

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

.....
CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINES, SOCIALES ET ÉDUCATIVES

.....
UNITÉ DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINES ET SOCIALES



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

.....
POST GRADUATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES

.....
DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
SOCIAL SCIENCES

LA QUESTION POSTNATIONALE DANS LA PHILOSOPHIE DE JÜRGEN HABERMAS

*Thèse soutenue publiquement le mercredi 22 mars 2023 en vue de l'obtention du Doctorat
Ph.D. en Philosophie*

Option : Ethique et Philosophie Politique

Présentée par
Christophe ONGUENE ONGUENE

Master en Philosophie

Matricule : 10L671

JURY

Président : AYISSI Lucien, Pr ;

Rapporteur : NZAMEYO René Aristide Rodrigue, MC ;

Membres : TEGUEZEM Joseph, Pr ;

MAZADOU OUMAROU, Pr ;

LEKA ESSOMBA Armand, Pr ;

Université de Yaoundé I ;

Université de Yaoundé I ;

Université de Dschang ;

Université de Yaoundé I ;

Université de Yaoundé I.



SOMMAIRE

DÉDICACE.....	iii
REMERCIEMENTS	iv
RÉSUMÉ.....	v
ABSTRACT	vi
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
PREMIÈRE PARTIE : L'IDÉOLOGIE POSTNATIONALE : UNE CONTESTATION HABERMASSEIENNE DE L'ÉTAT-NATION	15
CHAPITRE I : ÉVOLUTION DIACHRONIQUE DU CONCEPT D'ÉTAT.....	19
CHAPITRE II : LA NATION COMME SUBSTANCE DE L'ÉTAT-NATION.....	45
CHAPITRE III : LA SOUVERAINETÉ COMME MODALITÉ FONDAMENTALE ET NÉCESSAIRE DE L'ÉTAT-NATION.....	55
CHAPITRE IV : L'ÉTAT-NATION OU L'AVENIR INCERTAIN D'UNE FORME D'ASSOCIATION POLITIQUE	76
DEUXIÈME PARTIE : LES MODALITÉS DU POSTNATIONALISME HABERMASSEIEN	124
CHAPITRE V : LA THÉORIE HABERMASSEIENNE DE L'AGIR COMMUNICATIONNEL : FONDEMENT ÉPISTEMOLOGIQUE DE LA CONSTELLATION POSTNATIONALE	126
CHAPITRE VI : LA POLITIQUE DÉLIBÉRATIVE : MODALITÉ POLITIQUE DU POSTNATIONALISME HABERMASSEIEN.....	153
CHAPITRE VII : L'ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION : MODALITÉ ÉTHIQUE DU POSTNATIONALISME HABERMASSEIEN ET SES IMPLICATIONS.....	182
CHAPITRE VIII : LE POSTNATIONALISME HABERMASSEIEN : JALONS POUR UNE SOCIÉTÉ COSMOPOLITIQUE	207
TROISIÈME PARTIE : L'IDÉOLOGIE POSTNATIONALE HABERMASSEIENNE : DIFFICULTÉS PRATIQUES ET PERSPECTIVES THÉORIQUES.....	240
CHAPITRE IX : EXAMEN CRITIQUE DU POSTNATIONALISME HABERMASSEIEN	242

CHAPITRE X : L'ACTUALITÉ DE LA PENSÉE HABERMASSEIENNE	258
CHAPITRE XI : HABERMAS ET L'AFRIQUE : LE PANAFRICANISME COMME POLITIQUE À L'ÉCHELLE DU CONTINENT	271
CHAPITRE XII : AU-DELA DE HABERMAS : JALONS POUR UNE COSMOPATRIE	284
CONCLUSION GÉNÉRALE	327
LEXIQUE.....	334
BIBLIOGRAPHIE	342
INDEX DES NOTIONS	356
INDEX DES AUTEURS.....	361
TABLE DES MATIÈRES	363

À

Ma mère

REMERCIEMENTS

Nous tenons à exprimer toute notre reconnaissance au Professeur NZAMEYO René Aristide Rodrigue pour avoir dirigé cette Thèse. Ses conseils ont été pour nous une source d'inspiration. Ses appréciations et ses encouragements nous ont permis de garder une confiance indispensable à l'accomplissement de ce travail.

Une mention spéciale à tous les enseignants qui depuis la première année nous ont encadré à l'Université de Yaoundé I.

À tous ceux qui, de près ou de loin, ont participé d'une manière ou d'une autre à la construction de ce travail.

RÉSUMÉ

Ce travail de recherche s'articule autour de « La question postnationale dans la philosophie de Jürgen Habermas ». En abordant le problème du rapport entre l'État-nation et le postnational, l'auteur soutient le point de vue selon lequel la crise actuelle de l'État-nation impose l'émergence d'une « nouvelle constellation politique », le postnationalisme, une idéologie qui ambitionne de combler les limites de l'État-nation par l'institution des organisations supranationales susceptibles de répondre à un niveau plus large et avec efficacité aux défis qui surgissent dans notre planète.

Le postnationalisme habermassien repose sur des modalités épistémologique, politique et éthique que sont : la théorie de l'agir communicationnel, la politique délibérative et l'éthique de la discussion. Ces modalités convergent vers la construction d'une société cosmopolitique dans laquelle les citoyens libres et égaux peuvent agir à l'échelle de la planète pour résoudre avec efficacité des problèmes qui se posent à la conscience humaine aujourd'hui et qui dépassent de plus en plus largement le simple cadre de l'État-nation.

Le postnationalisme de notre auteur pose cependant problème dans la mesure où il s'inscrit dans une dynamique de déconstruction et de rejet de certaines catégories fondamentales de la modernité que sont la nation, l'État, la souveraineté. Par-là, le citoyen postnational devient un sujet flexible et mobile qui ne présente aucune essence. C'est un sujet dispersé entre les niveaux étatiques, régionaux et globaux. Il est partout, sans être nulle part.

Ainsi il serait convenable au regard de ces limites, de poser les jalons pour une « cosmopatrie ». Il s'agit d'un sentiment d'appartenance à un même monde que chaque citoyen doit préserver et protéger. Cette cosmopatrie impose une responsabilité et une solidarité planétaire qui s'accompagnent d'un socialisme planétaire, impliquant la promotion d'un « nous » inclusif dans lequel nous cherchons, en tant qu'habitants de cette planète, à construire la cité humaine. Cette cité humaine a besoin de justice sociale, de reconnaissance, d'égalité et de paix. Tels sont les principes que la cosmopatrie entend défendre et promouvoir.

Mots clés : postnationalisme, cosmopolitisme, cosmopatrie, socialisme planétaire, supranationalisme.

ABSTRACT

Our research work revolves around «The postnational question in the philosophy of Jürgen Habermas ». In addressing the problem of the relationship between the One and the Multiple, the author supports the view that the current crisis of the nation-state imposes the emergence of a « new political constellation », postnationalism, an ideology that aims to bridge the limits of the nation-state by the institution of supranational organizations capable of responding at a broader level and effectively to the challenges that arise in our planet.

Habermasian postnationalism is based on a number of epistemological, political and ethical modalities: the theory of communicational action, deliberative politics and the ethics of discussion. In reality, these modalities converge towards the construction of a cosmopolitan society, a society in which free and equal citizens can act on a global scale to effectively solve the problems that confront human consciousness today and which increasingly go beyond the mere framework of the nation-state.

However, the postnationalism of our author is problematic in that it is part of a dynamic of deconstruction and rejection of certain fundamental categories of modernity that are the nation, the state, sovereignty. By this, the postnational citizen becomes a flexible, mobile, scattered subject, which presents no essence. It's a bit of a fragmented issue, scattered across state, regional, and global levels. It's everywhere, but nowhere.

Thus, we think it would be appropriate, in view of these limits, to lay the groundwork for a «Worldfatherland». It is a sense of belonging to the same world, a world that every citizen must preserve and protect. This Worldfatherland imposes upon us a responsibility and a planetary solidarity, all things that are accompanied by planetary socialism, involving the promotion of an "we" inclusive in which we all seek as inhabitants of this planet to build the human city. This human city under construction needs a little more social justice, a little more recognition, a little more equality, a little more peace. These are the principles that the Worldfatherland intends to defend and promote in our humanity today.

Keywords: postnationalism, cosmopolitanism, Worldfatherland, planetary solidarity, supranationalism.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

« La question postnationale dans la philosophie de Jürgen Habermas » est la thématique autour de laquelle nous nous proposons de construire une réflexion dans le cadre de cette thèse. En effet, la prolifération d'un certain discours philosophique, politique et économique sonnait le glas de l'État-nation est d'une brûlante actualité. Certaines références académiques à l'instar du philosophe allemand Jürgen Habermas s'emploient à justifier la caducité de l'organisation politique qu'est l'État-nation. Ce discours se situe dans ce qu'il est convenable d'appeler le « postnationalisme ». Il s'agit d'une idéologie politique dont les fondements philosophiques, économiques et culturels expriment le point de vue selon lequel, à cause de la mondialisation en cours, du néolibéralisme et de l'émergence des problèmes collectifs à l'échelle planétaire, l'État-nation a fait son temps et devrait être remplacé par « une nouvelle constellation politique »¹ : le postnationalisme ou, du moins, le transfert de ses compétences à des organisations supranationales capables de répondre à un niveau plus large et avec efficacité aux défis qui surgissent dans le monde aujourd'hui.

Ainsi, « dépassement », « après », « post », « au-delà » sont autant de concepts et de préfixes convoqués aujourd'hui pour désigner la fin de l'État national, cette forme d'association politique qui, pendant des décennies, a contribué tant bien que mal à la gestion de l'humanité. Prônant l'ouverture tous azimuts et l'éclatement des souverainetés nationales, le discours postnational envahit de plus en plus les scènes nationales et l'espace public mondial, sans pour autant qu'une forme d'association politique pertinente soit proposée. Pour Jürgen Habermas, la mondialisation néolibérale actuelle impose le passage vers cette nouvelle perspective. Il l'exprime en ces termes :

La mondialisation des échanges et de la communication, de la production économique et de son financement, du transfert de la technologie et des armes, et surtout celle des risques écologiques et militaires, nous place devant des problèmes qui ne peuvent plus trouver de solution, ni dans le cadre de l'État-nation, ni par la voie, jusqu'ici courante, des accords entre États souverains².

Ces problèmes, pour l'auteur, peuvent trouver des solutions dans un cadre plus élargi que celui de l'État-nation. Il s'agit de l'émergence d'entités supranationales à l'échelle sous-régionale, régionale et d'un renforcement de celles existantes à l'échelle mondiale. Comment cette dialectique va-t-elle s'opérer ? Se poser cette question, c'est poser le problème philosophique du rapport entre l'Un et le Multiple, le Particulier et l'Universel, la Partie et le

¹ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique* (1999), trad. Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 2000.

² *Idem.*, *L'intégration Républicaine. Essais de théorie politique* (1996), trad. Trainer Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, pp. 96-97.

Tout. Penser l'univers auquel l'on se rapporte au-delà de ses origines, de sa culture, de ses traditions, du cadre politique existant, est le propre des sociétés humaines et ceci depuis l'Antiquité.

Les multiples crises sociales que connaît l'époque contemporaine provoquent au cœur du savoir une remise en question des idéaux politiques de la modernité que sont : l'État de droit, la justice et la démocratie. En effet, le développement de la globalisation a entraîné au sein de la majorité des peuples de la planète une extrême complexification sociétale et une dérégulation intraétatique dont la pensée politique actuelle en plein état de redéfinition tente de cerner les contours. À côté de l'inéluctabilité manifeste de la question du cosmopolitisme, question qui s'inscrivait déjà dans la sphère des préoccupations des penseurs de la modernité politique, force est de constater que de nouveaux défis s'imposent à la pensée de ceux dont la tâche est de catégoriser la vie communautaire. Pour Jürgen Habermas, les recherches récentes en sciences politiques, y compris en sciences sociales, présentent des résultats d'une indiscutable clarté. Parlant de l'Europe, par exemple, il affirme sans ambages :

Les sciences politiques et sociales ont analysé sans détour ni parti pris le phénomène ; leur constat est clair : les capacités défensives de l'État-nation pris isolément ne suffisent pas plus à maintenir le statu quo à l'intérieur de ses frontières – que ce soit du point de vue de l'État de droit, du point de vue démocratique, mais surtout du point de vue social – qu'à garantir la sécurité de sa propre population vis-à-vis de l'extérieur. L'État-nation est donc d'autant moins en mesure de faire valoir ses propres principes face au développement rapide du droit international et de l'ordre économique mondial et d'exercer l'ascendant politique que l'on est en droit d'attendre de lui³.

Comme on le voit, d'après Jürgen Habermas, l'État-nation seul ne peut plus assurer sa sécurité interne et externe ; le développement du droit international qu'accompagnent l'économie mondiale et ses effets est la preuve par les faits que l'État-nation a perdu sa nature d'association politique pertinente et efficace. Cette posture postnationaliste qui se veut réaliste et objective repose sur l'argument selon lequel les effets néfastes de la mondialisation néolibérale actuelle imposent le passage vers cette nouvelle perspective.

Jürgen Habermas est un philosophe contemporain qui s'est donné pour objectif de clarifier et de relever certains défis à travers le projet théorico-pratique d'une reconstruction paradigmatique du concept d'État de droit démocratique. Partant du constat d'un double état d'inertie et de métamorphose du processus démocratique entamé jadis par la modernité au sein

³ *Idem.*, *Sur l'Europe* (2006), trad. Christian Bouchindhomme et Alexander Dupeyrix, Paris, Bayard, 2006, p. 7.

des communautés humaines, cet auteur envisage de palier la dissolution progressive du pouvoir étatique dont le caractère libéral se trouve submergé et gelé par l'avancée galopante du néolibéralisme politique et économique sévissant à l'échelle planétaire. À l'horizon de ce que certains désignent par le concept de postmodernité, Jürgen Habermas fait état de la crise de la modernité qui a assigné au processus démocratique la tâche de programmer l'État dans l'intérêt de la société⁴.

Confrontés à des questions telles que l'immigration, le multiculturalisme, la marginalisation économique, les sociétés contemporaines, pour peu qu'elles veuillent rester objectives et optimistes par rapport à leur contexte, sont à l'affût de nouvelles figures de représentation, notamment en matière de citoyenneté, d'identité collective, de souveraineté et d'autonomie politique. L'inefficacité manifeste du droit subjectif qui définit à l'intérieur du droit moderne le statut des citoyens de l'État, ainsi que les rapports entre ceux-ci, se présente à la pensée politique actuelle, comme étant un signe précurseur du dépassement futur des perspectives antérieures. Ceci suscite l'élaboration d'un nouveau paradigme de gestion de la cité. On comprend pourquoi il apparaît de façon récurrente au sein des écrits les plus récents de Habermas la thématique qui est au centre de nos investigations. Cette thématique s'inscrit dans la volonté de notre auteur de substituer à l'idéologie libérale l'innovation d'une nouvelle forme de républicanisme à vocation mondiale : le patriotisme constitutionnel.

La profonde crispation que connaît le système constitutionnel des États-nations issus de la modernité face à l'hégémonie grandissante du néo-capitalisme et la pluralisation des formes de vies à l'intérieur des frontières nationales sont des phénomènes qui tiennent en échec l'idée de la démocratie d'inspiration rousseauiste selon laquelle l'État se définit comme une association volontaire des citoyens libres et égaux qui veulent régler leur vie en commun de façon légitime en recourant pour ce faire au droit positif. De fait, le propre de la démocratie semble être, d'après cette intuition originaire, d'instaurer au sein d'une communauté quelconque un système politique qui favorise l'adéquation dans les conditions de contrat permanent avec la réalité sociale. C'est pourquoi Habermas, dans la postérité des penseurs modernes, s'est donné pour objectif d'élaborer une conception de la démocratie qui tienne compte de la complexité des circonstances présentes : la démocratie délibérative. Une telle entreprise soulève des questions qui s'imposent à la pensée politique contemporaine. Ces interrogations ont jalonné la reconstruction conceptuelle amorcée par notre auteur dans le cadre

⁴ *Idem.*, *L'intégration républicaine*, p. 260.

de notre thématique. Partant d'une approche analytico-descriptive et critique du contexte socio-politique actuel, celui-ci montre la nécessité de réviser les notions de citoyenneté et d'identité collective. Jadis rattaché à un substrat culturel de provenance ethnique, le concept d'identité collective constituait la source justificatrice de la solidarité sociale qui prévalait au sein des peuples modernes. Cependant, il ne semble plus en être le cas face à l'explosion multiculturelle repérée au sein des peuples de la planète, laquelle est à l'origine de multiples bouleversements sociaux de notre temps.

Notre auteur se propose de promouvoir une conception neutre et pacifiante de la nation, conception fondée sur la liberté de choix et la participation politique de chaque individu dans sa communauté respective. À travers la notion de « culture politique commune », il envisage de reconstruire l'identité culturelle des peuples en s'appuyant sur les principes de liberté et d'égalité citoyenne, ainsi que sur le respect de l'intégrité culturelle de chaque groupe ethnique ou de chaque vision particulière du monde. La création d'un espace de dialogue interculturel en vue de l'élaboration d'un projet de vie communautaire et la fixation des idéaux politiques communs se présente, en effet, comme la manifestation d'une volonté de vivre-ensemble. Cette procédure d'intégration socio-politique à tonalité inclusive permet, de par son ouverture, de prendre en considération les particularités culturelles existantes dans un territoire. L'objectif est de garantir l'ouverture permanente de l'espace public à l'étranger et à la non exclusion pratique des individus souhaitant adhérer ou participer à un système politique donné. Cette forme de valorisation de l'idée de responsabilité vis-à-vis de l'altérité, parce qu'elle accompagne le processus d'intégration que prône notre auteur, pacifie les relations interpersonnelles à l'intérieur des communautés dites pluriculturelles.

À travers le gage de l'idéal républicain, il transparaît une appréhension nouvelle de la politique. Il se dégage un certain universalisme de droit qui semble être fondé sur l'égale dignité des hommes. Ainsi, la politique s'ouvre aux dimensions éthiques de la conception humaine. En outre, à travers cette nouvelle approche communicationnelle de l'exercice de la citoyenneté dans et au-delà du cadre stato-centré, l'idéal de participation publique des idées de reconnaissance et de responsabilité mutuelle s'y entremêlent en vue du bien de la planète tout entière. Il y a dans cette nouvelle perspective habermasienne une refonte ou un affaiblissement de la notion de pouvoir politique. Cela paraît stratégique, car il s'agit de retrouver de nouvelles bases de légitimation de ce pouvoir pour éloigner davantage les risques de son ébranlement.

En suggérant un nouveau canon de rationalisation de droit et de la justice dont les principes pourront être externes aux constitutions en place, Habermas veut instaurer l'idée d'un état permanent de vertige remettant ainsi en cause l'idéal de souveraineté totale et achevée que recherchent les systèmes politiques en vigueur. Il élabore dans *Droit et démocratie* une nouvelle conception de l'autonomie privée et de l'autonomie publique, en envisageant ces dernières comme réciproques ou co-originaires⁵. Par la mise en évidence de l'action communicationnelle et de la discussion publique comme toile de fond de la politique délibérative, on est en présence d'un idéal politique centré sur la pratique d'autolégitimation de l'exercice de la citoyenneté au-delà du cadre national.

La prolifération des entités économiques et supraétatiques autonomes au sein de l'espace public international et le renforcement de la puissance financière de ces derniers ébranlent l'absolutisme du pouvoir des États. Le développement d'une communauté internationale à travers la culture des droits de l'homme et la reconfiguration d'une citoyenneté mondiale entraîne la relativisation du concept de souveraineté. Celui-ci est appréhendé comme devant être partagé par l'ensemble des acteurs capables d'agir au sein de l'espace public international. Habermas écrit cependant :

La situation est paradoxale. Si les tendances qui annoncent une constellation postnationale nous paraissent comme des défis politiques, c'est parce que nous les représentons d'un point de vue qui nous est familier, celui de l'État-nation. Dès que nous prenons conscience de ce fait, la confiance démocratique, nécessaire pour percevoir un conflit comme un défi, autrement dit comme un problème à traiter par la politique, est ébranlé : « si la souveraineté de l'État n'est plus conçue comme indivisible, mais partagée avec des acteurs internationaux ; si les États 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. » L'idée qu'une société puisse agir démocratiquement sur elle-même n'a connu jusqu'ici, de mise en œuvre crédible que dans un cadre national ; la constellation postnationale suscite des réactions modérément alarmistes d'une perplexité éclairée, celle-là même que nous observons dans nos arènes politiques⁶.

Face à la réalité inéluctable de la mondialisation du droit, de l'économie et même de la politique, notre auteur s'investit à la recherche des fondements de l'auto-détermination des peuples, en recherchant l'équilibre qui pourra exister entre l'ouverture et la fermeture de chaque système politique. Cet équilibre consiste en une flexibilité bidimensionnelle de vie de chaque

⁵ *Idem.*, *Droit et démocratie. Entre faits et normes* (1992), trad. Rainer Rochlitz et de Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.

⁶ *Idem.*, *Après l'Etat-nation*, p. 47.

communauté, flexibilité dans le sens de la réalisation des ambitions collectives d'une part et de la prise en considération des principes cosmopolitiques prônés par le droit international d'autre part. D'après Jürgen Habermas, le phénomène de la mondialisation suscite la nécessité de développer des capacités d'action politique à l'échelle supranationale pour pouvoir contrecarrer les ambitions néolibérales. Il affirme :

Une solution de rechange à la politique néolibérale et à son optimisme de principe (les choses se font toutes seules) pourrait toutefois consister à découvrir des formes appropriées à la nouvelle donne du processus démocratique, serait-ce au-delà de l'État-nation. Nos sociétés structurées par l'État-nation, qui sont aujourd'hui submergées par des vagues de dénationalisation, s' « ouvrent » à une société mondiale déjà largement réalisée au plan économique. Ce qui m'intéresse, c'est la question de savoir si une nouvelle « fermeture » politique de cette société mondiale est souhaitable et, le cas échéant, comment elle est possible. Bref, comprendre en quoi pourrait consister une réponse politique aux défis de la constellation postnationale⁷.

En effet, les phénomènes de la mondialisation semblent être préjudiciables à la réalisation de l'idéal de justice cosmopolitique. D'où l'expérience sociale-démocrate de l'Union Européenne⁸ qui pourrait constituer un modèle de régionalisation à cause du fait que celle-ci a pu, en développant un système élargi de démocratie parlementaire, pallier les déséquilibres sociaux engendrés par le contexte économique actuel. Ulrich Beck, dans *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation* parlant de l'Europe, souligne que « les réservoirs de pouvoirs que sont les États nationaux fermés sur eux-mêmes et les sociétés délimitées les unes par rapport aux autres sont devenues irréels, au plus tard avec l'introduction de l'euro »⁹.

Pour le sociologue allemand Ulrich Beck, à partir du moment où l'Europe existe, les entités étatiques qui la constituent n'existent presque plus, y compris leur capacité à gouverner, car « les compétences et les champs d'expérience exclusifs qui fondaient ce monde d'États nationaux n'existent plus »¹⁰. Ainsi, « dès lors que ce qui est national n'est plus national, et que ce qui est international n'est plus international, le réalisme politique prisonnier de l'optique nationale perd sa pertinence. Il est remplacé (...) par un réalisme cosmopolitique » qui seul d'après cet auteur peut aider les États nationaux à « reconquérir un méta-pouvoir étatico-

⁷ *Ibid.*, p. 48.

⁸ *Idem.*, *Sur l'Europe* (2006), trad. Christian Bouchindhomme et Alexander Dupeyrix, Paris, Bayard, 2006.

⁹ Ulrich Beck, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation* (2002), trad. Aurélie Duthoo, Paris, Flammarion, 2003, p. 8.

¹⁰ *Idem.*

politique pour imposer au capital mondial un régime cosmopolitique incluant également liberté politique, justice globale, protection sociale, et préservation de l'environnement »¹¹.

On comprend ainsi pourquoi Jürgen Habermas prône, au niveau supranational, l'établissement d'une solidarité cosmopolitique. Dans le même sillage, l'idée de transfert des fonctions remplies par les États providences nationaux à des instances supranationales telles que l'Organisation des Nations Unies, amènerait les économies nationales à prendre en compte les critères sociaux et des valeurs éthiques fondamentales et battrait en brèche l'idéologie néo-libérale.

L'auteur appelle à un normativisme cosmopolitique à même de contrer l'avancée de cette morale du marché. Il s'inscrit dans un projet de réhabilitation de l'éthique politique à l'ère du règne de l'économique. Le fait de faire allusion dans ce travail à la notion d'espace public, en y développant à ce propos une dialectique du national et du postnational éclaire la conjuncture politique présente et esquisse les perspectives permettant de fonder la nécessaire constitution d'un espace public transnational. À défaut de verser dans l'élaboration des institutions concrètes, il s'en remet à l'optique de la formation d'une volonté politique mondiale, dans une perspective postnationale.

Parler de pos nationalité, c'est remettre en cause la conception du monde d'un Francis Fukuyama ou d'un Samuel Huntington. Le premier est un fervent défenseur de « la fin de l'histoire », théorie élaborée dans les années 1989 alors que la Guerre froide opposant depuis 1947 les USA et l'ex-URSS, arrivait à sa fin avec la chute du Mur de Berlin. En effet, Francis Fukuyama voyait en la démocratie libérale, la « forme finale de tout gouvernement humain ». Cette thèse est mise en exergue dans un article publié en 1989, « La fin de l'Histoire ? », puis dans son livre *La fin de l'Histoire et le dernier homme*. À propos de l'article, il écrit :

Dans cet article, j'avais l'idée suivante : un consensus assez remarquable semblait apparu ces dernières années concernant la démocratie libérale comme système de gouvernement, puisqu'elle avait triomphé des idéologies rivales-monarchies héréditaire, fascisme et, tout récemment, communisme. Je suggérais en outre que la démocratie libérale pourrait bien constituer le « point final de l'évolution idéologique de l'humanité » et la « forme finale de tout gouvernement humain », donc être en tant que telle la « fin de l'Histoire »¹².

¹¹ *Ibid.*, p. 12.

¹² Francis Fukuyama, *La fin de l'Histoire et le dernier homme* (1992), trad. Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 1992, p. 11.

Les anciennes formes de gouvernements telles que la monarchie, la dictature militaire, la théocratie, le fascisme ou encore le communisme étaient marquées par de « graves défauts et des irrationalités »¹³ qui constituaient la matrice de leur déclin. C'est dire que ces formes de gouvernements portaient en eux le venin de leur propre destruction et de leur « effondrement ». La fin de l'Histoire dont parle l'auteur n'est pas à envisager au sens historique simple du terme ; elle ne signifie pas que les événements cesseraient de se produire ou que « le cycle naturel de la naissance, de la vie et de la mort allait s'arrêter, que des événements importants allaient cesser de se produire »¹⁴. En empruntant la conception philosophique de l'histoire de Hegel et Marx, la fin de l'Histoire « signifiait, en revanche, qu'il n'y aurait plus de progrès possible dans le développement des institutions fondamentales et des principes sous-jacents, parce que toutes les grandes questions auraient été résolues »¹⁵. Dès lors, peut-on affirmer avec certitude aujourd'hui que les institutions fondamentales et les principes qui les régissent sont stables ? Cette thèse rime à contre-courant de celle de la postnationalité de Habermas. La postnationalité pour sa part consiste à soumettre froidement à l'épreuve de la réalité sociale les institutions et les principes qui les gouvernent à cause même de leur crise et de leur désuétude. Revenons brièvement sur la démocratie libérale.

Parlant de la démocratie libérale, Fukuyama affirme : « « la » démocratie libérale reste la seule aspiration politique cohérente qui relie différentes régions et cultures tout autour de la terre »¹⁶. C'est l'espoir d'un monde caractérisé par des divisions, des tensions et des inégalités. Cette démocratie libérale s'accompagne des principes économiques du libéralisme. Ces principes du « marché libre », « se sont rependus et ont réussi à produire des niveaux sans précédent de prospérité matérielle, aussi bien dans les pays industriellement développés que dans ceux qui, à la fin de la Seconde Guerre mondiale, faisaient partie du tiers monde appauvri »¹⁷. L'idéologie de la fin de l'Histoire est-elle parvenue à ses fins ? Le monde ne sombre-t-il pas dans le chaos ? De plus, l'histoire de l'humanité est-elle orientée vers l'accomplissement du règne de la démocratie libérale ? Habermas tente de déconstruire cette vision du monde dans sa postnationalité. Pour lui, la démocratie libérale, propre à l'État-nation est remplie de nombreux défauts et est assortie

¹³ *Ibid.*, p. 11.

¹⁴ *Ibid.*, p. 12.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Ibid.* p. 14.

¹⁷ *Idem.*

de nombreuses limites. Pour cela, elle doit faire place à une démocratie d'un type nouveau, capable de satisfaire les attentes des citoyens au plan interne et externe, dans un monde où émergent la supranationalité, la multiplication des régimes à l'échelle sous-régionale, régionale, continentale et globale : la démocratie délibérative. S'il en est ainsi de Francis Fukuyama, que dire de Samuel Huntington et de son idéologie du choc des civilisations ?

Pour Samuel Huntington, la politique globale de l'après-guerre froide est fondée sur « le choc des civilisations »¹⁸. En effet, « la fin de la guerre froide a pu sembler signifier la fin des conflits importants et l'émergence d'un monde relativement harmonieux »¹⁹. Mais le contraire se vit. Ainsi, les civilisations constituent le moyen le plus solide pour éviter que le monde ne sombre dans les atrocités vécues lors des deux dernières guerres mondiales. Il écrit : « les chocs entre civilisations représentent la principale menace pour la paix dans le monde, mais ils sont aussi, au sein d'un ordre international fondé sur les civilisations, le garde-fou le plus sûr contre une guerre mondiale »²⁰. L'ancien expert auprès du Conseil National Américain de Sécurité sous l'administration Carter distingue sept grandes civilisations contemporaines que sont : la civilisation chinoise, la civilisation japonaise, la civilisation hindoue, la civilisation musulmane, la civilisation occidentale, l'Amérique latine, et la civilisation africaine dont la spécificité est controversée²¹. Huntington met hors-jeu la civilisation africaine. Ce qui donne raison à Habermas qui pense que « derrière le thème du « choc des civilisations », ce que l'on cache ce sont des intérêts matériels manifestes de l'Occident (par exemple, celui de continuer à disposer des ressources pétrolières et à garantir son approvisionnement énergétique) »²². Peut-on envisager un monde où les civilisations s'entrechoquent ? Dans ces conditions, l'état de nature n'est-il pas en phase de devenir une réalité empirique ? Envisager le choc de civilisations, c'est poser les conditions de possibilité du chaos mondial. Face donc à tous ces défis, Habermas propose plutôt une lecture du monde à partir d'un point de vue postnational.

La postnationalité, nouvelle constellation politique qui devrait succéder à l'État-nation dans la gestion politique du monde, fait face à des défis que ne manque pas de souligner l'auteur. Il les cite clairement :

Autres défis : la disparité qui ne cesse de se creuser entre les nations prospères du Nord et les régions pauvres du Sud où règnent le chaos et l'autodestruction, ou encore

¹⁸ Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations* (1996), trad. Jean-Luc Fidel et al., Paris, Odile Jacob, 2000.

¹⁹ *Ibid.*, p. 28.

²⁰ *Ibid.*, p. 10.

²¹ *Ibid.*, pp. 51-56.

²² Jacques Derrida et Jürgen Habermas, *Le « concept » du 11 septembre* (2003), trad. Sylvette Gleize, Paris, Galilée, 2004. p. 69.

*les conflits culturels qui s'annoncent entre, d'un côté, un Occident largement sécularisé et, de l'autre, à la fois un monde islamique de plus en plus fondamentaliste et des tendances sociocentriques en Extrême-Orient. Sans parler des signaux d'alerte qu'émettent tout à la fois le tic-tac impitoyable des horloges écologiques, la libanisation des régions qui se décomposent sous l'effet de guerres civiles et de conflits ethno-nationalistes, et bien d'autres choses encore*²³.

L'instabilité et l'incertitude partagent le quotidien des milliers de peuples. En effet, l'humanité dans son ensemble est aujourd'hui plongée dans un climat de perplexité où la violence et la barbarie seraient les caractéristiques du siècle présent et où l'état d'exception menacerait d'y devenir un état normal²⁴. Le tableau de cette perplexité est dressé en ces termes par Jürgen Habermas :

*Face aux défis primordiaux que constituent la limitation écologique de la croissance économique et la disparité croissante des conditions de vie du Nord et du Sud ; devant la tâche historiquement inédite d'introduire dans les sociétés naguère fondées sur le socialisme d'État, les mécanismes d'un système économique différencié ; sous la pression des flux migratoires venant des régions appauvries du Sud et aujourd'hui de l'Est ; compte tenu des risques que constituent les nouvelles guerres ethniques, nationales et religieuses, les chantages nucléaires et les luttes internationales pour le partage des richesses - devant cet arrière-plan effrayant, (la gouvernance mondiale) perd, aujourd'hui toute orientation et toute assurance*²⁵.

