourra pas se faire uniquement d'en haut par la seule force des institutions. S'il ne se faisait que d'en

haut il passerait à côté de ce qui fait sa force, son essence et sa beauté. Aussi tous les efforts que nous déploierons sur le plan politique pour sa réalisation s'ils ne sont pas vains – et nous ne croyons pas qu'ils soient vains – seront toujours pris de revers, à contre-pied par l'extraordinaire puissance d'innovation de cette chose informe, sans nom et sans visage qu'est la société civile mondiale. Si l'homme qui se lève est imprévisible comme disait Foucault, que dire alors d'une humanité qui se lève ?

Encore une fois nous n'avons pas la prétention ici de sonder de manière exhaustive toutes les potentialités institutionnelles cosmopolitiques contenues en germe dans les institutions existantes, bien qu'il soit possible d'en dresser un tableau approximatif. Nous n'avons pas non plus la prétention de classer tous les mouvements qui dans la société civile oeuvrent à la réalisation de l'idée cosmopolitique et éduquent au cosmopolitisme, tout simplement parce que c'est, en vertu de ce que nous avons dit plus haut, à la fois impossible et inutile. Simplement, pour rester fidèle à Kant, et partager ce qu'il appelle « *Une « grande » expérience riche du profit de maints voyages à travers le monde* », nous nous autorisons ici à faire part d'une expérience toute personnelle. A Montréal, à Paris et à Lyon, à Bogota et à Quito, et dans bien d'autres grandes villes encore, on trouve lorsque l'on prend le métro ou le tramway, un quotidien distribué gratuitement qui s'appelle « Metro ». Une dizaine de pages insignifiantes, en un sens. On pourrait penser que l'extraordinaire réseau que constitue internet est beaucoup plus représentatif d'une information qui s'étend partout à travers le monde. En un sens c'est vrai. Mais si ne pas maîtriser l'outil informatique est en quelque sorte le nouvel analphabétisme du siècle, il convient de souligner que la proportion de ceux qui ne savent pas s'en servir ou qui tout simplement n'ont pas les moyens matériels d'y accéder est bien plus grande que le taux d'analphabétisme traditionnel. Nous insistons donc sur l'insignifiante « signifiante » de ce modeste journal « Métro », dont un jour, un paysan analphabète, d'une modeste bourgade d'Equateur nommée Riobamba, nous a demandé de lui lire un article sur les changements climatiques occasionnés par ce que les météorologues appellent le phénomène « El Niño ». Cet homme, s'il ignorait jusqu'à l'existence de l'ONU, qui avait bien du mal à situer la France sur une carte, qui ignore même peut-être à quoi ressemble un planisphère, avait dans ce coin reculé du monde, conscience d'appartenir à une communauté d'hommes, de risques et de souffrances qui le dépassait. Aujourd'hui comme hier un homme qui n'a jamais quitté son village natal, s'il a conscience d'appartenir à la communauté universelle des hommes peut être dit cosmopolite au même titre que Socrate dans les murailles d'Athènes. Cette conscience d'un monde qui ne nous est plus étranger n'a

fait que s'accroître depuis l'invention de l'imprimerie jusqu'à l'invention d'internet en passant par le cinéma, la radio ou encore la télévision. Bien sûr ce qui a contribué à élargir la conscience au monde a aussi contribué, revers de médaille inévitable, à étendre la médiocrité. Mais ceux qui affirment que c'était mieux avant doivent convenir que ce n'est pas la mondialisation qui a inventé la médiocrité. Certes le développement des moyens de communication l'a rendu plus visible, mais ces mêmes médias sont aussi ce qui permet l'ouverture des bornes de la conscience sur la multiplicité du monde. Ils permettent comme le décrit très justement John Keane de relativiser les différences tout en maintenant la conscience de la multiplicité : « *The world out there becomes their world. Global publics are taught lessons in the art of what can be called flexible citizenship : they learn that the boundaries between native and foreigner are blurred, that their commitments had become a touch more multiversal. They become footloose. They are here and there; they learn to distance themselves from themselves; they discover that there are different temporal rhythms, other places, other problems, other ways to live. They are invited to question their own dogmas, even to extend ordinary standard of civility – courtesy, politeness, respect – to others whom they will never meet.* »<sup>1</sup> A cheval entre le global et le local le plus reculé, notre exemple de paysan équatorien est une manière, dans le lieu suspendu de la rencontre, non seulement de prendre conscience du fossé qu'il existe entre les différents modes de vie, mais aussi de voir la proximité des préoccupations humaines. Aussi sûrement que le chemin qui monte et celui qui descend sont un seul et même chemin, la rencontre avec l'autre est en même temps prise de conscience de la distance et de la proximité, de la différence et de la ressemblance.

Pourquoi ne pas imaginer alors un autre périodique, à la fois modeste et grand, local et mondial, intitulé « *Citoyens du monde* » ? Une tribune qui serait distribuée de la même manière (ou d'une manière différente) que le journal « *Métro* » à travers le monde, financée par l'Unesco, ou par une ONG indépendante et qui, informant de manière à la fois globale et locale les citoyens de chaque région du monde, contribuerait à renforcer la conscience qui existe déjà d'une humanité dont le sort est irrémédiablement lié. Un journal qui montrerait au paysan cultivant ses plans de café sur les hauts plateaux de la Cordillère des Andes, pris entre les pressions de la guérilla et celles des paramilitaires, combien peu il est différent du paysan ouïgour du Xinjiang confronté aux politiques démographiques de Pékin et à la sinisation forcée. Un journal qui en éveillant les hommes les uns aux autres dans ce qu'ils ont de

---

<sup>1</sup> John Keane, *Global Civil Society ?* chapitre 4 « Paradise on Earth » Cambridge University Press, 2003, p. 171.

commun dans leur irréductible différence leur ferait comprendre qu'ils partagent le même fardeau de la tragédie humaine. Si comme le pense Rousseau la conscience partagée de cette tragédie est la première chose qui nous fait aller de manière bienveillante vers notre prochain, alors elle est le ferment premier d'une solidarité planétaire. Car la tragédie quand elle n'anéantit pas, donne la force extraordinaire d'agir<sup>1</sup>. Une humanité qui prend conscience de ses faiblesses est du même coup une humanité à qui se révèle sa propre force. Un tel journal peut-on objecter pourrait aussi être l'instrument puissant d'une propagande occidentale. Mais avec quelques bonnes volontés instruites des leçons de l'histoire, un tel travers peut être facilement évité. Quant à la dérive ethnocentriste, en appliquant le principe global/local, aux rédactions d'un tel journal, qui à l'image du monde serait à la fois multiple et un, nous pensons au contraire qu'il peut devenir, relayé par internet et d'autres réseaux d'informations existants ou à inventer, un pont extraordinaire entre les hommes.

Bien sûr nous n'ignorons pas qu'une telle entreprise sera soumise aux luttes d'influences et de pouvoir qui anime tout projet humain qui nécessite un apport de capitaux. De même que les ONG, les médias sont soumis à la main qui les nourrit, qu'il s'agisse de l'Etat, d'institutions internationales ou encore de groupes de presse privés, et à la corruption qui en découle. Dans le cadre d'une manipulation des médias par l'Etat, les exemples sont innombrables. C'est par exemple par le biais de la « radio de la haine » que l'on a encouragé au Rwanda le génocide des Tutsis en endoctrinant les Hutus pour les convaincre de leur supériorité biologique. Mais c'est également par le développement de radios privées et indépendantes telles que B92 que tombent des régimes totalitaires comme celui de Milosevic. Le rôle des médias est donc ambigu, leur extraordinaire développement ces vingt dernières années n'est en soi ni bon ni mauvais, et même s'il peut paraître trivial de le dire, un médium n'a de valeur morale que par les fins qu'on lui impose. Les médias peuvent ainsi être porteurs de haine ou d'espoir, ou encore d'une douce servitude sous la forme de la propagation d'une culture de loisirs et de consommation uniforme.

Quoiqu'il en soit, la littérature sur le rôle des nouveaux moyens de communication exagère dans l'ensemble leur portée. Car ce qui se joue dans cette littérature est la différence fondamentale entre la démagogie et la pédagogie, entre l'abrutissement et l'ouverture d'esprit. On n'éduque pas les masses, on les manipule, et les mass média s'entendent si bien à cet

---

<sup>1</sup> A l'heure où, en bon bénédictin lyonnais retranché des turbulences du monde, je relis ces lignes écrites il y a six mois en Colombie, je vois se déchaîner un formidable élan de solidarité internationale autour des victimes du tsunami qui a frappé le 26 décembre 2004, l'Asie du sud-est.

exercice que la masse informe qu'ils modèlent devient le reflet des conflits d'intérêts et d'idéologies qui animent ces mêmes médias. On ne peut prétendre éduquer que dans un rapport interpersonnel à autrui. C'est pourquoi ce qui importe dans ce que nous avons voulu souligner sur le rôle des médias est moins leur puissance massive et indistincte à transmettre de manière unilatérale des informations, que la manière multilatérale d'émanation et de réception de ces informations. Le soupçon que porte instinctivement la société civile mondiale sur ces médias crée une polémique entre les individus dont seul le résultat peut prétendre les instruire. C'est ainsi que ces mêmes médias qui sont souvent l'appareil de domination des Etats ou de groupes de pression privés deviennent aux mains de la multitude des instruments permettant d'exprimer leur résistance et leurs protestations. C'est dans cette dynamique et non dans une réflexion abstraite sur le rôle social des médias que se trouve le ferment éducatif. Nous disons le ferment car encore faut-il laisser le temps à la levure d'agir. C'est également cette polémique active relayée par les médias et contre eux qui permet de transformer l'espace public mondial en un espace politique, c'est-à-dire le lieu d'un équilibre tendu entre l'exercice vertical du pouvoir et l'exercice horizontal de la force de résistance de la société mondiale qui le maintient en respect.

Bien que ces considérations n'entrent pas à proprement parler dans les nobles préoccupations de la philosophie politique et qu'elles conviendraient d'être développées plus qu'elles ne le sont ici, nous pensons qu'elles constituent une piste féconde pour travailler à l'évolution des mentalités. Car s'il existe, comme nous le croyons, une tectonique des sociétés humaines, qui oeuvre dans l'ombre à l'évolution des mentalités et des institutions - des institutions et des mentalités - alors il serait inconscient de négliger l'importance de cette face cachée de l'iceberg qui transforme doucement mais sûrement notre conscience du monde et de nous-mêmes, un monde qui puisse faire à son tour l'apprentissage du cosmopolitisme.

## Conclusion

Nous avons ouvert cette section avec la prémisse selon laquelle l'œuvre éducative de petites institutions publiques ou privées, nationales, infranationales ou supra nationales, ouvrirait par delà les Etats-nations institués le champ d'une éducation cosmopolitique en marge des éducations nationales instituées. Mais force est de constater que si l'éducation nationale réalise une œuvre éducative directe, les institutions de la société civile que nous avons évoquées ici ne le font que de manière indirecte. Elles sont en effet relayées par l'ensemble des réseaux et systèmes de communication que constituent les médias en général, depuis la télévision qu'on aimait à définir dès ses origines comme une fenêtre sur le monde, jusqu'aux technologies informatiques plus récentes de la téléphonie mobile et de l'internet. Ces nouvelles conditions techniques inaugurent un nouveau rapport au monde, un nouveau rapport des hommes entre eux. A travers la fenêtre de l'écran, même si le malheur des autres à l'autre bout de la terre demeure abstrait, du moins en avons-nous connaissance. Les dernières catastrophes naturelles mondiales nous ont montré comment peu à peu l'humanité apprend la solidarité par delà les frontières nationales.<sup>1</sup> Bien sûr on peut voir dans le règne des médias de communication le signe d'une dégénérescence des valeurs de la civilisation dans la bouillie babélienne matérialiste et consumériste de la mondialisation. Mais ce serait alors considérer le média dans ce qui n'est pas sa nature, c'est-à-dire considérer comme une fin ce qui n'est précisément qu'un moyen. Certes les médias contribuent contre le système éducatif traditionnel à une certaine massification de la bêtise et de la médiocrité humaines et suffisamment nombreux sont ceux qui dénoncent cette dérive pour qu'il soit besoin ici d'en dire davantage sur cette forme nouvelle de barbarie. Il nous incombe au contraire de voir l'envers de la tragédie médiatique, en pariant sur le bon sens d'une humanité qui peut-être saura faire la part des choses. Quoiqu'il en soit, qu'on s'en réjouisse ou qu'on le déplore, l'ère de la communication et des médias dans laquelle nous sommes, contribue à rendre proche le lointain et cultive par là même le décentrement nécessaire à l'élargissement des mentalités. Y a-t-il alors réellement dans l'œuvre éducative contemporaine une concurrence entre les médias de communication et le système scolaire ? Les premiers s'approprieraient-ils l'œuvre de socialisation et de reproduction culturelle dévolue traditionnellement au second ? Y a-t-il

---

<sup>1</sup> On peut là encore relativiser le caractère nouveau de cette solidarité si l'on pense par exemple à l'élan de compassion qui a touché toute la communauté intellectuelle européenne, Voltaire en tête, lors du tremblement de terre de Lisbonne au XVIII<sup>e</sup> siècle.



mise en cause du système éducatif classique public ou privé par des médias de communication qui s'approprient en même temps les deux sphères tant ils débordent aussi sur le domaine public, tout en donnant l'impression de ne relever que du domaine privé ? Quel maître d'école ou professeur du secondaire n'a pas eu à un moment ou à un autre à sacrifier les trente premières minutes de son cours à répondre aux questions des élèves sur la vision médiatique d'un phénomène de société donné ?

De fait la fonction socialisatrice des médias entre en concurrence avec le système éducatif traditionnel et lui demande de rendre compte à la fois de son utilité et de sa légitimité. Ainsi l'école comme seul producteur des normes sociales et acteur de la cohésion sociale voit son monopole menacé. Car en tant que milieu spécifique orienté vers l'acquisition du savoir à des fins pratiques, l'école établit aussi et surtout un lien avec la société. Deux extrêmes peuvent alors dévoyer ce lien. Une trop grande abstraction du savoir pour le savoir et une trop grande instrumentalisation du savoir à des fins utilitaristes. Derrière ces deux excès se trouve la question fondamentale des études longues. Des études primaires et secondaires certes, pour acquérir les éléments de base d'une socialisation élémentaire, mais la question qui revient sans cesse dans la masse est : « l'école ? Pourquoi faire ? » Dans le fond la société interroge l'école et lui demande à quoi elle sert. Elle ne se contente pas d'accepter la norme morale et sociale mais demande à l'école des justifications rationnelles non seulement de son utilité mais aussi de sa légitimité en tant qu'institution productrice à la fois de compétences et de valeurs. En définitive elle lui demande de rendre raison par de « bonnes raisons » de son existence, en répondant à la double question : « à quoi sers-tu, à quoi me sers-tu ? » L'école et avec elle tout le système pédagogique doit justifier autant dans la forme que dans le contenu de sa nécessité.

On peut alors voir avec Boris Libois dans cette confrontation entre l'école, la société et les médias le début d'une inversion des rapports entre la société et la manière dont les institutions instituent le projet éducatif : « *Nous considérons que le concept de société en arrière-plan des politiques de l'éducation réellement existantes est insuffisamment institutionnalisé. Ce lien pratique entre savoir et société doit être actualisé à la lumière des données sociales actuelles.* »<sup>1</sup> Pour rendre à l'éducation nationale toute sa légitimité, les politiques éducatives devraient donc prendre en compte les nouvelles données sociales qui

---

<sup>1</sup> Boris Libois, « Education publique et patriotisme constitutionnel. Eléments pour un concept philosophique d'éducation. » dans Jean Marc Ferry et Boris Libois, *Pour une éducation postnationale*, Ed. de l'Université de Bruxelles, coll. Philosophie et société, Bruxelles 2003, p. 222.

impulsent de nouveaux modes de connaissance et de nouvelles productions normatives. Cela implique un changement quasi anthropologique. D'une certaine manière si l'on pouvait il y a trente ans considérer l'analphabétisme comme un fléau, l'alphabétisation aujourd'hui ne suffit plus, et une personne qui sait lire et écrire mais ne sait pas manipuler un ordinateur, serait confrontée à un handicap social comparable dans ses effets pratiques (bien que radicalement différent de nature), à une personne analphabète il y a trente ans.

Encore une fois il ne s'agit pas de considérer les médias comme une fin en soi mais de prendre en compte les mutations sociales qu'ils impliquent pour les intégrer dans un système éducatif plus performant, et de fait plus légitime. L'autre alternative consisterait avec Boris Libois à imaginer que le rôle de socialisation et de reproduction culturelle incombe dans la société directement à la communication médiatique : « *En effet, la communication médiatique prendrait en charge les fonctions de reproduction culturelle et de socialisation mais – à la différence des conceptions historiques et conventionnelles de l'école – en s'appuyant sur une conception réflexive et normative de la société.* »<sup>1</sup> Il avance alors l'hypothèse d'une inversion du modèle traditionnel de formation du sens commun qui serait désormais produit à partir et au travers de l'espace public médiatique : « *La thèse est que nous devons rompre avec l'image classique mais résistante d'un sens commun qui est élaboré à partir d'une expérience vécue fondamentale, exprimée sur un mode biographique et dans une forme narrative, et comprise dans des interprétations successives renouvelées* »<sup>2</sup>. Aujourd'hui, selon Libois, ce n'est plus la subjectivation réflexive qui s'approprie de façon autonome les normes d'un sens commun public mais l'inverse, à savoir que c'est l'espace public lui-même qui accouche du sens commun. Cela signe le triomphe des médias audiovisuels. On est alors en droit de se demander si ces nouveaux médias annoncent un nouveau principe civilisationnel au sens de l'inquiétude de Grimaldi concernant l'humanité à venir ou bien si ce n'est qu'un nouveau processus de socialisation des individus. Est-ce un progrès dans le champ éducatif, une régression voire une décadence, ou bien encore un phénomène neutre ? En définitive l'humanité modelée par la communication médiatique à l'échelle planétaire qui nous intéresse ici est-elle meilleure ou pire que celle qui précédait ? Nous n'avons pas la prétention divinatoire de trancher une question débordant largement et les limites de ce travail et celles de notre compétence. Nous avons simplement voulu attirer l'attention en conclusion de cette section sur un phénomène qui, malgré ses risques de dérives, ouvre la porte à une

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 219.