Le bilan est d'ores et déjà accablant et les lendemains effrayants. C'est le résultat d'une société qui repose sur des principes d'accumulation, de prédation, de déraison et d'inaction. Par conséquent, le monde est à la recherche des repères à la fois politiques et éthiques. Les relations interhumaines et sociales se caractérisent de plus en plus par des exploitations abusives et la permanence des inégalités et des injustices. Le risque climatique, l'intensification des migrations, l'accroissement de l'insécurité, les chocs de puissances, sont autant de calamités qui partagent le quotidien des citoyens du monde aujourd'hui. Dans un monde où l'on programme et proclame le « choc des civilisations », posant ainsi les bases d'une jungle mondiale, mieux, du retour de l'état de guerre, les fondements éthiques d'une telle gouvernance sont à questionner.

L'insécurité qui en résulte fait le lit des massacres des vies humaines et les violations des droits humains. L'homme en tant que « valeur absolue », « fin en soi » n'a plus de place dans une telle gouvernance. Pour s'en convaincre, un regard panoramique sur le chaos syrien, le déluge palestinien, le désordre égyptien, l'enfer libyen et le désastre ukrainien qui se produisent

²³ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, p. 45.

²⁴ *Ibid.*, p. 22.

²⁵ *Idem.*, *Droit et démocratie. Entre faits et normes* (1992), trad. Rainer Rochlitz et de Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 12.

sous le regard complice des « Léviathans » impuissants du Conseil de sécurité des Nations-Unies montre que la déraison évolue à grande vitesse dans notre société, imposant le projet destructeur des postmodernes ; tandis que la raison, porteuse du projet humaniste de la modernité, subit une violence systématique de la part de ses détracteurs. Ceci est également la preuve irréfragable que les institutions de gouvernance du monde sont aujourd'hui problématiques.

De même l'on constate que la politique qui, chez Aristote, avait pour finalité le « souverain bien » plie davantage l'échine devant le capitalisme économique qui laisse derrière lui un bilan « qu'aucun concept n'est encore capable de saisir »²⁶ : ajustement structurel, asphyxie des économies des pays pauvres, endettement appauvrissant, etc. Malgré cette situation affreuse, les thuriféraires du libéralisme glorifient sans cesse ses prouesses comme le fait Bruno Munier, s'efforçant de démontrer que « le libéralisme est un humanisme »²⁷. Car pour lui, « les pauvres ont [...] tout à gagner de la libéralisation des échanges au marché mondial »²⁸.

Affirmer cela tout en évacuant la réalité selon laquelle le libéralisme économique actuel abîme les économies pauvres et par là, plonge les populations dans la misère, c'est faire preuve de mauvaise foi. De telles pensées porteuses d'une charge idéologique négative plongent le monde dans le désarroi. Cet état de choses impose que l'on soumette à une critique sans complaisance les principes sur lesquels repose une telle gouvernance du monde et que l'on analyse froidement les logiques dont elle est assortie *de facto*. Au lieu d'une gouvernance mondiale à visage capitaliste et néolibéral, nous pensons qu'il est possible d'instituer une organisation politique du monde capable d'inféoder l'économie, de garantir l'égalité entre les hommes et d'assurer la justice sociale. La postnationalité est la réponse habermassienne. Comme on peut le constater chez notre auteur, le processus de mondialisation n'est pas du tout un adjuvant de la légitimité de l'État-nation. Pour lui, la constellation qui tient pour épicrocent de la gestion planétaire, le cadre national, est « remise en cause par une tendance évolutive qui suscite déjà une large attention sous le nom de « mondialisation »²⁹.

La postnationalité habermassienne est un projet d'unification du tout social mondial par un dépassement de la souveraineté étatique, un transfert des compétences de l'État-nation en

²⁶ *Idem.*, *Après l'État-nation*, p. 17.

²⁷ Bruno Munier, *Révolution libérale et gouvernance mondiale*, Paris, Les Éditions Fasal, 2005, p. 11.

²⁸ *Ibid.*, p. 18.

²⁹ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, p. 47.

crise vers des instances supranationales, une dilution de l'un dans le multiple, de la partie dans le tout, du particulier dans l'universel. Dès lors, peut-on envisager une société postnationale homogénéisant l'hétérogène dans les catégories de l'universel englobant sans risque de construction d'un empire belliqueux avec pour projet l'imposition d'une vision machiavélique et unidimensionnelle du monde ? C'est en dévoilant cette mutation qui tend à « unifier le tout social sous un principe simple quand il est manifeste que nos sociétés mettent en œuvre une pluralité de critères spécifiques »³⁰ que nous envisageons une réécriture de la philosophie des relations internationales au-delà de Jürgen Habermas. Parler de réécriture, c'est parler de notre thèse.

Notre thèse est que les crises qui émergent sont de plus en plus planétaires. De « l'horreur économique » aux menaces écologiques en passant par les crises démocratiques et les déséquilibres démographiques, la nécessité de la mise en place des stratégies globales s'impose. Pour que cela soit possible, les citoyens de chaque État devraient prendre conscience de leur être dans le monde, de leur dépendance à l'égard de celui-ci, bref, de leur appartenance à la communauté mondiale. Tout ceci participe de ce qu'il convient d'appeler la « cosmopatrie ». Il s'agit d'un sentiment d'appartenance au monde, d'une volonté d'œuvrer pour la sauvegarde de celui-ci et à la réalisation du bien-être de ses habitants. Nous sommes citoyens d'un même monde, au-delà des boucliers étatiques et continentaux. Il est impérieux de s'émanciper des arcanes individualistes et de savoir qu'être citoyen du monde, du moins dans la « cosmopatrie », ne signifie pas être sans racine, encore moins mettre en berne toutes les spécificités nationales au nom d'un universalisme niveleur. La citoyenneté planétaire qui devrait se déployer dans la cosmopatrie s'enracine dans le cadre national pour s'ouvrir à l'universalité. La cosmopatrie est donc une utopie qui peut advenir, si les conditions sont réunies.

Grâce à une méthode dialectique partant de la saisie de la postnationalité habermassienne, tout en ressortant ses paradoxes pour ouvrir la voie à une nouvelle perspective, notre travail sera organisé autour d'un plan tripartite.

La première partie est titrée : « L'idéologie postnationale : une contestation habermassienne de l'État-nation ». Nous présentons tour à tour les modalités de l'État-nation que sont l'État, la nation et la souveraineté, ainsi que leurs rôles respectifs dans la survie de cette forme d'association politique, pour montrer par la suite comment elle est aujourd'hui contestée par des réalités d'ordre économiques, sociales, politiques et écologiques.

³⁰ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, p. 10.

La deuxième partie est intitulée : « Les modalités du postnationalisme habermassien ». Dans cette partie, nous présentons les fondements de l'ordre politique habermassien. Comme nous le montrons, cet ordre politique repose sur la théorie de l'agir communicationnel, la politique délibérative et l'éthique de la discussion. Le dernier chapitre de cette partie nous donne l'occasion d'articuler cosmopolitisme et postnationalisme chez notre auteur, pour montrer comment la citoyenneté mondiale est en quelque sorte une réponse aux défis du monde actuel.

La troisième et dernière partie est le moment de l'évaluation de la pensée de Habermas et se titre : « L'idéologie postnationale habermassienne : difficultés pratiques et perspectives théoriques ». Il est question d'abord d'une mise en examen critique des modalités du postnationalisme chez Jürgen Habermas. Ensuite, nous présentons le mérite de la pensée de notre auteur, le projet panafricain comme devant s'inscrire dans cette logique postnationale habermassienne. Enfin, nous nous situons au-delà de Jürgen Habermas pour montrer au dernier chapitre comment la cosmopatrie peut être une solution de rechange plus efficace dans un monde devenue de plus en plus interdépendant.

**PREMIÈRE PARTIE : L'IDÉOLOGIE POSTNATIONALE : UNE CONTESTATION
HABERMASSEIENNE DE L'ÉTAT-NATION**

L'État-nation tel qu'il est conçu aujourd'hui n'est pas le fruit du hasard. Sa naissance dans le monde dépend des contextes historiques particuliers. En Europe de l'Est, par exemple, Lénine pour situer le contexte d'émergence de cette forme d'association politique, part de la question de savoir : « Qu'est-ce que le droit des nations à disposer d'elles-mêmes ? »³¹ La réponse à cette interrogation se trouve, selon lui, non pas dans l'étude des « notions générales » de droit, mais dans « l'étude historico-économique des mouvements nationaux »³². Cette étude l'a amené à conclure que ce sont les causes économiques qui ont amené à la constitution de l'État-nation. « Dans le monde entier, l'époque de la victoire définitive du capitalisme sur le féodalisme a été liée à des mouvements nationaux »³³.

Ces mouvements nationaux reposent sur un certain nombre de fondements économiques à savoir : 1-la victoire complète de la production marchande exige la conquête du marché intérieur par la bourgeoisie ; 2-l'exigence de rassemblement au sein d'un même État des territoires dont la population parle la même langue pour faciliter les échanges ; 3-et l'élimination de tout obstacle de nature à entraver le développement de cette langue ainsi que sa consécration par une littérature³⁴. Lénine constate que ce type de commerce qui prône l'unité de la langue pour rendre fluides les échanges et le libre développement économique correspond au capitalisme moderne. Ainsi, « la formation d'États nationaux, qui satisfont le mieux à ces exigences du capitalisme moderne, est donc une tendance propre à tout mouvement national »³⁵.

Autrement dit, l'État-nation capable de répondre aux exigences du capitalisme moderne émerge par la volonté des mouvements nationaux avec un arrière-plan économique. Impossible donc pour lui de séparer État-nation et capitalisme moderne, Lénine ajoute même que « ce qui est typique, normal en période capitaliste, c'est donc l'État national »³⁶. C'est grâce à l'État national qu'une nation assure le « développement le plus libre, le plus large et le plus rapide du capitalisme »³⁷. Ainsi, en analysant de

³¹ Vladimir Lénine, *Du droit des nations à disposer d'elles-mêmes*, Paris, Editions Sociales, 1973.

³² *Ibid.*, p. 7.

³³ *Ibid.*, p. 8

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem.*

³⁶ *Ibid.*, p. 9

³⁷ *Ibid.*, p. 10.

façon concrète les conditions historico-économiques des mouvements nationaux, l'on comprend davantage ce qu'on entend par libre détermination des nations : « par autodétermination des nations, on entend leur séparation en tant qu'État d'avec les collectivités étrangères, on entend la formation d'États nationaux indépendants »³⁸. L'État national apporte aux nations leur indépendance vis-à-vis d'autres nations étrangères ; c'est « le droit d'exister en tant qu'État distinct »³⁹.

Par ailleurs, en Europe de l'Ouest, Jürgen Habermas souligne que l'État-nation a vu le jour au XVIIe siècle, suite à la guerre de Trente ans qui opposait les catholiques aux protestants en Allemagne depuis 1618, et qui s'achève par la signature du Traité de paix de Westphalie de 1648. Ce traité verra émerger les principes de souveraineté et d'inviolabilité des frontières. « Ici, la formation de l'État a emboîté le pas à une conscience nationale antérieure, diffusée par les moyens de la propagande »⁴⁰. Or, en Europe de l'Est, les nations ont été constituées avant l'institution étatique.

La forme de l'État-nation moderne qui découle de Westphalie va se répandre dans le monde à la fin de la Seconde Guerre mondiale, et surtout grâce au processus de décolonisation dans les pays d'Afrique et d'Asie. Le principe de l'intangibilité des frontières héritées de la colonisation sera mis en place par l'Organisation des Nations Unies, même-ci, comme le note Jürgen Habermas, dans ces États, l'organisation étatique précède le substrat national. Il affirme : « Ces États, fondés dans le cadre de frontières établies par la domination coloniale, ont souvent acquis leur souveraineté avant que les formes importées de l'organisation étatique aient pu prendre racine dans le substrat d'une nation transcendant les frontières tribales »⁴¹.

De ce qui précède, nous pouvons déjà noter que partout où l'État-nation a vu le jour, un certain nombre de modalités lui sont assorties à savoir, l'organisation étatique, le substrat national et le principe de souveraineté. Voilà pourquoi nous nous proposons avant toute chose, au frontispice de cette entreprise, examiner tour à tour chacune de ces

³⁸ *Ibid.*, p. 9.

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique* (1996), trad. Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 95.

⁴¹ *Ibid.*, p. 96.

modalités dans l'histoire des idées politiques. Le premier chapitre s'intéresse à l'évolution historique du concept d'État, tandis que le deuxième s'arrête sur les conceptions de la nation, l'âme de l'État-nation. Le troisième chapitre se propose de parler de la souveraineté qui aujourd'hui, est fortement remise en cause par l'idéologie postnationale. En fin, au quatrième chapitre, nous ferons un bilan sur les exploits passés de l'État-nation, qui, comme le souligne Jürgen Habermas « a définitivement triomphé sur les types plus anciens de formations politiques »⁴² ; pour montrer que ses limites actuelles prédisposent à une nouvelle constellation politique : le postnationalisme.

⁴² *Idem.*

CHAPITRE I : ÉVOLUTION DIACHRONIQUE DU CONCEPT D'ÉTAT

Si l'on admet que l'humanité est constituée d'une multitude de sociétés qui s'enchevêtrent, fort est de constater que ces sociétés se distinguent les unes des autres par leur démographie, l'organisation de leur fonctionnement et le degré de leur évolution. L'évolution des sociétés humaines a fait émerger une organisation de type politique connue sous le nom d'État. C'est jusqu'à nos jours la société la plus organisée puisque rationnellement régie. André Lalande dans son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* conçoit l'État comme « une société organisée, ayant un gouvernement autonome, et jouant le rôle d'une personne morale distincte à l'égard des autres sociétés analogues avec lesquelles elle est en relation »⁴³. Aujourd'hui, cette forme d'association politique est celle qui conduit le destin de l'humanité, n'eut été des contestations auxquelles elle fait face. Selon Mohamadou Labarang :

*La communauté internationale est à l'évidence une communauté d'États. Or, s'il est une notion à la fois immédiatement présente, prégnante et pourtant évanescence, c'est bien celle de l'État. Ainsi, de l'État arbitre et gendarme à l'État-providence, cette notion est comme un réceptacle où se déposent et s'accumulent les désirs des peuples, un miroir où se reflètent leurs craintes ou leurs aspirations les plus profondes. Monstre froid ou abri tutélaire, l'État est partout présent*⁴⁴.

Dans ce chapitre, notre objectif est de montrer comment le concept d'État est perçu dans l'histoire des idées politiques notamment chez certains philosophes depuis l'antiquité jusqu'à nos jours avec les juristes. Il est question plus précisément de pour nous de cerner les contours et les pourtours de l'État chez les philosophes tels que Platon, Aristote, Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Hegel et chez les juristes. Cela permettra de voir ce qui conditionne son émergence et de montrer le « ce-en-vue-de-quoi » cette forme d'association politique est faite. L'attention sera focalisée sur « la genèse de l'institution étatique, ses attributs intrinsèques et sur les conditions requises pour que cette institution réponde aux exigences de l'humaine raison »⁴⁵.

⁴³ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 3^{ème} édition, 2010, p. 304.

⁴⁴ Mohamadou Labarang, *Gouverner le monde. La question de l'émergence d'un Etat mondial*, Yaoundé, PUCAC, 2004, p. 24.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 20.

I- LA NATURE DE L'ÉTAT DANS L'ANTIQUITÉ

Dans l'antiquité, Platon et Aristote sont les deux penseurs qui ont le plus marqué l'histoire de la philosophie politique. Ils ont chacun donné au concept d'État une définition et un contenu. Leur saisie de cette notion a amené Dominique Turpin à soutenir le point de vue selon lequel Platon et Aristote « ont tout dit sur la politique : le premier avec ses remèdes radicaux et idéaux (...) ; le second avec ses solutions modérées, mixtes (...). Pour l'un, l'homme est au service de l'État et pour l'autre l'inverse »⁴⁶.

1- Fondement et organisation de l'État chez Platon

« Du vivant de Platon, la contexte social et politique est sombre : défaite d'Athènes dans la guerre contre Sparte, mort de Socrate lors d'un procès injuste, guerres qui se perpétuent. Les cités sont désespérées et c'est un climat sombre de violence et de passions »⁴⁷. C'est dans un tel contexte turbulent peint par Dominique Turpin, que Platon s'emploie à penser l'État, une forme d'association politique capable de créer une atmosphère dans laquelle l'idéal rencontre la réalité donnant vie à une cité harmonieuse, juste. Dès lors, quelle est la nature de l'État Platonicien ? C'est à cette question que nous essayerons de donner une réponse.

L'État chez Platon est à la fois une donnée naturelle et artificielle. Une donnée naturelle parce qu'il jaillit des besoins biologiquement déterminés, et une donnée artificielle parce que malgré ces besoins, il doit sa survie à l'existence d'un certain nombre de règles qui assurent l'harmonie sociale. Cette organisation politique émerge de la volonté des individus et surtout de la situation de manque et de besoin dans laquelle chacun se trouve. Sans l'existence d'un certain nombre de besoins naturels, l'organisation politique ne serait pas une nécessité de la vie des hommes en société. Le premier de ses besoins est « la nourriture, d'où dépend la conservation de notre être et de notre vie »⁴⁸, tandis que le second besoins est « celui du logement ; le troisième celui du vêtement et de tout ce qui s'y rapporte »⁴⁹. Pour répondre à ces besoins, les hommes sont tenus de s'entraider mutuellement afin de surmonter aisément les nécessités que leur impose la vie. Aucun homme ne pouvant à lui seul produire tout ce dont il a besoin, la nécessité de se tourner vers ceux qui par nature sont capable de produire ce qui peut combler ce besoin devient impérative. Socrate dans *La République* de Platon affirme à ce sujet :

⁴⁶ Dominique Turpin, *Droit Constitutionnel*, Puf, Paris, 1992, p. 16.

⁴⁷ Michel Richard, *Les doctrines du pouvoir politique. Du totalitarisme à la démocratie*, Paris, Chronique Sociale, 1986, p. 16.

⁴⁸ Platon, *La République*, traduction de Robert Baccou, Paris, Garnier Flammarion, 1966, p. 118.

⁴⁹ *Idem*.

« Ce qui donne naissance à une cité, repris-je, c'est, je crois, l'impuissance où se trouve chaque individu de se suffire à lui-même, et le besoin qu'il éprouve d'une foule de choses »⁵⁰. Chaque homme étant différent par nature, « et propre à telle ou telle fonction »⁵¹, la spécialisation des fonctions qui s'ensuit sera assortie d'un rendement plus efficace. L'agrandissement de la cité implique aussi le contact avec d'autres cités qui non seulement « lui apporteront ce qui lui manque »⁵², mais, lui serviront d'espace pour l'exportation de la marchandise. Socrate ajoute : « Il faut donc que notre cité produise non seulement ce qui lui suffit à elle-même, mais encore ce qui, en telle quantité, lui est demandé par ses fournisseurs »⁵³. Pour que les hommes vivent en harmonie dans cette cité émergente, l'État devrait promouvoir la justice dans l'individu et dans la cité.

L'État platonicien est structuré en trois classes que sont les philosophes, les soldats et les artisans, classes qui se calquent sur la psychologie de l'homme divisée en trois fonctions : la raison (*noûs*), l'affectivité (*thumos*) et l'impulsivité ou l'instinct (*epithumia*). À chaque classe, Platon associe une vertu particulière. À la classe des philosophes correspond la sagesse, à celle des soldats le courage, et à celle des artisans, la tempérance. La sagesse est le propre des philosophes. C'est la vertu la plus haute de l'État. Et de ce fait, il revient au philosophe de gouverner la cité en vue du bien-être des individus. Les soldats par la vertu de courage sont appelés à protéger la cité et à défendre son territoire contre toute attaque extérieure. Ce sont les gardiens de la cité. Les artisans s'occupent de produire les biens et les services pour la cité. Par la vertu de tempérance, ils se doivent d'obéir aux magistrats et aux guerriers.

Pour le bon fonctionnement de l'État, il est nécessaire que chaque classe remplisse efficacement sa fonction comme le lui dicte sa nature, sans vouloir inféoder le rôle de l'autre. « La justice, dit Socrate, consiste à faire son propre travail et à ne point se mêler de celui d'autrui »⁵⁴. Le dire ainsi revient à admettre que la justice consiste en l'harmonie sociale des différentes classes. L'injustice vient de la tentative d'une classe d'aiguiser des convoitises à l'égard d'une autre : « La confusion et la mutation de ces trois classes entre elles constituent donc pour la cité le dommage suprême et c'est à très bon droit qu'on appellerait ce désordre le

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 117-118.

⁵¹ *Ibid.*, p. 118.

⁵² *Ibid.*, p. 119.

⁵³ *Ibid.*, pp. 119-120.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 185.

plus grand des méfaits »⁵⁵. Une cité « parfaitement bonne »⁵⁶ est celle qui est « sage, courageuse, tempérante et juste »⁵⁷. Sans la justice, ne peut subsister. Son existence en dépend. La justice est le socle sur lequel repose l'État. Pour que chacun puisse assurer sa fonction sans s'ingérer dans celle d'autrui, l'État se doit d'investir dans une « éducation et une instruction honnêtes »⁵⁸. Seules ces dernières sont à même de marquer l'esprit des individus du sceau de la justice et du respect de l'harmonie sociale. L'État platonicien se donne pour fins dernières de rendre les hommes meilleurs en établissant « une harmonie où chaque homme participe au bien public, aider à parvenir à une existence sage, favoriser la liberté pour ceux qui en sont dignes »⁵⁹.

Quel est le régime politique à même de permettre à l'État de faire prospérer la justice et de voir se réaliser sa fin dernière, celle du bien-être et du bonheur des individus ? Pour répondre à cette question cruciale, Platon examine chaque type de gouvernement en fonction de sa nature et des possibilités de sa décadence. C'est l'exercice auquel se livre Socrate dans le livre VIII de *La République*.

D'abord, la *timocratie*. Socrate considère la timocratie comme le « gouvernement de l'honneur »⁶⁰. La marque caractéristique d'un tel gouvernement, c'est que « l'élément irascible y domine : c'est l'ambition et l'amour des honneurs »⁶¹. Lorsque l'amour des richesses commence à dicter sa loi, il s'installe dans ce gouvernement le règne de l'accumulation assorti de l'hypostase de la propriété individuelle. Cette dernière entraîne à son tour la décadence de la cité avec l'instauration de l'esclavage, de la puissance des militaires pour la protection des riches, militaires qui malheureusement sont plus amoureux de la guerre que de la paix. La recherche de la célébrité et du pouvoir entraîne la ruine. Un tel gouvernement ne saurait faire advenir une cité juste.

Ensuite, l'*oligarchie*. Ici, les pauvres sont exclus de la gestion de cité, malgré le fait que certains parmi eux excellent en vertu et en compétence. Le critère d'accès au pouvoir est la richesse, en dépit de la carence en vertu et en compétence. Ce gouvernement, de par sa nature, divise la cité en deux classes : celle des riches et celles des pauvres : « il y a nécessité qu'une pareille cité ne soit pas une, soutient Socrate, mais double, celle des pauvres et celle des riches,

⁵⁵ *Ibid.*, p. 186.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 179.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 175.

⁵⁹ Michel Richard, *op.cit.*, p. 23.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 305.

⁶¹ *Ibid.*, p. 308.

qui habitent le même sol et conspirent sans cesse les uns contre les autres »⁶². Le fait que certains par l'accumulation soit riches à l'accès et d'autres pauvres à l'extrême, et que ceux qui sont excessivement riches soient les seuls à même de gouverner, fait advenir au sein de la cité le libéralisme économique qui confortera cette inégalité. La classe des pauvres produit des brigands, des filous, des frelons qui, pour accéder aux richesses et au pouvoir, introduiront la ruine dans la cité : « il est donc évident, poursuit Socrate, que toute cité où tu verras des pauvres recèle aussi des filous, des coupe-bourses, des hiérosules, et des artisans de tous les crimes de ce genre »⁶³. Un tel gouvernement ne peut donc pas mener à bien une cité juste.

Platon examine également la *démocratie*. Elle provient de la faiblesse de l'oligarchie. La division de la cité en deux classes entraîne l'affrontement de ces dernières. Les pauvres, « pourvus d'aiguillons et bien armés »⁶⁴, engagent une révolution sanglante qui s'achève par le reversement de la classe des riches. Ainsi, la démocratie advient soit par la dictature des armes, ou encore par la peur qui contraint les riches à abandonner le pouvoir :

*Et bien ! à mon avis, la démocratie apparaît lorsque les pauvres, ayant remporté la victoire sur les riches, massacrent les uns, bannissent les autres, et partagent également avec ceux qui restent le gouvernement et les charges publiques ; et le plus souvent ces charges sont tirées au sort*⁶⁵.

Le gouvernement qui s'installe brille par le caractère libre de ses membres. La multitude qui vient de prendre le pouvoir est marquée par le sceau de la liberté : « la cité déborde de liberté et de franc-parler »⁶⁶. Les hommes ont licence de faire tout ce qu'ils veulent et quand ils le veulent. C'est le règne de la licence dans son sens le plus extrême, le libertinage :

*Dans cet État, repris-je, on n'est pas contraint de commander si l'on en est capable, ni d'obéir si l'on ne veut pas, non plus que de faire la guerre quand les autres la font, ni de rester en paix quand les autres y restent, si l'on ne désire point la paix ; d'autre part, la loi vous interdit-elle d'être magistrat ou juge, vous n'en pouvez pas moins exercer ces fonctions, si la fantaisie vous en prend*⁶⁷.

À cause de cette licence démesurée, il va s'installer dans la cité démocratique l'insolence, la barbarie et le désordre. Les individus dans un tel régime donnent libre cours à leurs fantasmes et à leurs désirs. Même les désirs jadis refoulés refont surface et occupent la partie haute des âmes des uns et des autres. Mieux, il s'agit de « l'émancipation des désirs superflus et

⁶² *Ibid.*, p. 311.

⁶³ *Ibid.*, p. 312.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 315.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 316.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 317.

⁶⁷ *Idem.*

pernicieux, et à leur donner libre carrière »⁶⁸, une vie sans ordre et sans nécessité : c'est l'anarchie totale qui ne tardera pas à tuer la liberté et à faire émerger un tyran qui s'emploiera à mettre de l'ordre.

En fin, la *tyrannie*. Elle provient de l'échec de la démocratie : « Ainsi, l'excès de liberté doit aboutir à un excès de servitude, et dans l'individu et dans l'État (...). Vraisemblablement, la tyrannie n'est donc issue d'aucun autre gouvernement que la démocratie, une liberté extrême étant suivie, je pense, d'une extrême et cruelle servitude »⁶⁹. La tyrannie, c'est le pouvoir d'un seul individu. Celui-ci se caractérise par la violence et l'arbitraire. Le tyran gouverne d'après ses fantasmes, ses caprices et ses décisions sont prises en fonction de ses intérêts ou de ceux de ses compagnons et amis. La loi y est absente. Sa volonté tient lieu de loi. C'est le contraire même du philosophe. Pour conserver son pouvoir, il tue, il égorge, il pend, il exile. Pour soumettre le peuple, il s'investit systématiquement à l'appauvrir et à devenir parricide contre toute tentative de révolte. Un gouvernement régit par un tel individu ne peut pas régir la cité.

Quel régime politique peut conduire à la réalisation de la cité idéale ? Platon jette tout son dévolu sur l'aristocratie, le gouvernement des « meilleurs », des sages, des philosophes. Une cité qui aspire à la justice ne peut être gouvernée par les timocrates, les oligarques, la multitude, encore moins un tyran. Ce sont les philosophes qui devraient être aux commandes. Il en va même de leur nature. Pour Platon, les philosophes sont ceux qui peuvent « atteindre à la connaissance de l'immuable »⁷⁰, tandis que les non-philosophes « errent dans la multiplicité des objets changeants »⁷¹. Ils sont des aveugles privés de la connaissance de l'être réel de chaque chose : « ils n'ont dans leur âme aucun modèle lumineux »⁷², et ne peuvent voir « le vrai absolu »⁷³. Par conséquent, ils ne peuvent pas devenir chefs de la cité, car il est impossible qu'un aveugle puisse conduire un clairvoyant. Les philosophes de nature aiment la science qui leur inculque l'esprit de « sincérité, et une disposition naturelle à ne point admettre volontairement le mensonge, mais à le haïr et à chérir la vérité »⁷⁴.

Le philosophe est tempérant et n'est pas ami des richesses. Il ressent l'amour de la science et s'attache à la sagesse. Il aspire dès sa jeunesse à « saisir toute la vérité »⁷⁵ et se comporte

⁶⁸ *Ibid.*, p. 320.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 323-324.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 242.

⁷¹ *Idem.*

⁷² *Idem.*

⁷³ *Idem.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 242.

⁷⁵ *Idem.*

alors comme un « cours d'eau détourné dans cette unique voie »⁷⁶. C'est à de tels hommes, « amis et parents de la vérité, de la justice, du courage et de la tempérance », qu'il faut confier le gouvernement de la cité. Un tel gouvernement est si important aux yeux de Platon qu'il peut soutenir : « donc les maux ne cesseront pas pour les humains avant que la race des purs et authentiques philosophes n'arrive au pouvoir ou que les chefs des cités, par une grâce divine, ne se mettent à philosopher véritablement »⁷⁷.

2- Origine et finalité de l'État chez Aristote

L'État ou la communauté politique chez Aristote est quelque chose de naturelle. Tout commence par la nécessité pour l'homme et la femme de s'unir « en vue de la procréation »⁷⁸, et de fonder une famille, puisque l'un ne peut exister sans l'autre. Par la suite, l'on verra se former la première communauté constituée de plusieurs familles et qui donnera à son tour le village : « réalité tout à fait naturelle, le village semble être une colonie de famille »⁷⁹. La famille est naturelle tout comme l'est le village. Le perfectionnement de cette première communauté est sans doute la cité. Aristote affirme :

*Et la communauté achevée formée de plusieurs villages est une cité dès lors qu'elle a atteint le niveau de l'autarcie pour ainsi dire complète ; s'étant donc constituée pour permettre de vivre, elle permet, une fois qu'elle existe, de mener une vie heureuse. Voilà pourquoi toute cité est naturelle : c'est parce que les communautés antérieures dont elle procède le sont aussi*⁸⁰.

La cité est constituée pour permettre à l'homme non seulement de vivre, mais surtout de bien vivre, une fois qu'elle est constituée. Cette communauté politique qui doit garantir à l'homme une vie heureuse, n'est pas artificielle, mais naturelle. Elle tient cette naturalité des communautés constituées avant elle. La nature ici est pour l'auteur ce qu'une chose est une fois sa genèse achevée. Et, une fois la genèse de la cité constituée, l'on se rend vite compte à l'évidence qu'elle est naturelle. Aussi note-t-il : « il est manifeste, à partir de cela, que la cité fait partie des choses naturelles, et que l'homme est par nature un animal politique, et que celui qui est hors cité, naturellement bien sûr et non pas par hasard des circonstances, est soit un être dégradé soit un être surhumain (...) »⁸¹.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 243.

⁷⁷ Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, « Lettre VI », 326b.

⁷⁸ Aristote, *Les politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1990, p. 87.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 89.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 90.

⁸¹ *Idem.*

Si la cité est naturelle, l'homme est par « nature un animal politique ». Il ne peut que se construire et se réaliser au sein d'une communauté politique. En tel que tel, l'homme n'est réellement homme qu'avec les autres. Cela revient à dire qu'en dehors du cadre social bien construit, il ne peut nullement s'accomplir. L'homme devient homme parmi les autres, en vivant dans une société régie par des lois et des coutumes. Il ne développe son potentiel et ne réalise sa fin naturelle que dans un contexte social précis. C'est dans la communauté politique, l'État, que l'homme, animal humain, se perfectionne et réalise le « bien suprême ». Ce dernier devient ainsi le « ce-en-vue-de-quoi » la communauté politique est constituée, sa finalité. Avec Aristote :

Toute communauté a été constituée en vue d'un certain bien (car c'est en vue de ce qui leur semble un bien que tous les hommes font ce qu'ils font), il est clair que toutes les communautés visent un certain bien, et que, avant tout, c'est le bien suprême entre tous que vise celle qui est la plus éminente de toutes et qui contient toutes les autres⁸².

L'État chez Aristote doit se donner des moyens pour permettre à l'individu de réaliser ce « bien suprême », le « souverain bien », « la fin parfaite », « le bonheur », « l'objet de tous nos vœux »⁸³. Le bonheur en tant que bien supérieur et qui se suffit à lui-même « est la fin de tous les actes possibles de l'homme »⁸⁴. C'est « ce qu'il y a de meilleur, de plus beau et de plus doux »⁸⁵. Sans l'État qui organise et structure la vie sociale, cette fin ne trouver sa réalisation.

II- LES CONTRACTUALISTES ET LE CONCEPT D'ÉTAT

Dans cette section, nous voulons montrer comment l'État a été conçu dans la modernité. Nous nous limiterons à explorer le concept d'État chez Thomas Hobbes, John Locke et Jean-Jacques Rousseau. Ce choix repose sur le fait que leur conception de l'État est aujourd'hui remise en cause par l'idéologie postnationale.

1- L'État chez Thomas Hobbes : institution et finalité

Le corps politique que constitue l'État chez Thomas Hobbes vise un but : la paix. Ainsi, chaque sujet cohabitant avec les autres dans cet univers politique s'emploie à la réalisation de ce noble but, le convive pacifique. Mais comment arrive-t-on à la mise en place de ce corps

⁸² Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. Barthélemy Saint Hilaire, Paris, Librairie générale française, 1992, p. 35.

⁸³ *Idem*.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 59.

politique ? Pour y répondre, il convient de présenter au préalable la condition de l'homme en l'absence de ce corps politique.

De prime abord, il convient de rappeler que l'état de nature chez Hobbes se situe entre fiction méthodologique et réalité historique. Cet état n'a pas existé en tant que tel de façon globale dans le monde. Toutefois, lorsqu'il écrit *Le Léviathan* en 1651 Hobbes note qu'il existe des endroits au monde où l'absence d'autorité transforme le lieu en un état de guerre. On pouvait alors retrouver des endroits comme tels en Amérique où les hommes vivaient de « manière quasi-animale » : « on pensera peut-être qu'un tel temps n'a jamais existé, ni un état de guerre tel que celui-ci. Je crois en effet qu'il n'en a jamais été ainsi de manière générale, dans le monde entier. Mais il y a beaucoup d'endroits où les hommes vivent ainsi actuellement »⁸⁶. S'il est vrai que dans le monde de façon globale, l'« état de guerre de chacun contre chacun » n'a jamais existé, et que cela reste une hypothèse pour comprendre la nature, la constitution et la finalité de l'État, il est également vrai que, entre les rois et les détenteurs du pouvoir, cela a existé. Les communautés humaines se sont toujours opposées les unes contre les autres, créant une situation de guerre :

*Mais même s'il n'y avait jamais eu aucun temps où les particuliers fussent en état de guerre les uns contre les autres, cependant à tous moments les rois et les personnes qui détiennent l'autorité souveraine sont à cause de leur indépendance dans une continuelle suspicion, et dans la situation et la posture des gladiateurs, leurs armes pointées, les yeux de chacun fixés sur l'autre : je veux ici parler des forts, des garnisons, des canons qu'ils ont aux frontières de leurs royaumes et des espions qu'ils entretiennent continuellement chez leurs voisins, toutes choses qui constituent une attitude de guerre*⁸⁷.

Qu'est-ce que l'état de nature chez Hobbes ? Pour comprendre l'état de nature hobbesien, il convient de partir du point de vue selon lequel les hommes sont égaux de par leur nature. Pour Hobbes, grâce à la nature, le grand artisan, les hommes sont physiquement et intellectuellement également proportionnés. Ceci donne la possibilité à chacun d'avoir accès aux mêmes privilèges, sans que quelqu'un ne réclame être le plus à même d'y avoir accès. Hobbes confirme cette égalité naturelle entre les hommes en ces termes :

La nature a fait des hommes si égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit, que, bien qu'on puisse parfois trouver un homme manifestement plus fort, corporellement, ou d'un esprit plus prompt qu'un autre, néanmoins, tout bien considéré, la différence d'un homme à un autre n'est pas si considérable qu'un homme puisse de ce chef

⁸⁶ Thomas Hobbes, *Le Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile* (1651), trad. François Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 126.

⁸⁷ *Idem.*

*réclamer pour lui-même un avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui*⁸⁸.

L'égalité de nature prédispose les hommes à la possibilité d'avoir accès aux mêmes biens et aux mêmes avantages. L'égalité montre que la notion de propriété n'est pas à l'ordre du jour. Tout appartient à tout le monde, et rien n'appartient à personne : « il n'y existe pas de propriété, pas d'empire sur quoi que ce soit (no dominion), pas de distinction du mien et du tien ; cela seul dont il peut se saisir appartient à chaque homme, et seulement pour aussi longtemps qu'il peut le garder »⁸⁹. Si chacun a droit à tout, et chacun n'a droit à rien, il « découle une égalité dans l'espoir d'atteindre nos fins »⁹⁰. Lorsque plusieurs personnes convoitent un même objet et que les conditions de protection commune de l'objet ne sont pas réunies, comme c'est le cas à l'état de nature, pour que chacun ait une part égale, « ils deviennent ennemis : et dans leur poursuite de cette fin (qui est, principalement, leur propre conservation, mais seulement leur agrément), chacun s'efforce de détruire et de dominer l'autre »⁹¹. Il s'ensuit des querelles qui trouvent leur enracinement et leurs causes dans la rivalité, la méfiance et la fierté. Les hommes à l'état de nature « usent de violence pour se rendre maîtres de la personne des autres hommes de leurs femmes, de leurs enfants, de leurs biens »⁹².

La conséquence logique est l'émergence d'un état de guerre, une guerre qui de nature est une « guerre de chacun contre chacun »⁹³. Il n'y a pas de sécurité. C'est le règne de l'insécurité. C'est un « temps de guerre où chacun est l'ennemi de chacun »⁹⁴. Hobbes ajoute à ce propos :

*Dans un tel état, il n'y a pas de place pour une activité industrielle, parce que le fruit n'en est pas assuré : et conséquemment il ne se trouve ni agriculture, ni navigation, ni usage des richesses qui peuvent être importées par mer ; pas de constructions commodes ; pas d'appareils capables de mouvoir et d'enlever les choses qui pour se faire exigent beaucoup de force ; pas de connaissances de la face de la terre ; pas de computation du temps ; pas d'art ; pas de lettre ; pas de société ; et ce qui est le pire de tout, la crainte et le risque continuel d'une mort violente*⁹⁵.

Dans l'état de nature, comme on vient de le souligner avec Hobbes, la société est absente, aucune activité à même de développer et de consolider des relations entre les hommes n'est

⁸⁸ *Ibid.*, p. 121.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 126.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 122.

⁹¹ *Idem.*

⁹² *Ibid.*, p. 123.

⁹³ *Ibid.*, p. 124.

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ *Ibid.*, p. 123-124.

possible, la vie est régie par la dictature de *polemos* qui, en dressant le lit aux sollicitations de *thanatos*, installe le désarroi et l'absence de vie : « la vie de l'homme est alors solitaire, besogneuse, pénible, quasi-animale, et brève »⁹⁶. Les principes par lesquels ils sont gouvernés sont entre autre : « la violence », et « la ruse »⁹⁷. Dans cette jungle qui naît, chacun cherche à se conserver, à se protéger, à acquérir un plus grand nombre de richesse possible par l'usage démesuré de la force. Chaque homme vit sur la défensive, prêt à riposter aux attaques des autres. Ceci suscite en certains le plaisir de « contempler leur propre puissance à l'œuvre dans les conquêtes (...). En conséquence, un tel accroissement de l'empire d'un homme sur les autres, étant nécessaire à sa conservation, doit être permis »⁹⁸.

Il est permis d'accroître son pouvoir sur les autres dans un tel état puisque sa survie en dépend. Dans la nature de chaque homme à l'état de nature, l'on retrouve trois causes principales de querelles à savoir : la rivalité, la méfiance et la fierté. Ces attitudes prospèrent à l'état de nature et constituent son mode d'expression. En ce qui concerne la rivalité, elle est l'expression de la compétition à l'état de nature. La rivalité « fait prendre l'offensive aux hommes en vue de leur profit »⁹⁹. Autrement dit, à cause du profit qui anime les hommes à l'état de nature, la rivalité les dispose à porter atteinte aux droits des autres. Ici, on dépouille l'homme de sa dignité, de son humanité et de tout ce qui est susceptible de lui appartenir, matériellement et spirituellement. Point de sociabilité. C'est le règne total de l'insociabilité de l'homme dont parlera Kant. Hobbes affirme :

*La compétition dans la poursuite des richesses, des honneurs, des commandements et des autres pouvoirs incline à la rivalité, à l'hostilité et à la guerre, parce que le moyen pour un compétiteur d'atteindre ce qu'il désire est de tuer, d'assujettir, d'évincer ou de repousser l'autre*¹⁰⁰.

De ce qui précède, force est de reconnaître que l'homme à l'état de nature fait usage du droit de nature sans limite. Il s'agit de la possibilité qu'a chacun de faire tout ce qui est en son pouvoir pour préserver sa propre vie. L'utilisateur du droit de nature reste par conséquent fixé sur un objectif : la conservation de sa vie. La nature des moyens n'est pas à questionner, ce qui importe, c'est leur efficacité. Même si ce qu'il considère comme étant bien pour lui ne l'est pas

⁹⁶ *Ibid.*, p. 125.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 123.

⁹⁸ *Idem.*

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 96.

pour les autres, il ne doit pas s'en occuper. C'est ce qu'il considère bon qui est bon et dans la mesure où cela contribue nettement à la fin suprême de cet état. Hobbes écrit :

Le droit de nature, que les auteurs appellent généralement jus naturale, est la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le mieux adopté à cette fin¹⁰¹.

Le droit de nature ne garantit pas la permanence d'une vie authentiquement humaine. Au contraire, il favorise l'état de guerre. L'absence de législation commune implique que les actions des uns et des autres soient conduites d'après leurs subjectivités, ainsi que par leurs appétits particuliers. Personne ne peut assurer la protection des autres, à l'interne comme à l'externe. La présence de l'autre n'est pas un atout dans cet état où les « jugements et appétits particuliers »¹⁰² confortés par le droit de nature sont aux commandes. Ces derniers renforcent les divisions, annulent l'entraide et ouvrent les vannes à la vulnérabilité et à l'insécurité. Même face à un ennemi extérieur commun, la présence de l'autre ne saurait être utile. La quête des appétits particuliers entraîne la fragilité de l'ensemble. Hobbes a donc raison de soutenir que dans une

Situation où chacun est gouverné par sa propre raison, et qu'il n'existe rien, dans ce dont on a le pouvoir d'user, qui ne puisse éventuellement vous aider à défendre votre vie contre vos ennemis : il s'ensuit que dans cet état tous les hommes ont un droit sur toute chose, et même les uns sur le corps des autres. C'est pourquoi, aussi longtemps que dure ce droit naturel de tout homme sur toute chose, nul, aussi fort ou sage fût-il, ne peut être assuré de parvenir au terme de vie que la nature accorde ordinairement aux hommes¹⁰³.

Si les hommes vivant à l'état de nature s'emploient à s'adapter à un tel état sans le moindre effort d'en sortir, le risque est de voir l'espèce humaine éradiquée de la surface de la terre. Mais comme cela ne saurait être possible puisqu'étant des êtres doués à la fois de passion et de raison, il y a « cependant la possibilité d'en sortir, possibilité qui réside partiellement dans les passions et partiellement dans la raison »¹⁰⁴. La nécessité de trouver une issue de sortie s'impose de *facto*. Car : « il apparaît clairement par-là qu'aussi longtemps que les hommes

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 128. La liberté dont parle Hobbes dans ce passage se définit ainsi qu'il suit : « on entend par liberté, selon la signification propre de ce mot, l'absence d'obstacles extérieurs, lesquels peuvent souvent enlever à un homme une part du pouvoir qu'il a de faire ce qu'il voudrait, mais ne peuvent l'empêcher d'user du pouvoir qui lui est laissé, conformément à ce que lui dicteront son jugement et sa raison », Thomas Hobbes, *Le Léviathan*, p. 128.

¹⁰² *Ibid.*, p. 174.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 129.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 127.

vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun »¹⁰⁵.

Tandis que les passions comme la « crainte de la mort, le désir des choses nécessaires à une vie agréable, l'espoir de les obtenir par leur industrie »¹⁰⁶, incitent et prédisposent les hommes à la paix, la raison quant à elle « suggère des clauses appropriées d'accord pacifique, sur lesquelles on peut amener les hommes à s'entendre »¹⁰⁷. Ainsi, le moyen de sortir de l'état de guerre de « chacun contre chacun » est l'émergence d'un « pouvoir commun » qui surpasse tout « pouvoir individuel » : l'État. La mise en place d'une telle institution politique qui n'est nullement contingente mais nécessaire fait dire ceci à Pierre Manent :

*L'individu, se découvrant en l'absence de l'institution politique à la fois menacé et menaçant, crée cette institution, qui ne peut plus être dès lors considérée comme l'instrument ou la matière animée de quelques-uns mais qui est la protection de tous. En d'autres termes, si l'on adopte le point de vue de l'individu et de son intérêt, tout individu, quel qu'il soit, a un intérêt vital à l'institution politique qui met un terme à la guerre de tous contre tous*¹⁰⁸.

L'unique moyen, d'après Hobbes, de mettre en place ce « pouvoir commun » capable de protéger les hommes des influences extérieures, des offenses et des dommages internes dus à l'action des uns et des autres, « de telle sorte que par leur industrie et par les productions de terre, ils puissent se nourrir et vivre satisfaits, c'est de confier tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme, ou à une assemblée, qui puisse réduire toutes leurs volontés, par la règle de la majorité, en une seule volonté »¹⁰⁹. Autrement dit, il est question de choisir un homme ou encore une assemblée à qui on transfère toute autorité et toute légitimité pour présider aux destinées de la République. La volonté et le jugement de chacun doivent lui être soumis grâce à la convention que chacun passe avec chacun¹¹⁰, lui confiant le droit d'être gouverner.

Cela fait, la multitude ainsi unie en une seule personne est appelée une RÉPUBLIQUE, en latin CIVITAS. Telle est la génération de ce grand LÉVIATHAN, ou plutôt pour en parler avec plus de révérence, de ce dieu mortel, auquel nous devons, sous le Dieu immortel, notre paix et notre protection. Car en vertu de cette autorité qu'il a reçue de chaque individu de la République, l'emploi lui est conféré d'un tel pouvoir et d'une telle force, que l'effroi qu'il inspire lui permet de modeler les volontés

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 124.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 127.

¹⁰⁷ *Idem.*

¹⁰⁸ Pierre Manent, *Naissances de la politique moderne. Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris Payot, 1977, p. 48.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 177.

¹¹⁰ *Idem.*

*de tous, en vue de la paix à l'intérieur et de l'aide mutuelle contre les ennemis de l'extérieur. En lui réside l'essence de la République*¹¹¹.

Le Léviathan encore appelé la République, *Civitas* en latin ou l'État, est chez Thomas Hobbes, un « homme artificiel, quoique d'une stature et d'une force plus grande que celles de l'homme »¹¹². Puisque c'est le droit de nature détenu par chacun qui les maintient à l'état de guerre, pour que l'organisation politique puisse voir le jour, les hommes de commun accord sont appelés à se dessaisir du droit de nature simultanément, afin de préserver la paix.

L'État a été créé pour la défense et la protection de l'homme. Autrement dit, l'État existe chez Hobbes en vue d'assurer la sécurité et la protection de l'intégrité physique et morale des personnes et la possibilité de leur permettre de jouir en toute assurance de leurs biens. Si les hommes s'arrachent à l'état de nature et cherchent à former l'État, la cause téléologique est la préservation de soi et la sécurisation de ses biens. Ce désir de préservation est pour eux le seul moyen qui leur permette de vivre. Ils sont donc pour cela contraint d'abandonner leur liberté, de restreindre leur droit de nature pour continuer d'exister :

*La cause finale, le but, le dessein, que poursuivirent lorsqu'ils se sont imposé ces restrictions au sein desquelles on les voit vivre dans les Républiques, c'est le souci de pourvoir à leur propre préservation et de vivre plus heureusement par ce moyen : autrement dit, de s'arracher à ce misérable état de guerre qui est, je l'ai montré, la conséquence nécessaire des passions naturelles des homes, quand il n'existe pas de pouvoir visible pour les tenir tous en respect, et de les lier, par la crainte des châtiments, tant à l'exécution de leurs conventions jusqu'à l'observation des lois de nature*¹¹³.

Lorsqu'il n'existe aucune puissance, aucun pouvoir ou aucune force contraignante pour faire observer les lois de nature telles que la justice, l'équité, la modération, la pitié, les hommes à l'état de nature sont inclinés par l'exercice des passions naturelles de « partialité », d' « orgueil », de « vengeance »¹¹⁴. Toutes choses qui installent une atmosphère permanente de guerre de tous contre tous. Les lois de nature ont donc besoin d'un pouvoir qui les porte et qui créé les conditions de leur matérialisation, car seules, elles ne sont pas contraignantes et ne sont d'aucune garantie :

Et les conventions, sans le glaive, ne sont que des paroles, dénuées de la force d'assurer aux gens la moindre sécurité. C'est pourquoi, nonobstant les lois de nature (que chacun n'observe que s'il en a la volonté et s'il peut le faire sans danger), si aucun pouvoir n'a été institué, ou qu'il ne soit pas assez grand pour assurer notre

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 177-178.

¹¹² Thomas Hobbes, *Le Léviathan*, p. 5.

¹¹³ *Ibid.*, p. 174.

¹¹⁴ *Idem.*

*sécurité, tout homme se reposera (chose pleinement légitime) sur la force et sur son habileté pour se garantir contre tous les autres*¹¹⁵.

Cette sécurité et cette protection ne sont possibles que dans un environnement de paix. L'État substitue l'état de guerre à l'état de paix. De la guerre perpétuelle, on passe à la paix permanente. En tant que première loi de nature chez Hobbes, la paix se présente comme la loi fondamentale : « en conséquence c'est un précepte, une règle générale, de la raison, que tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il a un espoir de l'obtenir »¹¹⁶. L'existence de l'État permet à l'homme de vivre en paix grâce à l'autorité instituée.

2- John Locke et l'État : du gouvernement civil à la question de la propriété

Pour cerner le bien-fondé de l'État chez John Locke, il est indispensable de faire un détour dans l'état de nature, l'état dans lequel les hommes se trouvent avant l'institution du pouvoir politique. Pour Locke, c'est un état à la fois de liberté et d'égalité. Autrement dit, les hommes à l'état de nature sont tous libres et égaux. La liberté dont il est question n'est pas une liberté approximative, et l'égalité une égalité de droit, mais de fait. A propos de l'état de nature, il écrit :

*C'est un état de parfaite liberté, un état dans lequel, sans demander de permission à personne, et sans dépendre de la volonté d'aucun autre homme, ils peuvent faire ce qu'il leur plaît, et disposer de ce qu'ils possèdent et de leurs personnes, comme ils jugent à propos, pourvu qu'ils se tiennent dans les bornes de la loi de la nature. Cet état est aussi un état d'égalité ; en sorte que tout pouvoir et toute juridiction est réciproque, un homme n'en ayant pas plus qu'un autre. Car il est très évident que des créatures d'une même espèce et d'un même ordre, qui sont nées sans distinction, qui ont part aux mêmes avantages de la nature, qui ont les mêmes facultés, doivent pareillement être égales entre elles, sans nulle subordination ou sujétion*¹¹⁷.

Toutefois, la liberté dont il est question dans cet état n'est pas synonyme de libertinage, ou mieux, « un état de licence »¹¹⁸. Les hommes peuvent disposer d'eux-mêmes comme bon leur semble, y compris de leurs biens, mais, ils n'ont pas du tout la liberté et le droit de se détruire eux-mêmes, « non plus que de faire tort à aucune autre personne, ou de la troubler dans ce dont elle jouit »¹¹⁹. Ceci exige un usage mesuré de la liberté, un usage rationnel de cette

¹¹⁵ *Idem*. Il faut souligner ici que la loi de nature est un précepte dicté par la raison et qui interdit à chacun de poser les actes qui pourraient porter atteinte à ses intérêts propres : « une lois DE NATURE (*lex naturalis*) est un précepte, une règle générale, découverte par la raison, par laquelle il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver, ou d'omettre ce par quoi ils pensent qu'ils peuvent être le mieux préservés », *ibid.*, p. 128.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 129.

¹¹⁷ John Locke, *Traité du gouvernement civil*, traduction de David Mazel, Paris, GF-Flammarion, 1984, p. 173.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 174.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 175.

dernière. La loi de nature leur permet de régler leur liberté. « La raison, qui est cette loi, enseigne à tous les hommes, s'ils veulent bien la consulter, qu'étant tous égaux et indépendants, nul ne doit nuire à un autre, par rapport à sa vie, à sa santé, à sa liberté, à son bien »¹²⁰. C'est dire que l'homme à l'état de nature, malgré son désir de conservation, « ne doit jamais ôter la vie à un autre, ou préjudicier à ce qui tend à la conservation de sa vie, par exemple, à sa liberté, à sa santé, à ses membres, à ses biens »¹²¹.

Aussi, Locke relève que dans cet état, à cause de l'égalité de tous les hommes, du fait que nul n'est naturellement supérieur à un autre, les hommes ont le droit de punition les uns sur les autres. Le droit de punition intervient « lorsque quelqu'un viole la loi de la nature, qu'il s'éloigne des droites règles de la raison, et fait voir qu'il renonce aux principes de la nature humaine, et qu'il est une créature nuisible et dangereuse ; chacun est en droit de le punir »¹²². Un tel droit de punition « incontestable sur un autre » n'est cependant pas « absolu et arbitraire ». Le droit de punition ne veut pas dire le droit de faire ce que l'on veut de l'autre, suivant la dictature de ses passions et de ses caprices. Lorsqu'il y a une punition à infliger à un autre, ce qui est autorisé, « c'est de lui infliger les peines que la raison tranquille et la pure conscience dictent et ordonnent naturellement, peines proportionnées à sa faute, et qui ne tendent qu'à réparer le dommage qui a été causé, et qu'à empêcher qu'il n'en arrive un semblable à l'avenir »¹²³.

La violence des uns sur les autres qui peut survenir dans cet état sans possibilité de gestion est due à l'absence sur terre d'un « supérieur commun »¹²⁴. Cela introduit dans l'état de nature l'état de guerre. Pour lui, « l'état de guerre, est un état d'inimitié et de destruction »¹²⁵. Quand certains dans l'état de nature nourrissent le projet de ravir la liberté des autres et par là de posséder leur propriété, il s'installe un état de guerre, « un état d'inimitié, de malice, de violence et de mutuelle destruction »¹²⁶. C'est dire que « la privation d'un commun Juge, revêtu d'autorité, met tous les hommes dans l'état de nature : et la violence injuste et soudaine, dans le cas qui vient d'être marqué, produit l'état de guerre »¹²⁷. Lorsque l'état de guerre se

¹²⁰ *Idem.*

¹²¹ *Ibid.*, p. 176.

¹²² *Ibid.*, pp. 178-179.

¹²³ *Ibid.*, p. 177.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 188.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 185.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 187.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 188-189.

généralise, les hommes n'ont pour seule issue que de recourir au Ciel pour la résolution de leurs différends. Dès lors :

Pour éviter cet état de guerre, où l'on ne peut avoir recours qu'au Ciel, et dans lequel les moindres différends peuvent être si soudainement terminés, lorsqu'il n'y a point d'autorité établie, qui décide entre les contendants ; les hommes ont formés des sociétés, et ont quitté l'état de nature : car s'il y a une autorité, un pouvoir sur la terre, auquel on peut appeler, l'état de guerre ne continue plus, il est exclu, et les différends doivent être décidés par ceux qui ont été revêtus de ce pouvoir¹²⁸.

L'absence d'autorité capable de régler les différends entre les hommes dans l'état de nature introduit l'état de guerre. La solution pour en sortir est l'institution d'une autorité, d'un pouvoir capable de régler ces problèmes et de protéger la propriété de chacun.

Ce qui met fin à l'état de nature chez Locke, ce n'est pas n'importe quel accord, « mais seulement celui par lequel on entre volontairement dans une société, et on forme un corps politique »¹²⁹. Il ajoute à cet effet : « Je ne fais point de difficulté d'avouer que le Gouvernement Civil est le remède propre aux inconvénients de l'état de nature »¹³⁰. Face à l'état de guerre qui sévit dans l'état de nature, les hommes font émerger une société politique d'un pouvoir particulier et qui s'investit à protéger ce qui est propre à chacun, à punir les fautes de ses membres : « là seulement se trouve une société politique, où chacun des membres s'est dépouillé de son pouvoir naturel, et l'a remis entre les mains de la société, afin qu'elle en dispose dans toutes sortes de causes, qui n'empêchent point d'appeler toujours aux lois établies »¹³¹.

Le pouvoir naturel qui consistait à être propriétaire de tout, y compris du droit de punition, est transféré à la société, mieux, au Gouvernement Civil. Par ce transfert, la société acquiert le droit de souveraineté, élabore des lois communes et désigne des hommes capables de faire appliquer ces lois, ceci grâce au pouvoir politique légitime. John Locke entend par pouvoir politique « le droit de faire des lois, sanctionnées ou par la peine de mort ou, a fortiori, par des peines moins graves, afin de réglementer et de protéger la propriété ; d'employer la force publique afin de faire exécuter et de défendre l'État contre les attaques venues de l'étranger : tout cela en vue, seulement, du bien public »¹³².

¹²⁸ *Ibid.*, p. 190.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 183-184.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 181-182.

¹³¹ *Ibid.*, p. 241.

¹³² *Ibid.*, p. 172.

La spécificité chez John Locke est que l'État s'établit à partir du moment où les personnes raisonnables, peu importe leur nombre, se mettent d'accord tout en se dépossédant de façon volontaire du pouvoir qu'ils détiennent du fait même de leur nature sur tout et le transfèrent à une entité extérieure et qui servira de juge et d'arbitre pour la résolution des différends. Tous les hommes ne s'y engagent pas pour constituer la société civile. Ce sont les propriétaires, en raison de l'importance de la conservation de leur propriété, qui vont consentir à l'émergence de l'État. Mohamadou Labarang souligne :

*Locke adjoint une dimension nouvelle et inédite, celle d'une finalité capitaliste : la protection de la propriété. Si les hommes s'associent, s'ils perçoivent un certain intérêt à se départir de certains de leurs pouvoirs, c'est qu'ils sont convaincus que le déploiement optimal de leurs facultés exige un minimum d'assurance et de sécurité. Sécurité qui ne peut leur être procurée que par un juge et arbitre accepté de tous*¹³³.

Ayant dit cela, il convient maintenant de cerner la question de la propriété qui se trouve au centre du corps politique chez John Locke. Dans l'état de nature, note Locke, tout est commun à tous. C'est par le travail que ce qui est commun devient la propriété d'une personne. En prenant le cas des fruits d'un arbre, l'auteur souligne que dans l'état de nature, ces fruits appartiennent à tous. Mais, les fruits commencent à appartenir en propre à un individu lorsqu'il s'en approprie par le labeur de ses mains. Aussi, écrit-il : « son travail distingue et sépare alors ces fruits des autres biens qui sont communs ; il y ajoute quelque chose de plus que la nature, la mère commune à tous, n'y a mis ; et, par ce moyen particulier, ils deviennent son bien particulier »¹³⁴. L'acquisition de la propriété doit se faire de façon rationnelle, c'est-à-dire, de manière modérée.

Toutefois, « si l'on dépasse les bornes de la modération, et que l'on prenne plus de choses qu'on en a besoin, on prend, sans doute, ce qui appartient aux autres »¹³⁵. C'est cette appropriation de ce qui appartient aux autres qui engendre donc l'état de guerre, de violence et d'insécurité. L'autorité instituée dans la société civile vise à mettre en place des conditions propices pour que puisse se déployer l'industrie humaine tout en établissant des normes susceptibles de réguler les rapports entre les individus et leurs propriétés, surtout lorsqu'on sait que la raison primordiale et fondamentale pour laquelle les hommes constituent un Gouvernement Civil différent de celui de l'état de nature, c'est la conservation de propriété.

¹³³ Mohamadou Labarang, *Gouverner le monde*, p.36.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 195.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 198

3- La conception de l'État chez Jean-Jacques Rousseau : fondement et nécessité

Pour examiner l'État chez Jean-Jacques Rousseau, la nécessité de remonter « jusqu'à l'état de nature »¹³⁶ se fait ressentir. L'état de nature chez Rousseau n'est pas à concevoir au sens historique du terme, c'est-à-dire, à une succession réelle d'événements. Il s'agit non des « vérités historiques », mais des « raisonnements hypothétiques et conditionnels »¹³⁷. L'état de nature n'est pas à concevoir au sens de ses prédécesseurs qui voulant décrire l'état de nature ont fait glisser dans cet état « les idées qu'ils avaient prises dans la société »¹³⁸. Cela est d'autant plus évident que dans leur description, « ils parlaient de l'homme sauvage, et ils peignaient l'homme civil »¹³⁹. Pour notre auteur, « Hobbes prétend que l'homme est naturellement intrépide, et ne cherche qu'à attaquer, et combattre »¹⁴⁰. Or, « rien n'est si timide que l'homme dans l'état de nature, et qu'il est toujours tremblant, et prêt à fuir au moindre bruit qui le frappe, au moindre mouvement qu'il aperçoit »¹⁴¹. C'est en fait le « bon sauvage ». Les hommes à l'état de nature sont libres, même si l'entrée dans la société civile les fait vivre de manière permanente dans les fers¹⁴². Cette liberté s'exprime sans obstacle et, il en jouit dans les limites de ses capacités naturelles.

Egalement, à l'état de nature, les hommes ne sont ni bons ni méchants. Ils n'ont aucune connaissance du vice et de la vertu. Ceci est dû au fait que les relations entre eux ne sont pas d'ordre moral mais naturelles : « il apparaît d'abord que les hommes dans cet état n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvaient être ni bon ni méchants, et n'avaient ni vices ni vertus »¹⁴³. Ils sont mus par la pratique de la pitié, la seule vertu naturelle. C'est elle qui à l'état de nature amène les hommes à s'entraider mutuellement, à se soutenir, à voler au secours les uns des autres. Elle développe l'estime des autres, leur respect mutuel ainsi que la protection des plus faibles par les plus forts. Rousseau affirme à cet effet :

Il est donc certain que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir : c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs, et de

¹³⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes suivi du Discours sur les sciences et les arts*, Paris, GF-Flammarion, 1971, p. 158.

¹³⁷ *Idem.*

¹³⁸ *Idem.*

¹³⁹ *Idem.*

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 165.

¹⁴¹ *Idem.*

¹⁴² *Idem.*, *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 46.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 194.

*vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix : c'est elle qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme, sa substance acquise avec peine, si lui-même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs ; c'est elle qui, au lieu de cette maxime : fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse, inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente : fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible*¹⁴⁴.

À l'état de nature, l'homme sauvage vit dans la tranquillité et la paisibilité. Autrement dit, il est naturellement bon : « L'homme sauvage, quand il a diné, est en paix avec toute la nature, est l'ami de tous ses semblables »¹⁴⁵. Les dépravations émanent des « changements survenus dans sa constitution, les progrès qu'il a faits et les connaissances qu'il a acquises »¹⁴⁶ grâce à la civilisation. Le tableau moral de cet homme est dressé ainsi par Rousseau :

*Chez l'homme en société, ce sont bien d'autres affaires ; il s'agit premièrement de pourvoir au nécessaire et plus au superflu ; ensuite viennent les délices, et puis les immenses richesses, et puis des sujets, et puis des esclaves ; il n'a pas un moment de relâche ; ce qu'il y a de plus singulier, c'est que moins les besoins sont naturels et pressants, plus les passions augmentent, et, qui pis est, le pouvoir de les satisfaire ; de sorte que après de longues prospérités, après avoir englouti bien des trésors et désolé bien des hommes, mon héros finira par tout égorger jusqu'à ce qu'il soit l'unique maître de l'univers*¹⁴⁷.

Il s'en suit inéluctablement l'ouverture d'une porte grandiose qui laisse contempler la méchanceté, la misère, la douleur et finalement la mort. Le mépris et la honte conduisent les uns et les autres à un terrible et cruel désir de vengeance, tandis que la vanité et l'envie les amènent à s'accaparer du bien d'autrui. La propriété s'introduit, l'égalité disparaît, le plus fort se fait le maître de tous et dicte sa loi. Ses volontés se confondent d'avec le droit : l'état de guerre s'installe. La propriété qui est discutée amène le plus fort à imposer sa loi, tandis que le plus faible s'emploie à renverser le joug. L'égalité et la pitié qui gouvernaient leurs rapports sont de plus en affaiblies : « il s'élevait entre le droit du plus fort et le droit du premier occupant un conflit perpétuel qui ne se terminait que par les combats et les meurtres. La société naissante fit place au plus horrible état de guerre »¹⁴⁸.

Pour sortir de cet état de guerre et d'horreur et entrer dans une société où la préservation du riche tout comme celle du pauvre se fait réalité, où règne la sûreté la sécurité, l'institution des règles de justice et de paix est impérative entre tous les hommes. Tous les hommes, forts

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 198-199.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 173.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 172.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 173.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 218.

comme faibles, riches comme pauvres, tous confondus, sans exception aucune, devraient être soumis à ces règles de justice. Il est question, par cette institutionnalisation de la justice, de faire converger les forces individuelles et particulières des uns et des autres vers la réalisation d'un but commun. Rousseau affirme à propos :

Instituons des règlements de justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personne, et qui réparent en quelque sorte les caprices de la fortune en soumettant également le puissant et le faible à des devoirs mutuels. En un mot, au lieu de tourner nos forces contre nous-mêmes, rassemblons-les en un pouvoir suprême qui nous gouverne selon des sages lois, qui protège et défende tous les membres de l'association repousse les ennemis communs et nous maintienne dans une concorde interne¹⁴⁹.