<sup>2</sup> Ibid., p. 220.

compréhension mutuelle des hommes dans leurs différences, même si le prix à payer est celui d'éventuelles mécompréhensions, et si le danger est grand d'asseoir ce rapprochement sur une médiocrité universellement partagée. Le problème réside alors non pas tant dans l'instrument médiatique que dans l'usage que l'on se propose de lui attribuer.

### **III. Le monde à l'école du cosmopolitisme : Pour un dialogue des civilisations**

*« Une civilisation est un héritage de croyances, de coutumes et de connaissances, lentement acquises au cours des siècles, difficiles parfois à justifier par la logique, mais qui se justifient d'elles-mêmes, comme des chemins, s'ils conduisent quelque part, puisqu'elles ouvrent à l'homme son étendue intérieure. »*  
Saint Exupéry.

#### **1. Les racines universalistes d'une éducation au cosmopolitisme**

Rechercher une vision universaliste de l'éducation, ne consiste pas à gommer les différences culturelles. Nous avons vu en première partie (chapitre 2) comment le cosmopolitisme intégrait une vision de l'universel comme fécondé par les particularismes. Une vision universaliste de l'éducation consiste simplement à inverser la vision commune qui s'attache avant tout à ces particularismes comme des manifestations substantielles d'une identité originelle, pure, nécessaire et fermée. Elle consiste à mettre le fait humain qu'il soit linguistique, rationnel, symbolique ou artistique au-dessus de ces particularismes qui focalisent tant l'attention identitaire qu'ils en oublient ce qu'ils ont de profondément et d'essentiellement commun avec le genre humain, alors que le reste – ce que précisément ils considèrent comme essentiel et nécessaire – ne relève que de l'ordre de l'attribut et de la contingence.

Une vision mal comprise du cosmopolitisme que nous avons dénoncée au chapitre 2 consiste à se le représenter comme une entreprise de déracinement des identités particulières. Face à cela on voit s'élever partout des appels au « retour aux racines » qu'elles soient nationales, ethniques ou encore religieuses comme moyen de préserver le génie propre de son identité. Or en faisant appel à la métaphore arbustive les tenants du retour aux racines prennent le risque de voir leurs arguments se retourner contre eux. Outre les dangers de cette apologie des racines et du terroir, il est intéressant de noter que les racines, contrairement aux apparences que cette métaphore entend mettre en avant, sont ce que nous avons de plus universel, puisque tout homme est né quelque part dans un environnement socioculturel, national, ethnique déterminé. Et c'est précisément sur cette communauté de racines (nous avons tous des racines) plutôt que sur des racines communes (nous avons entre nous les mêmes racines) que peuvent être posées les bases d'une éducation à l'universel. Dans son

livre *El valor de la educación* Fernando Savater nous offre une inversion éclairante de la métaphore botanique : « ce qui rapproche les plantes entre elles, c'est bien leurs racines, alors qu'elles diffèrent richement par la forme de leurs branches, leur feuillage, leurs fleurs, leurs fruits. Pour les humains il en va de même : nos véritables racines, celles qui nous distinguent des autres animaux, sont le langage et les symboles, la rationalité, le souvenir du passé et la prévision du futur, la conscience de la mort, le sens de l'humour, etc. En un mot tout ce qui nous rend semblables et ne manque jamais dans l'homme. Ce qu'aucun groupe, aucune culture, aucun individu ne peut revendiquer comme exclusif ni distinctif. Tout le reste [...] représente le feuillage bariolé et le foisonnement coloré des fleurs et des fruits. »<sup>1</sup>

Ainsi donc, si le cosmopolite se sent partout chez lui c'est peut-être précisément qu'il porte à l'intérieur de lui-même la profondeur de ses racines qui le relie au reste de ses semblables. Le fruit ou la fleur que constitue son particularisme n'ont à être ni défendus ni exhibés –non pas parce qu'ils ne le mériteraient pas - mais simplement parce qu'ils vont de soi. L'essentiel se trouve ainsi déplacé, il est là où on ne l'attend pas, ailleurs, à l'intérieur, cet intérieur que nous avons contribué à démystifier dans la seconde partie de ce travail mais qui continue et continuera de nourrir les représentations identitaires symboliques que nous nous faisons de nous-mêmes. Cette distinction entre ce qui dans notre identité est essentiel et ce qui relève de l'accidentel, Paul Feyerabend la reprend et la conduit plus loin dans les termes suivants : « Ne nions pas les différences existant entre langues, formes artistiques ou coutumes. Je les attribuerais aux accidents nés de leur situation et/ou à l'histoire, non à des essences culturelles claires, explicites et invariables : potentiellement, chaque culture est toutes les cultures. [...] Si chaque culture est potentiellement toutes les cultures, les différences culturelles perdent leur caractère exclusif et deviennent les manifestations concrètes et mutables d'une nature humaine commune. »<sup>2</sup> En relativisant les différences culturelles Feyerabend ouvre la voie à une communication possible entre elles. Car si chaque culture est toutes les cultures, ce n'est que potentiellement, au sens où Leibniz par exemple présente chaque monade comme étant à la fois un point de vue sur le monde et le monde lui-même. C'est dans la potentialité de cet universel suspendu que se dessine, plus que l'idée d'une civilisation universelle qui ne présente en soi pas un grand intérêt, la possibilité d'un dialogue des civilisations. Car LA civilisation n'est rien d'autre selon le mot de Fernando

---

<sup>1</sup> Fernando Savater, *Pour l'éducation*, trad. Hélène Gisbert, Ed. Rivages Poches, coll. Petite Bibliothèque, Manchecourt, 2000, p. 193.

<sup>2</sup> Paul Feyerabend, cité par Fernando Savater, *opus cité* p. 194

Savater que « *cette contagion des cultures les unes par les autres* ». Dans la perspective d'une éducation au cosmopolitisme, un retour à la parenté commune du genre humain dans une perspective universaliste relativisant sans les déprécier les expressions accidentelles de ce fond commun, ouvre la voie d'un possible dialogue des civilisations.

## 2. L'héritage de l'occident

Nous avons fait le choix dans ce travail de mettre au centre de notre réflexion la question du sujet. La partie centrale de notre thèse repose sur l'idée qu'il faut relativiser notre conception d'un sujet unidimensionnel hérité de la renaissance et de la modernité. Toute notre réflexion, toutes nos questions, nos problématiques ne sont que des variations et des illustrations de cette thématique qui condense en elle tous les enjeux politiques et sociaux de notre époque mondialisée. Cette vision d'un sujet intro-déterminé que nous avons essayé de relativiser avec Riesman à l'intérieur de notre propre tradition de pensée, peut l'être également par sa confrontation avec d'autres modes de pensée. Nous ne sommes pas spécialistes des pensées orientales et nous ne pouvons prétendre ici mener une réelle étude comparative des deux civilisations dans ce que la division, bien sûr, comporte d'arbitraire. Cependant nous pouvons et nous devons, dans le cadre de notre sujet, poser les bases d'un dialogue possible et nécessaire des civilisations afin, pour suivre l'injonction de Montaigne : « *de froter et limer notre cervelle contre celle des autres*. ». A elle seule cette injonction condense le sens et la portée d'une éducation cosmopolitique au cosmopolitisme. Dans ce frottement des civilisations (aussi bien cause qu'effet de la mondialisation) c'est toute la perspective sociale et politique, qui se joue. Entre l'occident et l'orient, dans la tension qui les confronte se trouve l'espace pour dessiner un projet culturel planétaire qui ne traduise pas une domination culturelle. C'est là tout le sens de l'œuvre de Roger Garaudy autour du projet espérance et du dialogue des civilisations. « *La recherche d'un « dialogue des civilisations » n'a d'autre objet que d'être une contribution sur le plan de la culture, à la construction d'un « nouvel ordre mondial*. »<sup>1</sup>

Avec Garaudy nous nous situons sur le plan de la culture. Il ne s'agit pas de se demander quelle culture universelle cosmopolitique unique inculquer au monde, aux enfants

---

<sup>1</sup> Garaudy Roger, *Pour un dialogue des civilisations*, Ed. Denoël, Coll. coudées franches, Paris, 1977, p. 76.

comme aux masses, mais de déterminer dans la confrontation et la pénétration de ces cultures l'horizon d'un projet commun qui maintiendrait cette pluralité. Contre tout ethnocentrisme, une culture cosmopolitique ou une culture du cosmopolitisme se doit de maintenir la diversité. Comme nous l'avons montré en première partie (section intitulée « pour une épiphanie de la tension »), c'est dans l'espace vide comme lieu de rencontre des civilisations que se dessine le visage pluriel du cosmopolitisme. « *Le problème fondamental de la culture aujourd'hui c'est de mettre fin à la conception hégémonique de la culture occidentale et de lui substituer une conception symphonique en interrogeant les sagesses du monde non occidental. Les problèmes sont désormais posés à l'échelle planétaire. Ils ne peuvent être résolus qu'à l'échelle planétaire. Et cela en engageant un véritable dialogue des civilisations avec les cultures non occidentales* »<sup>1</sup>. Le fait que les problèmes soient posés à l'échelle planétaire, implique qu'ils se posent pour tout le monde, et les réponses ne sauraient, même pour des problèmes identiques, être les mêmes. Elles ne sauraient non plus pour le monde occidental lui-même que pour l'ensemble du monde porter la seule marque de la culture matériellement et économiquement dominante de l'occident. Sur le plan culturel en effet la domination occidentale est toute relative et son pouvoir de séduction limité. C'est un fait clair et manifeste que l'attrait des pays non occidentaux pour la civilisation occidentale trouve son pendant contraire et équilibrant dans la soif tout aussi grande de l'occident de connaître les cultures et modes de vie des pays non occidentaux. Autant les pays non occidentaux rêvent de la société de consommation au rythme du cinéma hollywoodien, des jeans Lévis et du Coca-cola, autant les occidentaux bien que suffisants en apparence, montrent des signes de lassitude et aspirent à autre chose qu'à ce corps « glacial et froid » de la société de consommation. C'est dans cet interstice nous semble-t-il qu'apparaît toute la pertinence du déclin de l'occident annoncé par Huntington. Nous avons là, entre deux soifs et deux désirs, plus que les germes d'une rencontre et d'un dialogue possibles des civilisations. Comme le notait Hughes de Varine dans *La culture des autres* : « *Pour nous possesseurs et esclaves de la civilisation technicienne, c'est à la culture des autres que nous devons de pouvoir survivre* » et Garaudy d'ajouter dans cette même voie ouverte par l'humilité : « *un véritable dialogue des civilisations n'est possible que si je considère l'autre homme et l'autre culture comme une partie de moi-même qui m'habite et me révèle ce qui me manque* »<sup>2</sup>. Or pour qu'une

---

<sup>1</sup> *ibid.*, p.77.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 154.

civilisation comprenne ce qui lui manque il faut d'abord qu'elle relativise ce qu'elle est pour se vivre dans son insuffisance comme ce qui accepte d'être éclairé par l'autre qu'elle.

Or pour autant que la civilisation occidentale, encore une fois dans tout ce que la division a d'arbitraire, est fécondée par le sujet unidimensionnel et intro-déterminé qui l'a construite, c'est par une modification interne et profonde de ce sujet, de cette manière de faire de l'homme la source de toute chose coupée du monde, qu'une ouverture est possible. L'homme unidimensionnel est un héritage de la renaissance lorsque à la croisée des traditions grecques, romaines et chrétiennes l'occident commençait à dessiner les contours d'une civilisation nouvelle. Cette époque a complètement bouleversé les rapports de l'homme avec le monde, avec la nature et avec Dieu, avec ses semblables et avec lui-même. De cette nouvelle conception du monde et de la nature comme objets à conquérir et de l'homme comme objet ou sujet à construire (et à l'occasion à dominer) sont nés le capitalisme et le colonialisme. « *Vient ensuite le fait que l'homme, en tant qu'individu, ne se sent plus écrasé. L'affirmation de l'individualisme est capitale. [...] L'homme unidimensionnel, ébauché dans le rationalisme socratique, s'affirme dans l'aventure de la renaissance. Le point d'application de ce rationalisme c'est la volonté de profit et de puissance caractéristique du capitalisme naissant. [...] Du capitalisme, c'est-à-dire d'une société qui a créé l'homme occidental unidimensionnel : celui qui attend d'un développement sans fin des sciences et des techniques l'assouvissement sans fin de sa volonté de puissance et de profit.* »<sup>1</sup>

Que ce soit la société capitaliste qui ait créé l'homme unidimensionnel ou l'homme unidimensionnel qui ait créé la société capitaliste, le résultat est le même, l'homme unidimensionnel occidental est une impasse. Il est une impasse sociale, une impasse politique et une impasse éthique. Le bouclier qui a construit et permis sa grandeur peut devenir, s'il ne s'ouvre au contact fécond des autres civilisations, son propre sépulcre. L'occident n'est pas une île et dès sa constitution comme civilisation il a été ouvert aux apports extérieurs. Il n'y a dans l'histoire de l'humanité aucune trace d'une civilisation insulaire autrement que mythique. Et l'occident n'est pas une nouvelle Atlantide. Le sujet occidental non plus ne saurait être une île à lui tout seul. Toutefois si le sujet unidimensionnel est une impasse, il a été longtemps et est encore un chemin. Il ne s'agit ni de le nier ni de prétendre le faire disparaître. Sa simple apparition à un moment donné de l'histoire de l'humanité et en un lieu donné est symptomatique d'une condition humaine devant passer par cette forme

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 32.



d'individualité pour se réaliser pleinement. Il ne s'agit pas d'oublier ce que l'avènement du sujet unidimensionnel a apporté comme liberté et puissance créatrice au monde entier. C'est par lui que la Renaissance a pu libérer toutes les potentialités créatrices de l'homme et c'est aussi par lui qu'une nouvelle ère politique a été ouverte arrachant aux déterminations traditionnelles et à l'aliénation aux pouvoirs absolus des théocraties en place. Comme nous le rappelle Garaudy : « *En occident depuis la renaissance, depuis Machiavel, la politique a conquis son autonomie en se libérant des vieilles théocraties qui prétendaient déduire l'ordre de sociétés de vérités absolues et de commandements révélés. Cette libération constituait une étape très importante de l'autonomie de l'homme et de la création continuée de l'homme par lui-même.* »<sup>1</sup> Cependant ce qui a libéré l'homme du joug de Dieu et de la tradition en innovant d'autres visions du politique s'est retourné contre cette même liberté. Les mêmes individualisme et rationalisme unidimensionnels qui ont caractérisé cette renaissance ont reproduit le schéma d'une domination close de l'homme par le politique. Ce qui a libéré dans un premier temps, est devenu dans un second temps un instrument de domination. La politique est devenue une technique ayant pour fin elle-même, dont le seul but est l'accès et le maintien au pouvoir. Là encore l'ego occidental est en cause et les forces qu'il a libérées pour s'affranchir le retiennent prisonnier. En fatalisant l'histoire il a fatalisé l'avenir. En faisant de lui même une vérité absolue et inéluctable il a fait de lui-même l'instrument de sa propre domination. En relativisant son histoire dans le temps et son incarnation à un lieu géographique limité, nous lui donnons la possibilité de regarder par-dessus lui-même, en arrière et en avant. Si l'histoire telle que nous la lisons à la seule mesure de cet homme occidental n'est plus une fatalité, l'avenir n'est plus quelque chose d'inéluctable. Dans cette mise en relativité de soi-même face à l'autre, tellement différent qu'il en arrive à se présenter à moi sous une forme autre que « le moi » que j'attendais de lui, nous posons les bases d'un possible dialogue des civilisation.

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 180.

## 2. Pour un dialogue des civilisations.

*« Si nous avons fait de vous des peuples et des tribus,  
c'est en vue de votre connaissance mutuelle »  
Le Coran, XLIX, 13*

Dans ce dialogue c'est tout notre héritage culturel occidental qu'il s'agit pour nous de mettre en question non pas, en tant que tel, dans son contenu, mais dans l'illusion qu'il pourrait avoir à prétendre qu'il est le seul référent des idées qu'il innove. Si *l'Iliade* par exemple en tant que référent fondateur de notre culture occidentale nous offre déjà la vision d'un homme conquérant et dominateur rêvant d'étendre sa puissance, il faut aussi mettre en exergue que ce n'est pas là le seul référent littéraire historique ou mythique d'une telle vision de l'homme. Mille cinq cents ans avant *l'Iliade*, l'épopée de Gilgamesh présente déjà une telle vision de l'homme. Non content d'asservir les hommes pour dominer la nature, Gilgamesh s'adresse un jour à Shamash, le Dieu soleil pour lui expliquer qu'il est obligé de reculer sans cesse les limites de son empire pour accroître sa puissance. L'horizon lui dit-il, lui apparaît comme une muraille à l'intérieur de laquelle il se sent à l'étroit. Et lorsque Shamash lui demande : *« Pourquoi veux-tu tenter l'impossible ? »*, Gilgamesh répond : *« Si cette entreprise ne doit pas être tentée, pourquoi en as-tu éveillé en mon cœur le désir inquiet ? »* Le référent culturel de l'occident n'est donc pas uniquement propre à l'occident, et l'on pourrait multiplier les exemples de ce que la culture occidentale doit aux autres cultures de l'histoire du monde. Ce qui est unique c'est ce que l'occident a fait de ce référent, à savoir un orgueil qui en défiant Dieu et la nature emporte l'homme dans sa chute. Réinventer la politique, repenser les institutions et la société engendrées par ce type d'homme occidental unidimensionnel, cela implique de penser une nouvelle conception de l'homme en tenant compte des apports culturels extérieurs à l'occident. Il s'agit pour reprendre le mot de Goethe *« d'unir l'Orient et l'Occident... faire déborder les uns sur les autres les mœurs et les modes de pensées des deux contrées »*.