Il ressort de l'affirmation de Rousseau que l'émergence d'une institution est nécessaire pour la préservation de la vie humaine, et des biens de chacun. C'est le seul moyen de contenir les appétits des ambitieux et de se protéger de l'oppression des faibles. Grâce à l'État, Rousseau pense que la loi sera instituée et sera appliquée à tous pour le maintien de l'équilibre de la société. Ainsi, par l'État, les citoyens seront protégés chacun par la puissance commune contre les forces internes et externes. La paix et la concorde sont un fait. Par l'État, la force du plus fort sera soumise à la dictature de la loi. Il n'aura plus à craindre pour la sécurité de ses biens. Le plus fort comprend donc qu'il n'est « jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir »¹⁵⁰.

À partir de ce moment où les hommes parviennent « à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature »¹⁵¹ l'emportent, ils se trouvent contraint d'instituer un contrat qui fait émerger l'État. C'est le seul moyen par lequel les hommes peuvent assurer leur conservation. Le contrat social répond à une difficulté fondamentale : « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéissent pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant »¹⁵². Comme on le voit, le contrat social fait émerger une forme d'association que l'on nomme l'État. Son rôle est de défendre chaque associé, de les protéger et d'assurer son bien-être. Cette association se doit aussi de protéger les biens des citoyens, la propriété de chacun contre tout ce qui est susceptible de s'en accaparer. Par-là, l'État assure la liberté de chaque individu et établit les conditions de son exercice : « L'État à l'égard de ses

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 219.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 49.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 55.

¹⁵² *Ibid.*, p. 56.

membres est maître de tous leurs biens par le contrat social, qui dans l'État sert de base à tous les droits »¹⁵³. Trois rôles se dégagent donc d'ors et déjà :

- La protection de la personne ;
- La protection de ses biens, de sa propriété ;
- La création des conditions d'exercice de sa liberté civile.

Par ailleurs, le passage de l'état de nature à l'état civil fait de l'homme une nouvelle créature. Il se produit en lui un changement impressionnant. La justice, la morale, la raison guident désormais son existence. Il ne suit plus uniquement ses pulsions, ses penchants. Il développe ses facultés, fait croître ses idées et s'investit dans la réalisation de l'intérêt commun. C'est ce que traduit Rousseau en ces termes :

*Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés et se développent, son âme tout entière s'élève à tel point, que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme*¹⁵⁴.

Par le contrat social, l'égalité des individus devient une réalité. Le contrat surmonte les inégalités naturelles qui existent entre les hommes par l'institution d'une égalité « morale et légitime ». Les normes qui émergent de ce pacte sont appliquées sans désavantager qui que ce soit. Cette égalité est indispensable pour la survie du corps politique et pour tout système social. Rousseau dit à ce propos : « c'est qu'au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et par droit »¹⁵⁵. Telles sont la nature et la valeur de l'État chez Rousseau. Un arrêt chez Hegel s'impose.

¹⁵³ *Ibid.*, pp. 61-62.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 60-61.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 65.

4- Nature et nécessité de l'état chez Hegel

Dans la philosophie politique de Hegel, l'unité de l'État tient aux principes constitutifs de ce qu'il appelle « l'Esprit du peuple ». C'est dire que chaque État est pourvu d'une certaine substance qui en fait une espèce différente des autres, et définit, d'une façon précise, le mode d'appartenance à son lieu spécifique. Aussi, les individus et les peuples se distinguent-ils par la reconnaissance ou la revendication d'appartenance à une nation donnée, à un État-nation particulier. La multiplicité des constructions étatiques implique un principe différentiel dans la considération de l'histoire et de la culture des peuples. Nous allons explorer la nature et la nécessité de l'État chez Hegel. Dans *Principes de la philosophie du droit* que Hegel expose clairement sa « science de l'État », la déplaçant du terrain du devoir-être où l'ont casé ses prédécesseurs vers celui de ce qui est. Il affirme dans la « préface » :

Ainsi, dans la mesure où il contient la science de l'État, ce traité ne doit pas être rien d'autre qu'un essai en vue de concevoir et de décrire l'État comme quelque chose de rationnel en soi. En tant qu'écrit philosophique, il doit se tenir éloigné de la tentation de construire un État tel qu'il doit être. Si ce traité contient un enseignement, il ne se propose pas toutefois d'apprendre à l'État comment il doit être, mais bien plutôt de montrer comment l'État, cet univers éthique, doit être connu¹⁵⁶.

Le philosophe allemand conçoit l'État comme étant « le rationnel en soi et pour soi »¹⁵⁷. Dans l'addition au paragraphe 258, il précise que « l'État c'est l'esprit présent dans le monde et qui se réalise consciemment en lui »¹⁵⁸. L'État est pour ainsi dire, l'Esprit parvenu au stade ultime de son développement et qui se manifeste dans le monde. Cet Esprit se manifeste dans le monde pour transcender des contradictions inhérentes à la société civile qui, pour Hegel, « est le champ de bataille où s'affrontent les intérêts individuels privés de tous contre tous »¹⁵⁹. Ce dépassement de la société civile grâce à l'État permet la construction d'une volonté générale où se déploie l'État comme universalité. Ainsi, de sa part sa nature, l'État est une totalité qui facilite l'unité des contraires. Si l'on s'en tient à la dialectique hégélienne et à ce qui vient d'être dit, l'État est la synthèse permettant l'unité des contradictions de la société civile tout en les dépassant. À partir de là, la question de savoir « qui peut gouverner ? » ne se pose plus. Car, pour l'auteur, l'État qui est une réalité une et unique ne peut conserver cette nature que s'il est tenu non par la monarchie, l'oligarchie, la tyrannie encore moins la démocratie, mais par ceux qui détiennent le « sens de l'histoire » et qui maîtrise les enjeux de la dialectique à laquelle

¹⁵⁶ Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'Etat en abrégé*, trad. Robert Derathé, Paris, J. Vrin, 1986, p. 57.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 259.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 258.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 300.

l'universalité de l'État est assortie. L'État chez Hegel est nécessaire dans la mesure où il permet d'assurer la liberté de l'individu de manière concrète. Il s'emploie à créer les conditions pour faire prospérer de façon optimale les citoyens, leurs intérêts propres et leur reconnaissance, mais aussi l'intérêt de l'universel, celui auquel les intérêts particuliers devraient s'ajuster pour leur plein épanouissement. La prospérité des individus au sein de l'État dépend de cette conjugaison d'intérêts et de leur arrimage à l'universel. Hegel dit :

L'État est la réalité effective de la liberté concrète. Or, la liberté concrète consiste en ceci que la personne individuelle et ses intérêts particuliers trouvent leur développement complet et obtiennent la reconnaissance de leur droit-pour-soi (dans le système de la famille et de la société civile) ; mais elle consiste aussi bien en ceci que, d'une part, ils passent d'eux-mêmes à l'intérêt de l'universel et que, d'autre part, avec leur savoir et leur vouloir, ils reconnaissent cet universel, le reconnaissent comme leur propre esprit substantiel et agissent en vue de l'universel comme leur but final¹⁶⁰.

L'État devient une « nécessité extérieure »¹⁶¹ pour l'individu puisque ce dernier préserve ses droits, et une « puissance supérieure »¹⁶² envers laquelle il doit accomplir un certain nombre de devoirs. Il est question pour Hegel, à partir de cette dialectique entre l'individu et l'État, ou encore le devoir et le droit, de montrer que « la partie doit être considérée dans son rapport avec le tout »¹⁶³. Le particulier et l'universel s'interpénètrent sans que le premier ne soit absorbé dans le dernier, mais plutôt pour que le particulier trouve la possibilité de réalisation de sa liberté de manière empirique. Le droit ici renvoie à quelque chose de substantielle, tandis que le devoir se rapporte à la manifestation concrète voire réelle de cette chose substantielle. Droit et devoir ont alors un seul et même principe commun, la liberté personne de l'homme : « en tant que réalité éthique, en tant qu'interpénétration du substantiel et du particulier, l'État implique que mon obligation à l'égard de la réalité substantielle soit en même temps la manifestation de ma liberté particulière dans son existence empirique. Autrement dit, dans l'État, le devoir et le droit se trouvent unis dans un seul et même rapport »¹⁶⁴.

C'est cette union entre droit et devoir qui, constate Hegel, « contient la force interne de l'État »¹⁶⁵. Car l'individu qui accomplit son devoir trouve son intérêt propre et sa satisfaction et ne peut se retourner contre l'État dont sa liberté empirique dépend. L'intérêt particulier de l'individu ne saurait être aliéné. Mieux, « l'intérêt particulier ne doit pas, en vérité, être mis de

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 260.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 261.

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ *Idem.*

¹⁶⁴ *Idem.*

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 261.

côté ou encore réprimé, il doit être mis en accord avec l'universel, accord par lequel il est préservé ainsi que l'universel »¹⁶⁶. En remplissant ses devoirs envers l'État, c'est-à-dire en tant que sujet, il doit en bénéficier des droits en tant que citoyen. De ce fait, l'État se doit d'assurer la sécurité de son intégrité physique et morale, la protection de biens ainsi que « la prise en considération de son bonheur particulier et la satisfaction de son être substantiel, la conscience et le sentiment de sa dignité comme membre de ce tout »¹⁶⁷. De l'accomplissement de ses devoirs dépend sa conservation et même sa substance : « c'est là le secret du patriotisme des citoyens, en ce sens qu'ils reconnaissent l'État comme leur substance, car il maintient les sphères particulières, leur légitimité et leur autorité ainsi que leur bien-être »¹⁶⁸. Ce patriotisme implique ainsi « l'enracinement du particulier dans l'universel »¹⁶⁹, allant au-delà de la société civile, comme l'avons déjà souligné, ce « champ de bataille où s'affronte les intérêts individuels privés de tous contre tous »¹⁷⁰, mettant en conflit de manière permanente l'« intérêt privé individuel et les intérêts communs particuliers »¹⁷¹. On voit donc que l'État ici permet d'articuler rationnellement les volontés particulières et la volonté générale. L'État est donc médiateur, en ce sens qu'il est conciliateur.

III- LES JURISTES ET L'ÉTAT

Comme nous venons de le voir, en examinant l'État chez les philosophes, ceux-ci se préoccupent essentiellement de questionner les origines et la légitimité du pouvoir, ainsi que la finalité de l'Etat. Or, en lisant Mohamadou Labarang, on se rend compte que l'entreprise n'est pas de même nature chez les juristes. Pour lui, « les juristes quant à eux s'intéressent davantage aux conditions concrètes du fonctionnement de l'État en tant qu'institution publique vouée à la satisfaction de l'intérêt général »¹⁷². Trois éléments objectifs permettent, cependant, de parler de l'État au sens juridique du terme à savoir : un territoire, une population et un gouvernement effectif caractérisé par la souveraineté. Sans ces trois éléments, l'on ne saurait parler de l'État. Le territoire renvoie à l'encrage concret qui sert de cadre pertinent pour « l'expression des compétences de l'État »¹⁷³.

¹⁶⁶ *Idem.*

¹⁶⁷ *Idem.*

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 300.

¹⁶⁹ *Idem.*

¹⁷⁰ *Idem.*

¹⁷¹ *Idem.*

¹⁷² Mohamadou Labarang, *Gouverner le monde. La question de l'émergence d'un Etat mondial*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2004, p. 63.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 67.

L'autorité de l'État s'exerce au sein d'une portion du globe reconnue comme telle par d'autres et ne va pas au-delà de ses frontières. L'État se doit donc de protéger et de défendre son territoire contre les forces internes contradictoires et contre les forces externes qui participent à la violation de ses frontières. Quant à la population, elle désigne la collectivité humaine, « la masse des individus rattachés de façon stable à l'État par un lien juridique, le lien de la nationalité »¹⁷⁴. Comme l'atteste Mohamadou Labarang, la nationalité selon les juristes est « l'expression de l'allégeance personnelle qui lie un individu à un à un État et qui fonde le droit pour ce dernier de le contraindre à l'observance des normes et commandements qu'il édicte et cela quel que soit l'endroit où cet individu pourrait se trouver, même hors des frontières »¹⁷⁵. C'est donc un sentiment d'appartenance à un État au sein duquel l'on partage avec ses concitoyens un présent, la charge émotive d'un passé commun et l'espoir de réaliser des projets futurs. Le gouvernement renvoie plus précisément à l'organisation politique. Il organise la vie au sein de l'État et exerce ses « fonctions étatiques à l'égard de sa population sur l'ensemble de son territoire et assure en particulier l'exécution de ses engagements internationaux »¹⁷⁶. C'est le pôle central qui assure le lien entre la population et le territoire, en mettant en place un ensemble de règles juridiques susceptibles de faire régner l'ordre. Il faut donc un minimum de puissance à l'État, et c'est le gouvernement qui incarne cette puissance parce qu'il détient d'après l'expression de Max Weber, le monopole de l'exercice de la violence physique légitime.

Au regard de tout ce qui précède, nous pouvons dire que l'État chez les juristes se révèle tour à tour comme étant le « siège du pouvoir », qu'il incarne souverainement, faisant usage de ce dernier pour maintenir l'ordre, assurer la paix et la sécurité, la protection des frontières contre toute intrusion ; comme « régulateur de la compétition sociale », arbitrant les rapports entre les personnes, produisant des normes et des lois susceptibles de rationaliser les intérêts des uns et des autres, afin d'éviter que certains soient marginalisés par d'autres, et que s'installe le chaos ; comme « acteur principal des relations internationales » il marque de ses empreintes la vie internationale, « par le truchement des conventions et des traités, ou par la guerre, influe sur le paysage diplomatique et joue un rôle dans la transformation et le devenir du monde »¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Nguyen Dallier et Pellet, *Droit international public*, Paris, LGDJ, 1992, p. 396.

¹⁷⁵ Mohamadou Labarang, *Gouverner le monde*, p. 65.

¹⁷⁶ Michel Drain, *Relations internationales*, Paris, Editions Larquier, 20^e édition, coll. « Paradigme », 2015, p. 85.

¹⁷⁷ Mohamadou Labarang, *Gouverner le monde*, p. 64.

CHAPITRE II : LA NATION COMME SUBSTANCE DE L'ÉTAT-NATION

Roger Martelli écrit : « la nation se meurt. La nation est morte. Qui n'a jamais entendu parler ainsi les prophètes ? Dans les grands débats politiques et idéologiques qui traversent notre temps, quelques thèmes s'entrechoquent autour d'un mot, bien court et bien commun : celui de nation »¹⁷⁸. Pour la constellation postnationale par exemple, aucun défi aujourd'hui ne peut trouver de réponse pertinente dans le cadre national. Qu'est-ce que cette nation à laquelle le postnationalisme s'emploie à congédier ? La question « Qu'est-ce qu'une nation ? » n'est donc pas une interrogation qui est formulée pour la première fois par nous. Ernest Renan au XXe siècle se posait déjà la même question à laquelle il donna une réponse, réponse qui sera mise en exergue dans ce chapitre.

Marcel Mauss dans son article « La nation »¹⁷⁹ par d'un constat d'après lequel le concept de nation, contrairement à celui d'État, est d'un usage « récent, relativement, dans le langage technique des juristes et philosophes, et encore plus dans celui des peuples eux-mêmes. Les concepts de cité, ou société, de souveraineté, de droit, de loi, de politique, sont depuis longtemps fixés ; celui d'État l'est depuis le mouvement d'idées qui va des grands juristes français du XVIe siècle aux grands juristes hollandais et allemands du XVIIe et XVIIIe siècles. Celui de la nation a été infiniment plus lent à naître ; dans un bon nombre de langues, il n'est pas encore très usuel ; dans le langage technique, il n'est pas encore fixé, et la plupart du temps se confond avec celui d'État »¹⁸⁰. La distinction nette entre les deux concepts s'opère au fil du temps, faisant de la nation un « ensemble des citoyens, ensemble distinct de l'État »¹⁸¹.

La conception et la composition de ce qu'il appelle ici « ensemble des citoyens » aura une conception différente selon qu'on émerge dans le registre de la conception négative de la nation ou dans celui de la conception positive de celle-ci c'est-à-dire la nation au sens ethnosociologique communautaire et la nation au sens éthico-politique et volontaire. La nation

¹⁷⁸ Roger Martelli, *Comprendre la nation. Ethnies, formations sociales, traditions, luttes politiques en France*, Paris, Editions Sociales, 1979, p. 11.

¹⁷⁹ Marcel Mauss « La nation », http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, consulté le 29 /11/ 2019, Une édition électronique réalisée à partir du texte de Marcel Mauss (1920), « *La nation.* », extrait de *l'Année sociologique*, Troisième série, 1953- 1954, pp. 7-68. Texte reproduit in Marcel Mauss, *Cohésion sociale et division de la sociologie Œuvres. 3.* Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, pp. 573- 625.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 4.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 5.

étant l'objet de deuxième mouvement de cette première partie de notre travail, en tant que modalité de l'État national, il est nécessaire d'articuler successivement la nation au sens ethnosociologique communautaire et exclusive du terme, d'exposer son sens éthico-politique, conception volontaire, abstraite, démocratique et inclusive qui a émergé à partir de la Révolution française de 1789, sens qui sera assorti de la présentation de l'importance de la nation pour un peuple, mieux, pour un État.

I- LA NATURE ET FONDEMENTS DE LA NATION

Les conceptions allemande et française de la nation se sont imposées au cours de l'histoire. La première se veut ethnosociologique et communautaire, tandis que la deuxième est éthico-politique, une construction de tous les citoyens, indépendant de leurs origines. Mais avant de présenter ces différentes conceptions, un survol historique du concept de nation est nécessaire.

1- Survol historique du concept de nation

L'on ne saurait parler de la nation sans recourir à l'histoire du concept. Jürgen Habermas dans *L'Intégration républicaine* nous la présente en quelques lignes. Pour les Romains, « *natio* » désigne la « déesse de la naissance et de la provenance »¹⁸². Tout comme les concepts « *gens* et *populus* » se conçoivent en opposition avec celui de « *civitas* », *natio* s'oppose à *civitas* et désigne des peuples qui peuvent être identifiés soit comme des peuples « sauvages », « barbares » et peut être « païens » et qui « n'ont pas encore acquis la forme organisée de l'unité politique »¹⁸³. Autrement dit, les nations ne sont pas encore organisées en États de façon systématique.

Ainsi, de manière classique chez les Romains, « les nations sont des communautés d'origines, intégrées géographiquement par la colonisation et le voisinage, culturellement par le langage, les mœurs et les traditions communes, mais pas encore politiquement au moyen d'une forme d'organisation étatique »¹⁸⁴. Tout élément politique mis à part, ce sont des éléments géographiques et culturels qui permettent de constituer une nation en tant que telle. Cette conception de la nation va perdurer jusqu'au Moyen âge.

¹⁸² Jürgen Habermas, *L'intégration Républicaine*, p. 70.

¹⁸³ *Idem.*

¹⁸⁴ *Idem.*

Cependant, « aux débuts des Temps modernes, on voit toutefois apparaître un usage concurrent : la nation en tant que protagoniste de la souveraineté »¹⁸⁵. C'est l'un des leviers les plus significatifs de la souveraineté d'un peuple. La souveraineté renvoie à la capacité d'une nation à pouvoir disposer d'elle-même. Nation et souveraineté sont donc liées. Vers la première moitié du XVIIIe siècle, l'on constate que « les deux significations de « nation » au sens de communauté d'origine et de « peuple » défini par un État commencent à se recouper »¹⁸⁶. Avec la Révolution française de 1789, écrit Habermas :

*La « nation » devient la source de la souveraineté étatique. Toute nation est désormais créditée du droit à l'autodétermination politique. La communauté de volonté démocratique se substitue à la cohésion ethnique. Avec la Révolution française, la signification du terme « nation » s'est donc transformée, s'émancipant de l'idée de fait prépolitique pour devenir le trait constitutif de l'identité politique des citoyens d'une communauté démocratique*¹⁸⁷.

De cette historique, l'on peut dégager deux conceptions de la nation : une qui s'enracine dans une communauté d'appartenance et qui sera soutenue par des auteurs allemands comme Fichte, et une autre qui se veut construction volontaire d'un peuple au-delà des appartenances ou des origines et théorisée par Emmanuel Joseph Sieyès et Ernest Renan. Toutefois, comme le rapporte Ernest Renan, au commencement, il y avait l'Empire. C'est grâce au projet impérialiste de l'Allemagne que le principe devant être au fondement des nationalités sera introduit dans le monde¹⁸⁸. Par l'éclatement de l'empire franc « vers le milieu du IXe siècle », les États comme l'Allemagne, l'Angleterre, l'Italie, l'Espagne se dirigent peu à peu vers la constitution en des entités nationales. Ce qui les caractérise, c'est bien « la fusion des populations qui les composent »¹⁸⁹. Chez d'autres peuples, par contre, tels que la Turquie, la Syrie, la Grèce, l'on observe une distinction au sein des populations. La fusion susmentionnée est due à la fois à l'adoption du christianisme par les populations germaniques et l'oubli de la langue par certains conquérants. En clair, la nation telle que conçue à l'époque moderne et à laquelle s'attaque l'idéologie postnationale aujourd'hui est la conséquence d'une succession d'événements historiques.

¹⁸⁵ *Idem.*

¹⁸⁶ *Idem.*

¹⁸⁷ *Idem.*

¹⁸⁸ Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ? Et autres essais politiques*, Paris, Presses Pocket, 1992, p. 39.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 40.

2- La conception ethnosociologique de la nation

À la question de savoir ce qu'est une nation, le premier personnage interrogé par Roger Martelli répond avec une facilité qui pourtant est lourde de conséquence, lorsqu'on y approfondi l'analyse : « La nation ? Rien de bien compliqué. C'est un pays marqué sur la carte, à côté d'autres pays qui sont différents, parce qu'ils n'ont pas la même langue, le même caractère. Qui ne sait pas d'emblée, la différence entre la nation française, la nation allemande et la nation anglaise ? Je ne vois pas où est le problème »¹⁹⁰. Ce discours se situe, comme on le voit sur la question des critères susceptibles de fonder une nation.

Pour certains, celle-ci peut être fondée sur « la race ». Au-delà de l'organisation structurale, des divisions de toutes sortes au sein d'une féodalité, des mariages contractés pour maintenir l'unité des royaumes, toutes choses qui demeurent précaires et instables, « ce qui reste ferme et fixe, c'est la race des populations ». L'on n'est contraint d'être germaniques et de le rester toute sa vie durant, indépendamment de sa volonté. On est naturellement germaniques, de par le lien de sang. La conception de la race qui est employée ici est celle des anthropologistes qui soutiennent qu'« elle indique une descendance réelle, une parenté par le sang »¹⁹¹. Les germaniques pensent que la race est source de droit et de légitimité : « voilà ce qui constitue un droit, une légitimité »¹⁹². Ce qui prime dans une province germanique, c'est « le droit du germanisme »¹⁹³, la race, qui efface complètement « le droit des habitants de cette province sur eux-mêmes »¹⁹⁴. La citoyenneté découle de ce droit et dépend de lui. Cela donne l'impression qu'ici, « au principe des nations on substitue celui de l'ethnographie »¹⁹⁵. Ceux qui ne sont pas germaniques sont exclus, comme si cela allait de soi, de la nation. Leurs origines étrangères les dépouillent de ce droit.

Un autre élément que certains concepteurs de la nation allemande agitent fébrilement est la langue. Ne peuvent appartenir à la nation germanique que ceux qui sont de cette race et parlent la même langue. Pour eux, la langue invite à se réunir, à se mettre ensemble et à se comprendre facilement. C'est un aspect essentiel pour la nation. Elle incarne leur histoire, leur tradition et leur religion. C'est le principe vital d'un peuple. Par conséquent, son unicité est

¹⁹⁰ Roger Martelli, *Comprendre la nation*, p. 11.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 47.

¹⁹² *Ibid.*, p. 45.

¹⁹³ *Idem.*

¹⁹⁴ *Idem.*

¹⁹⁵ *Idem.*

indispensable pour la nation. Cette unicité de la langue se fait même par l'usage de la coercition. Cette importance accordée à la langue est due au fait qu'elle est perçue comme signe de race¹⁹⁶.

L'on fait aussi de la religion le fondement de la nation. Celle qui est conçue comme pouvant faire l'unité d'un groupe. Dans ce sens, l'on a vu des religions d'État se constituer. Tout le monde était alors contraint de la pratiquer, au risque de voir son séjour être écourté sur terre. Aussi, il y a les intérêts. Ces derniers sont considérés comme étant au fondement d'une nation puisqu'ils sont un lien puissant entre les hommes vivant en communauté. Une autre idée avancée est que la géographie permet de constituer une nation. Le fait d'appartenir tous à un même territoire, un même sol est suffisant pour faire émerger une nation. C'est la terre qui fait la nation. Toutefois, ces critères sont-ils pertinents pour parler d'une nation ?

Pour Renan, cette conception de la nation est dangereuse et serait un obstacle à tout progrès et à la réalisation d'un vivre-ensemble harmonieux. Car « autant le principe des nations est juste et légitime, autant celui du droit primordial des races est étroit et plein de danger pour le véritable progrès »¹⁹⁷. De plus, Renan pense qu'il est difficile de parler de race pure avec des mélanges qui se sont opérés au cours de l'histoire par des guerres. On ne peut pas faire reposer la gestion des hommes sur un fondement aussi instable : « la vérité est qu'il n'y a pas de race pure et que faire reposer la politique sur l'analyse ethnographique, c'est la faire reposer sur une chimère »¹⁹⁸ très dangereuse. Historiquement, la race est quelque chose d'instable, « qui se fait et se défait »¹⁹⁹. Les premières nations européennes se sont constituées d'un mélange de sang. On ne saurait fonder la nation sur la race. Roger Martelli note que par la race, on peut par moment considérer ceux qui n'appartiennent pas à la nôtre comme des « ennemis héréditaires ». Aussi affirme-t-il que « sa propre nation est toujours, pour chaque individu, dotée de toutes les perfections, on peut mourir pour elle. Quant aux autres, elles valent tout juste la bombe qui doit les écraser »²⁰⁰. Elle ne peut guère être un critère légitime, car, « en dehors des caractères anthropologiques, il y a la raison, la justice, e vrai, le beau, qui sont les mêmes pour tous »²⁰¹. La nation peut reposer sur de tels fondements. Fort des conséquences néfastes qui résultent de l'enracinement à la nation, le troisième personnage interrogé par Roger Martelli ne trouve rien de bon en celle-ci. Pour lui, « la nation n'est qu'une stupide invention, une meurtrière légende.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 50.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 45.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 46.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 48.

²⁰⁰ Roger Matelli, *Comprendre la nation*, p. 11-12.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 49.

Pourtant tous les hommes sont semblables et je ne connais, pour ma part, qu'une seule humanité. La nation, c'est le produit du nationalisme ; le mot ne sert qu'à une seule chose : à justifier la guerre, à envoyer des peuples en tuer d'autres sans aucun remords et même avec une certaine joie »²⁰². Il n'y a qu'à se remémorer l'extermination des juifs par Hitler pendant la deuxième guerre mondiale ou a montée en puissance de l'extrême droite aujourd'hui dans les États pour s'en convaincre. Mais, de telles conséquences peuvent-elles complètement masquer le bienfondé de la nation pour les États ? La conception éthico-politique du concept nous en dira davantage. Explorons pour l'instant d'autres critères de la nation.

A côté de la race se trouve la langue qui a des effets aussi indésirables que la race. Renan dit à propos :

*Cette considération exclusive de la langue a, comme l'attention trop forte donnée à la race, ses dangers, ses inconvénients. Quand on met de l'exagération, on se renferme dans une culture déterminée, tenue pour nationale ; on se limite, on se claquemure. On quitte le grand air qu'on respire dans le vaste champ de l'humanité pour s'enfermer dans des conventicules de compatriotes. Rien de plus mauvais pour l'esprit ; rien de plus fâcheux pour la civilisation. N'abandonnons pas ce principe fondamental, que l'homme est un être raisonnable et moral, avant d'être parqué dans telle ou telle race, un adhérent de telle ou telle culture*²⁰³.

En ce qui concerne la langue, Renan souligne que même si cette dernière invite à se réunir, car « il y a en l'homme quelque chose de supérieur à la langue : c'est la volonté »²⁰⁴, indispensable à la construction d'une nation. De plus, « ne peut-on pas avoir les mêmes sentiments et les mêmes pensées, aimer les mêmes choses en langages différents ? »²⁰⁵ La réponse à cette interrogation est positive. Il est possible d'avoir des points communs et une même vision du monde nonobstant la diversité des langues. En tant que produit de l'histoire d'un peuple, la langue ne saurait exprimer de façon totale la personnalité d'un individu, encore moins ses désirs et ses passions. Elle ne saurait « enchaîner la liberté humaine »²⁰⁶. L'homme est un être qui se fait. Il n'est pas le produit fini d'une culture quelconque. Ce qui devrait être mis en avant, c'est la « culture humaine »²⁰⁷, celle qui existe avant toute autre forme de culture.

En ce qui concerne la religion, elle est devenue une chose individuelle depuis l'introduction du principe de laïcité dans les États-nations modernes : « il n'y a plus de masse

²⁰² Roger Matelli, *Comprendre la nation*, p. 12.

²⁰³ *Ibid.*, pp. 50-51.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 49.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 50.

²⁰⁶ *Idem.*

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 51.

croisant d'une manière uniforme. Chacun croit et pratique à sa guise, ce qu'il peut, comme il veut (...). La religion est devenue chose individuelle, elle regarde la conscience de chacun »²⁰⁸. Aussi, en ce qui concerne la communauté des intérêts, elle n'est pas une condition nécessaire et suffisante pour former une nation. Les intérêts dépouillent l'homme de toute fraternité et de toute solidarité universelle. Or, « il y a dans la nationalité un côté de sentiment ; elle est l'âme et le corps à la fois »²⁰⁹. En ce qui concerne le sol, il faut reconnaître qu'il « fournit le *substratum* » pour la constitution d'une nation, mais, il n'en constitue pas l'âme. C'est l'homme qui fournit cette âme-là. En clair, « l'homme est tout dans la formation de cette chose sacrée qu'on appelle peuple. Rien de matériel ne suffit. Une nation est un principe spirituel, résultant des complications profondes de l'histoire, une famille spirituelle, non un groupe déterminé par la configuration du sol »²¹⁰.

II- FONDEMENTS ÉTHIQUES DE LA NATION OU LA NAISSANCE DE L'ÉTAT-NATION

La nation est considérée par Ernest Renan comme étant l'âme de l'État. C'est son principe spirituel qui lui permet de construire un vivre ensemble harmonieux au-delà des divergences socio-culturelles.

1- La nation comme principe spirituel de l'État

Renan pense que la nation telle que conçue par les germaniques ne fait rien d'autre qu'une grave confusion de « la race avec la nation » au point d'accorder « à des groupes ethnographiques ou plutôt linguistiques une souveraineté analogue à celle des peuples réellement existants »²¹¹. La constitution d'une nation pour lui ne se fait pas sur une cristallisation dans l'histoire, mais dans la capacité d'assumer celle-ci, d'avancer ensemble, le regard jeté vers l'avenir. Il faut beaucoup de choses en commun dans une nation, il faut aussi que beaucoup de choses soient oubliées : « l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses »²¹². C'est grâce à la Révolution française de 1789, note Renan, que l'on se rendra compte qu'« une nation existe par elle-même »²¹³, au-delà de l'organisation administrative, donnant vie et sens à cette dernière. Marcel Mauss écrit à ce sujet :

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 52.

²⁰⁹ *Idem.*

²¹⁰ *Ibid.*, p. 53.

²¹¹ Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, p. 37.

²¹² *Ibid.*, p. 42.

²¹³ *Ibid.*, p. 43.

Le concept de nation trouve une forme beaucoup plus précise, plus nette, plus féconde en même temps, après les jours mémorables de 1789 et surtout après le grand jour de la Fédération où, pour la première fois dans l'histoire, une nation tente de prendre conscience d'elle-même par des rites, par une fête, de se manifester en face du pouvoir de l'État »²¹⁴.

« Une nation est une âme, un principe spirituel »²¹⁵, dit Renan. L'affirmer revient à dire que pour qu'une nation soit constituée, deux choses sont nécessaires à savoir : un passé et un présent. La première chose suppose une riche histoire chargée d'événements que l'on a eu à bravé ensemble, des exploits tout comme des échecs, avoir eu ensemble des regrets et des gloires, des souffrances et des joies. La deuxième fait référence à la volonté de pouvoir faire face aux défis présents qui s'imposent et nécessitent la mobilisation des efforts de chacun. C'est le fait de vouloir continuer à rester ensemble, à cohabiter pacifiquement dans une même communauté de destin et de dessein, au-delà de l'appartenance tribale et linguistique, avoir dans « l'avenir un même programme à réaliser »²¹⁶. Ernest Renan le dit en ces termes :

*L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenir ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. L'homme, Messieurs, ne s'improvise pas. La nation, comme l'individu, est aboutissement d'un long passé d'effort, de sacrifices et de dévouements*²¹⁷.

Il s'agit d'un sentiment d'appartenance à un groupe, sentiment reposant sur un héritage historique et sur un désir ardent de construction d'une vie commune et de projection dans le futur. C'est tout ce capital social qui préside à la constitution d'un peuple. Autrement dit, « avoir des gloires communes dans le passé, une volonté commune dans le présent ; avoir fait de grandes choses ensembles, vouloir en faire encore, voilà les conditions essentielles pour être un peuple ». Par la nation, le peuple émerge. Sans elle, l'on ne saurait parler d'un peuple. Un peuple devient peuple lorsqu'il est capable s'assumer son passé, d'être fier des sacrifices consentis et capable de transmettre ce legs de génération en génération. La souffrance commune tend à renforcer des liens plus que la joie commune. Elle marque les esprits et les communautés. Les souffrances et les sacrifices communs incitent au devoir et motivent l'effort commun²¹⁸ et non la race, la langue, les intérêts ou le sol.

²¹⁴ Marcel Mauss, « La Nation », p. 6.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 54.

²¹⁶ *Idem.*

²¹⁷ *Idem.*

²¹⁸ *Idem.*

La nation n'est pas un donné naturel, mais une construction émanant de la volonté des hommes. Cette construction est permanente et quotidienne. Tout comme l'existence d'un individu, Renan pense que celle d'une nation est « un plébiscite de tous les jours »²¹⁹. Comme nous venons de le voir, une nation est « une grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore »²²⁰. Cette solidarité doit être entretenue par une bonne éducation. Notre auteur reconnaît que rien n'est éternel. Et de ce fait, la nation ne l'est non plus. Si elle a un jour commencé, elle finira certainement un jour. Mais, son existence est une garantie de la liberté²²¹ qui risque de se perdre avec sa disparition. En résumé, « l'homme n'est ni esclave de la race, ni de sa langue, ni de sa religion, ni du cours des fleuves, ni de la direction des chaînes de montagnes. Une grande agrégation d'hommes, saine d'esprit et chaude de cœur, crée une conscience morale qui s'appelle une nation »²²². En tant donc que conception éthico-politique, la loi devrait organiser le vivre-ensemble dans une nation. Emmanuel Joseph Sieyès dans *Qu'est-ce que le Tiers état ?* écrit dans cette perspective : « Qu'est-ce qu'une nation ? Un corps d'associés vivant sous une loi commune et représentés par la même législature »²²³.

2- La nécessité de la nation au sein de l'État-nation

Au-delà de ces différentes conceptions de la nation, la conception française nous semble plus pertinente au regard de son humanisme et de sa volonté de construire quelque chose de commun par de-là les différences. Ainsi, l'on se rend à l'évidence que l'État sans nation est semblable à un corps sans âme, sans cerveau et même cœur. C'est la nation qui donne à l'homme sa valeur, sa dignité, des raisons de vivre pacifiquement avec les autres. C'est par la raison que les valeurs de patriotisme et de citoyenneté sont pourvues de sens. La nation fait donc de l'homme un patriote et un citoyen. Renan soutient à cet effet que depuis le XVIIIe siècle avec les Lumières, l'idée de nation s'est de plus en plus perfectionnée, libérant ainsi l'homme de tout asservissement et de toute tutelle :

L'homme était revenu, après des siècles d'abaissement, à l'esprit antique, au respect de lui-même, à l'idée de ses droits. Les mots de patrie et de citoyen avaient repris leur sens. Ainsi a pu s'accomplir l'opération la plus hardie qui ait été pratiquée dans l'histoire, opération que l'on peut comparer à ce que serait, en physiologie, la

²¹⁹ *Ibid.*, p. 55.

²²⁰ *Ibid.*, p. 54.

²²¹ *Ibid.*, p. 55.

²²² *Ibid.*, p. 56.

²²³ Emmanuel Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers état ?*, Paris, Editions du Boucher, 2002, p. 5.

*tentative de faire vivre en son identité première un corps à qui l'on aurait enlevé le cerveau et le cœur*²²⁴.

Par la nation, on constate que l'État crée un sentiment national collectif réel. La construction nationale est liée à ce sentiment national qui fait que les citoyens d'un même État se sentent appartenir à une même cité, au-delà de leurs origines ethniques ou socio-culturelles. Par-là, la nation fait émerger un sentiment collectif à partir des réalités objectives qui se déploient entre les citoyens d'un État, sentiment nécessaire à l'édification d'un État.

²²⁴ *Ibid.*, p. 44.

CHAPITRE III : LA SOUVERAINETÉ COMME MODALITÉ FONDAMENTALE ET NÉCESSAIRE DE L'ÉTAT-NATION

En tant que modalité fondamentale, l'on veut montrer que la souveraineté est au fondement de l'État-nation. Aussi, parler de modalité nécessaire, revient à poser d'entrée de jeu l'hypothèse selon laquelle l'État-nation ne peut pas exister sans la souveraineté. C'est un principe qui ne peut pas ne pas être. Depuis sa formulation par Jean Bodin, la notion de souveraineté a fait l'objet des réflexions tant chez les juristes que chez les philosophes, en fonction des époques et des contextes socio-historiques et culturels qui ont accompagné son élaboration. Bertrand de Jouvenel écrit :

Le Moyen Age a eu fortement le sens de cette chose concrète, la hiérarchie ; il n'a pas eu l'idée de cette chose abstraite, la souveraineté. Le mot de « souverain » était couramment employé, mais non pas au sens moderne. Quand on disait alors souverain, on entendait simplement supérieur : c'est le sens étymologique. Et n'importe quel supérieur était, par rapport à ses dépendants, leur « souverain »²²⁵.

Malgré ses mutations et ses enrichissements, la souveraineté apparaît parfois soit pour mettre fin à une situation de conflits entre des Suzerains, soit pour empêcher toute ingérence étrangère susceptible de créer le chaos dans les affaires internes d'une nation, soit pour mettre fin à un supposé état de guerre de chacun contre chacun.

Ce chapitre pose d'ores et déjà le double problème de la nature de la souveraineté et de sa valeur. Dès lors, qu'est-ce qui caractérise la souveraineté d'un État et quelle peut être son importance ? Pour répondre à cette question, un premier détour chez Jean Bodin s'impose, avant d'examiner la notion chez les modernes, Hegel, Jürgen Habermas et les juristes aujourd'hui.

I- JEAN BODIN ET LA NOTION DE SOUVERAINETÉ

Jean Bodin est considéré comme étant l'un des premiers théoriciens de la notion de souveraineté. Elle désigne pour lui quatre choses : le fondement principal de toute République, la plus grande puissance de commander, la puissance absolue et indivisible et une puissance perpétuelle.

²²⁵ Bertrand de Jouvenel, *De la souveraineté. A la recherche du bien politique*, Paris, Editions Genin, 1955, p. 217.

1- Contexte d'émergence du concept de souveraineté

Le qualificatif « souverain » s'est rapporté pendant des décennies au pouvoir militaire. Le pouvoir souverain ne revêtait pas encore toutes les compétences politiques qu'on lui reconnaît aujourd'hui. Il s'occupait plus de législation que de tout autre chose. Les droits politiques étaient écartelés entre le pouvoir ecclésiastique, les vassaux et le suzerain. Avec Bodin, le qualificatif « souverain » subira une mutation profonde, en se substantialisant pour incarner l'essence du pouvoir politique autour duquel se structure toute compétence et tout droit.

L'on ne saurait aujourd'hui parler de souveraineté sans recourir à Jean Bodin. Cet intérêt est dû non pas au fait qu'il soit l'inventeur du concept, mais au fait qu'il soit le premier dans l'histoire de la philosophie à la théoriser. C'est dans son ouvrage *Les Six livres de la République* publié en 1576²²⁶ que Bodin expose sa conception de la souveraineté. En prélude à l'élaboration de sa conception de la souveraineté, la France se trouve dans une situation politique que l'on ne peut nullement escamoter. L'on note l'instabilité politique qui fragmente ce territoire à cause de la permanence des luttes d'intérêts entre les religions, les nobles, les vassaux et autres puissances qui se réservent de prêter allégeance à une entité commune, créant ainsi une situation de terreur et de prolifération des rapports de force entre ces derniers. La guerre est alors un moyen sûr et approprié pour solutionner les différends. Le chaos sans raison, le désordre, l'anarchie, le règne du droit du plus fort, bref, l'état de nature dont la France est le théâtre vivant en ce moment-là sont, pour Bodin, dus à la carence de soumission de toutes ces forces en présence à un même et unique souverain. La souveraineté bodinienne aura d'une part pour cahier de charge de mettre fin aux conflits existants, et de restaurer l'ordre au sein d'une France non organisée hiérarchiquement et où dominant le désordre et le chaos. D'une part, la souveraineté permet d'éviter toute ingérence étrangère dans la résolution des conflits au sein de l'empire.

En effet, il convient de souligner dès l'abord que c'est dans une période de trouble et de violence que Bodin saisit sa plume pour laisser couler beaucoup d'encre à propos de la souveraineté. La guerre civile qui sévit en France pendant cette période oppose les Guise et les Huguenots. Les premiers sont soutenus par l'Espagne et les seconds par l'Angleterre. Cette ingérence étrangère dévastatrice affaiblit non seulement l'autorité du roi de France, mais aussi, rend difficile la résolution du conflit. Si le conflit entre ces deux parties perdure, c'est, selon

²²⁶ Jean Bodin, *Les Six Livres de la République* (1576), Paris, Librairie générale française, 1993.

Bodin, à cause de l'ingérence étrangère. Comme le souligne Bertrand Badie, « c'est donc dans un contexte fait de transnationalisme dévastateur que Bodin s'efforce de valoriser la souveraineté et d'en faire la clé de voute de la cité »²²⁷. Le retour de l'ordre en France est impossible sans souveraineté. Avant Bodin, ce concept n'est pas aussi élaboré comme il l'a fait. La souveraineté passe du simple adjectif qualificatif au substantif. Dans sa thèse de Doctorat intitulée *Les métaphores du concept de souveraineté*, Gaëlle Demelemestre fait cette observation :

*Le terme de 'souveraineté' ne recouvre pas, avant Bodin, un contenu de sens discriminant. Il reste le plus souvent sous la forme de l'adjectif qualificatif 'souverain', que l'on retrouve pour désigner quelque qui en surpasse toute autre dans un ordre comparatif, comme le Souverain Bien qui est le bien le plus haut, un homme souverain de ses passions, ou une partie du corps politique ou une institution qui, à tel ou tel moment, détient le pouvoir suprême dans un certain ordre de réalité. Il n'acquiert un degré de réalité conceptuelle que lorsque Bodin le substantive, en lui donnant par là le statut d'un référé objectif. Ce n'est plus alors au trait d'une chose qui serait comparativement 'plus qu'une autre', sous un certain angle, que l'on est renvoyé, mais à une chose qui, par nature, est absolument supérieure aux autres*²²⁸.

En d'autres termes, la souveraineté devient la substance de la République et non seulement un simple attribut. Pour Bodin, « la souveraineté est la puissance absolue d'une République »²²⁹. La définition est donnée et renvoie à trois choses : la souveraineté est d'abord une puissance publique de commandement, une puissance perpétuelle et une puissance absolue. Mais avant de dire de quoi il est question plus exactement, rappelons d'abord que : chez Bodin, la souveraineté est « le fondement principal de toute République »²³⁰. Notons tout de même que c'est à partir du chapitre 8 du premier livre qu'il présente sa définition de la souveraineté, qui jusqu'ici, d'après lui, n'a pas été définie comme tel par qui que soit. Il entreprend de « former une définition de souveraineté, parce qu'il n'y a ni jurisconsulte, ni philosophe politique, qui l'ait définie »²³¹, pourtant, elle se présente comme étant « le pont principal, et le plus nécessaire d'être entendu au traité de la République »²³². Définition de la souveraineté, ses marques, sa différenciation de son caractère perpétuel d'avec toute possibilité de son apprivoisement par un quelconque prince, opposition entre son absolutité et toute tentative de partage, sont ici exposés.

²²⁷ Bertrand Badie, *Un monde sans souveraineté. Les États entre ruse et responsabilité*, Paris, Fayard, 1999, p. 22.

²²⁸ Gaëlle Demelemestre, *Les métaphores du concept de souveraineté (XVIème-XVIIIème siècles)*, Thèse de Doctorat en philosophie soutenue à l'Université Paris-Est sous la direction du Professeur DELSOL Chantal le 30 juin 2009, p. 31

²²⁹ Jean Bodin, *op.cit.*, p. 74.

²³⁰ *Idem.*

²³¹ *Idem.*

²³² *Idem.*

Cette exposition s'impose d'ores et déjà à nous. Mais avant cela, un arrêt sur la conception bodinienne de la souveraineté comme marque est nécessaire.

2- L'appréhension de la souveraineté bodinienne par ses « vraies marques »

Si l'on veut comprendre la souveraineté chez Jean Bodin, il faut se situer au cœur de ses « marques » qui sont en principe les droits propres du Prince souverain qui, pour Bodin, est le représentant de Dieu sur la terre. Il l'exprime en ces termes :

*Puisqu'il n'y a rien plus grand en terre, après Dieu, que les Princes souverains, et qu'ils sont établis de lui comme ses lieutenants, pour commander aux autres hommes, il est besoin de prendre garde à leur qualité, afin de respecter et révéler leur majesté en toute obéissance, sentir et parler d'eux en tout honneur, car qui méprise son prince souverain, il méprise Dieu, duquel il est l'image sur terre*²³³.

Parler de « marques » de la souveraineté, c'est signifier ce qui lui est propre, spécifique et constitue sa nature. Ces marques permettent de connaître réellement celui qui est souverain. Bodin ajoute : « or afin qu'on puisse connaître celui qui est tel, c'est-à-dire sujets, car si elles étaient communes, il n'y aurait point de Prince souverain »²³⁴. Les penseurs avant lui, Aristote ou Polybe, n'ont point mis l'accent sur les marques de la souveraineté : « ceux qui en ont mieux écrit n'ont pas éclairci ce point comme il méritait, soit par flatterie, soit par crainte, soit par haine, soit par oubliance »²³⁵. Thomas Berns explique :

*Qu'est-ce à dire : que ces différentes passions inscrites politiquement dans l'histoire – et pourquoi pas faisant l'histoire – ont toujours dispersé la souveraineté, ou plutôt la saisie de la souveraineté, nous poussant à l'offrir à celui qui ne la possédait pas, la rendant ainsi commune et donc la niant, puisque de la sorte, on lui ôtait son caractère propre et connaissable*²³⁶.

Comme l'atteste Aristote dans les *Topiques*, la marque « est le propre de ce qui, sans exprimer l'essentiel de l'essence de son sujet, n'appartient pourtant qu'à lui, et peut s'échanger avec lui en position de prédicat d'un sujet concret »²³⁷. L'auteur ambitionnait ainsi de faire un examen de quelque chose qui ne peut qu'appartenir à la souveraineté et à elle seule, qui faciliterait sa reconnaissance et aiderait à la saisir théoriquement et empiriquement, sans confusion aucune, quelque chose qui ne serait pas communicable à aucun autre sujet : « Car il

²³³ *Ibid.*, p. 95.

²³⁴ *Idem.*

²³⁵ *Idem.*

²³⁶ Thomas Berns, « Bodin : la souveraineté saisie par ses marques » in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Paris, Droz, 2000, T.62, n°3, 2000, p.611-623, p.613, consulté en ligne le 29 mai 2019 à 14h02 à l'adresse <http://www.philodroit.be/Bodin-la-souverainete-saisie-par?lang=fr>.

²³⁷ Aristote, *Topiques*, 102a18

faut que les marques de souveraineté soient telles qu'elles ne puissent convenir qu'au Prince souverain ; autrement si elles sont communicables aux sujets, on ne peut dire que ce soient marques de souveraineté ». ²³⁸ Si d'autres instances ou sujets se retrouvent avec ces marques, la souveraineté perd sa valeur. La marque de la souveraineté n'est pas la justice, ni l'institution des officiers, encore moins de faire la guerre, toutes choses que font les sujets, les sénateurs et autres magistrats de la République. Bodin le précise :

*S'il est ainsi, il s'ensuit que la marque de la souveraineté n'est pas de faire justice, parce qu'elle est commune au Prince et au sujet, ni pareillement d'instituer, ou destituer tous les officiers, parce que le Prince et le sujet ont cette puissance, non seulement pour le regard des officiers servant ou à la justice, ou à la police, ou à la guerre, ou aux finances, (mais) aussi pour ceux qui commandent en paix ou en guerre*²³⁹.

Dès lors, quelles sont ces marques de la souveraineté dont parle l'auteur des *Six livres de la République* ? Quelle est la nature de chacune d'elles ? Mieux, qu'est-ce qui les définit ? Bodin examine cinq marques de la souveraineté. La « première marque de la souveraineté » est liée au fait que le Prince souverain détient à lui seul la « puissance de donner loi à tous en général, et à chacun en particulier »²⁴⁰, et il ne peut recevoir de lois de personne d'autre. Cette marque qui est « incommunicable aux sujets »²⁴¹, selon Bodin et s'accompagne du pouvoir de « commander à tous en général et à chacun en particulier »²⁴². La seconde marque de la souveraineté est la capacité du souverain à « décerner la guerre ou traité de paix »²⁴³. Cette marque ne peut être laissée à quelqu'un d'autre, car de cet attribut du souverain dépend la « ruine ou l'assurance d'un état »²⁴⁴. La troisième marque consiste à « instituer les principaux officiers »²⁴⁵. La quatrième marque est que le Prince souverain juge en dernier ressort²⁴⁶ les problèmes de la République. Il a le dernier mot sur tout. La cinquième et dernière marque donne la possibilité au Prince « d'octroyer grâce aux condamnés par-dessus les arrêts, et contre la rigueur des lois, soit pour la vie, soit pour les biens, soit pour l'honneur »²⁴⁷.

²³⁸ *Ibid.*, p. 97.

²³⁹ *Idem.*

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 99.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 100.

²⁴² *Idem.*

²⁴³ *Ibid.*, p. 101.

²⁴⁴ *Idem.*

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 102.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 104.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 105.

La République chez Bodin est « un droit gouvernement de plusieurs familles »²⁴⁸. Mais, pour que ce droit gouvernement puisse subsister, pour qu'il puisse exister comme tel, il faudrait qu'il repose sur des fondements solides, indubitables, infaillibles, durables et non sur des principes instables, fragiles et branlants. Il s'agit d'un droit gouvernement qui rassemble plusieurs familles ou ménages « et de ce qui leur est commun, avec la puissance souveraine »²⁴⁹. Cette affirmation qui apparaît au frontispice de son œuvre plus précisément au chapitre 1 du livre premier, n'est pas le fait du hasard. Bodin précise que la fin de la République c'est la souveraineté. Il écrit : « nous mettons cette définition en premier lieu parce qu'il faut chercher en toutes choses la fin principale, et puis après les moyens d'y parvenir. Or, la définition n'est autre chose la fin du sujet qui se présente : et si elle n'est bien fondée, tout ce qui sera bâti sur (elle) se ruinera bientôt après »²⁵⁰. La définition ici vise à écarter toute confusion et laisser apparaître la souveraineté comme quelque chose d'évident pour une République. La pierre angulaire de toute République est donc la « souveraineté ». C'est « la plus grande puissance de commander »²⁵¹. Sans elle, point d'existence possible pour une République. C'est elle qui soutend sa viabilité. Cette dernière dépend d'elle. On a l'impression que chez Bodin, ce qui est d'ailleurs le cas, sans la souveraineté, pas de République. Bodin écrit :

Mais tout ainsi que le navire n'est plus que bois, sans forme de vaisseau, quand la quille, qui soutient les côtés, la proue, la poupe et le tillac, sont ôtés, aussi la République sans puissance souveraine, qui unit tous les membres et parties [de celle-ci], et tous les ménages, et collègues en un corps, n'est plus République²⁵².

Dis autrement, la puissance souveraine est la substance de la République. Elle est ce qui lui donne vie. Elle permet d'unir les Partis du Tout que constitue une République. La puissance souveraine assure « l'union d'un peuple sous une seigneurie souveraine »²⁵³. Ainsi, l'on ne saurait parler de République sans souveraineté. Comme tout édifice qui veut perdurer a besoin d'un fondement, toute République qui veut résister aux tempêtes ne saurait se passer de ce principe. La République n'existe que si elle est souveraine et si elle est reconnue comme telle. Le concept souveraineté renvoie à une sorte de centralisation du pouvoir politique. Il n'acquiert ce « degré de réalité conceptuelle que lorsque Bodin le substantive, en lui donnant par là le statut d'un référent objectif. Ce n'est plus alors au trait d'une chose qui serait comparativement

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 52.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 44.

²⁵⁰ *Idem.*

²⁵¹ *Idem.*

²⁵² *Ibid.*, p. 50.

²⁵³ *Idem.*

plus qu'une autre, sous un certain angle, que l'on est renvoyé, mais à une chose qui, par nature, est absolument supérieure aux autres. La souveraineté est le pouvoir absolu, indivisible et perpétuel de commander, sans commune mesure avec aucun autre type de pouvoir »²⁵⁴.

Bodin écrit au début du Livre I, chapitre 8²⁵⁵ : « La souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République, que les Latins appellent *majestatem* (...), les Italiens *segnoria*, duquel mot ils usent aussi envers les particuliers, et envers ceux-là qui manient toutes les affaires d'État d'une République : les Hébreux l'appellent (...) la plus grande puissance de Commander²⁵⁶ ». Si « puissance absolue et perpétuelle » sont des qualificatifs de la souveraineté, c'est parce qu'elle apparaît à Bodin comme la « plus grande puissance de commander ». Par-là, la souveraineté est le pouvoir de faire faire, un pouvoir qui lui revient à elle seule. C'est l'expression tangible de la supériorité du souverain, supériorité qui n'attend rien d'autre que l'obéissance inconditionnelle de la part des citoyens.

Parler de la souveraineté comme « puissance absolue » revient à s'intéresser aux attributs du souverain dans la République. Revenons donc sur l'une de ses marques, l'absoluité. La souveraineté est absolue lorsque le souverain pour Bodin n'est sujet au commandement d'autrui. Il élabore les lois, c'est-à-dire qu'il est le législateur et se présente comme étant au-dessus de toute législation. Une République souveraine dans cette perspective ne reconnaît pas une autre comme lui étant supérieure, ni sa justice comme telle, encore moins une modification de ses lois, ou un châtement de sa part. Un souverain qui reconnaîtrait une telle suprématie de part d'un autre ne mériterait pas d'être considéré comme tel. Le questionnement bodinien sur ce point est donc légitime : « Comment serait souverain celui qui reconnaît la justice d'un plus grand que lui ? D'un qui casse ses jugements, qui corrige ses lois, qui le châtie s'il commet abus ? »²⁵⁷ En d'autres termes, la souveraineté reste close, incompatible avec toute ouverture, de peur d'être empiétée et anéantie²⁵⁸. C'est dire que pour le souverain, le pouvoir, la puissance, la « souveraineté n'est limitée, ni en puissance, ni en charge, ni à un certain temps »²⁵⁹. Le Royaume tout entier est commis et établi entre ses mains. Cette puissance absolue lui est reconnue dès son accession au trône. L'exemple qui vient à l'esprit c'est celui que présente Bodin, celui de l'accession au trône du Roi de Tartarie :

²⁵⁴ Gaëlle Demelemestre, *Les métaphores du concept de souveraineté*, p. 31.

²⁵⁵ Jean Bodin, *op.cit.*, p. 74.

²⁵⁶ C'est nous qui soulignons.

²⁵⁷ Jean Bodin, *op.cit.*, p. 96.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 97.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 75.

Comme il se fait après que le grand Roi de Tartarie est mort, le Prince et le peuple à qui appartient le droit d'élection, choisissent celui des parents du défunt que bon leur semble, pourvu qu'il soit fils, ou neveu ; et l'ayant assis en un trône d'or, lui disent ces paroles : Nous te prions, nous voulons aussi, et t'enseignons que tu régnes sur nous. Alors le Roi dit : Si vous voulez cela de moi, il faut que vous soyez prêts à faire ce que je commanderai, que celui que j'ordonnerai être tué, soit tué incontinent, et sans délai, et que tout le Royaume soit commis et établi entre mes mains. Le peuple répond Ainsi soit-il²⁶⁰.

Le souverain ainsi conçu n'a aucune autre puissance humaine au-dessus de lui. « Cette puissance est absolue et souveraine, car elle n'a autre condition que la loi de Dieu et de nature ne commande »²⁶¹. Par la puissance absolue, le souverain détient le droit de vie et de mort sur ses sujets et n'a de compte à rendre à personne. Le souverain n'est donc limité en puissance que par la loi de nature et de Dieu. Il est soumis à son tour aux lois divines et naturelles et devant Dieu, baisse la « tête en toute crainte et révérence. Et par ainsi la puissance absolue des Princes et seigneuries souverains, ne s'étend aucunement aux lois de Dieu et de nature »²⁶². Mais, le dire, ce n'est point limiter le principe de souveraineté ni son exercice. Car, la souveraineté est absolue. Pour conforter l'absoluité du monarque. Bodin écrit :

Si la puissance absolue lui est donnée purement et simplement, sans qualité de magistrat, ni de commissaire, ni de forme précaire, il est bien certain que celui-là est, et se peut dire monarque souverain, car le peuple s'est dessaisi et dépouillé de sa puissance souveraine, pour l'ensaisiner et l'investir, et à lui, et en lui transporté tout son pouvoir, autorités, prérogatives, et souveraineté, comme celui qui a donné la possession, et propriété de ce qui lui appartient²⁶³.

La souveraineté est aussi une « puissance perpétuelle ». Parler de souveraineté comme puissance perpétuelle, c'est soutenir l'idée selon laquelle la souveraineté ne peut exister si la puissance qui la fonde n'est pas perpétuelle. Cette caractéristique fondamentale place la souveraineté comme une puissance au-delà de la temporalité. Autrement dit, la souveraineté n'est pas bornée chronologiquement. Elle « n'a jamais (de) fin »²⁶⁴ et ne « meurt point »²⁶⁵. Elle est atemporelle, transcende le temps. Ainsi dit, la souveraineté échappe au temps. Une République ne saurait aujourd'hui être souveraine et demain ne plus l'être. Elle est toujours souveraine en dépit des princes qui sont soumis à la loi de la temporalité, à la pression existentielle qu'exerce sur eux *chronos* et *thanatos*. La mort du Prince n'est pas la mort de la souveraineté, puisqu'aussitôt mort un autre lui succède, et la souveraineté elle résiste et

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 78.

²⁶¹ *Idem.*

²⁶² *Ibid.*, p. 77.

²⁶³ *Idem.*

²⁶⁴ *Idem.*

²⁶⁵ *Idem.*

demeure. Que ce soit la monarchie, la Démocratie ou l'Aristocratie²⁶⁶, la souveraineté doit être une puissance perpétuelle dont la continuité transcende le temps.

II- LA SOUVERAINETÉ CHEZ LES PHILOSOPHES MODERNES

À ce niveau, il est question de présenter tour à tour la souveraineté chez Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau et Hegel. À partir de la théorie du Contrat social, les deux premiers vont élaborer chacun une conception de la souveraineté en tenant compte des finalités respectives de l'État.

1- La souveraineté chez Thomas Hobbes

Pour Hobbes, la souveraineté est perçue comme l'« âme artificielle » de l'État. Car, c'est cette dernière qui le fait mouvoir et qui assure son existence en tant que tel. Mieux, c'est la souveraineté qui « donne la vie et le mouvement à l'ensemble du corps »²⁶⁷ politique, à la République, au Léviathan ou à l'État chez Thomas Hobbes. Celui qui est le dépositaire de la personnalité de la cité est le souverain. Il détient le pouvoir suprême. Ce pouvoir souverain ne peut s'obtenir que de deux façons, soit par la force naturelle, soit par convention. La première concerne le cadre restreint de la famille et la seconde le celui plus large de la République. Hobbes écrit :

*Il existe deux manières d'obtenir ce pouvoir souverain. La première est la force naturelle : c'est le cas lorsqu'un homme oblige ses enfants à se soumettre, avec leurs propres enfants, à son gouvernement, parce qu'il peut les détruire s'ils refusent, ou lorsque par le moyen de la guerre il soumet ses ennemis à sa volonté, leur accordant la vie sauve à cette condition. L'autre manière apparaît quand les hommes s'entendent entre eux pour se soumettre à tel homme ou à telle assemblée, volontairement, parce qu'ils leur font confiance pour les protéger contre tous les autres.*²⁶⁸

L'institution de la République fait donc en même temps émerger le pouvoir souverain. Autrement dit, la souveraineté chez Hobbes est inhérente à l'institution de la République. C'est cette institution qui donne naissance au principe de souveraineté. Sans elle, la souveraineté ne serait pas. C'est la convention qu'un « grand nombre d'hommes »²⁶⁹ passe « chacun avec chacun » qui institue le pouvoir souverain, ainsi que ses droits et devoirs.

²⁶⁶ « Puisque nous avons dit de la souveraineté et des droits et marques [de celle-ci], il faut voir en la République, ceux qui tiennent la souveraineté, pour juger que est l'État : comme si la souveraineté gît en seul Prince, nous l'appellerons Monarchie ; si tout le peuple y a part, nous dirons que l'État est populaire ; s'il n'y a que la moindre partie du peuple y a part, nous jugerons que l'État est Aristocratique », Bodin, *op.cit.*, p. 110.

²⁶⁷ Thomas Hobbes, *Le Léviathan*, p. 5.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 178.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 179.

La souveraineté ainsi instituée permet aux hommes grâce à la convention passée de « vivre paisiblement entre eux et d'être protégés »²⁷⁰. Cette convention rend les particuliers responsables de tout ce que peut faire le souverain. Obéir au souverain ne revient pas à obéir à un homme, encore moins à une assemblée, mais à soi-même : « par cette institution d'une République, chaque particulier est l'auteur de tout ce que fait le souverain ; en conséquence, celui qui se plaint d'un tort commis par le souverain se plaint de ce dont il est lui-même, car il est impossible de commettre un tort à l'égard de soi-même »²⁷¹. Pour que la République soit à l'abri de l'état de guerre de tous contre tous qui se vit à l'état de nature, le souverain garant de la paix dans la cité se doit de prendre en main ses responsabilités. Le souverain est dépositaire des moyens nécessaires pour le maintien de la paix. Dit autrement, le but qui lui est assigné lui impose également de choisir des moyens nécessaires et efficaces pour cette fin. Le pouvoir souverain est donc investi de la compétence

*D'être juge à la fois moyens nécessaires à la paix et à la défense, et aussi de ce qui les gêne ou les trouble, et de faire tout ce qu'il juge nécessaire de faire, soit par avance, pour préserver la paix et la sécurité en prévenant la discorde à l'intérieur et l'hostilité à l'extérieur, soit, quand la paix et la sécurité sont perdues, pour les recouvrer.*²⁷²

Par la souveraineté, la paix et la sécurité sont préservées, toutes armes forgées contre ces précieuses fins sont rendues de nul et de nul effet. Par-là, la souveraineté peut anticiper sur tout ce qui est susceptible de créer du désordre, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la République. Et pour Hobbes, s'il advienne que cette paix et cette sécurité soient remises en cause, il revient au pouvoir souverain de les restaurer le plus tôt possible. Tout ce qui est susceptible de détourner la République de sa finalité devrait être cerné par le pouvoir souverain y compris les opinions des uns et des autres qui peuvent prédisposer à la guerre. Dans une République comme le souligne Hobbes, la négligence ou l'incompétence des gouvernants et autres docteurs des opinions conduit à la propagation des fausses doctrines pouvant déterminer l'action des uns et des autres et déstabiliser la paix. Ainsi, « il appartient donc au détenteur du pouvoir souverain d'être juge, ou d'établir des juges, pour ce qui concerne des opinions et des doctrines, cela étant une mesure nécessaire à la paix, et de prévenir ainsi discorde et guerre civile »²⁷³.

²⁷⁰ *Idem.*

²⁷¹ *Ibid.*, p. 183.

²⁷² *Ibid.*, p. 184.

²⁷³ *Ibid.*, p. 185.

De plus, c'est à la souveraineté que revient le droit de prescrire, d'édicter les lois, les règles pour déterminer ce qui constitue la propriété de chaque sujet dans la République. À partir de l'institution de cette propriété, l'appropriation d'un bien appartenant à autrui sans sa permission et inscrite dans la catégorie d'injustice. La propriété instituée par le souverain permet que chaque individu sache ce qui est sien, ce qui lui appartient et ce qui appartient à autrui. Le pouvoir souverain chez Hobbes institue alors le permis et le défendu. Il affirme :

Est attaché à la souveraineté l'entier pouvoir de proscrire les règles par lesquelles chacun saura de quels biens il peut jouir et quelles actions il peut accomplir sans être molesté par les autres sujets. C'est ce qu'on appelle la propriété. En effet, avant la constitution du pouvoir souverain, tous les hommes comme on l'a montré, avaient un droit à toute chose, ce qui entraînait nécessairement la guerre. C'est pourquoi la propriété dont il est ici question, étant nécessaire à la paix, et dépendant du pouvoir souverain, est l'œuvre de ce pouvoir ordonnée à la paix publique²⁷⁴.