Or unir dans un dialogue l'Orient et l'Occident suppose que chacun soit convaincu qu'il a à apprendre de l'autre. La compréhension d'une autre culture demande une véritable mutation de notre mentalité occidentale et un grand effort d'humilité intellectuelle et d'accueil. Elle suppose, cela va de soi, la même attitude de l'autre côté. Un dialogue suppose aussi un changement de perspective pour apprendre à regarder d'ailleurs que de soi : un décentrement latéral du regard. Dans les règles esthétiques de la perspective élaborées à la

Renaissance, l'observateur du tableau a une position centrale et privilégiée (on pourrait dire la même chose du théâtre classique). C'est de cette position que part le regard et pour lequel s'ordonne le tableau (ou la scène). Dans les perspectives de l'art Song des IX<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles chinois, ce n'est pas le regard qui détermine l'ordre du tableau, le tableau prend forme et s'ordonne de lui-même pour faire ressortir, en dehors de l'individu qui observe, les tensions qui habitent la nature. Dans cette perspective le regard se déplace et saisit le mouvement même de l'être de la nature, il ne fige pas. C'est ce type de regard transversal et mouvant que nous devons apprendre pour sortir du monologue et de l'inertie. Il ne s'agit pas de faire une synthèse unifiée de toutes les cultures du monde en une culture universelle. Prendre conscience de la relativité de notre conception occidentale, oui, mais pas pour réaliser ce que Garaudy appelle « *la grande synthèse seule capable d'engendrer un humanisme authentiquement universel* ». La grande synthèse n'est ni possible, ni souhaitable, seule la tension vivante du dialogue est à notre portée.

La richesse de ce dialogue vivant – vivant, c'est-à-dire en quelque sorte voué à ne jamais se résoudre dans un accord - des civilisations se traduit de manière très nette, encore une fois, dans l'art contemporain. Lorsque par exemple Paul Klee déclare qu'il faut travailler à « *rendre visible l'invisible* », il ne fait rien moins qu'entériner une inversion radicale du rapport de l'homme à la nature dans l'art. Jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle on partait des expériences du monde sensible, immédiatement visibles et l'on donnait une forme artistique à la nature. L'artiste en occident déjà ne copie plus la nature, il la crée, il crée ce que Goethe appelle « *une seconde nature* ». Avec cette inversion engendrant l'art contemporain on part au contraire de l'expérience vécue des forces invisibles, et l'on tente de trouver une forme visible qui puisse les exprimer. Cette prise de conscience en art, qui est à la fois une inversion et une révolution initiées par la confrontation du monde artistique occidentale avec des manières autres de voir le monde, déborde très nettement les frontières de l'art et peut, au même moment, être identifiée dans différentes dimensions de l'activité humaine. Le XX<sup>e</sup> siècle est le siècle de la relativité en toute chose – y compris de la raison triomphante qui avait marqué la Renaissance et les Lumières – et les théories d'Einstein comme celles d'Eisenberg ouvriront les portes d'un relativisme qui de scientifique s'étendra aussi bien à la morale qu'à la politique. Elle est selon Garaudy « *La prise de conscience relativiste de tout un siècle. De Marx à Nietzsche, de Freud et du surréalisme à Bachelard, ce qui avait été pendant des siècles, considéré comme un ordre absolu, en politique ou en morale, en psychologie, en philosophie ou en art, n'apparaît plus que comme un moment ou une étape historique de la*

*création continuée de l'homme par l'homme* »<sup>1</sup>. Cette création continuée de l'homme par l'homme est l'héritage assumé de l'occident, ce qu'il a à offrir au monde en même temps qu'il le doit, pour partie, au reste du monde. Il ne s'agit pas de rejeter cet héritage, mais simplement de démystifier l'idéologie de la pureté sur laquelle il repose. Il n'y a pas plus d'héritage « *purement* » occidental qu'il n'existe de culture « *proprement* » occidentale. Le mélange et le métissage ne sont pas la honte de la culture, ils sont pour une bonne part ce qui fait des cultures ce qu'elles sont, à savoir les structures vivantes d'une humanité en mouvement permanent. Ainsi l'individualisme tant décrié du dehors comme du dedans de l'occident, en ce qu'il nous apprend quelque chose sur l'homme – en ce qu'il constitue une dimension proprement humaine et pas simplement occidentale – doit être accepté et regardé autrement, c'est-à-dire aussi comme ce qui nous donne un point de vue sur la liberté. Si la perspective d'un renoncement à soi pour accéder à une liberté plus grande, au-delà de l'individu, semble si exaltante dans un monde fatigué des impasses individualistes, il n'en demeure pas moins qu'il faut encore avoir quelque chose à quoi renoncer. Nous comprenons fort bien la position de Garaudy lorsqu'il dit que : « *Cette perspective qui nous détache du « petit moi », nous permet de surmonter les faux problèmes posés en occident à propos de la liberté. Si la réalité forme un tout, on ne peut trouver un sens à la liberté de l'homme en partant de l'individu considéré séparément. La liberté est une prise de conscience de l'appartenance au tout* »<sup>2</sup>. Et paradoxalement et nécessairement ce renoncement au moi est en même temps ce par quoi il s'accomplit en échappant aux processus de domination que nous avons évoqués en seconde partie et qui faisaient de lui « *une marionnette mise en scène par les structures* ». Un tel acte libère ainsi plus que de l'aliénation de l'homme par l'homme, de l'aliénation de l'homme en l'homme. Pour Gandhi : « *seule la liberté individuelle peut rendre un homme capable de se donner entièrement à la société* ». Tant que l'individu est une marionnette il ne peut servir la société. C'est là le sens du passage de l'individu à détermination traditionnelle à l'individu intro-déterminé que nous avons essayé de rendre dans la seconde partie de ce travail, la dernière étape étant le passage à l'individu extro-déterminé, réalise dans une intersubjectivité accomplie les idéaux d'autonomie et de responsabilité.

Inévitablement la relativisation de notre petit moi nous conduit, en même temps que l'on accueille l'autre, à le relativiser aussi dans sa différence : « *Je m'étais efforcé de déraciner en moi tout désir de convertir. Puisque j'étais chrétien, je devais le devenir*

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 118.

<sup>2</sup> Ibid., p. 105.

*vraiment. Mon frère hindou me força à me convertir. L'essence du christianisme n'est-elle pas dans cette exigence ?...Il faut en finir avec cet impérialisme religieux qui a justifié le génocide physique et culturel de tant de peuples... Mon frère hindou est riche de trois mille ans de recherches et de réponses, et, moi, je marche à ses côtés, riche de recherches et de réponses de l'occident... plus vous serez vous-mêmes et différents de moi, plus notre amitié sera riche et fertile... »<sup>1</sup> Cette confession du jésuite Deleury, est une invitation à accueillir de l'autre ce qui n'étant pas directement moi ou mien, me conduit encore plus sûrement à la connaissance et à la reconnaissance de moi-même. Dans le hiatus entre moi et l'autre se trouve le chemin qui mène à moi-même en passant par l'autre. L'autre ici constitue une borne tierce qui soulage de la tension directe qui lie et aliène le moi à lui-même. La conversion dont il s'agit ici est une conversion intérieure de chacun à travers le miroir de l'autre. Elle constitue la base d'un dialogue sérieux des civilisations. Ainsi s'ouvrir à l'autre c'est entrevoir la part de vérité dont il est porteur.*

Pour illustrer non seulement la richesse et la fertilité, mais aussi la proximité insoupçonnée de la rencontre avec une altérité radicale, nous prendrons l'exemple dans la tradition indienne du Satyâgraha. Cet exemple est doublement intéressant en ce qu'il illustre sur le plan culturel la proximité des idéaux politiques de deux civilisations qui, a priori, sont aux antipodes l'une de l'autre. Le Satyâgraha tel qu'il est présenté par Gandhi est une méthode non violente de solution des conflits sociaux et politiques (cette définition pourrait aussi s'appliquer à la démocratie). En relativisant la place du moi dans le rapport à autrui, le Satyâgraha la réaffirme du même coup au centre d'une action qui responsabilise le sujet et le confronte à ses obligations d'agent moral. Ce principe est le pilier de ce que l'on pourrait appeler en termes « occidentaux » une éthique de la discussion et du dialogue telle qu'elle est théorisée par Habermas. Etymologiquement « *Satyâgraha* », comprend la racine « *sat* » qui désigne l'être et signifie « *attachement à la vérité* ». Le principe du Satyagrâha est pourtant loin de désigner un dogmatisme ou une idéologie qui prétend détenir à elle seule la vérité. Dans la discussion comme processus de persuasion qui le relie à l'autre, l'homme qui pratique ce principe est prêt à tout moment à se laisser convaincre s'il reconnaît dans l'autre une vérité, et à se rendre à sa vérité. Toutefois s'il pense que sa position à lui est juste et vraie, il ne cédera pas pour trouver un compromis. De même si au terme du dialogue les deux interlocuteurs sont arrivés à une synthèse, même si l'un des deux a dû se rendre à la part de

---

<sup>1</sup> Guy Deleury, *Renâître en Inde*, Ed. Stock, Paris, 1976.

vérité de l'autre, la synthèse porte en elle les revendications de l'adversaire, elle ne les annihile pas ; elle constitue une voie tierce ou médiane qui dépasse les positions de chacun de sorte que chacun puisse s'y reconnaître. Par ailleurs la pratique du Satyâgraha n'implique aucune violence puisqu'il ne consiste pas à tenter de vaincre l'autre (l'autre en tant qu'ego pur est relativisé par le même mouvement qui me fait relativiser mon propre ego) mais à résoudre une situation de conflit, ce n'est donc pas l'autre qui est considéré comme un adversaire mais la situation. Si l'on compare maintenant le satyâgraha à l'essence même de la démocratie en occident, on s'aperçoit que par delà le fossé civilisationnel, les racines d'un même élan éthique pour l'humanité se rejoignent. Ainsi la définition que donne par exemple Manuel Ramirez de l'idéal démocratique recoupe point par point le satyâgraha hindou : « *Toute politique démocratique dit-il, implique un certain relativisme ; susciter la capacité de critique et de choix ; valoriser le pluralisme social, tout comme le conflit, qui sont non seulement nécessaires mais fructueux. ; stimuler la participation à la gestion publique[...]Renforcer le dialogue contre le monologue politique ; faire admettre que les détracteurs sont des rivaux idéologiques, pas des ennemis civils ; accepter que tout le monde a le droit de se tromper mais que personne n'a le droit d'éradiquer l'erreur.* »<sup>1</sup> Entre les différentes civilisations donc, la forme diffère, mais le fond demeure le même.

En outre le Satyâgraha implique de comprendre que dans l'action politique les moyens et les fins se confondent et les premiers sont le reflet des secondes aux services desquelles ils sont. Ainsi une fin non violente ne peut impliquer des moyens violents d'y parvenir. Pour Gandhi en effet les moyens portent déjà en eux la fin qu'ils expriment. Ainsi la fin ne précède pas les moyens, elle ne les justifie certainement pas, elle est au contraire créée par eux. Moyens et fins s'impliquent mutuellement à tel point qu'un des disciples de Gandhi, Shridharami, les définira ainsi : « *les moyens sont la fin en train de naître et l'idéal en train de se réaliser* ».

A partir de ces deux éléments que sont le Satyâgraha et la confusion dialectique des fins et des moyens, nous pouvons penser les bases d'une nouvelle éducation politique, d'un nouveau rapport au politique. Le Satyâgraha exige en effet pour être pratiqué un certain renoncement à soi qui s'appuiera sur une des valeurs fondamentales de l'hindouisme : la vertu de sacrifice sans gloire qu'implique une action qui n'attend pas de récompense. Et la nouvelle dimension politique que dessine le Satyâgraha implique de sortir de l'ancienne configuration

---

<sup>1</sup> Manuel Ramirez, « La socialización política en España », dans *Europa en la conciencia española y otros estudios*, Ed Trotta, Madrid, 1996, traduction de Hélène Gisbert.

du politique reposant sur la délégation et la représentation qui sont autant de manières pour l'homme de se désresponsabiliser et de s'aliéner. Un engagement réel de chacun dans l'action politique par la participation active implique une transformation personnelle intérieure profonde. La conception occidentale du sujet, si elle dessine dans un premier temps cet horizon personnel de l'engagement politique, se perd en chemin dans l'image d'un pouvoir désubstantialisé et dépersonnalisé. C'est ce pouvoir que chacun peut se réapproprier pour fonder une véritable démocratie participative. Or pour ce réapproprier ce pouvoir, il faut renoncer un peu à soi. Et renoncer à soi est la préfiguration de rapports nouveaux que l'on peut instaurer avec autrui pour fonder les bases d'une société nouvelle.

De la même manière que le Satyâgraha, la mystique musulmane appuyée sur une poésie de l'amour de Dieu invite à dépasser le moi. La loi de l'abandon du moi énoncée par Abu Saïd ( 967) définit ainsi la mystique musulmane : « *Le soufisme c'est l'abandon du superflu. Il n'y a rien de plus superflu que ton moi. Dès que tu t'occupes de toi-même, tu t'éloignes de Dieu. Là où existe ton moi, tout est enfer. Là où n'existe pas ton moi, tout est paradis.* » Le Christ ne dit pas autre chose lorsqu'il annonce que le chemin menant à Dieu, le Tout Autre, c'est d'aimer l'Autre. Et le soufi ne dit pas autre chose lorsqu'il dit « *quand tu me regardes c'est lui que tu vois, quand tu le regardes c'est moi que tu vois* ». Les chemins qui mènent à Dieu se croisent comme se croisent les civilisations qui les dessinent. Dans un registre culturel tout autre on retrouve exprimée la même vérité. Pour le taoïsme l'homme qui renonce aux désirs et aux plaisirs se fonde dans l'éternité comme une tasse d'eau versée dans la mer. Le tao est l'unité supérieure du yin et du yang, de l'élément mâle et de l'élément femelle, du dehors et du dedans. La monadologie de Leibniz et sa théorie de l'entrepréhension des substances dans l'ère culturelle occidentale ne dit sur le fond rien de plus que le taoïsme.

On pourrait multiplier et développer à l'infini les exemples qui illustreront cette interpénétration originelle des civilisations et le dialogue permanent qui existe entre les différentes cultures qui ont tissé depuis quelques trois millénaires l'histoire du monde. On pourrait les multiplier et les développer à l'infini car, chacun faisant sienne la tâche, regarderait depuis sa perspective culturelle qui en elle-même est un « tout » contemplant le « tout » et se donnant à voir par le reste. C'est précisément cela que serait selon nous une éducation cosmopolitique au cosmopolitisme, un dialogue vivant entre les civilisations anciennes et présentes.

#### **4. Prolégomènes à une éducation cosmopolitique future qui voudrait s'institutionnaliser.**

Nous avons montré ici que toute éducation au cosmopolitisme lie nécessairement et étroitement les champs du politique, du social et de la culture. Eduquer les hommes dans le champ social c'est aussi nécessairement les gouverner, et les gouverner c'est inévitablement les éduquer. Education et politique sont donc nécessairement, matériellement et concrètement liés. Dans la perspective d'un recul du politique et d'une désinstitutionnalisation politique du champ social, ce n'est donc pas le politique qui disparaît, c'est le politique qui se redessine. En mettant l'accent dans le dialogue des civilisations sur un pan de la pédagogie négative caractéristique des sagesses de l'orient nous avons voulu présenter le non savoir comme une forme autre du savoir qui n'est pas l'ignorance. Le vide laissé par cette pédagogie négative permet d'effacer les barrières conceptuelles qui pensent le social, l'éthique, l'économique et le politique comme des disciplines cloisonnées alors qu'elles sont le mode d'expression d'une forme unifiée de l'être au monde de l'homme. Par là nous voulons faire partager, au-delà des divisions conceptuelles, la conviction philosophique que l'on ne peut changer radicalement une société sans se changer soi-même, simultanément et dans un même mouvement. Le savoir fait de nous les spectateurs immobiles du monde, l'ignorance fait de nous les acteurs involontaires de notre propre esclavage, le non savoir comme vide laissé entre le monde et l'homme ouvre la possibilité d'une réconciliation, d'une participation. C'est dans cette participation au monde dans toutes ses déterminations, politiques, économiques, sociales, culturelles et éthiques que réside le sens profond d'une éducation au cosmopolitisme. Dans cette perspective nous nous posons non plus comme maîtres de cette éducation mais comme élèves, se posant comme l'Emile de Rousseau la question cruciale de l'utilité de tout apprentissage: « à quoi cela est-il bon ? ». L'utilité d'une éducation au cosmopolitisme fonde en même temps que sa légitimité, sa nécessité. Une éducation au cosmopolitisme se pose donc comme un projet, comme un chemin qui conduirait l'homme à se rencontrer lui même dans sa rencontre avec l'autre et avec le monde, considérés non pas comme obstacles à sa réalisation, mais comme instruments et fins de cette réalisation de soi. C'est là l'unité de la problématique cosmopolitique que nous avons trouvée dans ce que Garaudy nomme le projet espérance. *« Car le projet espérance, pour créer un tissu social nouveau, pour inventer un concept nouveau de la politique, exige qu'on lui donne une dimension nouvelle, que l'on parte non d'une perspective individualiste, mais d'une perspective communautaire,*



*associative ; non d'une délégation et d'une aliénation du pouvoir comme dans les démocraties représentatives et leurs idéologies technocratiques où tout vient d'en haut, mais d'une démocratie participative prenant appui sur les initiatives de la base et de ses libres associations ; non d'une théorie de la politique considérée comme instrument et moyen de pouvoir par des institutions et des appareils extérieurs à l'homme, mais comme réflexion sur les fins et engagement personnel et intérieur de chacun à l'égard du tout. »<sup>1</sup>*

Ce projet de civilisation est à la fois culturel et politique, rationnel et pratique, pédagogique et éthique, et dépasse les contradictions conceptuelles pour réaliser une unité proprement philosophique par delà tout scientisme, tout objectivisme et tout subjectivisme. Un tel projet implique une conception de la liberté qui, se décentrant du sujet, lui rend du même coup sa plénitude et un rapport plus authentique, moins aliénant, à sa propre liberté. On ne peut être libre que de concert avec les autres, telle est la leçon communautarienne que nous avons retenue de la seconde partie de notre travail avec Charles Taylor. Il s'agit maintenant de rendre aux idées leur anonymat et de voir comment des quatre coins du monde peuvent naître, sous des visages différents les mêmes intuitions.