De plus, c'est au pouvoir souverain que revient le droit de faire régner les principes de justice, qu'elles soient distributives, pénales ou commutatives. C'est à la souveraineté qu'appartient cette charge et à elle seule uniquement. Elle permet de rendre justice, c'est-à-dire de décider de l'issue des litiges, protégeant ainsi chaque citoyen « contre les torts qu'il peut subir de la part des autres »²⁷⁵. Mieux, « est attaché à la souveraineté le droit de rendre justice, c'est-à-dire de connaître et de décider de tous les litiges qui peuvent s'élever à propos de la loi civile ou naturelle, ou sur une question de fait »²⁷⁶. Personne ne peut donc s'octroyer le droit de se faire personnellement justice.

Par ailleurs, c'est au pouvoir souverain que revient la charge de l'organisation institutionnelle de la République instituée. Autrement dit, « est attaché à la souveraineté le choix de tous conseillers, ministres, magistrats et fonctionnaires, tant dans la paix que dans la guerre »²⁷⁷. Et dans cette organisation institutionnelle, il lui revient la charge de « récompenser par des richesses ou des honneurs, ou de châtier »²⁷⁸ de quelque manière que ce soit les responsables de la République ainsi nommés. Ces droits du pouvoir souverain constituent donc d'après Hobbes, « l'essence de la souveraineté »²⁷⁹. C'est une souveraineté « indivisible » car, son ses droits sont « essentiels et inséparables »²⁸⁰. Son partage court le risque d'entraîner la

²⁷⁴ *Idem.*

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 186.

²⁷⁶ *Idem.*

²⁷⁷ *Idem.*

²⁷⁸ *Ibid.* p. 187.

²⁷⁹ *Idem.*

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 189.

République dans l'océan de la guerre de chacun, l'éloignant du but en vue duquel elle est instituée à savoir « la conservation de la paix et de la justice »²⁸¹. L'auteur convoque donc cette parole de l'évangile pour illustrer son propos : « un royaume divisé au-dedans de lui-même ne peut subsister »²⁸². Tout en rappelant que chez Hobbes le pouvoir souverain est institué en vue de la paix et de la sécurité, il convient de noter que si les hommes veulent vivre en paix, le pouvoir souverain doit être « indivisible ». Par-là, « le pouvoir souverain ne peut pas, sans son consentement, être transféré à quelqu'un d'autre ; il ne peut pas s'en trouver déchu »²⁸³.

2- La souveraineté chez Jean-Jacques Rousseau

La souveraineté chez Jean-Jacques Rousseau se définit comme le pouvoir absolu dirigé par la volonté générale que le pacte social donne au corps politique pour la conservation de ses membres. La souveraineté ainsi conçue se veut d'abord avant tout comme expression de la volonté générale. Voilà pourquoi elle est inaliénable et indivisible. La volonté générale ici n'est pas à confondre avec une addition arithmétique des volontés particulières de chaque associé. La volonté de tous n'est pas la volonté générale : « il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières »²⁸⁴. L'objet de la volonté générale, c'est le bien commun. Et, c'est ce bien commun qui pour Rousseau « forme le lien social »²⁸⁵, c'est-à-dire, l'État. C'est la fin ultime de ce dernier. Sans ce bien commun, produit de la volonté générale, « nulle société ne saurait exister »²⁸⁶. Tout comme la volonté de l'individu ne se divise pas, la volonté générale ne saurait-elle aussi se diviser. Qu'est-ce que la volonté générale de façon précise chez Rousseau ? Pour comprendre clairement le concept de volonté générale, il faut faire appel à un autre, la loi. La volonté générale chez Rousseau se rapporte à la loi. En d'autres termes, la volonté générale est la loi.

La souveraineté chez Rousseau est inaliénable et indivisible. Cette caractéristique est due au fait que de par son origine, elle est l'exercice de la volonté générale. Ainsi, en tant que telle, elle ne peut jamais l'aliéner puisque la volonté générale elle-même ne peut jamais s'aliéner. Il écrit : « l'autorité suprême ne peut pas plus se modifier que s'aliéner, la limiter,

²⁸¹ *Ibid.*, p. 188.

²⁸² *Idem.*

²⁸³ *Ibid.*, p. 208.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 68.

²⁸⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, p. 65.

²⁸⁶ *Idem.*

c'est la détruire »²⁸⁷. Tout en gardant à l'esprit que « aliéner c'est donner ou vendre »²⁸⁸, chez notre auteur, de même que la liberté de l'individu est un droit qu'il possède et qu'il ne peut en aucun cas aliéner, de même, la souveraineté que possède le peuple est un droit qu'il ne peut s'aventurer d'aliéner. Si en aliénant sa liberté on perd simultanément sa qualité d'homme, un peuple qui aliène sa souveraineté perd sa qualité de peuple. Aussitôt qu'un peuple aliène sa souveraineté au profit d'une autre volonté aussi puissante soi-t-elle, il disparaît par cet acte d'aliénation. La souveraineté ainsi conçue par Rousseau ne peut donc pas se transmettre d'une instance à une autre, au risque de se diviser. Or, elle est indivisible.

L'indivisibilité de la souveraineté chez Rousseau se trouve dans le fait qu'on ne saurait la partager sans la détruire : « l'autorité souveraine est simple et une, et l'on ne peut la diviser sans la détruire »²⁸⁹. La présence dans un même corps politique des pouvoirs législatif, judiciaire et exécutif n'est pas pour Rousseau synonyme de divisibilité ou de partage de la souveraineté, encore moins de segmentation de cette dernière. La souveraineté ne saurait s'aliéner à une puissance législative, judiciaire ou exécutive. Le souverain n'est pas formé des pièces détachables. Il est un. Si la souveraineté est inaliénable, elle ne saurait non plus être divisible : « Par la même raison que la souveraineté est inaliénable, elle est indivisible. Car la volonté est générale, ou elle ne l'est pas ; elle est celle du corps du peuple, ou seulement d'une partie »²⁹⁰.

Pour comprendre l'absoluité du pouvoir souverain chez Rousseau, il est nécessaire de cerner au préalable la nature de l'acte de souveraineté. Qu'est-ce qu'un acte de souveraineté ? Il ne s'agit pas d'un accord passé entre deux entités inégales, mais une convention qui se veut à la foi légitime, équitable, utile et solide. C'est ce que rappelle Rousseau en ces termes : « ce n'est pas une Convention du supérieur avec l'inférieur, mais une Convention du corps avec chacun de ses membres : Convention légitime, parce qu'elle a pour base le contrat social, équitable, parce qu'elle est commune à tous, utile, parce qu'elle ne peut avoir d'autre objet que le bien général, et solide, parce qu'elle a pour garant la force publique et le pouvoir suprême »²⁹¹.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 137.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 50.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 131.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 66.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 72.

L'absoluité du pouvoir souverain chez Rousseau n'est pas signe de dictature. Les devoirs du souverain envers ses membres sont conditionnés par une réciprocité des devoirs des membres envers le pouvoir souverain. Le souverain par le pouvoir qu'il détient ne saurait accabler « les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté » de peur de se contredire et de se détruire soi-même, car c'est le peuple qui est souverain. Chacun s'efforce par le contrat à s'engager envers tous, et tous envers chacun : « on voit par là que le pouvoir souverain, tout absolu, tout sacré, tout inviolable qu'il est, ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales et que tout homme peut disposer pleinement de ce qui lui a été laissé de ses biens et de sa liberté par ces conventions ; de sorte que le souverain n'est jamais en droit de charger un sujet plus qu'un autre, parce qu'alors l'affaire devenant particulière, son pouvoir n'est plus compétent »²⁹².

3- La dialectique de la souveraineté chez Hegel

La souveraineté chez Hegel est déterminée par « l'unité de l'État »²⁹³ qui fédère les différents pouvoirs en présence ainsi que la volonté particulière des individus. Il ne s'agit pas de l'exercice d'une simple puissance qui conduirait à un despotisme pur, un gouvernement dépourvu de toute législation et où dans lequel, les caprices du prince tiennent lieu de loi. Hegel pense que « c'est, au contraire, dans un état de choses légal et constitutionnel, que la souveraineté constitue l'élément d'idéalité des sphères et des affaires particulières »²⁹⁴. Les sphères et les affaires particulières prospèrent chacune dans la poursuite de son but dans une situation de paix. Mais lorsque surviennent des moments de discorde dus à l'hypostase de l'égoïsme des uns et des autres, la nécessité d'une « autorité supérieure qui ramène leurs activités au service des buts du tout, les limite et les oblige à s'employer à la conservation du tout »²⁹⁵. Hegel affirme à cet effet : « mais, dans l'état de danger, en raison d'événements intérieurs ou extérieurs, c'est la souveraineté qui fournit le concept simple permettant de ramener l'organisme à l'unité tout en le conservant dans ses éléments particuliers. C'est à elle qu'est confié le salut de l'État, fut-ce au prix du sacrifice de ce qui est légitime en d'autres circonstances »²⁹⁶.

²⁹² *Ibid.*, p. 73.

²⁹³ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 288.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 289.

²⁹⁵ *Ibid.*, pp. 289-290.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 290.

Comme on le voit, chez Hegel, la souveraineté permet la conservation et la permanence de l'unité de l'État. C'est elle qui assure la protection de ses membres ainsi que leurs biens. Le salut de l'État en dépend grandement. Cela est vrai aux yeux de Hegel au point où il ne se retiendra pas de soutenir que c'est dans cette situation de souveraineté que « le caractère idéal de l'État atteint sa réalité spécifique »²⁹⁷. C'est grâce à la souveraineté que l'État manifeste son autodétermination et exprime sa volonté, son aspect individuel. Or, comme le souligne notre auteur, « c'est là précisément l'aspect individuel de l'État et ce qui fait que l'État est un »²⁹⁸, et c'est là également que réside sa souveraineté interne.

Parler donc de la souveraineté interne c'est dire avec l'auteur qu' « elle réside dans le peuple, à condition toutefois de ne parler que du tout en général (...), ce qui veut dire que la souveraineté appartient à l'État »²⁹⁹. Le peuple n'est pas à confondre avec une « masse informe », sans organisation et sans chef. Le peuple à l'intérieur d'un État se doit d'être organisé, structuré et bien pensé comme un tout. Ce n'est que dans un tel peuple que l'on peut parler de souveraineté. Mieux, « dans un peuple qui n'est plus dans un état arbitraire et inorganique, mais qui est pensé comme une totalité organique véritable, développée en soi, la souveraineté existe en tant que personnalité du tout et celle-ci existe dans la réalité conforme à son concept »³⁰⁰.

L'État, en tant que être-pour-soi, entre en « relation avec d'autres États, dont chacun est indépendant par rapport aux autres »³⁰¹. Cette indépendance est l'expression de la souveraineté externe de l'État. Autrement dit, la souveraineté d'un État garantit son indépendance vis-à-vis des autres. Un État qui n'est pas souverain n'est pas indépendant, autonome, encore moins libre. La souveraineté externe est ainsi l'expression de la « liberté d'un peuple et son plus grand honneur »³⁰². L'indépendance de l'État est si importante aux yeux de Hegel au point où, pour lui, « le premier pouvoir, par lequel les États font leur entrée dans l'histoire, est précisément cette indépendance »³⁰³. Le prince et les citoyens ont l'impérieux « devoir de maintenir cette individualité substantielle, l'indépendance et la souveraineté de l'État et cela, sans craindre les dangers et en acceptant de faire le sacrifice de leurs biens et de leurs vies, de leurs opinions et

²⁹⁷ *Idem.*

²⁹⁸ *Idem.*

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 292.

³⁰⁰ *Idem.*

³⁰¹ *Ibid.*, p. 323.

³⁰² *Idem.*

³⁰³ *Idem.*

de tout ce qui est compris dans la vie de chacun »³⁰⁴. Cela veut dire que la défense et la protection de l'intérêt universel de l'État chez Hegel sont un devoir du citoyen. Se sacrifier pour la protection de la souveraineté de l'État va donc de soi. Lorsque le règlement des différends contre les autres États ne prospère pas, mieux, dit Hegel, « quand l'État en tant que tel, est menacé dans son indépendance, le devoir appelle tous les citoyens à sa défense »³⁰⁵.

III- LA SOUVERAINETÉ JURIDIQUE DE L'ÉTAT ET SES SOUBRESAUTS CONTEMPORAINS

La souveraineté telle qu'elle est perçue aujourd'hui fait l'objet d'une théorisation en droit international. Les juristes font d'elle une compétence exclusive, autonome et pleine de l'État. Cependant, Jürgen Habermas présente ses dimensions internes et externes.

1- Souveraineté juridique de l'État et droit international

Les juristes se sont également intéressés à la notion de souveraineté. Elle implique l'exclusivité de la compétence, l'autonomie de la compétence et la plénitude de la compétence. Un État souverain ne l'est pas de façon isolée. La souveraineté de l'État s'exerce dans la prise en compte des normes juridiques internationales auxquelles il a librement adhéré.

Pour les juristes, il est impossible de dissocier souveraineté et indépendance. Comme l'atteste Michel Drain, « la souveraineté est un attribut essentiel de l'État. Elle implique son indépendance »³⁰⁶. En d'autres termes, un État sans souveraineté ne peut pas être indépendant. La souveraineté entraîne l'indépendance. Pour coopérer de façon égale avec d'autres États sur la scène internationale, l'État doit être souverain. Le territoire, la population et même le gouvernement ne sont pas suffisant pour un État, si celui-ci n'est pas capable de se déterminer librement, donc d'exprimer son caractère souverain. C'est grâce à la souveraineté qu'un État ne peut pas se voir imposer par un autre « une conduite ou le respect d'une règle sans son contentement »³⁰⁷. La souveraineté est donc ici l'absence de subordination d'un État à l'égard d'un autre État ou même à l'égard d'une quelconque entité internationale. Le principe de l'égalité juridique des États est consacré par la Charte des Nations Unies qui postule l'« égalité souveraine des États ». A partir de là, quel que soit sa situation économique ou sociale, un État n'est pas supérieur à un autre. L'inégalité empirique c'est-à-dire de fait, est rattrapée au plan juridique par la consécration du principe de souveraineté. Ainsi, la souveraineté donne à l'État

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 324

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 326.

³⁰⁶ Michel Drain, *Relations internationales*, p. 89.

³⁰⁷ *Idem.*

la « « compétence de la compétence ». Elle lui permet de déterminer librement les pouvoirs qu'il peut décider de transférer à une organisation internationale et les obligations auxquelles il accepte de souscrire »³⁰⁸. Comme le note Pierre François Conidec³⁰⁹, trois choses se dégagent de cette « compétence de la compétence » de l'État souverain :

1- la souveraineté implique *l'exclusivité de la compétence* c'est-à-dire que seules les autorités habilitées à agir au nom de l'État ont qualité pour exercer les compétences habituellement reconnues à tout État, que ce soit au plan interne qu'au plan externe. Ainsi, uniquement les autorités qualifiées par l'État ont le droit d'exercer des actes de contrainte sur le territoire de l'État³¹⁰.

2- La souveraineté implique *l'autonomie de la compétence*, autrement dit, les autorités qualifiées de l'État ont la liberté pleine et entière de décision sur leur territoire. Il n'y a pas possibilité que ces autorités soient soumises aux injonctions, aux directives, encore moins aux ordres formulées par une autorité extérieure. Il est question ici du principe de non-intervention dans les affaires internes d'un État³¹¹.

3- La souveraineté implique enfin *la plénitude de la compétence*, ce qui revient à dire qu'aucun domaine, quel qu'il soit n'est fermé à l'État dans son territoire. La sécurité, l'économie, la santé, les questions sociales, la religion, etc., lui sont ouvertes. Il a la mainmise sur tous ces domaines, sauf s'il décide volontairement de transférer l'une de ces compétences aux organisations externes³¹².

On voit par-là que l'État est l'unique entité juridique qui dispose « une plénitude de compétences ». La souveraineté peut donc se concevoir doublement, dans un sens positif et dans un sens négatif. Dans son acception positive, elle renvoie à « la puissance absolue, caractérisée par sa capacité à briser toute résistance sur le territoire où elle s'exerce »³¹³, et dans sa conception négative, « elle caractérise une puissance qui n'est soumise à aucune autre autorité extérieure ou internationale »³¹⁴. Cela induit de *facto* une égalité de statut juridique entre les États, indépendamment de leur puissance. L'égalité souveraine est si nécessaire qu'elle est ce qui fait vivre l'Organisation des Nations Unies. Dans sa Charte, plus précisément en son

³⁰⁸ *Idem.*

³⁰⁹ Pierre François Conidec, *Relations internationales*, Paris, Montchrestien, 1974.

³¹⁰ *Ibid.*, pp. 95-96.

³¹¹ *Ibid.*, pp. 97-98.

³¹² *Ibid.*, pp. 98-99.

³¹³ *Idem.*

³¹⁴ *Idem.*

article 2, paragraphe 1, on retrouve cette égalité juridique mentionnée en ces termes : « L'Organisation est fondée sur le principe de l'égalité souveraine de tous ses membres »³¹⁵. La conception juridique à ce niveau, comme on le voit, s'inspire abondamment des travaux de Jean Bodin. Toutefois, avec le droit international, cette conception de la souveraineté est tempérée.

Par le droit international, Michel Drain pense que la souveraineté de l'État s'exerce en tenant compte des normes juridiques internationales auxquelles l'État a librement adhéré. Le droit international modère et crée une situation d'équilibre de souverainetés en rendant plus durable la coexistence et la coopération entre les États souverains. Cette réalité conduit inéluctablement à la limitation de l'autonomie de l'État qui néanmoins reste libre « d'apprécier en toute indépendance, dans chaque cas d'espèce, quelles sont les exigences du droit international »³¹⁶. En tant que souverain, l'État agit au plan international conformément au droit international. Il se doit donc de se conformer à un certain nombre de devoirs qui assurent son existence, ainsi que celle de l'ordre juridique international. Ainsi, « les limitations de la souveraineté contractées par les États « n'affectent aucunement, en tant que telles, son indépendance » »³¹⁷. Rousseau dans cette veine ne dit-il pas que « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »³¹⁸.

Pour Habermas, la souveraineté d'un État se manifeste à deux niveaux à savoir à l'intérieur et à l'extérieur d'un État. Un État souverain manifeste ces deux dimensions, sans en exclure une. Si l'une d'elle est mise en cause, l'État-nation perd son caractère souverain. « N'est souverain que l'État capable, à l'intérieur, de maintenir la paix et l'ordre, et, à l'extérieur, de défendre de facto ses frontières »³¹⁹. Cette puissance absolue consiste pour le souverain à manier la République et à la « gouverner entièrement, sans déférer aux oppositions ou appellations en sorte quelconque »³²⁰. Aucune force ne saurait s'interposer aux décisions prises par le souverain. Il règne en maître absolu dans la République. Aucune puissance ne lui est égalable. Un souverain est réellement souverain lorsqu'il ne reconnaît « rien plus grand que soit après Dieu »³²¹.

³¹⁵ Cité par Michel Drain, *op.cit.*, p. 91.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 90.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 93.

³¹⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, p. 61.

³¹⁹ Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine*, p. 98.

³²⁰ *Idem.*

³²¹ Jean Bodin, *op.cit.*, p. 77.

2- Les dimensions internes et externes de la souveraineté selon Habermas

La souveraineté interne de l'État-nation pour Jürgen Habermas suppose que celui-ci est à même d'organiser sa vie interne, sans influence extérieure, sans ingérence d'aucun autre État. Un État souverain est celui capable d'assurer la sécurité sociale de ses citoyens par la facilitation de l'accès de ces derniers aux soins de santé et au logement décent. Cela doit s'accompagner par la création des possibilités d'emploi, pouvant leur permettre une certaine autonomie et un certain épanouissement.

La souveraineté interne suppose également le fait pour l'État de détenir le monopole de la force, de l'exercice de la puissance physique légitime au sens wébérien du terme. Ce monopole de la force lui permet de maintenir la paix et la sécurité à l'intérieur de ses frontières. Mieux, à l'intérieur, il doit « triompher des forces rivales »³²², de tout ce qui est susceptible de remettre en cause l'ordre établi et d'engendrer l'instabilité. Ces forces rivales peuvent être des groupes terroristes, des mouvements de sécession, des soulèvements populaires, toute rébellion, etc. L'État souverain doit contenir tout cela.

De plus, l'État souverain doit imposer sur son territoire sa réglementation. Et, celle-ci doit être respectée par tout citoyen, sans discrimination aucune : « la souveraineté interne suppose la capacité d'imposer un ordre juridique de l'État »³²³. Le respect et l'application de celui-ci est le gage de toute stabilité durable.

Tous les États sont souverains. Reconnu comme tel par ses pairs, l'État souverain bénéficie du statut du droit international. Cela fait de lui une puissance parmi tant d'autres. La souveraineté externe de l'État suppose donc son action au plan international. Ici, l'État souverain doit se positionner comme étant égal aux autres sur la scène internationale. De ce fait, aucun autre État ne saurait lui dicter une quelconque ligne de conduite, encore moins s'ingérer dans ses affaires internes. Car, c'est le seul maître dans son territoire. Il s'affirme au plan international en tant que « concurrent disposant des droits égaux »³²⁴. Un État souverain malgré sa superficie est appelé à s'imposer dans cette jungle internationale où seul prévaut l'intérêt. Il écrit de ce fait : « la souveraineté externe suppose la capacité de s'affirmer au sein de la concurrence « anarchique » que se font les États pour affirmer leur pouvoir »³²⁵.

³²² Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine*, p. 98.

³²³ *Idem.*

³²⁴ *Idem.*

³²⁵ *Ibid.*, p. 98.

Aussi, l'une des modalités de l'expression de la souveraineté externe est l'imperméabilité des frontières. Il s'agit de la capacité de l'État-nation à protéger ses frontières contre toute menace extérieure et de mener un contrôle strict. Le contrôle des frontières est constitutif même de l'autonomie politique de l'État-nation. L'autonomie ici désigne la capacité de pouvoir se gouverner soi-même, l'indépendance de l'État vis-à-vis des autres sur le plan international. Comme le souligne à juste titre Jürgen Habermas :

Le statut de la souveraineté est garanti par l'autonomie, démontrée par les faits dont dispose la puissance de l'État. Cette autonomie est fonction de la capacité qui est la sienne de protéger ses frontières contre ses ennemis extérieurs et de se maintenir « la loi et l'ordre » à l'intérieur³²⁶.

Il se dégage de ces propos la réalité selon laquelle la viabilité de la souveraineté de l'État dépend de sa capacité à protéger ses frontières et d'en disposer selon son bon vouloir. Or, Habermas constate que de plus en plus, cette souveraineté de l'État-nation fait face à la fois au multiculturalisme qui, à l'intérieur des frontières est un défi majeur ; et, à l'extérieur des frontières, la mondialisation sape le principe de souveraineté par l'érosion sans cesse de ses dernières. L'auteur de *L'intégration républicaine* écrit :

Aujourd'hui, où l'État-nation connaît un double défis avec, à l'intérieur, la force explosive du multiculturalisme et, à l'extérieur, la pression qu'exercent les problèmes de la mondialisation, la question se pose de savoir s'il existe un équivalent tout aussi fonctionnel à la jonction entre nation des citoyens et nation du peuple³²⁷.

Avant de tenter de répondre à cette interrogation de Jürgen Habermas, il importe pour nous de montrer comment les juristes cernent la question de la souveraineté de l'État-nation, ses attributs ainsi que les possibilités de sa limitation d'un point de vue juridique.

En clair, depuis Jean Bodin jusqu'au aujourd'hui, en passant par Hobbes, Rousseau, Hegel, Habermas et même les juristes, la souveraineté reste un principe fondamental et nécessaire de l'État. Aucun n'était ne saurait être appelé comme tel s'il n'est réellement souverain. Son existence interne et son existence dans le concert des nations en dépend substantiellement. Sans la souveraineté, l'État perdrait son autonomie, son indépendance et sa liberté. Sans la souveraineté, l'on est tenté de dire que l'État règne, mais ne gouverne pas. Le droit international qui vient tempérer l'exercice de cette souveraineté n'est un obstacle à cet

³²⁶ *Idem.*, *Après l'Etat-nation*, p. 51.

³²⁷ *Idem.*, *L'intégration républicaine*, p. 108.

exercice, mais plutôt une autre forme d'exercice de cette dernière à un cadre autre que le cadre étatique pris isolément.

CHAPITRE IV : L'ÉTAT-NATION OU L'AVENIR INCERTAIN D'UNE FORME D'ASSOCIATION POLITIQUE

L'État-nation a longtemps rempli « les fonctions centrales de puissance et de régulation »³²⁸. Sa légitimité était alors incontestable dans les domaines politiques, économiques, sécuritaires et socio-culturels. « Comme avant, note Habermas, l'État assure à l'extérieur l'intégrité territoriale et la compétitivité de l'économie nationale avec les moyens politiques »³²⁹. Pour Maurice Flamant, ceci revient à dire que dans une telle perspective, il revient indubitablement à l'État de « fixer le cadre juridique ainsi que les pratiques institutionnelles dans lesquelles se déroulent l'activité économique. Et il convient enfin qu'il puisse être l'arbitre dont toute la vie en société a, tôt ou tard mais à quelque moment, besoin. Ainsi l'État fixe-t-il et sanctionne-t-il les règles complexes du jeu social ; sans lui, ce dernier ne serait qu'une jungle »³³⁰. Dans ce chapitre, nous montrerons tour à tour l'emprise de l'État sur la question économique, sur les questions sociales et sécuritaires, ainsi que son déploiement comme acteur principal des relations internationales. Pour finir, nous montrerons comment cette forme d'association politique a perdu peu à peu de sa pertinence, d'après Jürgen Habermas.

I- LA LÉGITIMITÉ DE L'ÉTAT-NATION

Dans cette section, il est question de montrer comment l'État-nation a longtemps géré l'économie capitaliste par la mise en place des politiques protectionnistes, les politiques conjoncturelles et le contrôle des structures de production.

1- La gestion de l'économie capitaliste

Avant de montrer comment l'État-nation s'est longtemps occupé de la gestion de l'économie, il est important de relever le lien entre cette forme d'organisation politique et le capitalisme. Lénine dans son livre *Du droit des nations à disposer d'elles-mêmes*³³¹ montre que l'État-nation est le produit du capitalisme. Autrement dit, c'est le capitalisme qui a facilité la naissance de l'État-nation. Tout part de l'émergence des mouvements nationaux reposant sur un certain nombre de fondements économiques que sont : 1- la victoire complète de la

³²⁸ Jürgen Habermas, *Raison et Légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé* (1973), traduit de l'allemand par Jean Lacoste, Payot, Paris, 1975, p. 32.

³²⁹ *Ibid.*, p. 35.

³³⁰ Maurice Flamant, *Le libéralisme contemporain*, Paris, Puf, Collection « Que sais-je ? », 1988, p. 15.

³³¹ Vladimir Lénine, *Du droit des nations à disposer d'elles-mêmes*, Paris, Editions Sociales, 1973.

production marchande qui exige la conquête du marché intérieur par la bourgeoisie ; 2- le rassemblement au sein d'un même État des territoires dont la population parle la même langue ; 3- l'élimination de tout obstacle de nature à entraver le développement de cette langue et sa consécration par la littérature³³². On voit par-là que la forme d'association capable de répondre aux exigences du capitalisme n'est plus le féodalisme, mais l'État-nation. Impossible de séparer l'État-nation du capitalisme moderne. Lénine soutient que l'État peut « assurer le développement le plus libre, le plus large et le plus rapide du capitalisme »³³³.

Toutefois, Lénine note que dans les années 1900, le lien de causalité entre le capitalisme moderne et l'État national a été nié par certains comme Rosa Luxemburg. Les arguments contre ce lien sont empreints de déni de réalité, de méconnaissance volontaire des arguments de Kautsky ou de Bauer qui reconnaissent ce lien de causalité. Contre Kautsky, elle affirme que l'État national « n'est qu'une abstraction qu'il est facile de développer en théorie, de défendre en théorie, mais qui ne correspond point à la réalité »³³⁴. Cette déclaration que Lénine qualifie de « péremptoire »³³⁵ fait émerger des raisonnements fallacieux qui soutiennent que « le développement des puissances capitalistes et l'impérialisme rendent illusoire pour les petits peuples le « droit de libre détermination » »³³⁶.

Si l'État national est une pure abstraction comme déclare Rosa Luxemburg, séparable de tout capitalisme, alors, les petites puissances, dont le capitalisme n'est qu'apparent, sont dépourvues du droit de libre détermination à cause du développement des grandes puissances économiques et de l'impérialisme. Les petits États, incapables de s'autodéterminer parce que n'ayant pas de potentiel économique sont contraints de dépendre « de la puissance du capital financier impérialiste des « riches » pays bourgeois »³³⁷. Lénine va noter que Rosa Luxemburg fait une confusion grave entre l'indépendance politique des nations, leur libre détermination politique d'avec la dépendance économique.

Aussi, poursuit-il, partout dans le monde, comme c'est le cas même en Asie, « le capitalisme a suscité partout, là aussi, des mouvements nationaux, que ces mouvements tendent à constituer des États nationaux en Asie, et que ce sont précisément ces États qui assurent au

³³² *Ibid.*, p. 8.

³³³ *Ibid.*, p. 10.

³³⁴ *Ibid.*, p. 12.

³³⁵ *Idem.*

³³⁶ *Idem.*

³³⁷ *Idem.*

capitalisme les meilleures conditions de développement »³³⁸. C'est dire que pour Lénine, les meilleures conditions de développement du capitalisme en Asie ou même aux Balkans se « créent justement au fur et à mesure que les États nationaux indépendants naissent dans cette péninsule ». Ceci tend à soutenir que pour les marxistes, les facteurs économiques soutiennent la création d'États nationaux. Lénine résume cela en ces termes : « Ainsi, l'exemple de toute l'humanité civilisée la plus avancée, comme celui des Balkans, comme celui de l'Asie démontrent, à l'encontre de Rosa Luxembourg, l'absolue justesse de la thèse de Kautsky : l'État national est la règle et la « norme » du capitalisme, l'État à composition nationale hétérogène n'est qu'un stade arriéré ou une exemption »³³⁹. Ayant dit cela, il convient à présent de montrer comment cet État-nation a pu gérer le capitalisme qui a créé les conditions de son émergence.

Pendant plusieurs décennies, l'action de l'État s'est faite ressentir dans le domaine de l'économie, plus précisément de l'économie capitaliste qui d'ailleurs l'a fait émerger. Comme le constate Jürgen Habermas, « les rapports de production ont de façon immédiate une forme politique, en d'autres termes les relations économiques sont réglées par la violence légitime »³⁴⁰. L'auteur montre que ce qui justifie une telle domination de l'État dans le domaine économique, c'est « le recours à des images du monde traditionnelles et une éthique d'État conventionnelle »³⁴¹. Dans le monde traditionnel, plus précisément ce qu'il appelle « la formation sociale traditionnelle », l'émergence d' « un appareil de domination bureaucratique » est assortie « d'un centre de régulation »³⁴² qui produit ses normes de droits et des valeurs éthiques applicables à tous.

Dans le cadre de l'État-nation, le mariage entre l'État et l'économie a toujours été indissoluble. La politique nationale a longtemps influé sur l'«économie nationale »³⁴³, l'organisant, fixant les règles du jeu, établissant les enjeux. Ici, l'État détient les clés de la survie de l'économie. Il va même jusqu' à soutenir les entreprises dans leurs productions au travers des subventions. L'État se trouve ingéré dans l'économie. Parlant du rapport entre l'État et l'entreprise, John Kenneth Galbraith affirme :

L'idéal des relations de l'État avec l'entreprise c'est pour lui formuler des directives précises et de laisser à l'entreprise le maximum de liberté pour les réaliser. Ceci

³³⁸ *Ibid.*, p. 14.

³³⁹ *Idem.*

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 33.

³⁴¹ *Idem.*

³⁴² *Ibid.*, p. 32.

³⁴³ Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine*, p. 112.

*toutefois sous la surveillance des représentants de l'État dont le rôle se limiterait à veiller au respect de la loi et à la poursuite des orientations gouvernementales*³⁴⁴.

C'est l'État qui élabore sans l'entreprise et pour l'entreprise un plan d'action. L'absence de liberté d'entreprise n'est qu'apparente alors que la réalité est tout autre. Habermas constate que l'État se substitue aux structures de fonctionnement du marché au travers d'une planification globale. Pour cela, il planifie l'économie supranationale tout en renforçant la compétitivité nationale ; il développe des industries d'armement et de conquête de l'espace qui sont néanmoins improductives ; il améliore les infrastructures matérielles et immatérielles dans les domaines de transport, de communication, de santé, de science, dans la recherche, etc. , tout ceci dans l'optique d'augmenter la force productrice liée au travail humain et de liquider les conséquences néfastes découlant de la production privée³⁴⁵. L'État règne en maître absolu, imposant une « politique économique fondée sur la demande »³⁴⁶ : vive le Keynésianisme. Les modalités de production sont fixées par l'État, autant que les procédés de partage des revenus. L'État est donc, comme le reconnaît Habermas :

*En mesure d'agir sur les conditions générales de production et de la distribution, dans le but de favoriser la croissance, la stabilité des prix et le plein emploi. En d'autres termes, l'État régulateur pouvait, par des mesures de stimulation de la croissance d'un côté, par la politique sociale de l'autre, à la fois favoriser le dynamisme de l'économie et assurer l'intégration sociale*³⁴⁷.

Il ressort de ce constat que l'État organise l'économie dans son ensemble et a la possibilité de produire sur elle des effets désirables et indésirables. Il fixe les possibilités de production et organise la façon dont les rendements doivent être répartis. Son objectif majeur est de stimuler une production à haut rendement, contrôler les prix du marché et permettre à la masse des chercheurs d'emploi de pouvoir se stabiliser et de s'intégrer socialement. Ceci qui lui confère sa légitimité.

2- La légitimité de l'État moderne au sein d'une société capitaliste

La société capitaliste se caractérise par un processus de concentration des entreprises nationales et multinationales et par l'organisation du marché du travail. Il y a une forte intervention de l'État et l'élargissement des perspectives d'investissement liées à la rentabilité industrielle et commerciale. Le marché est dominé par des oligopoles, c'est-à-dire des

³⁴⁴ John Kenneth Galbraith, Nicole Salinger, *Tout savoir- ou presque-sur l'économie*, Paris, Seuil, 1978, pp. 80-81.

³⁴⁵ Jürgen Habermas, *Raison et Légitimité*, p. 56.

³⁴⁶ *Idem.*, *Après l'État-nation*, p. 31.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 28.

entreprises publiques « directement contrôlées par l'État ou bien des firmes privées qui vivent des marchés passés avec l'État »³⁴⁸. L'État ici est donc dans une rationalisation capitaliste. La rationalisation capitaliste est le sillage dans lequel s'inscrit l'État moderne. Habermas distingue deux versants dans le processus de formation de l'État moderne : un versant interne et un versant externe. Au plan interne, l'État moderne est parasitaire dans le processus économique capitaliste dont il dépend désormais.

*Il a pour tâche, relève Habermas, de créer les conditions formelles et matérielles (croissantes au cours de l'histoire), ainsi que les possibilités d'un progrès de la production et de l'accumulation, de sorte que la continuité de ce progrès ne souffre concrètement, ni dans sa durée, ni socialement des instabilités inhérentes à la manière anarchique dont les processus capitalistes s'étendent au sein de la société*³⁴⁹.

Le capitalisme permet à l'État d'exercer sa souveraineté à « l'intérieur du système social », ceci à quatre niveaux, savoir : la protection des échanges conduites par le droit privé c'est-à-dire la police et la justice ; la protection du marché ainsi que ses mécanismes à l'ombre des effets néfastes qui en résultent de son fonctionnement et qui peuvent le mettre en difficulté voire en danger par l'élaboration d'un droit social qui garantit les droits des travailleurs ; la facilitation à l'échelle de la société tout entière des modalités de productions telles que l'instruction publique, la mise en place des moyens de transports et de communications ; l'arrimage du droit privé aux besoins qui naissent du processus d'accumulation ; d'où l'élaboration d'un droit fiscal, d'un droit bancaire et d'un droit des entreprises³⁵⁰, pour une mainmise de l'État régulateur, expression de sa souveraineté interne. Ainsi, « l'État en remplissant ces quatre types de tâches, assure les conditions d'existence du processus de reproduction en tant que processus capitaliste »³⁵¹.

Au plan externe, l'État-nation est au sein d'une constellation d'États : des groupes étatiques délimités et structurés par l'influence des sociétés commerciales se sont développés et se sont succédés aux groupes traditionnels. C'est en Europe que cette constellation est plus perceptible. Selon le propos de Wallenstein, cité par Habermas, « la moderne constellation des États modernes apparaît au sein d'une économie mondiale, commandée par l'Europe »³⁵². En d'autres termes, une telle constellation est épiphanisée au sein d'un marché mondial dominé par les États européens. Aujourd'hui, la mondialisation en cours fait référence à une économie

³⁴⁸ *Idem., Raison et Légitimité*, p. 55.

³⁴⁹ *Idem., Après Marx* (1976), trad. J. R. Admiral, M.B. De Launay, Paris, Fayard, 1985, p. 267.

³⁵⁰ *Idem., Raison et Légitimité*, p. 35-36.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 36.

³⁵² *Idem., Après Marx*, p. 268.

capitaliste contrôlée par l'Europe, les États-Unis, le Japon et la Chine. Les États sont ainsi soumis aux normes dictées par cette économie mondiale.

Cette structuration fonctionnelle externe et interne des États modernes assure la compréhension de la question de légitimation qui est la situation à laquelle ils font face. La légitimation est la validité d'une domination. Or la domination de l'État-nation moderne est de plus en plus invalide. Par conséquent, la crise est évidente. C'est ainsi que l'État jadis capitaliste s'effondre. L'État capitaliste, selon Habermas, est plié à trois grandes exigences : il s'agit de la politique conjoncturelle ayant pour but de garantir la croissance, un contrôle strict de structures de production dont la finalité consiste à répondre aux besoins de la collectivité et la correction des inégalités sociales.

Mais le conflit générateur de menaces pour la légitimation réside dans le fait que l'État a ainsi longtemps accompagné le capitalisme naissant avec la mise en place des infrastructures de production et de soutien de l'économie nationale. Mais la recherche du profit pour le profit, la diversification du capital, la compétitivité internationale rendent très vite l'État incapable de s'impliquer dans ce secteur. C'est pourquoi, désormais,

*L'État doit remplir ses tâches sans bénéficier des virtualités fonctionnelles d'une économie capitaliste, c'est-à-dire sans porter atteinte au rapport de complémentarité qui exclut l'État du système économique et le rend en même temps dépendant de la dynamique de ce système*³⁵³.

La formation d'un capitalisme de type libéral devient le lieu où le principe d'organisation est celui du « rapport du travail salarié et du capital, rapport qui est ancré dans le système bourgeois du droit privé »³⁵⁴. Ceci revient à dire que « l'État et le système du travail social, conçus de façon politique, cessent d'être le noyau institutionnel du système tout entier »³⁵⁵. L'État cesse d'être le noyau institutionnel de la formation, la régulation étant assurée par les rapports d'échéances. Habermas ajoute : « Ici, l'échange devient le moyen de régulation dominant »³⁵⁶, guidant une économie de plus en plus mondiale.

³⁵³ *Ibid.*, p. 276.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 37.

³⁵⁵ *Idem.*

³⁵⁶ *Idem.*

3- La prospérité du protectionnisme

Le protectionnisme désigne une autre politique qu'a longtemps utilisé l'État pour démontrer son omniprésence dans le domaine économique. Pour Pascal Salin, le protectionnisme renvoie à « l'ensemble des mesures d'origines étatiques qui consistent à limiter, à interdire, à contrôler ou à influencer les échanges internationaux »³⁵⁷. C'est l'usage d'un « pouvoir de contrainte publique »³⁵⁸ qui consiste à « interférer » dans les échanges économiques tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du territoire. Par-là, le protectionnisme se présente comme « un nationalisme règlementaire »³⁵⁹. Non seulement il protège le consommateur au sein du marché, mais aussi, il se préoccupe de limiter les échanges entre les individus et les États. « Les producteurs du produit du pays concerné sont ainsi protégés par rapport à la concurrence des producteurs étrangers »³⁶⁰.

L'on peut citer un certain nombre de mesures protectionnistes, les principales que sont : le droit de douane ou tarif douanier³⁶¹, le contingent ou quota³⁶² et les mesures administratives soumettant les importations à des autorisations préalables³⁶³. Tout ceci a pour finalité de protéger les producteurs nationaux face à la concurrence extérieure³⁶⁴. L'État par son pouvoir va donc encourager et protéger la production des produits locaux qui concourent d'après la thèse protectionniste, à la survie du pays et doivent ainsi être protégés « coûte que coûte »³⁶⁵. En situation de guerre, cette protection de la production nationale est nécessaire. Car, comme le note Pascal Salin, « il faudrait éviter, par exemple en cas de guerre, que les habitants du pays en soient privés, parce que les importations seraient devenues impossibles et que la production nationale aurait disparu sous l'effet de la concurrence étrangère »³⁶⁶. L'État se doit donc de protéger les producteurs nationaux contre toute concurrence étrangère déloyale.

³⁵⁷ Pascal Salin, *Libre-échange et Protectionnisme*, Paris, P.U.F., collection « Que sais-je ? », 1991, p. 3.

³⁵⁸ *Idem*.

³⁵⁹ *Idem*.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 15.

³⁶¹ « C'est un impôt spécifique sur les biens importés ou sur certains d'entre eux. On dit que le tarif est *ad valorem* s'il est calculé en pourcentage de la valeur du bien importé », Pascal Salin, p.15.

³⁶² « C'est une mesure d'ordre quantitatif consistant à limiter à l'avance la quantité d'un bien dont l'importation est autorisée pendant une période donnée. Tout importation hors contingent est interdite », Pascal Salin, p.15.

³⁶³ C'est une mesure qui vise à interdire certaines « importations (par exemple de produits considérés comme dangereux) ou exigeant le respect de certaines normes (par exemple pour des raisons techniques, de sécurité, de santé, etc.), Pascal Salin, p. 15-16.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 43.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 68.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 68.

II- L'ÉTAT-NATION : ÉTAT SOCIAL ET ÉTAT GENDARME

L'État-nation s'est distingué par la prise en charge des questions sociales, mais aussi par la garantie de la sécurité des personnes et des biens. C'est ce qui faisait de lui un État gendarme, revendiquant avec succès le monopole de l'usage de la violence légitime.

1- L'État-nation comme État-providence : la prise en charge des questions sociales

Par ces termes, nous voulons signifier le fait que l'État-nation s'est constitué comme le pourvoyeur du bien-être de ses populations. L'État-nation a ainsi formulé l'utopie du plein emploi, s'investissant dans une « organisation sociale fondée sur le travail et réunissant des producteurs libres et égaux. Dans la mesure où elle était correctement organisée, c'est de la production elle-même devait procéder la vie en commun des travailleurs librement associés »³⁶⁷. C'est la société de travail, de plein emploi, du travail pour tous, même les sans-emplois sont des salariés. L'État-nation dans ce sens a pris la forme de l'État social. Cet État devait fournir les conditions de vie « à la mesure de la dignité humaine »³⁶⁸, à partir des conditions de travail plus humaines. Il est question de la réglementation du travail par l'État. Cette réglementation n'est pas laissée à la discrétion des entreprises. Le travail s'organise d'abord au profit du travailleur et non l'inverse. L'État fixe des conditions visant à humaniser le travail par la mise

*En place des dispositions compensatoires qui doivent contre-balancer les risques majeurs inhérents au travail salarié (accident, maladie, perte de l'emploi, retraite de vieillesse) (...). Le citoyen est dédommagé pour la pénibilité qui reste, quoi qu'il en soit, attachée au statut du salarié – même s'il est plus confortable ; il est dédommagé par des droits dans son rôle d'usager des bureaucraties mises en place par l'État-providence, et par du pouvoir d'achat, dans son rôle de consommateur de marchandises*³⁶⁹.

Pour mener à bien sa mission sociale, l'État social va tirer sa légitimité des élections générales et s'appuyer sur des syndicats autonomes et surtout des partis socialistes qui militent en faveur des travailleurs. A partir de là, l'État va user de son pouvoir d'intervention dans les domaines de la vie sociale. Cela est une nécessité s'il veut parvenir à ses fins et gérer les crises qui émergent de la croissance économique. Habermas le souligne en ces termes :

Il lui faut intervenir dans le système économique en ayant en vue, tout à la fois, d'entretenir la croissance capitaliste, d'aplanir les crises, mais aussi de garantir non

³⁶⁷ Jürgen Habermas, *Écrits politiques, culture, droit, histoire* (1985), traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, CERF, 1990, p. 110.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 111.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 112.

*seulement les emplois mais encore la compétitivité internationale des entreprises de sorte que des surplus soient dégagés qui puissent être redistribués, sans que soient découragés les investisseurs privés*³⁷⁰.

Il se dégage de ces lignes que l'État-nation par son pouvoir, mieux, par sa légitimité démocratique, « se constitue en préservateur et en dompteur du processus de croissance « naturel », propre au capitalisme »³⁷¹. Ce contrôle de la croissance économique lui permet de protéger le travailleur ainsi que le fonctionnement de l'économie capitaliste. Par-là, « la masse de la population obtient la possibilité de vivre dans la liberté, la justice sociale et le bien-être croissant »³⁷². L'assurance des droits et des prérogatives des travailleurs engendre inéluctablement « une action d'ensemble sur tous les facteurs de ce marché ; il n'y a pas de sécurité de l'emploi sans prévention du chômage (...). L'État protège les droits individuels du travailleur, liberté d'un travail, droit au salaire, droit au travail, droit au repos »³⁷³. On comprend alors que pour l'État social, le travail est la valeur suprême et le fondement des autres valeurs de la société.

En plus de la question du travail, l'État social s'occupe également de garantir à ses populations l'accès aux soins de santé à travers la mise en place de l'assurance maladie pour tous ; la lutte contre la pauvreté sous toutes ses formes par l'expression d'une solidarité nationale ; la mise en place des logements sociaux susceptibles d'accueillir les sans-abris : c'est la matérialisation même de la sécurité sociale. En clair, L'État-nation par l'utopie de l'État-providence, cherche à se situer au cœur de la préoccupation des citoyens, mobilisant des ressources à cet effet. Cependant, avec l'accélération de la mondialisation économique qui met en mal cette compétence de l'État-nation, l'État social est-il encore en mesure d'instituer des formes de vies structurées de manière à garantir totalement la sécurité sociale des travailleurs et le plein emploi ? Nous montrerons à la deuxième partie de travail comment l'idéologie postnationale mobilise des arguments en faveur de la crise de l'État providence. Mais avant cela, comment l'État-nation s'est-il approprié la question sécuritaire avant la crise ?

2- Les missions de sécurité de l'État-nation

La défense nationale est le propre de l'État, sa propriété privée. Il s'est à lui seul occupé de façon exclusive depuis des décennies à élaborer les principes fondamentaux de l'organisation

³⁷⁰ *Idem.*

³⁷¹ *Idem.*

³⁷² *Ibid.*, p. 113.

³⁷³ Jacques Donnedieu de Vabres, *L'État*, Paris, P.U.F., collection « Que sais-je ? », 1954, p. 71.

de la défense nationale, car seul à déclarer la guerre. C'est ainsi que l'État s'est doté des moyens nécessaires pour assurer cette défense nationale, en fonction de ses moyens et de l'ampleur des menaces. L'État-nation a longtemps maintenu la sécurité à l'intérieure de ses frontières. Il a su faire face tant à ses ennemis internes et externes qui s'employaient à sa déstabilisation, sans une aide extérieure. C'est ce qui fait l'État gendarme. Son intervention au travers des appareils répressifs que sont la police, la gendarmerie pour remettre de l'ordre partout où celui-ci a été substitué par le désordre est fort révélatrice. Toutes les crises internes étaient domestiquées par l'État-nation. Son existence en dépendait. Car, comme nous l'avons montré avec Thomas Hobbes, l'État émerge dans l'optique d'assurer la sécurité des individus et des personnes. La sécurité est sa raison d'être, sa cause finale.

Cela revient à dire que l'État était seul habilité à assurer la sécurité. Aucune autre instance n'était ni habilitée ni légitime à le faire. C'est le monopole de l'exercice de la violence physique légitime. On comprend le sens de cette définition du concept d'État par Max Weber : « nous entendons par État une « entreprise politique de caractère institutionnel » lorsque et tant que sa direction administrative revendique avec succès, dans l'application des règlements, le monopole de la contrainte physique légitime »³⁷⁴. Deux choses nous marquent dans cette définition de Weber : 1- l'État revendique avec succès le monopole de la contrainte physique légitime. Autrement dit, l'État assure sans faillite, sans échec et de façon efficace la sécurité des individus. La notion d'échec n'est donc pas de l'ordre de ses actions. Peu importe les moyens utilisés, qui sont d'ailleurs légitimes, le but est de maintenir la sécurité. 2- l'État détient le monopole de l'usage de cette violence, c'est-à-dire qu'il possède le droit exclusif de l'emploi de la contrainte physique légitime. Il ne partage ce droit avec personne d'autre, même d'avec une quelconque puissance fût-elle légitime. Il faut tout de même noter que cette violence utilisée pour faire régner la sécurité intervient en dernier ressort lorsque tous les autres moyens de pacification sont épuisés. Aussi ajout-t-il « la violence (*Gewaltsamkeit*) n'est nullement ni l'unique moyen administratif ni même seulement le moyen normal d'un groupement politique »³⁷⁵.

3- L'assurance de la stabilité des relations internationales

En tant qu'acteur des relations internationales, l'État-nation s'est investi à l'organisation de celles-ci, fixant des normes, et allant jusqu'à l'élaboration d'un droit, le droit international

³⁷⁴ Max Weber, *Economie et société. Les catégories de la sociologie* (1956), t.1, trad., Julien Freund (dir.), Paris, Plon, 1995, p. 97.

³⁷⁵ *Idem.*

pour régir les rapports entre différentes nations sur la scène internationale. L'émergence des organisations internationales se situe en droite ligne de cette dynamique de stabilisation des relations internationales. Les questions de sécurité internationale, de paix et de guerre ainsi que l'économie internationale ont été l'apanage de l'État. L'État est donc maître de la politique extérieure. L'évolution et la structure des relations internationales dépendent de lui et de lui seul. C'est lui qui influence leur cours.

Pour assurer la stabilité permanente de l'ordre international, les États vont se doter de la Société des Nations aux lendemains de la Première Guerre mondiale. Sa mission qui se veut dès l'origine à la fois politique et technique : politique en ce sens qu'elle devait assurer la paix et la stabilité de l'ordre internationale, tout en évitant qu'une autre guerre mondiale puisse survenir ; et, technique dans la coordination de l'action des organisations communes de coopération créées par les États. Malheureusement, la Deuxième Guerre mondiale est la preuve suffisante que la Société des Nations n'a pas atteint ses objectifs. Elle sera donc remplacée par l'Organisation des Nations Unies avant même que ne s'éteignent les brassiers de la Seconde Guerre mondiale. Comme le note Mohamadou Labarang , « Sur les décombres d'un monde dévasté, démembré, meurtri, la conscience humaine a voulu, comme à un rêve, s'agripper à l'espoir que malgré les dix-huit millions de morts, tribut de la barbarie la plus abjecte que l'humanité ait jamais connue, le futur du monde pouvait encore se concevoir comme un projet humain à bâtir à partir d'un surtout de dignité »³⁷⁶. L'espoir de vivre dans un monde meilleur et plus humain est à l'origine de l'émergence de l'Organisation des Nations Unies qui se donne pour objectif fondateur comme on peut le lire dans son préambule de « préserver les générations futures du fléau de la guerre qui, deux fois en l'espace d'une vie humaine, a infligé à l'humanité d'indicibles souffrances ». La coopération et la solidarité internationale seront accentuées, le recours à la force étant formellement interdit. On peut conclure avec Labarang que

Si l'impératif de la préservation de la paix et de la sécurité collective, la nécessité de la conservation du patrimoine culturel humain et de l'environnement qui nous échoient en partageant, la responsabilité morale de conserver intacts, pour les transmettre aux générations futures, toutes les potentialités de notre univers, ont rendu incontournable la mise sur pied d'institutions communes, il est de plus en plus évident que ces dernières, de par la logique qui a présidé à leur création et les procédures et les moyens qui règlent leurs mode d'action et d'intervention, ne sont point à mesure de résister à la pression chaque jour de plus en plus croissante des divers acteurs de

³⁷⁶ Mohamadou Labarang, *Gouverner le monde*, p. 167.

*la scène internationale que la conscience de leur solidarité de destin n'empêche pas pourtant de s'opposer farouchement*³⁷⁷.

Les organisations internationales mises en place par les États ne vont donc pas sans connaître des pressions de la part d'autres acteurs qui ont émergé sur la scène internationale. Cela met en mal de plus en plus l'action des États qui perdent peu à peu leur hégémonie. Pour preuve, malgré le vœu de stabilité exprimé, comme nous le verrons plus loin, l'instabilité plane sur le monde. Quel avenir donc pour l'État-nation aujourd'hui ?

III- L'EMPIRE POSTNATIONAL ET SON DISCOURS DE DÉLÉGITIMATION DE L'ÉTAT-NATION

La légitimité de l'État-nation que nous venons de présenter est contestée aujourd'hui par l'idéologie postnationale. La mondialisation, la réalité du multiculturalisme, l'émergence des problèmes collectifs à l'échelle de la planète rendent caduques l'État-nation. C'est une forme d'association politique qui traverse une crise sévère.

1- La mondialisation et l'érosion de la souveraineté de l'État-nation

Lorsqu'on veut situer le commencement de la mondialisation dans l'espace et dans le temps l'on se heurte à une double interrogation : 1-s'agit-il d'une marche voulue par l'humanité tout entière vers une histoire unique ? ; 2-la mondialisation n'est-elle pas l'expansion tous azimuts dans le monde d'un ensemble de pratiques issues de la civilisation occidentale ? Si l'on regarde la façon dont se structure et dont se dynamise le processus actuel de la mondialisation, la deuxième interrogation semble l'emporter sur la première. D'un point de vue réaliste, elle semble plausible et féconde. L'élargissement à l'échelle mondiale d'une économie de type capitaliste soutenue par l'Occident a été le moteur de cette mondialisation accélérée par le développement technologique.

Cette mondialisation qui instaure un processus d'accroissement du capitalisme à l'échelle du monde commence vers la fin du moyen âge³⁷⁸, plus précisément au XVI^e siècle grâce aux grandes découvertes qui faciliteront la construction de vastes empires par l'Espagne et le Portugal, faisant de Madrid et de Lisbonne des « cités marchandes »³⁷⁹, des points focaux du monde et de l'océan Atlantique le lieu privilégié des échanges. On parle alors de la première

³⁷⁷ *Ibid.*, pp. 156-157.

³⁷⁸ Pierre de Senarclens, *La mondialisation. Théories, enjeux et débats*, Paris, Armand Colin, 3^e édition, 2002, p. 72.

³⁷⁹ *Idem.*

mondialisation caractérisée par l'intensification des échanges commerciaux à l'échelle mondiale.

La deuxième étape de cette mondialisation commence au XIXe siècle avec la colonisation et l'industrialisation européennes. Cette dernière amènera l'Europe à la découverte du reste du monde à la recherche des matières premières pour leur industrie et à la recherche des marchés pour la commercialisation des produits manufacturés : c'est la mondialisation du capitalisme marchand, marquée par la diffusion générale des modes de production capitalistes au détriment des économies traditionnelles : « ces mutations ont considérablement élargi les frontières de la société internationale »³⁸⁰.

La troisième phase qui commence aux lendemains de la deuxième guerre mondiale est appelée la mondialisation financière. On constate la domination du secteur financier sur les autres secteurs de l'économie, faisant des États-Unis l'acteur principal de l'économie-monde. Avec la chute du mur de Berlin en 1989 et surtout en 1990, on assistera à une accélération de cette mondialisation financière grâce à l'effondrement du bloc soviétique. En 1848, dans *Le Manifeste du parti communiste*, Karl Marx et Friedrich Engels avaient bien saisi ce mouvement de la mondialisation. On peut lire :

*Poussée par le besoin de débouchés toujours nouveaux, la bourgeoisie envahit le globe entier. Il lui faut s'implanter partout, exploiter partout, établir partout des relations. Par l'exploitation du marché mondial, la bourgeoisie donne un caractère cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays, au grand désespoir des réactionnaires, elle a enlevé à l'industrie sa base nationale. Les vieilles industries nationales ont été détruites et le sont encore chaque jour. Elles sont supplantées par de nouvelles industries, dont l'adoption devient une question de vie ou de mort pour toutes les nations civilisées, industries qui n'emploient plus de matières premières indigènes, mais des matières premières venues des régions les plus lointaines, et dont les produits se consomment non seulement dans le pays même, mais dans toutes les parties du globe. À la place des anciens besoins, satisfaits par des produits nationaux, naissent des besoins nouveaux, réclamant pour leur satisfaction les produits des contrées et des climats plus lointains. À la place de l'ancien isolement des provinces et des nations se suffisant à elles-mêmes se développent des relations universelles, une interdépendance universelle des nations. Et il en va des productions de l'esprit comme de la production matérielle. Les œuvres intellectuelles d'une nation deviennent la propriété commune de toutes. L'étroitesse et l'exclusivisme nationaux deviennent de jour en jour plus impossibles ; et de la multiplicité des littératures nationales et locales naît une littérature universelle*³⁸¹.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 73.

³⁸¹ Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du Parti communiste* (1848), trad. Laura Lafargue (1893), version électronique produite par Jean-Marie Tremblay, Québec, 2002, et disponible à l'adresse http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, pp. 9-10.

De ce qui précède, nous pouvons concevoir la mondialisation comme un processus de rapprochement des espaces et des sociétés. Il s'agit d'un processus complexe, de nature multidimensionnelle, ayant pour conséquence directe le rétrécissement de l'espace international par la mise en place des interactions toujours plus denses entre les sociétés³⁸². Mieux, la mondialisation désigne un processus de mise en relation et en interdépendance de la presque totalité des pays du monde dans une sorte de vaste marché unique, de système-monde, grâce à l'extension et l'intensification des échanges économiques et culturels à l'échelle planétaire. Gianna Pallante écrit : « la mondialisation est avant tout une liberté absolue des investissements, des flux des capitaux, de tous les biens et des services y compris la santé, l'environnement, la culture-pour en faire des objets de commerce »³⁸³.

Cependant, il convient d'établir une nuance entre mondialisation et globalisation. S'il est vrai que pour certains la globalisation désigne un anglicisme du concept de mondialisation, notons tout de même que le concept anglais « globalization » est utilisé en 1990 pour mieux décrire les processus de la troisième mondialisation, c'est-à-dire, « les modifications produites dans la répartition des capitaux entre les régions du monde ; il signifie l'accroissement des mouvements des capitaux, la circulation massive du capital à l'intérieur de la triade Nord-Sud-Nord et la renonciation des États à contrôler ces mouvements ».³⁸⁴ C'est l'aspect financier qui marque plus la globalisation. Ce concept fera l'objet de débat dans les années 1995 dans les sciences sociales. L'expertise multisectorielle des sociologues, politologues et autres géographes contribuera à la distinction que l'on a aujourd'hui des deux concepts. Gianna Pallante ajoute que le terme « “ Globalisation ” » est restreint aux aspects économique-financiers d'un ensemble de processus plus vaste : la mondialisation. Le mot anglais “ globalization ” sert à désigner les deux phénomènes, le français permet de séparer le processus global (la mondialisation) d'un caractère économique-financier (la “ globalisation ”)³⁸⁵.

En examinant le phénomène de la mondialisation, on se rend compte que l'homme qui en est la matrice s'emploie à s'émanciper du local pour le global, par la réduction de la distance qui le sépare de l'autre. Il est alors mu par le désir de transcender toutes les limites que peuvent lui imposer le temps et l'espace. La mondialisation devient de ce fait une tentative pour

³⁸² Pierre de Senarclens, *op.cit.*, p.71.

³⁸³ Gianna Pallante, « Eduquer à la mondialisation » in *Cahier de l'UCAC, N°6 : La mondialisation quel humanisme ?* 2001, pp. 333-350., p. 340.

³⁸³ *Ibid.*, p. 336.

³⁸⁴ *Ibid.*, pp. 335-336.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 336.

maîtriser l'espace afin de ne plus en être prisonnier³⁸⁶. Par les moyens de communication, l'homme devient « contemporain de l'actualité mondiale ». Thomas Joachim pense que

Cet affranchissement intentionnel de la distance par les télécommunications, le fait de rendre l'ailleurs et l'ici interchangeables, ne peut pas s'expliquer seulement par la simple joie de la recherche technique, ni même par les soucis d'optimisation économique. Il y a dans le cœur de l'homme une nostalgie métaphysique d'omniprésence³⁸⁷.

L'auteur veut nous faire comprendre qu'en l'homme sommeille ce désir ardent d'être ici et ailleurs, sans obstacle aucun. La mondialisation se présente à cet effet comme un catalyseur qui participe de l'éveil de ce désir tout en lui donnant des moyens de se réaliser pleinement. L'homme devient « essentiellement un être en relation avec le monde »³⁸⁸. Cette relation de l'homme avec le monde s'explique en grande partie par une nouvelle conception de la notion de proximité. Celle-ci n'est plus uniquement déterminée de façon géographique. La proximité par la mondialisation n'est plus uniquement liée au voisinage. Notre auteur pense que

Le progrès de communication et de la télécommunication depuis une dizaine d'années a transformé la notion de proximité. On peut aujourd'hui se sentir très loin de son voisin et très proche d'un ami vivant à 6000km. Les proximités spatiales, qui semblaient avoir joué un si grand rôle dans l'histoire de la formation de notre monde, s'estompent désormais. La distance d'un pays par rapport à l'autre ne se mesure plus au kilomètre, mais à la coopération effective³⁸⁹.

Ces modifications du concept de proximité, ou encore, cette émancipation de l'espace donne l'impression d'une unification profonde du monde, une unification qui faut-il le rappeler est soutenue par l'extension des moyens de communication, l'accélération et l'intensification des transactions commerciales, « l'atténuation du sentiment national et le renforcement de l'appartenance au monde entier »³⁹⁰, et, la globalisation de la culture. Toutes choses qui expriment la volonté d'homogénéisation de l'hétérogène par la mondialisation.

L'être de la mondialisation se situe dans cette volonté d'homogénéisation de l'hétérogène. En d'autres termes, la mondialisation s'efforce grâce aux interconnexions qu'elle facilite entre les peuples et les États, d'unifier le monde sous la catégorie de ce que le canadien McLuhan a appelé en 1968 « global village »³⁹¹, et qui pourrait se traduire par « village planétaire ». Dans

³⁸⁶ Thomas Joachim, « Contribution métaphysique à l'analyse de la mondialisation » in *Cahier de l'UCAC*, N°6 : *La mondialisation quel humanisme ?* 2001, pp. 13-21., p. 14.

³⁸⁷ *Idem*.

³⁸⁸ Thomas Joachim, *op.cit.*, p. 15.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 17.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 19.

³⁹¹ Gianna Pallante, *op. cit.*, p. 335.

ce village planétaire, l'Un se dilue dans le Multiple, le Particulier dans l'Universel, la Partie dans le Tout. La conséquence est un rapprochement des uns et des autres, créant un état de compression de l'espace et du temps. Parlant de cette compression, Zaki Laïdi pense que la mondialisation « est un moment de compression de l'espace et du temps dans lequel les hommes vivent, se meuvent et échangent »³⁹². L'atterrissage sans précédent dans les ménages de la planète des produits culturels identiques grâce aux moyens de communication que sont la Télévision, la Radio ou encore Internet tend à uniformiser la façon de vivre des hommes et des femmes. Ceci est assorti de l'avènement d'un homme de type nouveau, l'homme unidimensionnel, à la pense unique. Il est le facilitateur de l'homogénéisation culturelle qui au fond veut dire :

*Qu'à travers la circulation des marchandises sont véhiculés des modèles de vie. Produire la même marchandise en grande quantité pour plus d'épargne nécessite la vente dans toutes les directions du globe. Nous buvons Coca Cola, nous nous habillons en jeans, nous mangeons fast-food. C'est jeune, c'est moderne, c'est chic, c'est "yoyor". La publicité nous séduit avec son chant de sirène : elle nous permet le succès et, avec le succès, l'argent (...). La publicité propose une culture homogénéisée qui s'aplatit sur les valeurs de la culture économiquement plus forte. Nous avons dit homogénéisée pour indiquer une réduction vers l'uniformisation des valeurs plutôt que la rencontre des valeurs différentes. Avec la circulation des capitaux, des biens et des services on véhicule aussi l'idée selon laquelle tous doivent penser de la même façon et la vision du monde que tous doivent avoir est celle de la culture dominante anglosaxonne*³⁹³.

Tout est alors mondialisé : les repas, les loisirs, les mariages, etc. Et, tous ceux qui ne s'arriment pas à cette façon unique de concevoir le monde sous le mode de l'unification sont confinés et casés dans l'univers dépassé de l'Antiquité. On comprend pourquoi l'auteur dit que « la mondialisation accélère les modes et les uniformise »³⁹⁴, toute chose propice au développement du postnationalisme.