Ouvrant à développer les bases d'une pédagogie de la liberté, le pédagogue brésilien Paulo Freire chantre de l'alphabétisation, travailla dans le cadre d'une pédagogie des opprimés à éveiller les masses à une conscience critique et militante. Le but de Paulo Freire était de faire de l'instrument de reproduction de l'ordre et des valeurs morales établies qu'est la pédagogie, une « *pratique de la liberté* ». En ce sens elle vaut aussi bien pour les enfants que pour les masses adultes chez qui elle doit provoquer une prise de conscience de la relativité des valeurs. Paulo Freire définit comme suit ce qu'il appelle la conscientisation des peuples : « *apprendre à percevoir les contradictions sociales, politiques et économiques, et agir contre les éléments d'oppression contenus dans la réalité.* »<sup>2</sup> La culture en ce sens apparaît pour Paulo Freire non pas seulement comme un héritage sur lequel il faudrait veiller et reproduire (fardeau de l'homme à détermination traditionnelle), mais comme une pratique qui désigne l'ensemble des solutions trouvées par l'homme aux problèmes qui lui sont posés par son environnement culturel et social. A la fois libérale (en ce qu'elle prend conscience des contradictions internes des valeurs sociales qu'elle relativise) et communautarienne

---

<sup>1</sup> Roger Garaudy, *Pour un dialogue des civilisations*, Ed. Denoël, Coll. coudées franches, Paris, 1977, p. 8.

<sup>2</sup> Paulo Freire, *L'Éducation pratique de la liberté*, Ed. du Cerf, Paris, 1971., et *Pédagogie des opprimés*, Ed. Maspéro, Paris, 1974.

(puisqu'elle ne vise pas à abolir ces valeurs), la pédagogie de Paolo Freire opère le dépassement de ces deux conceptions en même temps que leur réalisation. Cette dialectique de l'individuel et du communautaire, du culturel et de l'éthique, du social et du politique offre la possibilité de penser une inversion des objectifs traditionnellement cloisonnés de ces domaines. C'est sur cette pédagogie que s'appuiera Garaudy pour penser les termes d'une révolution culturelle comme terreau d'une éducation des individus et des peuples au cosmopolitisme. Pour opérer cette révolution culturelle, nous dit-il, il faut que : «

1. *l'étude des civilisations non occidentales occupe dans les études une place au moins aussi importante que celle de la culture occidentale.*
2. *Que l'esthétique occupe une place au moins aussi importante que l'enseignement des sciences et des techniques.*
3. *Que la prospective – l'art d'imaginer le futur – et la réflexion sur les fins ait au moins autant d'importance que l'histoire.*

*Telles sont à mon sens les trois mutations essentielles qu'un véritable dialogue des civilisations peut apporter à notre système d'éducation. Cet enseignement nouveau ne doit pas seulement s'adresser aux enfants, mais, sous forme d'éducation permanente, aux masses dans leur ensemble. »<sup>1</sup>*

Les objectifs et les conséquences d'une telle éducation au cosmopolitisme sont également au nombre de trois :

1. « *Relativiser notre conception occidentale.* » C'est-à-dire prendre nos distances par rapport à nos propres conceptions du monde pour envisager un projet de civilisation de portée réellement universelle, c'est-à-dire habité par la mémoire de la culture de tous les peuples de tous les temps. Il ne s'agit de totaliser toute la culture humaine, ni même d'exhaustivité, mais de provoquer dans les esprits une relativisation des conceptions du monde.
2. « *Décentrer notre vision du monde par rapport à notre « petit moi »* ». Les civilisations non occidentales nous apprennent essentiellement que l'individu n'est pas le centre de toutes choses. Garaudy ajoute qu'il s'agit de passer d'une démocratie représentative qui perpétue le mythe d'un moi atrophié et constitue, comme le notait déjà Rousseau dans le Contrat social, une aliénation, à « *une démocratie participative, fondée non pas sur une délégation de pouvoirs mais sur des associations à tous les niveaux* ». Garaudy pose les

---

<sup>1</sup> Roger Garaudy, opus cité, p. 155-156.

principes d'une redistribution du pouvoir de façon horizontale pour désamorcer les rapports de domination et permettre une distribution décentralisée des décisions.

3. « *Finaliser notre action.* » C'est à dire n'oublier jamais que l'avenir n'est pas ce qui va arriver mais ce que nous ferons.

Dans le projet d'un cosmopolitisme à l'école du monde et d'un monde à l'école du cosmopolitisme, c'est à la fois un projet de civilisation que nous avons tenté d'esquisser, mais surtout le projet d'un homme à visage humain, un homme à la mesure de l'homme que nous avons voulu initier. Si le cosmopolitisme peut être une école de pensée, il ne saurait pour autant « faire école » sans sombrer dans les travers idéologiques dont il entend libérer. En proposant les termes possibles d'une éducation à un cosmopolitisme devenu nécessaire, nous n'entendons pas remplacer une domination par une autre, une forme déjà par trop abstraite du pouvoir par une qui soit encore plus grande. Nous ne pouvons l'instituer, encore moins l'obliger, puisque le geste cosmopolite est à la fois acte de liberté et acte d'amour à l'égard des autres et du monde. Nos « il faut » n'annoncent pas des champs programmatiques pour une éducation future à un cosmopolitisme à venir. Cette éducation est déjà d'une certaine manière notre nourriture quotidienne, et l'ère cosmopolite est déjà d'une certaine manière advenue. Nos « il faut » ne sont pas impératifs, ils ne sont pas même prescriptifs, tout au plus peuvent-ils être suggestifs. Ils ne peuvent devenir prescriptifs que dans l'écho qu'ils recevront des autres voix qui suggéreront la même voie.

## Conclusion

Nous avons tenu à terminer notre travail par une réflexion sur les institutions car elles sont le reflet des hommes autant qu'elles les constituent en retour. Cela nous montre combien que l'identité et la citoyenneté cosmopolitiques développées au coeur de notre argumentation sont une réalité concrète, et non pas une chimère. Que l'on adhère ou non à l'idéologie du progrès, que l'on souscrive ou non au principe téléologique kantien d'une fin de la nature, force est de constater que l'humanité avance dans l'histoire vers une conscience et une compréhension plus larges d'elle-même. Au temps des philosophes les plus illustres, on considérait encore l'autre comme un barbare, l'esclave et la femme comme des objets. Au temps de la traite des noirs on se demandait encore si les nègres avaient une âme. Aujourd'hui on arrive, que l'on soit de Tokyo ou de Johannesburg, habitant d'un coin reculé du désert ou habitant d'une grande métropole, à se mettre d'accord sur l'irréductible valeur d'une vie humaine, sur l'importance de la liberté individuelle et sur le respect des droits fondamentaux de la personne humaine. Même s'il existe encore dans le monde et dans l'esprit des hommes des zones de ténèbres insondables et effrayantes, des fossés d'incompréhension, et des discordes irréductibles, la culture en tant que conscience de soi dans un universel partagé découvre et recouvre l'autre moi comme un moi ayant les mêmes droits que moi. Dans ce décor mitigé, les institutions suivent ou impulsent, subissent ou innovent ce qui dessine les traits d'une humanité sans cesse nouvelle, étrangère à elle-même, mais toujours irréductiblement la même. Il faut toutefois dans ce paysage qui dessine ses contours moraux se défier d'un remède qui pourrait, mal administré, s'avérer pire que le mal. Le tout moral risque en effet dans ce qu'Alain Renaut a nommé la guerre des dieux, de déboucher sur la domination d'une tyrannie morale sur les autres. La justice universelle ne serait alors dans les institutions qui l'incarnent que le masque de ce qu'elle entend combattre, à savoir la domination du plus fort. Les donneurs de leçons morales ne sont bienvenus que quand leur parole se fait sagesse et que leurs leçons trouvent, au-delà des frontières, au-delà des cultures, au-delà des différentes conceptions du bien, un écho réellement universel en chaque homme. La définition de l'humain ne saurait pour cela être le monopole d'une puissance, pas même d'une puissance intellectuelle ou culturelle. Pour que le juste prime réellement le bien, il faut donc que chacun puisse s'y reconnaître, car pour reprendre le mot d'Épicure, *«En général ce que l'on appelle justice est la même chose partout : la raison de l'utilité réciproque. Mais les*

*lieux et les circonstances lui donnent des variétés*».<sup>1</sup> Deux mille cinq cents ans plus tard, John Rawls définit la société comme « *une coopération en vue d'un avantage mutuel* ». Que la justice soit « la raison de l'utilité réciproque » et la société « la recherche de l'avantage mutuel », voilà ce qui fera avoir raison de la force et de la barbarie. Car lorsqu'une telle prise de conscience se fera en l'homme, ce ne sera pas la force qui se mettra d'elle-même au service de la justice, mais la justice elle-même qui deviendra une force d'un autre ordre, supérieure à la puissance. Vivre enfin la société mondiale comme « une coopération en vue d'un apprentissage mutuel » par le biais d'un dialogue réel et ouvert des civilisations, constitue l'étape finale et première, à la fois moyen et fin d'une éducation au cosmopolitisme. Nous pensons avec Hannah Arendt que l'économique n'est pas la dimension première et dernière de l'homme, la dimension politique et la dimension culturelle en revanche sont constitutives de la nature profonde de l'homme à travers les âges et les espaces.

---

<sup>1</sup> Epicure, *Maximes*, Maxime 39.

## CONCLUSION GENERALE

### 1. L'avènement de l'ère cosmopolitique.

Toutes les cultures, toutes les communautés, toutes les nations, tous les Etats, tous les individus, portent en eux une multitude de critères tels que la langue et les institutions, l'histoire ou les mœurs, qui les définissent comme tels à leurs yeux et aux yeux du monde et qui constituent leur identité particulière. L'ethnocentrisme est la tendance naturelle qu'a chaque groupe ou individu particulier à croire qu'il est porteur dans sa façon de vivre et de voir le monde de normes universelles. La civilisation occidentale avec son modèle de démocratie libérale érigé en message quasi messianique, n'échappe pas à ce travers. Portée par la philosophie des lumières, la foi en un individu rationnel et autonome, libre et éclairé, créateur de ses propres déterminations sert de socle à l'idéal universaliste de la modernité. Cet idéal moralisateur s'incarne dans le monde contemporain à travers le modèle politique de la démocratie libérale qui prétend imposer ses normes au reste du monde. Les derniers événements de l'actualité internationale montrent combien l'on peut facilement s'égarer sur les routes de l'ignorance alors même que l'on croit savoir ce qu'est le bien et le juste et que l'on a prétention à l'enseigner - fût-ce par la force des armes - aux autres. Or ni le bien, ni le sens de la justice ne peuvent s'imposer par la force, ils sont des chemins intérieurs, pour les individus comme pour les communautés – et toutes en sont capables - , dont chacun doit faire pour soi-même la douloureuse expérience.

Dans *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*<sup>1</sup>, Kant prophétisait déjà l'idée d'une Europe qui forte de ses victoires sur les temps obscurs de l'histoire humaine, servirait de modèle au reste du monde. On verra alors apparaître nous dit-il « *un progrès régulier du perfectionnement de la constitution politique de notre continent* », qui ajoute-t-il, « *vraisemblablement donnera un jour des lois à tous les autres* ». D'une certaine manière nous sommes aujourd'hui encore un peu dupes de cette illusion ethnocentriste lorsque nous érigeons notre propre conception de l'homme comme sujet moderne libre et éclairé en idéal type universel. Le philosophe indien Bikhu Parekh<sup>2</sup> ne

---

<sup>1</sup> Kant Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, neuvième proposition, in opuscules sur l'histoire, GF Flammarion, Manchecourt, février 1990.

<sup>2</sup> Parekh Bhikhu, *The Cultural Particularity of Liberal Democracy*, in *Political Studies*, Vol. XL., 1992, p. 160-175.

manque pas à cet égard de rappeler l'occident libéral à la réalité beaucoup plus hétérogène des conceptions du monde et de l'homme. Parekh nous montre que le modèle démocratique-libéral convaincu de son succès, de ses victoires et de sa légitimité semble oublier qu'il a une histoire, une origine et un lieu de naissance qui n'en font rien de plus qu'une particularité culturelle. Selon l'auteur, ce modèle repose sur une conception de l'homme qui lui est spécifique. En effet le modèle des démocraties modernes libérales présuppose une conception de l'homme entendu comme individu, c'est-à-dire une définition de l'homme comme sujet de droit, libre et autonome, créateur de ses propres normes. Or il semblerait qu'une telle conception implique déjà en soi une prémisse culturelle, un présupposé philosophique qui entend s'ériger en principe et valeur universelle. Or ce principe libéral d'individuation qui postule a priori la primauté de l'individu sur la collectivité et qui pose que les parties formant le groupe sont logiquement et ontologiquement antérieures au groupe qu'elles constituent, est déjà un parti pris idéologique à l'égard d'autres conceptions du moi qui peuvent exister dans d'autres cultures. En outre au sein même du modèle libéral cette conception du moi est controversée. Pour Parekh, l'individu est déjà en soi un présupposé qu'il faut discuter et au besoin réviser. C'est ce que nous avons fait dans la partie centrale de notre travail en analysant les conditions d'émergence de ce présupposé dans la philosophie libérale, avant d'en montrer les limites et d'en proposer un dépassement cosmopolitique.

Nous avons tenté, autant qu'il est en nous, de ne pas céder à l'aveuglement ethnocentriste. Et même si, force est de reconnaître que l'on parle toujours de quelque part, et que ce travail n'a pas été rédigé en Inde, même si aujourd'hui (depuis quelques mois), l'Inde est la plus grande démocratie mondiale. Il ne s'agit donc ni d'imposer, ni d'obliger, l'ère de la contrainte cède le pas à celle de la coopération. Ni l'Amérique, ni l'Occident, ni l'Europe ne peuvent donner l'impulsion du monde sans en retour être transformés profondément par lui. Il s'agit donc de gérer la porosité du monde, de se laisser pénétrer par sa diversité, de la faire sienne volontairement et sans contraintes. Tel est l'essence profonde du cosmopolitisme que Kundera définit comme « *le désir d'entrer en rapport direct avec le monde, d'avoir le droit de se faire influencer selon son libre choix par d'autres et de pouvoir les influencer.* »<sup>1</sup> Plus à l'Est encore, et plus au Sud, le philosophe iranien et sanskritiste Daryush Shayegan appelle les hommes à devenir autres tout en restant eux-mêmes. Que chacun « *apprivoise sa schizophrénie* », et maintienne la distance tout en l'abolissant, comme seuls les ponts savent le faire. Soyons donc à nous-mêmes et aux autres des ponts et non des murs, des réceptacles à

ciel ouvert, des monades avec portes et fenêtres et non des barreaux de prisons ou des sépulcres. Mais le cosmopolitisme doit rester un appel, pas une obligation, un mouvement libre de la raison et du coeur qui ne soit ni une contrainte juridique ni une contrainte morale. Si le regard cosmopolitique que nous avons tenté d'allumer ici s'incarne concrètement dans certaines formes institutionnelles que nous avons décrites en troisième partie et se pose comme une théorie vers la réalisation de laquelle nous devons tendre, il ne doit absolument pas tourner en idéologie. Nous nous distinguons en ce sens de la position de Ryoa Chung. L'attitude cosmopolitique ne doit pas être exigée, elle ne peut être une obligation, car encore une fois on ne peut forcer les hommes à être libres malgré eux. D'une certaine façon le cosmopolitisme reste un acte d'amour, empreint d'un certain mysticisme, et nous ne sommes pas tous capables de recevoir l'univers en nous, ou du moins d'avoir conscience de cette capacité. C'est pour cette raison que plus qu'en la force des institutions nous croyons en la force de l'éducation. Le XXI<sup>e</sup> siècle disait Malraux sera spirituel ou ne sera pas. Instruits que nous sommes des effets pervers de la raison, c'est sur cette partie spirituelle de l'homme qui le fait aller vers plus grand que soi qu'il faut travailler, encore et encore, sans dételer, chacun dans la mesure de ses moyens. Depuis la plus petite salle de classe, jusqu'aux plus hautes arcanes du pouvoir, en passant par les comptoirs de cafés, le philosophe d'aujourd'hui se doit, comme Antisthène autrefois, de crocheter les serrures dans l'esprit des gens pour les rendre à eux-mêmes. Dans cette œuvre dont l'échelle nous échappe, des forces invisibles travaillent à faire éclore ce devenir cosmopolitique. Parallèlement aux théories de la démocratie mondiale et à ses effets visibles sur le plan des relations internationales, une myriade de petites institutions oeuvrent en silence à l'avènement cosmopolitique. Au milieu de tout cela le chantier insondable de l'Union européenne apparaît comme un paradigme institutionnel éclairant la démocratie cosmopolitique autant qu'il est inspiré par elle. Nous montrerons ici rapidement les promesses dont l'Europe est porteuse. Ce sont ces petites impulsions qui font les grands changements que nous nous proposons en conclusion de mettre sous un éclairage prospectif. De fait elles ne concluent pas, mais ouvrent le chantier de ce que à petite ou moyenne échelle, avec peu de moyen, chacun – avec les autres - à sa mesure, peut réaliser.

---

<sup>1</sup> Kundera Milan, *La règle du jeu*, n°3, janvier 1991, p. 232



## 2. Les promesses cosmopolitiques de l'Europe.

### a.) L'Europe comme microcosme cosmopolitique.

Francis Cheneval dans un article récent intitulé « L'idée cosmopolitique et son actualité. Inflexions européennes »<sup>1</sup> identifie quatre éléments constitutifs d'un cosmopolitisme entendu comme concept opérationnel sur le plan institutionnel. Nous avons déjà longuement abordé ces points au cours de notre travail mais nous les résumerons brièvement ici pour montrer la pertinence de l'analogie entre le projet d'une démocratie cosmopolitique à l'échelle mondiale et ce qui déjà se réalise à l'échelle européenne.

Premièrement nous dit Cheneval, la tendance cosmopolitique du droit (d'inspiration kantienne) en matière de relations internationales s'ajoute de manière complémentaire au droit étatique et au droit des gens. L'avènement d'une démocratie cosmopolitique n'entend pas se faire contre les Etats en se substituant à eux mais au contraire en s'appuyant sur ces derniers. Elle est « *une troisième dimension des Etats modernes et non pas une nouvelle substantialité supérieure qui les remplace ou les anéantit.* »<sup>2</sup>

Deuxièmement, il y a une dimension relationnelle et interactive du cosmopolitisme s'exprimant dans la dimension relationnelle des Etats avec des individus citoyens d'autres Etats ou non citoyens. Cela contribue à une rencontre des différentes cultures dans un rapport de reconnaissance de l'autre et de soi en l'autre.

Troisièmement, le cosmopolitisme constitue un élément graduel dans le concept de la légitimité et de la souveraineté populaire ou étatique. Cela en fait un phénomène processuel d'inclusion et d'exclusion qui, en dé-substantialisant l'Etat, ne l'anéantit pas pour autant. Cela conduit à une convergence graduelle entre peuple et population, le peuple cesse d'être un macrosujet moral mystifié, il s'ouvre à l'action de dilution de la multitude.

Quatrièmement, le cosmopolitisme transforme la notion positiviste du droit. Le principe d'institutionnalisation, de gradualité et de processualité de la structure du droit cosmopolitique transforme le positivisme juridique d'un positivisme sanctionnaire en un positivisme de consensus, de reconnaissance et de reconstruction. Le système de répression est faible, il ne comporte pas de sanctions, car le cosmopolitisme est de nature pacifique,

---

<sup>1</sup> Jean Marc Ferry et Boris Libois, *Pour une éducation postnationale*, Ed. de l'Université de Bruxelles, coll. Philosophie et société, Bruxelles 2003, p. 193.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 200

« Une implémentation du droit cosmopolitique par la force physique signifierait une contradiction performative »<sup>1</sup>.

Il se trouve que ces quatre éléments qui synthétisent le projet cosmopolitique se retrouvent dans les principes de base de l'Union européenne autour de la problématique centrale de la philosophie politique contemporaine. Si le nœud de la problématique cosmopolitique est de savoir si une démocratie transnationale est possible sans la tyrannie d'un Léviathan supranational, alors l'Europe constitue le meilleur paradigme d'un tel projet. Envisager alors ce que l'auteur appelle « une perspective téléologico-cosmopolitique de l'Union européenne » c'est considérer l'union européenne sous l'angle d'un projet cosmopolitique déjà relativement avancé ou considérer le cosmopolitisme sous l'angle de l'Union européenne qui en serait en quelque sorte le laboratoire expérimental. On peut ainsi penser la construction européenne comme manifestation d'un projet cosmopolitique à travers les quatre éléments évoqués ci-dessus. Premièrement, il ne s'agit pas pour l'Europe d'anéantir la figure de l'Etat-nation mais d'en penser le dépassement. C'est-à-dire construire la démocratie en Europe dans la « figure du dépassement » de son cadre national de naissance qui risque si l'on n'y prend garde de devenir son sépulcre. L'Etat dans l'union cesse d'être conçu comme une hypostase, il n'est pas selon Cheneval « *le futur de l'Europe mais son passé ; il n'est pas la fin mais le commencement, la base de laquelle la construction est issue.* »<sup>2</sup> Dans ce cadre l'individu européen est en train de devenir, par rapport à sa réalité étatique et inter-étatique européenne, le premier véritable « *proto-citoyen du monde.* »

Deuxièmement les européens, en raison des contacts avec les différentes cultures et civilisations, entreprennent un véritable décentrement de leurs mentalités doublé d'un processus de réciprocité. Car c'est à ce niveau de fermentation des mœurs transnationales que l'éducation doit jouer un rôle primordial et que doit s'installer ce que Jean-Marc Ferry appelle « *la substance éthique de l'Etat postnational* ».

Troisièmement l'Union répond au caractère processuel du cosmopolitisme. En tant que démocratie d'Etats démocratiques elle remplit le vide politique de la globalisation. Compte tenu du déclin de la souveraineté des Etats-nations l'union apparaît comme « *le modèle d'une entité politique qui cherche à réintégrer pouvoir social et pouvoir politique dans une phase de*

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 204.

<sup>2</sup> Ibid., p. 206.

*l'histoire de la civilisation où le pouvoir social dépasse de façon massive le pouvoir politique de l'Etat-nation. »<sup>1</sup>*

Quatrièmement la logique européenne de consensus substituant la coopération et l'adhésion libre à la contrainte ou à la coercition correspond à l'idéal régulateur kantien d'un cosmopolitisme qui ne saurait être que pacifique. Un cosmopolitisme exerçant une contrainte répressive serait en contradiction avec lui-même. De fait le seul remède ou arme dont dispose l'union est l'exclusion.

La convergence des éléments centraux définissant de manière opératoire le projet cosmopolitique et des éléments définissant la construction européenne nous conduit à conclure que l'Europe est le miroir à la fois inspirant les réalisations cosmopolitiques et en retour inspirée par son idéal régulateur. C'est en ce sens que l'Europe dans bien des domaines nous apparaît comme un laboratoire pertinent des expérimentations en matière de démocratie cosmopolitique. Le fait que le concept de souveraineté différenciée, qui est la clé de voûte de la démocratie cosmopolitique, soit la quasi exacte réplique du principe de subsidiarité européen comme nous l'avons vu plus haut (Chapitre 8, IV) achève de montrer la pertinence d'une analogie que l'on peut identifier dans plusieurs autres aspects de l'Union, notamment dans sa volonté d'intégration confédérative et le souhait de se donner une constitution.

b.) Le laboratoire européen : un modèle pour les institutions cosmopolitiques.

Quo vadis Europa ? C'est la question que pose en début de son intervention le ministre allemand des affaires étrangères lors de la conférence de Berlin du 12 Mai 2000<sup>2</sup>, mais c'est aussi la question que se pose non seulement l'Europe mais aussi le reste du monde qui observe d'un oeil attentif l'expérience institutionnelle européenne. Quelque chose se joue en Europe qui concerne le monde entier et le monde entier en est conscient. L'intuition kantienne selon laquelle l'Europe donnerait vraisemblablement un jour des lois au reste du monde s'avère en partie réalisée. Le principe de subsidiarité inspirant les théoriciens de la démocratie différenciée à l'échelle cosmopolite en est un exemple. Du sort de l'Europe dépend donc en partie le sort du monde. Or après avoir franchi tant d'obstacles un dernier mur semble s'élever

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 210.

<sup>2</sup> Intervention du 12 mai 2000 du ministre allemand des affaires étrangères Joschka Fischer, lors de la conférence de Berlin : « De la confédération à la fédération : réflexions sur les finalités de l'intégration

devant l'Europe, celui de l'intégration politique. La question fondamentale qui se pose alors à l'Europe – et par effet de miroir au reste du monde – est donc de savoir comment dans le siècle à venir maintenir le fragile équilibre entre le national et le satyâgraha tout en conservant les principes fondamentaux de l'idée démocratique. Le passage à l'Europe des vingt-cinq puis des trente rend d'autant plus urgente cette question que les institutions européennes actuelles souffrent de déficit démocratique. Prise en étau entre le conseil et le parlement, l'idée de démocratisation des institutions pose le défi de maintenir un équilibre fragile entre le rôle des gouvernements nationaux et le rôle directement plus représentatif (malgré l'objection de Kymlicka) du parlement européen. Ainsi pour des raisons de légitimité mais aussi d'efficacité, l'élargissement de l'Europe pose la question urgente de la décision politique. Qui dans l'Europe des vingt-cinq ou des trente va prendre les décisions ? Le conseil des ministres ? Le parlement ? Suivant quelles proportions et compétences répartir le pouvoir de décision ? Toutes ces questions de répartition des pouvoirs amènent à considérer la possibilité de faire franchir à l'Europe le cap vers le rêve de Robert Schumann d'une fédération européenne. Il n'est pas déraisonnable en effet de penser que l'accroissement numérique de l'Europe et la complexification des rapports entre les Etats, avec des intérêts de plus en plus variés à gérer, ne trouveront leur solution dans une simplification des institutions elles-mêmes. On peut ainsi imaginer sur le modèle national que l'Europe fonctionne avec un parlement directement élu, un président, et une constitution définissant les modalités d'un gouvernement européen. En somme quelque chose qui correspondrait à ce que Victor Hugo appelait déjà « *Les Etats-Unis d'Europe* ». Joschka Fischer définit cela en termes on ne peut plus simples : « *Cela veut dire rien de moins qu'un Parlement européen et un gouvernement, européen lui aussi, qui exercent effectivement le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif au sein de la Fédération. Cette Fédération devra se fonder sur un traité constitutionnel.* »<sup>1</sup>

Cependant, si la théorie est simple, sa mise en pratique pose des problèmes de répartition de pouvoir et de renoncement des Etats à une partie de leur souveraineté qui ne sont pas sans provoquer les levées de boucliers des nationalistes de tous bords. Le refus référendaire français de ratifier le traité constitutionnel en est un signe. En effet l'Etat-nation est encore une réalité institutionnelle, culturelle et symbolique trop ancrée dans les mentalités pour que l'on puisse imaginer substituer un Etat européen aux Etats actuels. Il ne s'agit donc

---

européenne ». Notre réflexion sur la nature cosmopolitique de l'évolution démocratique des institutions européennes s'inspire en partie de ces thèses bien personnelles du ministre.

<sup>1</sup> Ibid., p. 2.

pas de substituer, mais de faire coexister. Or une telle coexistence de pouvoirs forts ne peut se faire sans tensions. Il nous plaît de croire ici avec Joschka Fischer, non seulement qu'une telle coexistence est possible sur la base d'une répartition minutieuse des pouvoirs, mais aussi que la tension que créerait la friction des pouvoirs, serait un des plus sûrs garants de sa nature démocratique. *«C'est uniquement si l'intégration européenne conserve les Etats-nations dans une telle Fédération, qu'elle ne dévalorise pas et, a fortiori, ne fait pas disparaître complètement leurs institutions, qu'un tel projet sera réalisable, en dépit des énormes difficultés qu'il présente.»*<sup>1</sup> Il s'agit donc de procéder à un partage de souveraineté entre la fédération européenne à venir et les Etats-nations qui la composent.

Il est vrai que l'Europe n'est pas une feuille vierge sur laquelle on peut écrire son avenir mais un vieux parchemin riche de deux millénaires d'histoire avec ses faiblesses et ses fragilités, ses histoires, ses mythes et ses symboles avec lesquels il faut composer. Il est certain, en vertu de cette identité complexe et composée dont les différentes strates se chevauchent, qu'une fédération européenne ne peut être seulement une fédération de citoyens mais devra aussi être une fédération d'Etats : un monstre hybride qui devra prendre en compte autant les préoccupations des gouvernants de chaque Etat que les soucis et les craintes des opinions publiques nationales.

Comment dès lors procéder à un partage des pouvoirs qui prenne acte de ses tensions et les transforment en un processus fécond pour l'Europe et les Européens ? Si un des piliers de base de l'idée démocratique demeure la séparation des pouvoirs telle qu'initée par Montesquieu, il apparaît évident que le modèle institutionnel européen devra rendre visible et opératoire une telle séparation des pouvoirs. Parallèlement, il faudra tenter de juguler au maximum ce qui contribuerait à accroître les oppositions entre l'Etat européen et les Etats nationaux. Au niveau législatif Joschka Fischer propose un parlement européen à deux chambres dont les députés élus appartiendraient en même temps aux parlements nationaux. Cela permettrait d'une part d'éviter les frictions entre le parlement européen et les parlements nationaux – donc entre La fédération européenne et les Etats-nations -, et d'autre part cela rendrait caduques les objections de ceux qui, comme Kymlicka, pensent qu'un parlement européen fort augmenterait le déficit démocratique parce qu'il n'y a pas à proprement parler de société civile européenne. Demeurerait dans ce modèle la question annexe du cumul des mandats. Au niveau exécutif, parmi la multitude des solutions possibles, celle qui consisterait

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 3.

à transformer le conseil en un gouvernement européen semble être la plus facilement actualisable, et celle qui maintiendrait le mieux le fragile équilibre entre le pouvoir de la fédération et celui des Etats. Cette ligne de pensée adoptée par Joschka Fischer et à laquelle nous adhérons ici reste fidèle à la pensée de Jean Monnet qui faisait reposer le partage de la souveraineté sur le principe d'une communautarisation inductive. Selon les propres mots de Fischer : « *Une répartition précise des compétences entre la Fédération et les Etats-nations dans le cadre d'un traité constitutionnel devrait laisser à la Fédération les domaines de souveraineté essentiels et uniquement les questions demandant à être réglées impérativement au niveau européen, tandis que le reste demeurerait de la compétence des Etats-nations. Il en ressortirait une Fédération européenne élaguée et capable d'agir, pleinement souveraine quoique composée d'Etats-nations affirmés. En outre, une telle Fédération pourrait être appréhendée et comprise par ses citoyens, parce qu'elle aurait surmonté son déficit démocratique.* »<sup>1</sup> Il semblerait donc qu'un tel modèle constitutionnel actuellement analysé dans le laboratoire des institutions européennes constitue en dernière analyse l'image réduite d'une démocratie cosmopolitique basée sur le principe de la souveraineté différenciée. Ce modèle d'intégration répond ainsi aux objections principales des eurosceptiques comme à une partie de celles des détracteurs de la démocratie cosmopolitique. En effet, le modèle répond non seulement à la question du déficit démocratique, mais aussi aux craintes des âmes patriotes qui ne veulent pas perdre leur identité nationale, et enfin il répond à la question de l'équilibre des pouvoirs et de la répartition des compétences. Dans le cadre de l'Europe il reste maintenant à voir comment un tel modèle peut être mis en place sur les bases d'une constitution européenne.

L'aventure de la constitution européenne débute au sommet de Laeken, en décembre 2001, quand les Quinze décident de confier à une convention constituée de représentants du Parlement européen, des parlements nationaux, des gouvernements et de la Commission, la « *tâche d'examiner les questions essentielles que soulève le développement futur de l'Union et de rechercher les différentes réponses possibles* ». Le 20 juin 2003, au sommet de Thessalonique, un projet de Constitution est adopté par consensus. Parmi les innovations institutionnelles de cette constitution figure le projet de création d'un seul et unique traité constitutionnel remplaçant l'accumulation des traités européens antérieurs. Il prévoit

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 5.

également d'en finir avec la présidence tournante de l'Union européenne. Le Conseil européen qui rassemble les dirigeants européens élira à la majorité qualifiée et pour deux ans et demi un président, exempt de mandat national, chargé de représenter l'Union sur la scène mondiale. Le projet de la Convention prévoit aussi la création d'un ministère des Affaires étrangères, nommé à la majorité qualifiée du Conseil et chargé de conduire une politique étrangère et de sécurité commune (article 1, alinéa 4 et article 15, alinéa 1). Il instaure une Commission resserrée de 15 membres à partir de 2009, accroît le pouvoir de codécision du parlement européen, notamment dans le domaine de la justice et des affaires intérieures, et lui concède le dernier mot sur toutes les dépenses européennes. Il étend le nombre de domaines où les décisions peuvent être prises à la majorité qualifiée, tout en maintenant un droit de veto en matière de politique étrangère, de fiscalité et d'environnement. Enfin, il autorise des coopérations renforcées en matière de défense entre Etats membres volontaires, et instaure un droit d'initiative populaire (article 1-46). Dès lors par exemple qu'un million de citoyens européens (répartis dans un nombre de pays à préciser ultérieurement) le demandent, la Commission sera « invitée à soumettre » une proposition législative sur un sujet donné, ce qui encouragera les campagnes d'opinion transnationales, animées par les réseaux européens existants sur des problèmes donnés.

Pour commencer, on pourrait d'emblée avancer cinq arguments qui rendent l'adoption du projet de constitution européenne souhaitable et même indispensable.

Premièrement, avec le passage à l'Europe des vingt-cinq, il apparaît évident qu'il faut épurer, alléger et simplifier l'appareil procédural de l'Union pour permettre des discussions et des prises de décision rapides et efficaces entre les vingt-cinq membres. Dans le cadre d'une Europe élargie, il est donc évident qu'une constitution formelle permettrait d'alléger les procédures, en unifiant l'ensemble des traités actuels qui forment le cadre constitutionnel de l'Union.

Deuxièmement, la portée symbolique au niveau identitaire de l'adoption d'une constitution contribuera sans nul doute à mobiliser les citoyens européens autour de leurs institutions communes et par là même contribuera à créer cet espace civique européen dont Kymlicka nie pour l'heure l'existence. C'est ce qu'il est convenu d'appeler l'argument processuel et que nous avons avancé pour le cas de la démocratie cosmopolitique.

Troisièmement, si la constitution semble l'instrument de l'extension du pouvoir communautaire de l'Union<sup>1</sup>, elle en dessine également les limites afin de sauvegarder une partie des souverainetés nationales (avec notamment la mise en exergue du principe de proportionnalité). Actuellement la Cour de Justice de Luxembourg a érigé les traités communautaires en ordre juridique de droit international dont l'effet est immédiat et direct sur le droit des Etats membres. La constitution pourrait donc contribuer à une limitation du droit communautaire en établissant un partage équilibré des compétences et des sphères juridiques nationales et communautaires.

Quatrièmement la constitution en son préambule offre à la trame juridique de l'Union la charte des droits de l'Homme qui lui manquait dans les textes, tout en lui donnant la force contraignante du droit.

Cinquièmement, enfin, faire adopter cette constitution par les Etats membres, voire comme certains le suggèrent par référendum populaire<sup>1</sup>, aurait l'effet bienvenu de faire accepter aux Etats membres une certaine perte de pouvoir en transformant ce que beaucoup voyaient comme un « abandon » de souveraineté en un simple « transfert » de souveraineté. Le terme de transfert n'est pas anodin en ce qu'il est précisément repris dans l'article 1 de la Constitution : « *L'Union coordonne les politiques des États membres visant à atteindre ces objectifs et exerce sur le mode communautaire les compétences qu'ils lui transfèrent (nous soulignons)* »<sup>2</sup>. Les Etats membres pourraient ainsi se reconnaître davantage dans cette grande Europe dans laquelle ils verraient un prolongement de leur pouvoir. Et par la validation populaire qu'elle suppose, les citoyens européens sentiraient d'un coup que l'Europe est à leur portée, puisqu'elle se sera faite, démocratiquement, sur la base de leur consentement éclairé. Le déficit démocratique chroniquement reproché à l'Union se verrait alors dissipé<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> L'article 10 alinéa 1 de la partie 1 de la constitution pose la priorité hiérarchique de l'Union sur les Etats : « La Constitution et le droit adopté par les institutions de l'Union dans l'exercice des compétences qui lui sont attribuées ont la primauté sur le droit des États membres. »

<sup>1</sup> Voir par exemple la déclaration du premier ministre Tony Blair en date du 18 Avril 2004, ou encore les déclarations antérieures de Jacques Delors et de Jacques Chirac en faveur de la voie référendaire.

<sup>2</sup> Projet de traité établissant une Constitution pour l'Europe, remis par la Convention au conseil des ministres à Thessalonique le 20 Juillet 2003. Partie 1, Titre 1, Article 1, alinéa 1, p. 8.

<sup>3</sup> Ces dispositions figurent dans le Titre 1 du projet, « Définition et objectif de l'Union », La préface de la partie 1 pose d'emblée les objectifs de la constitution et les problématiques qui la motivent : « Cette Convention a été chargée de formuler des propositions sur trois sujets : (1) rapprocher les citoyens du projet européen et des Institutions européennes ; (2) structurer la vie politique et l'espace politique européen dans une Union élargie; (3) faire de l'Union un facteur de stabilisation et un repère dans l'organisation nouvelle du monde.



Ainsi pourrait-on aisément s'accorder à dire que la constitution européenne achève l'Union politique de l'Europe, réduit le déficit démocratique de ses institutions et met par là même l'Europe à la portée de ses citoyens. Cependant à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Europe la constitution soulève des polémiques. On peut, si l'on suit le raisonnement développé par Joseph Weiler lors de son passage à Montréal<sup>1</sup>, montrer que la constitution européenne non seulement n'est pas souhaitable, mais qui plus est, pourrait s'avérer un exercice périlleux pour l'Europe. À supposer que les Etats membres s'entendent sur un même projet, ils devront un à un modifier leur constitution interne pour l'harmoniser avec la constitution européenne. Or un tel processus risque en effet de créer des mouvements de contestations nationales qui risqueraient de ruiner le projet de constitution européenne. L'auteur cite à titre d'exemple le référendum négatif de l'Irlande sur le traité de Nice. On peut aujourd'hui (29 Mai 2005) y ajouter le Non français au traité constitutionnel. En effet le risque est grand de voir l'Europe se soulever en une vague de contestation. Ce que l'auteur ne dit pas, c'est que précisément un tel mouvement, s'il se produisait, ne ferait rien d'autre que prouver combien démocratique est le projet d'une constitution européenne. Même si ces mouvements s'expriment à l'échelle nationale, il n'en demeure pas moins qu'ils seraient les plus convaincants témoins d'un processus démocratique vivant en Europe. En ce sens le Non français peut être vu positivement.

Ensuite M. Weiler reproche à la constitution européenne de donner des pouvoirs considérables à la communauté au détriment des Etats. Une constitution assoirait selon lui le pouvoir déjà quasi absolu de la cour de justice du Luxembourg qui dans presque tous les cas rend un jugement favorable à la communauté contre les Etats, dans l'interprétation expansive du pouvoir des institutions européennes. Pour lui la marge de manoeuvre des Etats européens,

---

La Convention a identifié des réponses aux questions posées dans la déclaration de Laeken : elle propose une meilleure répartition des compétences de l'Union et des Etats membres; elle recommande une fusion des traités, et l'attribution à l'Union de la personnalité juridique ; elle établit une simplification des instruments d'action de l'Union ; elle propose des mesures pour accroître la démocratie, la transparence et l'efficacité de l'Union européenne, en développant la contribution des parlements nationaux à la légitimité du projet européen, en simplifiant les processus décisionnels, en rendant le fonctionnement des Institutions européennes plus transparent et plus lisible ; elle établit les mesures nécessaires pour améliorer la structure et renforcer le rôle de chacune des trois Institutions de l'Union en tenant compte, notamment, des conséquences de l'élargissement. » Dans *Projet de traité établissant une Constitution pour l'Europe*, remis par la Convention au conseil des ministres à Thessalonique le 20 Juillet 2003. Préface à la partie 1, p. 4.

<sup>1</sup> Arguments tirés de « Les traquenards de la constitution européenne », conférence du professeur Joseph H. H. Weiler, spécialiste américain du droit européen, prononcée le 18 septembre 2003 à

déjà fortement réduite, risque de disparaître avec l'adoption d'une constitution. Il propose la création sur le modèle français d'un conseil constitutionnel européen qui pourrait arbitrer les conflits de compétence entre l'Union et les États membres. Un tel conseil formé des représentants des États, serait plus à même de défendre les intérêts directs des États. Dans le fond Weiler raisonne comme si les intérêts de la communauté étaient opposés à ceux des États, alors que précisément le sens de l'engagement communautaire des pays de l'Union a précisément assumé l'idée simple que ce qui nuit à la communauté nuit inévitablement aux États qui la composent.

Par ailleurs Weiler estime que dans la mesure où il existe déjà une Convention européenne des droits de l'Homme, interprétée par la Cour européenne des droits de l'Homme de Strasbourg, l'incorporation à la constitution d'un préambule garantissant les droits de l'homme est inutile. Certes, les principes fondamentaux de protection des droits humains sont depuis longtemps assimilés en Europe. Cependant dans le cadre d'un élargissement futur de l'union, un tel ajout peut, à l'avenir, s'avérer bienvenu. Ainsi malgré les arguments, que nous trouvons au demeurant bien légers, de Weiler, il semble s'avérer que la constitution européenne, si elle n'apporte aucun changement fondamental au fonctionnement et à la répartition des compétences entre les institutions européennes, non seulement simplifie son fonctionnement, la rend plus accessible, plus démocratique, mais aussi et surtout donne un visage uni à l'Europe. Si l'on garde à l'esprit l'importance sur les représentations identitaires des citoyens des réalisations symboliques, on peut sans risque affirmer qu'une constitution européenne achèverait de créer une société civile européenne et donnerait naissance par là même à ce que certains se refusent encore à appeler une citoyenneté européenne.

Cependant certains points de la constitution soulèvent des polémiques légitimes chez de nombreux eurosceptiques. Le point le plus brûlant du débat concerne l'alinéa 2 de l'article 3 ainsi formulé : « *L'Union offre à ses citoyennes et à ses citoyens un espace de liberté, de sécurité et de justice sans frontières intérieures, et un marché unique où la concurrence est libre et non faussée.* » Cet alinéa conduit pour certains à graver dans l'airain de la constitution politique, l'orientation économique résolument libérale de l'Union. Ainsi s'indignent la plupart des journaux français : « *La caractéristique majeure du texte était ailleurs et bien plus effrayante : la constitutionnalisation du libéralisme économique dans sa partie III* »<sup>1</sup>. Il est

---

Montréal lors d'un colloque sur la nécessité ou non de doter l'Union européenne d'une constitution formelle. M. Weiler était l'invité de la chaire Jean Monnet de l'Université de Montréal.

<sup>1</sup> Anne-Cécile Robert, « cahier spécial consacré à l'Europe », dans *Le Monde diplomatique* janvier 2004.

vrai qu'il peut paraître étrange que cette constitution qui est censée parfaire l'intégration politique de l'Europe ne fasse rien de plus que conforter son orientation libérale. Historique, la constitution l'est bien, mais dans le mauvais sens en ce qu'elle est la première dans l'histoire qui ne se contente pas de définir les bases institutionnelles et politiques d'un vivre ensemble, mais définit en plus son modèle économique. Ainsi, alors que la constitution entendait faire l'union politique, on peut lui reprocher de risquer d'aboutir au contraire dans la mesure où affirmer le triomphe du libéralisme économique, c'est en quelque sorte confesser la faiblesse du politique qui de plus en plus lui est aliéné. Il n'est donc pas illégitime dans ce contexte de se demander ce qu'il va rester de la démocratie européenne<sup>1</sup>. Cependant, bien des critiques utilisent l'Union européenne en général et le projet de constitution en particulier comme boucs émissaires des maux sociaux des citoyens. On agit comme si la perte de pouvoir de décision des Etats<sup>2</sup> et le recul de l'Etat providence étaient dus à l'Union, alors que ce sont des problèmes inhérents à la crise du modèle de l'Etat-nation, qui se seraient produits avec ou sans l'Union, et serait-on tenté d'ajouter, que le projet de constitution soit ou non adopté. On pourrait surenchérir en ajoutant (même si ce n'est que partiellement vrai) que le libéralisme économique fait partie de l'héritage culturel de l'Europe et qu'en tant qu'élément constitutif de son identité, on est autorisé à l'inscrire dans la constitution. Certes, mais alors pourquoi ne pas inscrire aussi la constitution sous la protection divine comme le suggère Josef Homeyer évêque de Hildesheim et président de la COMECE Commission des Evêques de

---

<sup>1</sup> Dans un article du monde diplomatique, manière de voir n° 61 de Janvier-février 2002, intitulé « démantèlement programmé de l'Etat social », Corinne Gobin formule ainsi ce qu'elle appelle « un véritable changement de régime politique destructeur de la démocratie » : « Le nouvel ordre politique qui se met en place oeuvre très activement à la déstabilisation, voire au démantèlement de tous les éléments - procédures, principes, droits, symboles et imaginaire - qui avaient permis, à travers les luttes sociales et politiques des siècles passés, l'élaboration d'un pouvoir démocratique et, avec lui, la création d'un espace de droits et de règles imposant une ligne de démarcation claire entre l'intérêt collectif des populations et les intérêts des pouvoirs privés, que ceux-ci soient de type marchand, mafieux ou religieux. » p. 23-25.

<sup>2</sup> Selon un article de Bernard Cassen dans le Monde diplomatique de Juillet 2003, 60 % des décisions législatives nationales ne sont en fait que du droit communautaire dérivé. En d'autres termes ajoute-t-il, « Quelle que soit la majorité politique accédant au pouvoir dans un pays donné, elle n'a d'autre option que de se mouler dans un ordre libéral déjà « sanctuarisé » par les traités. » Cependant il convient de nuancer le mythe de la toute-puissance de Bruxelles qui est souvent utilisée par les Etats pour se laver les mains des décisions impopulaires prises au niveau européen. Car si la Commission a en effet un pouvoir, ce ne peut être que celui que veulent bien lui concéder les Etats membres, qui gardent face aux décisions communautaires une marge de manoeuvre considérable. Dans un article du Monde diplomatique de Septembre 2001, Yves Salessse rappelle cette réalité trop souvent oubliée : « [...] ils sont les premiers à proclamer partout : «C'est pas nous, c'est Bruxelles.»[...] D'où l'importance de rappeler en permanence que, aux termes mêmes des traités, si la Commission propose, ce sont toujours les Etats qui disposent. »

la Communauté Européenne dans une lettre adressée au président de la convention ? Après tout le christianisme n'est pas moins un héritage culturel de l'Europe que le libéralisme. C'est donc tout naturellement que deux camps se sont formés au sein même de l'Europe. Le 1<sup>er</sup> septembre 2003, une quinzaine de petits et moyens pays réunis à Prague publient un court texte réclamant de revoir certains points du projet, en particulier sur « certains aspects des structures des institutions » et sur les procédures de décision au sein de l'Union, alors que l'Allemagne, le Royaume-Uni, la France et les trois pays du Benelux estiment pour reprendre l'expression de Gerhard Schröder que « le paquet doit rester en l'état ». Nous n'avons pas ici la prétention de trancher cette polémique. Toutefois il apparaît étrange que parmi les opposants à la constitution européenne qui craignent que celle-ci n'asseye définitivement le règne du libéralisme, aucun ne se soit posé la question de savoir en quoi ne pas adopter cette constitution pourrait empêcher la réalité actuelle, à l'intérieur des Etats membres de l'Union, du libéralisme politique. Enfin il serait malhonnête d'arrêter la lecture de la constitution à ce fameux alinéa 2 de l'article 3, alors même que l'alinéa 3 § 2 du même article inscrit la justice sociale parmi les valeurs fondamentales de l'Union : « *Elle combat l'exclusion sociale et les discriminations, et promeut la justice et la protection sociales, l'égalité entre les femmes et les hommes, la solidarité entre les générations et la protection des droits des enfants* ». Dans la même veine, peut-être n'est-il pas inutile de rappeler que les économistes européens travaillent sur une alternative au modèle libéral qui permettrait de poser les bases d'un modèle social européen original. C'est ainsi que le groupe « Economistes européens pour une politique alternative en Europe », au sein duquel travaillent des chercheurs et des universitaires des 15 pays de l'Union, a rendu public en 2002 un mémorandum intitulé « De meilleures institutions, des règles et des moyens au service du plein emploi et du bien-être social en Europe ». Ce document composé de quatre parties, pose en seconde partie, les principes de base à une telle alternative : « Le modèle social européen, pierre angulaire d'une stratégie économique alternative en Europe ». Ainsi malgré la domination actuelle du modèle libéral en Europe, rien dans la formulation actuelle de la constitution européenne ne l'instaure de manière indélébile, tout au plus pose-t-elle les bases, contre une éventuelle tentation protectionniste, d'une concurrence loyale et libre.

### **3. Le miroir du monde.**

Du nouveau visage du monde, au nouveau visage de l'homme, et retour, tel est le sens métaphorique que nous avons voulu donner à notre travail. Partant d'une observation du

monde, nous avons tenté, prisonniers du langage, mais non pas dupes de ses pièges, de circonscrire un champ conceptuel qui nous permettrait de le comprendre et de nous comprendre dans et à travers lui. L'analyse du phénomène contemporain de la mondialisation nous a amenés à prendre conscience des changements qui affectent ce monde et qui nous affectent irrémédiablement en retour. Nous avons montré combien ce nouveau visage du monde remet en question nos croyances politiques et sociales les plus élémentaires en un ordre séculaire et immuable basé sur les rapports de force qui animent les Etats-nations. Cet ordre, nous ne le nions pas, est une réalité, une des faces de ce monde dont nous avons tenté de dessiner les traits les moins visibles. Dans sa partie descriptive, notre réflexion a tenté de montrer que l'on pouvait changer de point de vue, non seulement pour regarder ailleurs mais aussi et surtout pour regarder d'ailleurs. En portant un regard cosmopolitique sur la mondialisation nous avons montré combien fragile et obsolète est notre conception du monde et de nous-mêmes. Dans cette remise en cause, nous avons fait apparaître le monde dans la brutalité ordonnée de son désordre sans pour autant chercher à lui en imposer un. Nous n'avons pas non plus voulu poser les bases d'un monde nouveau sur les ruines de l'ancien, car nous ne croyons ni en la force de la révolution, ni en la possibilité d'une destruction totale de l'ancien monde. Tout n'est que continuité, il ne s'agit nullement de raser l'ancien monde pour en faire pousser un nouveau. Tocqueville déjà avait eu l'intuition que la Démocratie en tant que processus délibératif constituait une sorte de révolution permanente et donc une évolution graduelle, abhorrant la violence et s'auto légitimant. Néanmoins, croire que ce qui se joue sous nos yeux n'a rien de révolutionnaire, c'est passer à côté de notre époque. Car les révolutions les plus profondes sont souvent invisibles et ne se donnent à voir comme telles qu'une fois qu'elles sont réalisées, et qu'elles n'ont alors plus rien de révolutionnaire. Or de nouvelles règles du jeu sont en train progressivement de se mettre en place dans l'arène ouverte du monde. Une arène dans laquelle les individus et les Etats se regardent encore d'un oeil méfiant, mais d'un regard qui porte déjà au loin, au delà d'eux-mêmes, par-delà les frontières de l'espace et du temps. Ce regard qui fait apparaître les traits d'un monde nouveau se joue aussi en miroir à travers nous. Notre identité individuelle et collective se joue dans le miroir du monde, et lorsque nous nous y regardons, nous ne pouvons ignorer les changements qui nous affectent en tant qu'êtres habitant ce monde. C'est pourquoi le point central de notre réflexion montre et démontre comment ce nouveau moi hérité de la modernité et la dépassant est une réalité de notre époque dont il faut prendre acte. Car c'est à travers cette prise de conscience de ce que nous sommes devenus dans un monde tissé d'altérités radicales mais

non incommensurables que nous-mêmes - et nos enfants encore plus - jouerons le sort du monde. Les dés ne sont jamais définitivement jetés car chaque génération joue son tour.

Enfin notre analyse de la portée cosmopolite des institutions transnationales existantes et potentiellement à venir vise à inverser la prétention des arguments réalistes, qui sans s'en être aperçu, ont déjà été dépassés par la réalité. Car la réalité n'est pas seulement dans l'évidence de ce qui se donne à voir, elle est aussi et surtout visible pour ceux qui savent la lire et entrevoir ses desseins. C'est dans cette optique que nous avons posé les bases conceptuelles d'une démocratie cosmopolitique offrant un idéal régulateur de gouvernance globale sans gouvernement et reposant sur le principe de souveraineté différenciée. Cette communauté politique sans Etat qui réalise le rêve de Kant serait à la fois le reflet de ce que nous sommes déjà devenus et l'idéal de ce que nous souhaiterions devenir. Devant les pressions informelles de la mondialisation, l'ancien monde se fissure, mais persiste. Il abolit, mais sauvegarde et déconstruit sans hâte, ce qui l'empêche d'accéder à une pleine conscience de lui-même. Dans l'érosion progressive du joug hobbesien des Etats, ce sont à la fois les peuples et les individus en tant qu'ils sont identitairement indissociables (bien que constituants des réalités distinctes), qui se libèrent. Ce sont eux qui rendent les frontières naturelles et culturelles poreuses, qui font glisser les différences les unes vers les autres, et les unes dans les autres. Le monde aujourd'hui ne fait plus qu'un dans son irréductible multiplicité. Et si le fait n'est pas nouveau, la prise de conscience, elle, est ce qui constitue sa radicale nouveauté. L'humanité a aujourd'hui une conscience plus aiguë et plus nette d'elle-même. En tant qu'elle désigne à la fois l'ensemble des hommes et chaque homme, elle est ce qui réalise l'universel dans le particulier et vice et versa. De ce fait le droit cosmopolitique n'est pas qu'une lubie de philosophe, il est une préoccupation éthique quotidienne présente en chacun de nous qui s'affirme chaque jour un peu plus. Chaque jour, autrui me semble un peu moins différent, un peu moins lointain, un peu moins inaccessible, et un peu plus moi-même. Plus le monde s'ouvre dans son immensité, plus il devient petit. Plus il grossit de l'intérieur de son infini, plus il est à portée de main. Plus il s'offre à nous, plus il nous appartient, et plus nous devenons une partie indistincte et irréductible de lui-même. Et à ceux qui prétendent que les dés sont déjà jetés et que le sort de l'humanité est scellé, nous répondons que ces dés mille fois jetés, reviennent toujours – tragique comédie de la condition humaine – étrangement dans nos mains.

## **BIBLIOGRAPHIE**

### **I. Monographies.**

Anderson Benedict, *L'imaginaire national, réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. française Pierre-Emmanuel Dauzat, Ed. La Découverte, collection Poches Sciences Humaines, Paris, Avril 2002. 212 pages. Version originale: *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Ed. Verso, Janvier 1983. 224 pages.

Aron Raymond, *Paix et guerre entre les nations*, Ed. Calmann-Lévy, Paris, 1962.

Archibugi D. et Held D., *Cosmopolitan Democracy : An Agenda for a New World Order*, Cambridge Polity Press, 1995.

Arendt Hanna, *La condition de l'homme moderne*, Ed. Seuil, Paris 1987.

Arendt Hanna, *La crise de la culture*, Ed. Gallimard, Saint-Amand, 1994, 380 pages.

Auffret Dominique, *Alexandre Kojève, La philosophie, l'Etat, La fin de l'Etat*. Collection Figures chez Grasset.

Barber Benjamin R., *Démocratie forte*, trad. française J.-L. Piningre, Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1997.

Baumann Gerd, *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multiethnic London*, Cambridge et New York, Cambridge University Press 1996.

Bauman Zygmunt, *Le coût humain de la mondialisation*, trad. française A. Abensour, Ed. Hachette, Paris, 1999.

Beaud Michel, *Le basculement du monde*, PNUD, *Rapport mondial sur le développement humain*, Ed. de Boeck, Bruxelles, 1999.

Berlin Isaiah, *Against the Current, Essays in the History of Ideas*, Oxford University Press, Oxford, 1981.

Bernanos Georges, *La liberté pourquoi faire ?* Ed. Gallimard, Paris, 1995.

Bissoondath Neil, *Le marché aux illusions. La méprise du multiculturalisme*, Ed. Boréal, tr. Fr. J.Papineau, Québec, 1995.

Bobbio Norberto, *The future of Democracy*, Ed. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984.

Bourg Dominique, *Planète sous contrôle*, Ed. Textuel, Paris 1998.

Breton Roland, *L'ethnopolitique*, Ed. PUF, collection Que sais-je, Paris 1995. 126 pages.

Bruckner Pascal, *Le sanglot de l'homme blanc : Tiers monde, culpabilité, haine de soi*, Ed. Le Seuil, Paris, 1983.

Bruckner Pascal, *Le vertige de Babel*, Ed. Le Seuil, collection arléa, Evreux, 1999, 61 pages.

Bull H., *The Anarchical Society : a Study of Order in World Politics*, New York, Columbia University Press, 1977.

Carens Joseph H., *Culture, Citizenship and Community, a Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford University Press, New York 2000, 248 pages.

Castells Manuel, *L'ère de l'information*, Ed. Fayard, Paris, 1998-1999. Préface d'Alain Touraine.

Chambe David, *L'ambiguïté morale du droit international contemporain. La société internationale au défi de l'universel*, thèse de doctorat présentée publiquement le 21 décembre 2002, sous la direction de J.J. Wunenburger, Université Jean Moulin, Lyon III. 397 pages.

Chauvier Stéphane, *Du droit d'être étranger. Essai sur le droit cosmopolitique kantien*, Ed. L'Harmattan, Paris 1996.

Chung Ryoa, *L'héritage kantien en éthique internationale : le paradigme cosmopolitique*, thèse de doctorat présentée à la faculté de philosophie de l'Université de Montréal, Juin 2001. 238 pages.

Combes Muriel : *Simondon, individu et collectivité*, PUF, Collection Philosophies, Vendôme, 1999, 128 pages.

Constant Fred, *Le multiculturalisme*, Ed. Flammarion, Janvier 2000, 117 pages.

Coon Carlton, *Caravan: The Story of The Middle East*, Henry Holt and Co, New York 1958.

Costa-Lascoux Jacqueline, *Pluralité des cultures et dynamiques identitaires*, Ed. L'Harmattan, Espaces interculturels, Paris, Novembre 2001.

Coulmas Peter, *Les citoyens du monde, Histoire du cosmopolitisme*, Ed. Albin Michel, collection Idées, Saint-Amand-Montrond, Octobre 1995, 334 pages.

Dennett Daniel, *La conscience expliquée*, trad. Française de Pascal Angel, Ed. Fayard, Paris 1997.

Delannoi Gil, *Sociologie de la nation : fondements théoriques et expériences historiques*, Ed. A. Colin, Collection Cursus Sociologie, Paris, 1999, 192 pages.

Derrida Jacques et Roudinesco Elisabeth, *De quoi demain..., Dialogue*, Ed. Fayard Galilée, France, octobre 2001, chap. 2 « Politiques de la différence ».

Derrida Jacques, *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Ed. Verdier UNESCO, 1991.



Derrida Jacques, *Cosmopolitiques de tous les pays, encore un effort !* Ed. Galilée, Paris 1997, collection Incises, 52 pages.

Derrida Jacques, *Le passage des frontières*, Ed. Galilée, colloque de Cerisy, 1993.

Deveaux Monique, *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2000, 205 pages.

Dieckhoff Alain, *La nation dans tous ses Etats, Les identités nationales en mouvement*, Ed. Flammarion, Paris 2000.

Dumont Louis, *Essai sur l'individualisme*, Ed. Le Seuil, Paris 1983.

Engelhard Philippe, *L'homme mondial, les sociétés humaines peuvent-elles survivre?* Ed. Arlea, Paris 1996.

Falk R., *On Human Governance. Toward a New Global Politics*, Pennsylvanie State University Press, 1995.

Ferry Jean Marc, *La question de l'Etat européen*, Ed. Gallimard, Paris 2000.

Fichte J.G., *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques*, traduction et présentation par L. Ferry et A. Renaut, Ed. Payot, 1981.

Forné José, *Les Nationalismes identitaires en Europe, Les deux faces de Janus*, Ed. L'harmattan, Paris, 1994.

Foucault Michel, *Surveiller et punir*, Tel Gallimard, Paris, 1995

Fukuyama Francis, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, Editions Champs Flammarion, Paris, 1992.

Garaudy Roger, *Pour un dialogue des civilisations*, Ed. Denoël, coll. Coudées Franches, Paris, 1977, 234 pages.

Giddens A., *The consequences of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Giraud Pierre-Noël, *L'inégalité du monde. Economie du monde contemporain*, Ed. Gallimard, Paris, 1996.

Grimaldi Nicolas, *L'homme disloqué*, Ed. PUF, Collection Interventions philosophiques, Paris, 2000, 101 pages.

Guéhenno Jean Marie, *La fin de la démocratie*, Editions Champs Flammarion, Paris 1992.

Guirns Alan C. and Courtney John C., *Citizenship, Diversity and Pluralism, Canadian and Comparative Perspectives*, Mc Gill University Press, Montreal, 1999, 287 pages.

Habermas Jürgen, *La paix perpétuelle, bicentenaire d'une idée kantienne*, Ed. du Cerf, collection Humanités, Lonrai, 1996.

Habermas Jürgen, *Après Satyâgraha, une nouvelle constellation politique*, Ed. Fayard, Paris, 2000.

Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*, trad. française S. Cornille et P. Ivernel, Ed. Payot et Rivages, Paris, 1998.

Hardt Michael et Negri Antonio, *Empire*, Ed. Exils, coll. Essais, Mayenne 2000, 559 pages.

Hayek Friedrich A., *Droit, législation et liberté*, Ed. Quadrige PUF, Paris, 1995.

Hegel, *L'Encyclopédie*, Ed. Gallimard, Paris 2001.

Hegel, *La philosophie du droit*, Ed. Puf Quadrige, Paris 2003.

Held D, Archibugi D., *Studies in Cosmopolitan Democracy*, dans « *Democracy in the United Nations System : Cosmopolitan and Communitarian Principles* », *Re-imagining Political Community*, sous la direction de M. Köhler, Oxford, Polity Press, 1998.

Hirschman Albert O., « *Un certain penchant à l'autosubversion* », dans *Essais*, trad. française. P.-E. Dauzat, Ed. Fayard, Paris, 1995.

Hoffmann S., *Une morale pour les monstres froids*, Ed. du Seuil, Paris, 1982.

Huntington Samuel-P., *Le choc des civilisations*, Ed. Odile Jacob, Paris, Mai 2000, 402 pages.

Kaldor Mary, *Global Civil Society, an Answer to War*, Polity Press, Cambridge 2003, 189 pages.

Kant Emmanuel, *Œuvres philosophiques complètes*, Bibliothèque de la Pléiade.

Kant Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, dans opuscules sur l'histoire, Editions Garnier Flammarion, Paris, 1990.

Keane John, *Global Civil Society ?* Cambridge University Press, 2003, 220 pages.

Khadirpathoulab Fall et Turgeon Laurier, *Champs multiculturels, transactions interculturelles. Des théories, des pratiques, des analyses*. Ed. L'Harmattan, Condée sur Noireau, Octobre 1998, 275 pages.

Krulic Brigitte, *La nation : une idée moderne*, Ed. Ellipses, Paris 1999, 176 pages.

Krulik Brigitte, *La nation, une idée dépassée ?*, dossier constitué par Brigitte légitimant pour La Documentation française, Collection Problèmes politiques et sociaux, dossiers d'actualité mondiale, n° 832, Paris, 1999, 88 pages.

- Kuper Andrew, *Democracy Beyond Borders, Justice and Representation in Global Institutions*, Oxford University Press, 2004, 228 pages
- Kymlicka Will, *Liberalism, community and culture*, Oxford University Press, Oxford 1989.
- Kymlicka Will, *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, 1995.
- Kymlicka Will, *Les théories de la justice*, traduction de Marc Saint-Upéry, Ed. La Découverte, Boréal, Québec Juin 1999.
- Kymlicka Will and Wayne Norman, *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, New York 2000, 444 pages.
- Kymlicka Will, *La citoyenneté multiculturelle, Une théorie libérale des droits des minorités*, traduction de Patrick Savidan, Ed. La Découverte, Boréal, Québec Septembre 2001.
- La Boétie Etienne de, *Discours de la servitude volontaire*, 1548.
- Lefort Claude, *Essai sur le politique XIX<sup>e</sup> XX<sup>e</sup> siècles*, Ed. Le Seuil, Paris, 1986.
- Lefort Claude, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Ed. Fayard, Paris, 1981.
- Levinas Emmanuel, *Entre nous, Essai sur le penser à l'autre*, Ed. Grasset, Paris, 1990.
- Levy T. Jacob, *The Multiculturalism of Fear*, Oxford University press, New York 2000.
- Luhmann Niklas, « *L'avenir de la démocratie* », dans *Politique et complexité. Les contributions de la théorie générale des systèmes*, trad. française. J. Scmutz, Ed. Le Cerf, Paris, 1999.
- Linklater A., *Men and Citizens in the Theory of International Relations*, London, MacMillan Press Ltd. & London School of Economics, 1982.
- Lyotard Jean-François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Ed. Minuit, Coll. Critique, Paris, 1994, 107 pages.
- Maalouf Amin, *Les identités meurtrières*, Ed. Grasset & Fasquelle, Paris 1998.
- Mc Grew Anthony, « *Globalization and Territorial Democracy* » dans *The Transformation of Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1997.
- MacIntyre Alasdair, *After virtue*, University of Notre Dame Press, 1984.
- Maffesoli Michel, *La transfiguration du politique, la tribalisation du monde*, Ed. Grasset, Paris 1994, 307 pages.
- Mairet Gérard, *Le principe de souveraineté*, Ed. Gallimard, coll. Folio Essais, Saint Amand, 1996, 311 pages.

- Mathiex Jean, *Mondialisation, les nouveaux défis d'une histoire ancienne*, Ed. Le Félin, Quétigari, Février 2003, 248 pages.
- Miller David, *Worlds Apart, Modernity through the Prism of the Local*, Ed. Routledge, Londres et New York, 1995.
- Miller David, *Citizenship and National Identity*, Polity Press, 2000.
- Minc Alain, *La mondialisation heureuse*, Ed. Plon, Paris 1997.
- Montesquieu, *L'esprit des lois*, Ed. Garnier Flammarion, Paris, 1977.
- Morawska E., *The New-Old transmigrants, their Transnational Lives, and Ethnicization : A Comparaison of 19<sup>th</sup> / 20<sup>th</sup> Situations*. European Forum, European University Institute Working Papers, Florence 1999.
- Nancy Jean-Luc, *Être singulier pluriel*, Ed. Galilée, Paris 1995.
- Nozick Robert, *Anarchie, Etat et Utopie*, Ed. PUF, Paris, 1998.
- Nussbaum Martha C., *Cultivating Humanity, A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press, 1997, 328 pages.
- Offe Clauss, *The Democratic welfare state in an integrating Europe*, dans *Democracy Beyond the State*, Oxford University Press, 2000.
- Ory Pascal, *L'Europe ? L'Europe*, Ed. Omnibus, Paris 1998.
- Parekh Bhikhu, *Rethinking Multiculturalism, Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 2000, 379 pages.
- Pettit Philip, *Republicanism: A Theory of Freedom And Government*, Ed. Clarendon Press, Oxford, 1997.
- Pocock John G.A, *Le moment machiavélien, la pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, tr. fr. L. Borot, Ed. PUF, Paris, 1997, (1<sup>o</sup> éd. Américaine en 1975).
- Popper Karl, *The Open Society and Its Enemies*, Ed. Routledge, Londres, 1962.
- Pocock John G.A, *Vertu, commerce et Histoire, essai sur la pensée et l'histoire politique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, tr. fr. H. Aji, Ed. PUF, Paris, 1998, (1<sup>o</sup> éd. américaine 1985).
- Ramonet Ignacio, *Géopolitique du chaos*, Ed. Galilée, Paris, 1998.
- Rawls John, *Théorie de la justice*, Editions du Seuil, collection points essais, Manchecourt 1997.

Rawls John, *Le libéralisme politique*, Ed. du Seuil, Paris 1993. Edition originale, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.

Rawls John, *Justice et démocratie*, Ed. Seuil, Paris, 1993.

Rawls John, *Le droit des gens*, Ed. Esprit, Paris 1996. Edition originale, *The Law of People. With the Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 1999.

Raz Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford University Press 1986.

Rémond Bruno, *La fin de l'Etat jacobin ?* Paris, L.G.D.J., 1998.

Renaut Alain, *Alter ego. Le paradoxe de l'identité démocratique*, Ed. Aubier, 1999 (en collaboration avec Sylvie Mesure)

Renaut Alain, *Kant aujourd'hui*, Ed. Champs Flammarion, Manhecourt 1999, 512 pages.

Renaut Alain et Mesure Sylvie, *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Ed. Grasset, Paris 1996.

Renaut Alain, *Libéralisme politique et pluralisme culturel*, Ed. Plein Feux, PUF, Mayenne, mai 1999, 67 pages. (actes du colloque de la Société Nantaise de Philosophie du 6 /11/1998)

Riesman David, *La foule solitaire*, Ed. du Cerf, Paris 1964.

Rosanvallon Pierre, *La démocratie inachevée, histoire de la souveraineté du peuple en France*, Ed. Gallimard, collection Folio Histoire, Paris, Novembre 2003. (592 pages).

Rosenau N. James & Czempiel Ernst-Otto, *Governance Without Government: Order And Change in Worl Politics*, Cambridge, Mass., Cambridge University press, 1992.

Rousseau Jean Jacques, *Oeuvres Complètes*, Ed. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade,

Royce A.P., *Ethnic Identity*, Bloomington, Indiana University Press, 1982.

Sandel Michael, *Le libéralisme et les limites de la justice*, Ed. Seuil, collection la couleur des idées, Mayenne 1999.

Sandel Michael, *La république procédurale et le moi désengagé*, 1984 dans *Libéraux et communautariens*, traduction de A. Berne.

Scarpetta Guy, *Eloge du cosmopolitisme*, Ed. Grasset, collection Figures, Ligugé 1981.

Scheller Max, *L'idée de paix et le pacifisme*, Ed. Aubier, Paris 1953.

Schmitt Carl, *La notion de politique*, trad. M.L. Steinhauser, Ed. Calmann Lévy, Paris, 1972.

Schnapper Dominique, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Ed. Gallimard, Paris 1994.

Schnapper Dominique, *Qu'est-ce que la citoyenneté ?* avec la collaboration de Christian Bachelier, Ed. Gallimard, Paris, 2000.

Siedentop Larry, *La démocratie en Europe*, Ed. Buchet-Chastel, coll. les essais, janvier 2003, 358 pages.

Skinner Quentin, « *The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives* », dans Richard Rorty, J.B. Schneewind and Quentin Skinner (eds.), *Philosophy in History*, ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

Skinner Quentin, *La Liberté avant le libéralisme*, tr. française. M. Zaghera, Ed. Le Seuil, Paris 2000.

Soysal Yasmin, *Limits of Citizenship*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.

Taguieff Pierre-André, *Résister au bougisme, démocratie forte contre mondialisation technomarchande*, Éd. Mille et une nuits, Turin, mai 2001, 202 pages.

Taylor Charles, *La liberté des modernes*, essais choisis et présentés par Philippe de Lara, Ed. PUF, Paris, 1997. Plus particulièrement la réflexion sur la liberté négative dans « *qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ?* », pp. 255-283.

Taylor Charles, *Le malaise de la modernité*, trad. française. C. Melançon, Ed. Le cerf, Paris 1994.

Taylor Charles, *Les sources du moi*, Ed. du Seuil, Paris 1998.

Taylor Charles, *Multiculturalisme, Différence et Démocratie, Pour une politique de reconnaissance*, Ed. Aubier, Paris 1994.

Tocqueville Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Ed. Folio Histoire, La flèche, 1995.

Todorov Tzvetan, *Nous et les autres, la réflexion française sur la diversité humaine*, Ed. du Seuil, Paris, 1989.

Touraine Alain, *Critique de la modernité*, Ed. le livre de poche, Paris 1992.

Toynbee Arnold, *La grande aventure de l'humanité*, Ed. Payot, coll. la grande bibliothèque Payot, Paris, 1994, 563 pages.

Toynbee Arnold, *Mankind and Mother Earth: a Narrative History of the World*, Oxford University Press, New York, 1976, 641pages.

Venturi Franco, *L'Europe des Lumières*, Ed. Mouton, Paris La Haye, 1971.

Vernant Jean Pierre, *L'origine de la pensée grecque*, Ed. Puf, Quadrige, Paris, 1962.

Vlachos Georges, *La pensée politique de Kant*, Paris, PUF, 1962.

Walzer Michael, *Pluralisme et démocratie*, Ed. Esprit, Paris, 1997.

Weiler Joseph H., *Quelle identité pour l'Europe ? Le multiculturalisme à l'épreuve*, Presses de Science Po, Paris, 1998, p. 119.

Wieviorka Michel, *La différence*, Ed. Balland, Paris, Décembre 2001, 200p.

Wittezaele Jean Jacques, *L'homme relationnel*, Ed. Le Seuil, Collection couleur psy, Lonrai, oct. 2003, 357 pages.

Wolton Dominique, *L'autre mondialisation*, Ed. Flammarion (Ernest), Paris, 2004.

## **II. Ouvrages collectifs.**

Ascensio H., Decaux E., Pellet A., *Droit international pénal*, CEDIN, Ed. Pedone, 2000.

Barreh Ducrocq Françoise (dir.), *Quelle mondialisation*, Académie universelle des cultures, Ed. Grasset, Mesnil-sur-l'Estrée, Juin 2002, 360 pages.

Darnton Robert et Duhamel Olivier (dir.), *Démocratie*, Ed. Du rocher, La cinquième édition, Mars 1998, 347 pages.

Durand M-F, *Entre territoires et réseaux*, dans *le défi migratoire, questions de relations internationales* sous la direction de B. Badie et C. Withol de Wenden, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, Paris 1994.

Elbaz Mikhaël et Helly Denise (Dir.), *Mondialisation, Citoyenneté et Multiculturalisme*, Ed. Les presses de l'Université Laval, Quebec, et Ed. L'harmattan, Paris, 2000.

Ferry Jean Marc et Libois Boris, *Pour une éducation postnationale*, Ed. de l'Université de Bruxelles, coll. Philosophie et société, Bruxelles 2003, 266 pages.

Gobin Corinne et Rihoux Benoît (Dir.), *La Démocratie dans tous ses états. Systèmes politiques entre crise et renouveau*, Ed. Bruylant-Academia, Louvain-la-Neuve, 2000. Voir surtout le texte de C. Schmitter « *Réflexions liminaires à propos du concept de gouvernance* ».

Held David, « *Democracy, The Nation-State and the Global System* », dans *Political Theory Today*, D. Held (Dir.), Stanford, Stanford University Press, 1991.

Kervégan Jean François, « Les droits de l'homme », dans *Notions de philosophie*, Denis Kambouchner (dir.), Tome II, Ed. Gallimard, Paris, p. 637-696.

Larrère Catherine, « *Histoire et nature chez Turgot* », dans Bertrand Binoche et Franck Tinland (dir.), *Sens du devenir et pensée de l'Histoire au temps des Lumières*, Ed. Champ Vallon, Seyssel, 2000, pp. 186-196.

Przeworski Adam, « *Minimalist Conception of Democracy : A Defense* », dans Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordon (eds), *Democracy's Value*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Renaut Alain (Dir.), *Histoire de la philosophie politique*, Tome IV, Ed. Calmann-Lévy, Paris, 1999.

Revault d'Allonnes Myriam (dir), *Citoyenneté, démocratie, république*, Rue Descartes, n°3, Janvier 1992.

Shapiro Ian and Casiano Hacker-Cordon (eds), *Democracy's value*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Seymour Michel (Dir.), *Etats-nations, multinations et organisations supranationales*, Ed. Liber, Quebec, Mai 2002, 499 pages.

Seymour Michel (Dir.), *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, Ed. Liber, Quebec, Mars 1999, 508 pages.

Vincent Hubert (Dir.), *Citoyens du monde, enjeux responsabilités concepts*, actes du colloque des 21 et 22 mars 2003 à Lille, Ed. L'harmattan, Paris, 2004,

Wieviorka Michel (Dir.), *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Ed. La découverte & Syros, Paris, 1996.

Wieviorka Michel et Ohana Jocelyne, *La différence culturelle*, colloque de Cerisy, Ed. Balland, Mars 2001, 477p.



### **III. Articles, rapports officiels et conférences publiques.**

Amnesty International, *Dommages collatéraux ou homicides illégaux ? Violation du droit de la guerre par l'OTAN lors de l'opération Force alliée*, rapport publié en Juin 2000.

Barry Jones R.J., « Overview. Globalization and Change in the International Political Economy », *International Affairs*, 75, n°2, 1999, pp. 357-367.

Bonifaz John, « *De la Démocratie à la Ploutocratie* », propos recueillis par Pascal Riché, *Libération*, 7 Novembre 2000, p.5.

Borot Luc, « *L'adjectif citoyen* », *Cités*, n°3, 2000, pp.231-235.

Bourdieu Pierre, « *Unifier pour mieux dominer* », 3 octobre 2000 dans *Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen*, Ed. Raisons d'agir, Paris 2001.

Bouthros-Ghali Boutros, « Vers une démocratie globale, une utopie aujourd'hui, une réalité demain ? », conférence de clôture, « Les rendez-vous de l'histoire » (Blois 15 octobre 2000, dans *Les Utopies moteurs de l'Histoire*, Ed. Pleins Feux, Nantes, 2001, p. 113-124.

Bouthros-Ghali Boutros, « An Agenda for Democratization. Democratization at the International Level », dans *Global Democracy Key Debates*, B. Holden (Dir.), Routledge, Londres, 1999, p. 113.

Caryl Christian, « *Pour voir la mondialisation à l'oeuvre, allez à Dubaï* », dans *Courrier international* du 25-31 mai 2000, pp. 60-61.

Cerovic S., « *Le TPI, instrument de l'empire américain* », *Le Monde des débats*, n°25, mai 2001.

Collin Denis, « *Souveraineté et démocratie. La mort de l'Etat de droit au nom du droit cosmopolitique* », dans *Res Publica* n° 24, Mars 2001, pp. 39-47

Commission mondiale sur l'environnement et le développement, *Notre avenir à tous*, introduction de Gro Harlem Brundtland, Editions du Fleuve, Montréal, 1989.

Conesa Pierre, « *Petits conflits oubliés...une géographie du monde inutile* », dans *le monde diplomatique*, n° 564, Mars 2001.

Delors Jacques, « *Pour un cadre général favorable au développement des territoires* », discours de J. Delors président de l'association Notre Europe, prononcé en Juillet 1998.

Ewald Francis et Kessler Denis, « *Les noces du risque et de la politique* », *Le Débat* n° 100, mars-avril 2000, pp. 55-72.

Faist Thomas, « Transnationalization in International Migration » : Implication for the Study of Citizenship and Culture, *Ethnic and Racial Studies*, Vol.3, n°2, 2000, p.189.

Fisher Joschka, « *De la confédération à la fédération : réflexions sur les finalités de l'intégration européenne* », conférence du ministre allemand des affaires étrangères, intervention du 12 mai 2000.

Gauchet Marcel, « *Les droits de l'homme ne sont pas une politique* », *Le Débat* n° 3, Juillet-Août 1980, pp. 3-21.

Gauchet Marcel, « *Quand les droits de l'homme deviennent une politique* », *Le Débat* n°110, Mai-Août 2000, p. 258.

Giscard D'Estaing Valéry, *Projet de traité établissant une Constitution pour l'Europe*, remis par la Convention au conseil des ministres à Thessalonique le 20 Juillet 2003.

Gobin Corinne, « *démantèlement programmé de l'Etat social* », dans *Le monde diplomatique, manière de voir* n° 61 de Janvier-février 2002.

Gouvernement du Canada, *lois sur le multiculturalisme canadien, Guide à l'intention des canadiens*, Ottawa, Approvisionnement et services, 1990.

Guillaume Gilbert, « *La cour internationale de justice et les droits de l'homme* » conférence de Son Exc., le président de la CIJ, séminaire de Bali des 12-13 Juillet 2001.

Heidegger, *Essais et conférences*, Traduction Préhaut, p170-193. Conférence « *bâtir, habiter, penser* » prononcée en 1951.

Held David, « *Democracy and Globalization* » dans *Global Governance*, 3, 1997, pp. 251-267.

Hirst David, « *Portrait de Dubaï, ville globale.* », *Le monde diplomatique*, n° 563, février 2001, p. 3.

Hurrel A., *Kant and the Kantian Paradigm in international relations*, *Review of International Studies*, vol. 16, P. 183.

Karsenti Bruno, « *Les droits de l'homme et la politique de la pitié* », dans la revue cités n°5, 2001, p. 47.

Kervégan Jean-François, « *Les droits de l'homme* », in Denis Kambouchner (Dir.), dans *Notions de philosophie*, Tome II, Ed. Gallimard, Paris, p. 637-696.

Kuper A., « *Rawlsian Global Justice: Beyond The Law of People* », *Political Theory*, 28, n°5, octobre 2000, pp. 640-674.

Kymlicka Will et Mesure Sylvie (Dir.), *Les identités culturelles*, *Revue Comprendre*, n°1, Année 2000.

Laguerre Michel, *Minoritized Space; An Inquiry into the Spatial Order of Things*, Berkeley, Institute of Governmental Studies Press, 1998.

Lu Catherine, *The One and Many Faces of Cosmopolitanism*, dans *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 8, Numéro 2, 2000, pp. 244-267.

Migué Jean-Luc, *Subsidiarité, Fédéralisme et Globalisation*, 24 octobre 2000, Bulletin de l'Institut Euro 92.

Migué Jean Luc, « *Sommes-nous menacés par la mondialisation* », article publié le 22 janvier 2000 dans *le Québécois libéré* n° 54.

Nielsen Kai, « *World Government, Security, and Global Justice* », dans *Problems of International Justice*, Steven Luper-Foy (Dir.), Westview Press, Boulder et Londres, 1988.

O'Neill O., « *Ethical Reasoning and Ideological Pluralism* », dans *Ethics* 98, Juillet 1988, pp.705-722.

Padioleau Jean-Gustave, « *La société du risque, une chance pour la démocratie* », *Le Débat* n° 100, mars-avril 2000, pp. 39-54.

Padioleau Jean-Gustave, « *Les gogos de la gouvernance* », dans *Libération* du 1<sup>er</sup> Juin 2000, p. 5.

Parekh Bhikhu, *The Cultural Particularity of Liberal Democracy*, in *Political Studies*, Vol. XL., 1992, p. 160-175.

Pogge T. W., « *Cosmopolitanism and Sovereignty* », dans *Ethics*, n°103, Oct. 1998.

Pogge Thomas W., « *Moral Progress* », dans *Problems of International Justice*, Steven Luper-Foy (Dir.), Westview Press, Boulder et Londres, 1988, pp. 283-304.

Portes A., « *La Mondialisation par le bas. L'émergence des communautés transnationales* », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°129, 2000.

Rawls John, « *50 Years After Iroshima* », présenté dans le cadre des *Oxford Amnesty Lectures*, *Dissent*, vol. 42, n°3, été 1995, pp. 323-327.

Robert Anne-Cécile, « *cahier spécial consacré à l'Europe* », dans *Le Monde diplomatique* janvier 2004.

Taylor Charles, *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, sous la direction de Guy Laforest et Philippe de Lara., Ed. du Cerf, les presses de l'université Laval, 1998.

Thibaud Paul, « *Nation et Europe au XX<sup>e</sup> siècle : de la sacralisation négative à la sécularisation positive* », dans *Politique étrangère* n° 3-4, 2000, p. 715.

*The Federalite Papers*, Ed. I. Kramnick, (Harmondsworth, Penguin Book).

Todorov T., « *Les illusions d'une justice universelle* », *Le Monde des débats*, n°25, mai 2001.

Valensi Lucette, *La tour de Babel : groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord*, Annales Economies, Sociétés et Civilisations, 41 (4). 1986, p. 817-838.

Waldron Jeremy, *Minority Cultures and The cosmopolitan Alternative*, deux versions :

- Article original dans University of Michigan Journal of Law Reform, Vol. 25, 1992, pp.751-793.
- Version reproduite dans Kymlicka, *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, 1995, pp.93-119.

Waldron Jeremy, *Can communal goods be human rights ?* dans *Liberal Rights*, Cambridge University Press, 1993.

Waldron Jeremy, *What is Cosmopolitan ?*, dans The Journal of Political Philosophy, Vol. 8, Numéro 2, 2000, pp. 227-243.

Weinstock Daniel, « *National Partiality : Confronting the Intuitions* », The monist, vol 82, n°3, 1999, pp. 516-541.

Wunenburger Jean Jacques, « Les droits de l'homme du fondement philosophique à l'illusion idéologique », contrepoin n° 50-51, 1985.

Wunenburger Jean Jacques, « *Le pli et la phase, vers un monde en résonance* », Cahiers de Géopoétique, n°4, automne 1994.

#### **IV. Oeuvres littéraires citées en références**

Bernanos Georges, *Journal d'un curé de campagne*, Ed. Fayard, Paris, 1969.

Kundera Milan, *L'immortalité*, Ed. Gallimard, collection Folio, Manecourt, Avril 1998.

Kundera Milan, *Le livre du rire et de l'oubli*, Ed. Gallimard, collection Folio, Saint-Amand, 1998.

Musil Robert, *L'homme sans qualités*, Ed. Le Seuil, Paris 1995.