Aussi, cette homogénéisation ou uniformisation s'étend dans les domaines politique et juridique où l'on voit la course mondiale à l'ajustement d'une démocratie controversée et à la tendance à vouloir appliquer *stricto sensu* ses principes partout et ailleurs ; l'arrimage de tous les États aux normes uniques et communes de protection des droits de l'homme de l'environnement et de gestion internationale des conflits. Des institutions uniques sont mêmes créées à cet effet.

³⁹² Zaki Laïdi, « La mondialisation ou la radicalisation de l'incertitude », cité par Gianna Pallante, p. 334.

³⁹³ Gianna Pallante, « Eduquer à la mondialisation », p. 342.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 340.

2- Mondialisation et crise de l'identité nationale

L'identité nationale constitue le substrat de l'État-nation. C'est la source vitale, l'âme de ce dernier. Il s'agit précisément du « substrat culturel de la solidarité entre citoyens »³⁹⁵, construit par la « nation ». La nation désigne pour Habermas, « une communauté pré politique fondée sur un destin partagé »³⁹⁶. Cette conception de la nation est celle d'Ernest Renan³⁹⁷ dont s'inspire Habermas. Du coup, pour parler d'une nation, plusieurs conditions sont indispensables : un passé commun constitué des exploits et des échecs qui ont été assumés par tous ; et, être animé par un désir de vivre ensemble de manière solidaire en affrontant l'incertitude du lendemain. Ces conditions forment l'esprit national, l'identité nationale. Pour Renan, l'identité nationale consiste en « la possession en commun d'un riche legs de souvenirs » et du « consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis »³⁹⁸. Parler d'héritage reçu, c'est faire allusion à la culture et à un ensemble de valeurs que l'on partage. Toutefois, la montée de la mondialisation dégrade peu à peu cette identité.

En effet, l'identité collective chez Jürgen Habermas s'identifie à la nation. La mondialisation, par l'ouverture des frontières et l'homogénéisation des cultures qui s'ensuivent, agit sur « la solidarité entre citoyens »³⁹⁹. L'auteur souligne à juste titre que « certains indices de fragmentation politiques font apparaître des fissures dans les murs de la « nation »⁴⁰⁰. Il n'y a pas un État-nation de nos jours qui peut affirmer d'être à l'asile des figures transnationales attrayantes qui font prévaloir la satisfaction individuelle *hic et nunc* sur l'égalité et la solidarité. Oswaldo De Rivero abonde dans le même sens lorsqu'il affirme :

*On observe une certaine homogénéisation culturelle chez les nouvelles générations séduites par la satisfaction immédiate des besoins matériels, allant du sexe à la mode. Ce phénomène ne s'accompagne pas nécessairement d'une nouvelle éthique planétaire parce qu'il ne développe pas la solidarité humaine*⁴⁰¹.

L'individualisme est vu comme le seul paradigme du bonheur. Le confort capitaliste aujourd'hui coexiste et cohabite avec la barbarie. Selon Oswaldo De Rivero « les gens l'acceptent et le désirent, malgré les risques d'exclusion sociale, parce qu'ils gardent l'espoir

³⁹⁵Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, p. 63.

³⁹⁶*Ibid.*, p. 70.

³⁹⁷ Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, Presses Pocket, 1992.

³⁹⁸*Ibid.*, p. 54.

³⁹⁹ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, p. 63.

⁴⁰⁰ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1996, p. 382.

⁴⁰¹ Oswaldo De Rivero, *Le mythe du développement. Les économies non viables du XXIe siècle* (2001), traduit de l'espagnol par Raymond Robitaille, Paris, Editions de l'Atelier, 2003, p. 39.

de participer un jour au festin de la vie matérielle »⁴⁰². Voilà pourquoi, de plus en plus, dans nos sociétés, il se développe de façon criarde des comportements ethnocentriques. Ces attitudes liées à la globalisation de l'indifférence sont prêchées par des populations autochtones vis-à-vis des étrangers. Cette tentative d'homogénéisation des identités, mieux des différences qui se contredisent est vue par les autochtones comme « une sorte de monstruosité ou de scandale ».⁴⁰³ Il faut répudier sans hésitation toute forme de vie culturelle avec laquelle l'on ne s'identifie pas. Ainsi, toute manière de croire, de penser, d'agir ou de faire est-elle à rejeter sans délai. L'affrontement culturel abstrait provoque « un durcissement de l'identité culturelle »⁴⁰⁴. Comme le note Levi Strauss : « on refuse d'admettre le fait même de la diversité culturelle ; on préfère rejeter hors de la culture, dans la nature, tout ce qui ne se conforme pas à la norme sous laquelle on vit ».⁴⁰⁵

Nous voyons donc clairement que le « le pluralisme croissant des formes de vie ne va pas sans heurts »⁴⁰⁶ : haine destructive, violence à l'état de nature, xénophobie, tribalisme, racisme et bien d'autres monstruosité traduisent l'état sauvage et barbare du siècle présent. Or, malgré cet état de choses, les sociétés deviennent de plus en plus multiculturelles alors que l'homme tend toujours à préserver son identité personnelle. L'inclusion devient une exigence fondamentale. Elle permet l'ouverture des États-nations à « l'intégration des citoyens de toute origine, sans enfermer cet ordre dans l'uniformité d'une communauté nationale homogène ».⁴⁰⁷

L'uniformité est à proscrire. Pourtant, Habermas constate que « le vernis d'une culture uniforme placée sous le signe de la marchandise »⁴⁰⁸ enveloppe de plus en plus les continents : les biens, les styles de consommation, les programmes télé, les chansons, la langue (l'anglais) sont les mêmes. Cette hétérogénéité uniformise « les différences nationales au détriment des traditions propres à chaque pays »⁴⁰⁹. Ceci a pour conséquences la phagocytose des identités minoritaires et l'imposition d'une culture unique, universelle. Ceci créé nécessairement un choc des civilisations.

Francis Fukuyama a eu tort de penser qu'avec la fin de la Guerre froide en 1989, guerre opposant le bloc communiste au bloc capitaliste, aux lendemains de la deuxième guerre

⁴⁰² *Ibid.*, p. 39.

⁴⁰³ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, p. 65.

⁴⁰⁴ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurelle*, p. 383.

⁴⁰⁵ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, p. 66.

⁴⁰⁶ *Idem.*

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁰⁸ *Idem.*

⁴⁰⁹ *Idem.*

mondiale, était fini avec les conflits, « la guerre des idées ». Pour lui, le fait que la démocratie libérale occidentale ait atteint son apogée signifie que l'histoire peut s'arrêter là. D'où son paradigme de « la fin de l'histoire »⁴¹⁰. Pour Samuel P. Huntington, « la fin de la guerre froide a pu sembler signifier la fin des conflits importants et l'émergence d'un monde relativement harmonieux »⁴¹¹. Mais, le contraire se vit. Car, la thèse brandie fébrilement par Francis Fukuyama ne permet pas de cerner un monde de plus en plus en turbulences. La fin de l'histoire ne fournit pas une grille de lecture pertinente pour une société où les civilisations se forment, se perfectionnent et cherchent à dominer le monde tout en le tenant sous le « joug » de la « puissance »⁴¹². N'est-ce pas contre les civilisations qui s'entrechoquent qu'il convient de se prémunir et s'armer aujourd'hui ? Samuel P. Huntington est de cet avis lorsqu'il affirme que « les chocs entre civilisations représentent la principale menace pour la paix dans le monde, mais ils sont aussi, au sein d'un ordre international fondé sur les civilisations, le garde-fou le plus sûr contre une guerre mondiale. »⁴¹³

Mais, la seconde articulation de son affirmation reste problématique. L'humanité peut-elle compter sur un équilibre de terreur civilisationnelle pour éviter une troisième guerre mondiale ? Un garde-fou constamment heurté ne finira-t-il pas par s'affaiblir et céder à la pression exercée sur lui ?

L'ancien expert auprès du conseil national américain de sécurité sous l'administration Carter, distingue sept (07) grandes civilisations contemporaines que sont : la civilisation chinoise, la civilisation japonaise, la civilisation hindoue, la civilisation musulmane, la civilisation occidentale, l'Amérique latine, et la civilisation africaine dont la spécificité est controversée⁴¹⁴. Huntington met hors-jeu la civilisation africaine. Ce qui donne raison à Habermas qui pense que « derrière le thème du « choc des civilisations », ce que l'on cache ce sont des intérêts matériels manifestes de l'Occident (par exemple, celui de continuer à disposer des ressources pétrolières et à garantir son approvisionnement énergétique). »⁴¹⁵

⁴¹⁰ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme* (1992), traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 1992.

⁴¹¹ Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations* (1996), traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Jean-Luc Fidel (dir), Paris, Odile Jacob, 2000, p. 28.

⁴¹² Jacques Beauchard, *Penser l'unité politique entre fondement, Turbulences et mondialisation*, Paris, Harmattan, 2001 p. 141.

⁴¹³ Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*, p. 10.

⁴¹⁴ *Ibid.*, pp. 51-56.

⁴¹⁵ Jacques Derrida, Jürgen Habermas, *Le « concept » du 11 septembre* (2003), traduit de l'anglais Etats-Unis par Sylvette Gleize, Paris, Galilée, 2004. p. 69.

Les frontières de l'État-nation sont de plus en plus perméables. Leur affranchissement est devenue la « chose du monde la mieux partagée ». Le développement d'internet, « la croissance des systèmes et des réseaux »⁴¹⁶ qui se multiplient, permettent une communication rapide et efficace, sans tenir compte des frontières. Internet, réseau des réseaux est une technologie qui non seulement ouvre l'accès à l'information dans tous les domaines, au plan national et international, permet également de communiquer permanemment avec d'autres citoyens du monde, sans contact physique. Il crée des conditions d'un vivre-ensemble, malgré la distance, produisant une interconnectivité. Du nord au sud, de l'ouest à l'est, d'un pays à un autre, les informations se déplacent dans le monde sans tenir compte de l'État qui ne peut pas influencer leur déplacement. L'on ne peut plus parler de « la souveraineté *stricto sensu* », dans un monde où le contrôle étatique « s'évanouit » et est appelé à « se transformer »⁴¹⁷ le plutôt possible pour survivre.

On peut inspecter les biens matériels, les soumettre à des droits ou à des taxes, voire les saisir lorsque ceux qui les transportent franchissent une frontière territoriale. Mais, il existe une catégorie de biens qui ignorent les limites frontalières. Car, rien ne peut les arrêter ou les empêcher de circuler. L'information en fait partie de ces biens-là. Il est difficile et même inconcevable d'arrêter les ondes de la radio ou de la télévision. Nous voilà en plein dans une transnationalisation de l'information.

L'économie de marché permet par l'entremise de son système d'échange, de créer des espaces de libre-échange définis par les accords d'État à État dans lesquels il n'y a pas de limites aux échanges marchandes. Cela crée une situation d'intégration des économies qui de plus en plus sont dépendantes les unes des autres. L'intégration en question s'avance à un rythme considérable. En clair, « Cette intégration des économies à l'échelle internationale ,qui s'accélère sans cesse, note Philippe Braud, crée des chaînes d'interdépendances de plus en plus « longues » entre des agents toujours plus dispersés. »⁴¹⁸

L'impulsion d'une telle dynamique suppose l'abolition pure et simple, sans délais, de tout ce qui se présente comme étant susceptible d'empêcher la mobilité des personnes, des capitaux et des marchandises⁴¹⁹. C'est ce qui justifie l'élévation des barrières entre certains pays

⁴¹⁶ Jürgen Habermas, *L'Intégration Républicaine*, p. 112.

⁴¹⁷ *Idem.*, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (1962), trad. Marc B. de Launay, Paris, Payot, 1992. p. 92.

⁴¹⁸ Philippe Braud, *La démocratie politique*, Paris, Seuil, 1997, p. 206.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 207.

comme ceux de l'Union européenne, où les biens et les personnes circulent librement, bien que cela soit encore difficile dans certaines zones comme l'Afrique où la tendance à vouloir faire face seule au néolibéralisme, malgré la création des communautés économiques et monétaires de part et d'autre, maintient ces pays dans la pauvreté. Pour s'en sortir, les frontières doivent subir un coup et par ricochet la souveraineté aussi. Car, relève Habermas, « les frontières territoriales et politiques sont de plus en plus perméables »⁴²⁰. Il n'est plus question de gesticuler en voulant les fermer.

L'époque de l'autarcie est révolue. L'ère où les frontières étaient closes et strictement contrôlées est d'ores et déjà caduque. Le non-respect des droits de l'homme dans un territoire, donne la possibilité aujourd'hui à l'ONU grâce au principe de l'ingérence humanitaire pensé par Jean-François Revel en 1979, de transcender les frontières territoriales, de passer outre la souveraineté étatique pour agir en vue de sauvegarder l'homme et la vie. Bien qu'étant contesté à cause de son instrumentalisation par les Léviathans de la communauté internationale, ce principe met en branle la souveraineté des États.

De même, l'utilisation d'armes nucléaires et chimiques a des effets qui dépassent les frontières de l'État-nation. Les conséquences non seulement touchent la santé et les conditions de vie du monde entier, mais conditionnent le futur qui, devenant incertain, fait émerger une nouvelle conscience, une manière neuve de penser et de voir la vie. Le terrorisme quant à lui est devenu transnational.⁴²¹Le territoire de l'État n'est donc plus à absolutiser. Habermas d'un œil averti l'avait vu : « Jadis, l'État-nation veillait sur ses frontières territoriales et sociales d'une manière tout bonnement névrotique. De nos jours, certains processus irréversibles de transgression ont depuis longtemps rendu ces contrôles perméables. »⁴²²

Nous pouvons à ce propos donner raison à Ulrich Beck qui estime que ceux qui pensent encore, agissent ou réfléchissent en termes nationaux sont de nos jours dépassés par les événements de toute sorte ; renversés par les mutations qui définissent notre siècle, ne peuvent que voir le monde « sortir de ses gonds »⁴²³. Bertrand Badie lui, peut déjà voir « un monde sans souveraineté »⁴²⁴, puisque le monde d'aujourd'hui n'est plus ce qu'il était. Les politiques de planification, de régulation du marché, de contrôle strict de l'État, s'avèrent systématiquement

⁴²⁰ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, p. 47.

⁴²¹ Cf. Deuxième chapitre de notre travail

⁴²² *Idem.*, *L'intégration Républicaine*, p. 111.

⁴²³ Ulrich Beck, *Pouvoir et contre-pouvoir*, p. 469.

⁴²⁴ Bertrand Badie, *Un monde sans souveraineté. Les États entre ruse et responsabilité*, Paris, Fayard, 1999.

hors sujet. C'est un vocabulaire inapproprié, caduc, qui devrait être jeté au calendrier grec et retiré tout simplement des dictionnaires. Au moment où l'État-nation fait face à la dictature économique, il se développe selon Habermas une autre forme de domination : la science et la technique. Que faire donc de l'État-nation ? Sa mort n'est-elle pas proche, puisque crucifié déjà par la montée en puissance de la mondialisation ?

Au nom des droits de l'homme, certains États s'arrogent le droit d'intervenir dans les affaires internes des autres États dans le but de liquider les « menaces contre la sécurité internationale ». ⁴²⁵ Au vu des interdépendances planétaires qui rendent les États dépendant les uns des autres, cette politique interventionniste est accentuée. Elle permet de lutter contre l'impunité observée de part et d'autre. L'action humanitaire qui l'accompagne permet de « protéger la vie et la santé, faire respecter la personne humaine, secourir les individus à la mesure de leur détresse et subvenir par priorité aux détresses les plus urgentes » ⁴²⁶.

Les abus sont tout de même visibles : violation des droits de l'homme, pour qui cette politique a été mise sur pied, massacre des sous-sols, protection d'intérêts personnels, etc. Au lieu de lutter contre le mal et la misère, cette politique les maintient plutôt. Habermas constate donc malheureusement que l'interventionnisme sous sa forme actuelle amène l'humanité à une « criminalisation généralisée, et, par-là, à une perversion des fins au service desquelles il a été instauré » ⁴²⁷.

La politique interventionniste apparaît donc aussi comme une distraction mise sur pied par certains pour mieux s'affirmer dans l'arène internationale. « C'est un dormitif » voir « un opium » bien structuré permettant aux pays occidentaux de bien s'exprimer. C'est un nouveau moyen d'expression dangereux dont le but est tout autre, sauf celui d' « atténuer les tragédies humanitaires » ⁴²⁸. Il est alors important dans un cadre purement cosmopolitique de repenser cette politique. Sa reformulation passe par la réforme du droit international aujourd'hui en crise.

3- Le capitalisme mondialisé et la faillite de l'État-nation

Le capitalisme, faut-il le souligner, désigne non seulement un mode de production économique, mais aussi une forme d'organisation sociale. Etymologiquement, le

⁴²⁵ Karl Schmitt, *Glossarium*, cité par Jürgen Habermas, in *L'intégration Républicaine*, p. 200.

⁴²⁶ Chapitre VII de la charte des nations unies cité par Jürgen Habermas, in *L'intégration Républicaine*, p. 181.

⁴²⁷ Alain Didier Olinga, « Problématique humanitaire à l'ère de la mondialisation » in *Cahier de l'UCAC, N°6 : La mondialisation quel humanisme ?*, p. 165.

⁴²⁸ Jürgen Habermas, *L'intégration Républicaine*, p. 189.

« capitalisme » dérive du latin « *caput* », c'est-à-dire, « la tête ». Il est question ici plus précisément de la « tête du bétail ». Or, le concept de « capital » qui lui est assorti émerge au moyen-âge pour désigner le « fonds, la masse d'argent à faire fructifier ». Quant au concept de « capitaliste », Jean Ziegler explique qu'il « arrive trop tard, au XVIIe siècle, pour désigner le détenteur de richesses, puis l'entrepreneur, celui qui engage une masse d'argent dans le processus de production »⁴²⁹. Le capitaliste, c'est celui qui possède beaucoup de richesses. En clair :

*Le « capital » est une masse d'argent produite par le travail, qui est réinvestie et devient à son tour une source de revenus ; et le « capitaliste » est le propriétaire de cette masse d'argent, qui s'approprie ces revenus en privant ceux qui les ont produits par leur travail (...). Le mot « capitalisme » renvoie à ces deux caractéristiques fondamentales : le « capital » comme masse d'argent, le « capitaliste » comme agent opérationnel ou acteur social qui s'enrichit aux dépens des travailleurs*⁴³⁰.

Le capitalisme se voit comme un système économique et d'organisation sociale fondé sur la propriété privée des moyens de production et d'échange, la liberté du marché ou la libre concurrence et la recherche du profit. Il se caractérise comme le souligne Jean Ziegler, par une vitalité et une créativité prodigieuses, la mobilisation des moyens humains et la concentration des moyens financiers énormes⁴³¹, faisant émerger des classes sociales antagonistes.

Un certain nombre de caractéristiques vont cependant distinguer le capitalisme de toute autre forme de production. La première est ce que Adam Smith appelle dans le « Livre premier » de la *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*⁴³², la « division du travail ». Le capitalisme assure selon lui le perfectionnement du pouvoir productif et facilite la distribution naturelle des produits « entre les diverses classes de personnes dont se compose la société »⁴³³. En d'autres termes, « les plus grandes améliorations dans la puissance productive du travail, et la plus grande partie de l'habileté, de l'adresse et de l'intelligence avec laquelle il est dirigé ou appliqué, sont dues, à ce qu'il semble, à la Division du travail »⁴³⁴. Avec le capitalisme, selon Adam Smith, l'on assiste non seulement à une production de masse, mais aussi à une production diversifiée. Cette réalité rend impossible la concentration des ouvriers

⁴²⁹ Jean Ziegler, *Le capitalisme expliqué à ma petite-fille (en espérant qu'elle en verra la fin)*, Paris, Seuil, 2018, p. 9.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 10.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 7.

⁴³² Adam Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations. Les grands thèmes (1776)*, version électronique produite par Jean-Marie Tremblay, Québec, 2002, et disponible à l'adresse http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.

⁴³³ *Ibid.*, p. 6.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 11.

en un seul lieu, comme cela était le cas dans les manufactures de moindre importance et de petite taille. Aussi, affirme-t-il, « dans ces grandes manufactures destinées à fournir les objets de consommation de la masse du peuple, chaque branche de l'ouvrage emploie un si grand nombre d'ouvriers, qu'il est impossible de les réunir tous dans le même atelier »⁴³⁵. La production par conséquent ne se trouve plus entre les mains d'un seul. Plusieurs se trouvent dans le processus à travers la spécialisation. Cette spécialisation où « un fermier en général n'est que fermier, un fabricant n'est que fabricant », crée une interdépendance dans le système de production. Adam Smith affirme :

*Le travail nécessaire pour produire un objet manufacturé est aussi presque toujours divisé entre un grand nombre de mains. Que de métiers différents sont employés dans chaque branche des ouvrages manufacturés, de toile ou de laine, depuis l'ouvrier qui travaille à faire croître le lin et la laine jusqu'à celui qui est employé à blanchir et à lisser la toile ou à teindre et à lustrer le drap*⁴³⁶!

Quoi qu'il en soit, Adam Smith trouve dans la division du travail des avantages énormes, la grande de tous étant « l'accroissement proportionnel dans la puissance productive du travail »⁴³⁷. Cet accroissement de la production en quantité et en qualité repose selon l'auteur sur trois facteurs à savoir : l'accroissement d'habileté dans chaque ouvrier pris isolément ; l'économie ou « l'épargne du temps » ; et, enfin, « l'invention d'un grand nombre de machines qui facilitent et abrègent le travail, et qui permettent à un homme de remplir la tâche de plusieurs »⁴³⁸. Résumons ces trois facteurs avec Adam Smith :

*Premièrement, l'accroissement de l'habileté dans l'ouvrier augmente la quantité d'ouvrage qu'il peut accomplir, et la division du travail, en réduisant la tâche de chaque homme à quelque opération très-simple et en faisant de cette opération la seule occupation de sa vie, lui fait acquérir nécessairement une très-grande dextérité (...). En second lieu, l'avantage qu'on gagne à épargner le temps qui se perd communément en passant d'une sorte d'ouvrage à une autre, est beaucoup plus grand que nous ne pourrions le penser au premier coup d'œil. Il est impossible de passer très-vite d'une espèce de travail à une autre qui exige un changement de place et des outils différents (...). En troisième et dernier lieu, tout le monde sent combien l'emploi de machines propres à un ouvrage abrège et facilite le travail. Il est inutile d'en chercher des exemples*⁴³⁹.

Adam Smith note tout de même que cette division du travail n'est pas le produit « d'une sagesse humaine qui ait prévu et qui ait eu pour but cette opulence générale qui en est le

⁴³⁵ *Idem.*

⁴³⁶ *Ibid.*, pp. 12-13.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁴³⁸ *Ibid.*, pp. 13-14.

⁴³⁹ *Ibid.*, pp. 14-15.

résultat »⁴⁴⁰. Mais elle est au contraire le fruit « d'un certain penchant naturel à tous les hommes, qui ne se proposent pas des vues d'utilité aussi étendues »⁴⁴¹. Elle est également limitée à la capacité des hommes d'échanger les produits, c'est-à-dire, à « l'étendue du marché »⁴⁴². Autrement dit, plus le marché est vaste, plus la division du travail devrait s'accroître. Cette division du travail pour sa prospérité s'accompagne d'une autre caractéristique du capitalisme, l'accumulation du capital.

Comme nous l'avons vu plus haut, le capital désigne tout simplement fonds, la masse d'argent à faire fructifier. Le capitalisme de par sa nature se nourrit de l'accumulation progressive de ce capital. En quoi consiste cette accumulation ? L'accumulation du capital d'après Adam Smith consiste à amasser d'avance un fonds de denrées de différentes espèces pour en faire usage le moment opportun dans l'acquisition des biens et des services nécessaires à sa subsistance, à l'acquisition des outils pour son métier et de la matière pour son ouvrage⁴⁴³. Puisque dans la division du travail, aucun ouvrier ne peut plus produire à lui seul tout ce dont il a besoin, l'accumulation du capital devient une nécessité vitale et une garantie pour assurer de façon permanente cette division du travail. Ceci revient à soutenir qu'« à mesure donc que la division du travail devient plus grande, il faut, pour qu'un même nombre d'ouvriers soit constamment occupé, qu'on accumule d'avance une égale provision de vivres, et une provision de matières et d'outils plus forte que celle qui aurait été nécessaire dans un état de choses moins avancé »⁴⁴⁴.

Cette accumulation du capital favorise une « grande extension de puissance productive »⁴⁴⁵, avec l'acquisition des machines de plus en plus performantes et l'emploi considérable d'un bon nombre de personnes : « ainsi, non-seulement la quantité d'industrie augmente dans un pays en raison de l'accroissement du capital qui la met en activité, mais encore, par une suite de cet accroissement, la même quantité d'industrie produit une beaucoup plus grande quantité d'ouvrage »⁴⁴⁶. Tout capital accumulé doit non seulement permettre la survie de l'homme, mais également lui en procurer du profit. C'est pourquoi la course dans l'accumulation du capital va se faire de façon permanente dans la société capitaliste, rendant les détenteurs de ce dernier plus riches et plus puissants, faisant ainsi émerger une nouvelle

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁴¹ *Idem.*

⁴⁴² *Ibid.*, p. 20.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁴⁵ *Idem.*

⁴⁴⁶ *Idem.*

classe, la classe de ceux qui accumulent plus au détriment des autres, ayant pour devise « le profit avant toute chose », la bourgeoisie.

Comme le montrent Marx et Engels dans le *Manifeste du Parti communiste*, la naissance du capitalisme devrait se comprendre en rapport avec l'émergence de « la société bourgeoise moderne » qui se constitue en rupture, mieux, sous les cendres de la « société féodale »⁴⁴⁷. Pendant le Moyen Âge, plus précisément vers la fin du Xe siècle et tout au long du XIe siècle, l'on assiste en Allemagne à une émancipation des bourgs et de nouvelles villes « jusqu'alors dans la dépendance économique et juridique d'un Seigneur »⁴⁴⁸. De cette revendication d'une autonomie économique et juridique « sortirent les premiers éléments de la bourgeoisie »⁴⁴⁹. La bourgeoisie, il convient de le rappeler, désigne « la classe des capitalistes modernes qui possèdent les moyens sociaux de production et utilisent le travail salarié »⁴⁵⁰. Elle détient les moyens de production, le capital, exploite et opprime pour sa survie le prolétariat qui n'a aucun moyen de production mais qui pour sa survie s'emploie à vendre sa force de travail salarié.

Les auteurs notent que l'exploration de l'Amérique, de l'Afrique, des Indes orientales et même de l'Asie, et surtout de la Chine, a facilité l'extension de cette bourgeoisie montante. Ces nouveaux marchés par leur demande de plus en plus croissante amèneront la bourgeoisie européenne à développer une industrie plus efficace. Car, au fur et à mesure que

*Les marchés s'agrandissaient sans cesse : les besoins croissaient toujours. La manufacture, à son tour, devint insuffisante. Alors la vapeur et la machine révolutionnèrent la production industrielle. La grande industrie moderne supplanta la manufacture ; la classe moyenne industrielle céda la place aux millionnaires de l'industrie, aux chefs de véritables armées industrielles, aux bourgeois modernes*⁴⁵¹.

Et c'était la naissance du capitalisme, plus précisément, du capitalisme mondialisé.

Par ces termes, nous voulons montrer que le capitalisme mondialisé est au fondement du marché mondial. Avec son souci sans cesse croissant d'émancipation de tout cadre réduit, le capitalisme s'étend à l'échelle de la planète, avec la multiplication et l'accélération des échanges, tout ceci grâce aux moyens de communication de plus en plus performant et au développement prodigieux de la grande industrie. Marx et Engels affirment à propos :

La grande industrie a créé le marché mondial, préparé par la découverte de l'Amérique. Le marché mondial a accéléré prodigieusement le développement du

⁴⁴⁷ Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du Parti communiste*, p. 7.

⁴⁴⁸ *Idem*.

⁴⁴⁹ *Idem*.

⁴⁵⁰ Définition donnée en note de bas de page par Engels, *Ibid.*, p. 6.

⁴⁵¹ *Ibid.*, pp. 7-8.

*commerce, de la navigation, des voies de communication. Ce développement a réagi en retour sur l'extension de l'industrie ; au fur et à mesure que l'industrie le commerce, la navigation, les chemins de fer se développaient, la bourgeoisie se développait décuplant ses capitaux et refoulant à l'arrière-plan les classes léguées par le moyen-âge*⁴⁵².

L'économie mondiale à dominance capitaliste manifesterait sa victoire avec la chute du mur de Berlin en novembre 1989. Le bloc communiste opposé au bloc capitaliste sera renversé, facilitant ainsi l'essor du capitalisme mondialisé. En effet, « le mode de production capitaliste avait été jusque-là confiné dans un territoire délimité. A partir de 1991, il a conquis le monde, créé une instance de régulation unique – la main invisible du marché – et ouvert la voie au développement d'entreprises gigantesques »⁴⁵³. Favorisée par la révolution technologique et protégée systématiquement et idéologiquement par le Fonds Monétaire International (FMI), la Banque mondiale, l'Organisation Mondiale du Commerce (OMC) et les idéologues du postnationalisme et du postcolonialisme, l'économie mondiale à dominance capitaliste est gouvernée par des « oligarques », des capitalistes très riches :

*Les détenteurs du capitalisme financier mondialisé, le mince groupe d'hommes et de femmes de nationalités, de religions, de cultures différentes mais tous animés d'une vitalité, d'une même cupidité, d'un même mépris pour les faibles, d'une même ignorance du bien public, d'un même aveuglement pour la planète et le sort des hommes qui y vivent. Par leur puissance et leurs richesses, ils sont des véritables maîtres de la planète*⁴⁵⁴.

Pour nous résumer, amorcée au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, l'évolution de l'économie mondiale s'accroît dans la période 1958-1975 et se caractérise principalement par une croissance très rapide des échanges⁴⁵⁵. De façon logique, il y a élargissement de l'espace économique, l'objectif étant d'être omniprésent, mieux, présent sur tous les marchés du monde. Reposant sur la recherche du profit à tout prix et à tous les prix, la propriété privée des moyens de production, la libre concurrence, l'économie mondiale laisse les capitaux se mouvoir librement d'un État à un autre⁴⁵⁶, chaque acteur prenant des décisions dans son coin d'après les critères et les intérêts économiques qui sont les siens. Habermas souligne avec rigidité que « les entrepreneurs concurrents prennent leurs décisions selon les maximes de la compétition dans la recherche du profit et remplacent l'activité orientée selon des valeurs, par une activité selon des

⁴⁵² *Ibid.*, p. 9.

⁴⁵³ Jean Ziegler, *Le capitalisme expliqué à ma petite-fille*, p. 25.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁵⁵ Jean Rivoire, *L'économie mondiale depuis 1945*, collection. « Que sais-je ? », Paris, P.U.F., 1982, p. 57.

⁴⁵⁶ Noam Chomsky, *Deux heures de lucidité* (1999), traduit de l'Américain par Jacqueline Carnaud, Paris, Les Arènes, 2001, p. 68.

intérêts»⁴⁵⁷. Ici, l'économie est régulée par le medium de l'argent. Toute action, tout geste, tout soupir, tout regard dans cette jungle est intéressé et l'air de l'intérêt respiré. Il faut dire que les règles qui régissent l'économie mondiale

*Consistent à libéraliser le commerce et la finance, à laisser les marchés fixer les prix, à mettre un terme à l'inflation (la stabilité macro-économique) et à privatiser. L'État doit rester à l'écart et donc (conclusion implicite) la population aussi, dans la mesure où il est démocratique*⁴⁵⁸.

L'État étant démocratique, il ne peut plus rien avoir avec une économie devenue tyrannique. Le peuple non plus, puisque constitutif de l'État. Rien ne dépend plus de lui. Les prix sont établis par un marché personnifié, « qui a bien peu d'égard pour la société »⁴⁵⁹. Ainsi, compte tenu du fait que le marché est devenu transnational, le rayon d'action des acteurs de l'État-nation se trouve aujourd'hui limité, causant des dégâts considérables⁴⁶⁰.

Marx et Engels pensent que depuis ses origines, le capitalisme est assorti de la division de la société en deux classes à savoir, les riches et les pauvres, la bourgeoisie et le prolétariat, le centre et la périphérie. Cette polarisation de la société est inscrite dans sa nature. Samir Amin, dans les premières pages de son livre *L'Empire du chaos* insiste sur cette essence du capitalisme. Il en vient à penser que dans « la nouvelle mondialisation capitaliste », comme l'indique le sous-titre de son ouvrage, tout est sous le contrôle et la domination cynique de cette polarisation de la société inhérente au capitalisme. Les luttes sociales observées çà et là, les antagonismes entre différents États, sont l'œuvre de la polarisation mondiale capitaliste. Aussi, affirme-t-il :

*Je rappelle brièvement que, selon moi, le capitalisme a toujours été un système mondial. Le procès de l'accumulation du capital qui en commande la dynamique, lui-même façonné par la loi de la valeur mondialisée, opérant sur la base d'un marché mondial tronqué, (c'est-à-dire limité aux marchandises et aux capitaux, à l'exclusion de la force de travail) produit alors nécessairement la polarisation mondiale (le contraste centres/périphéries). La polarisation est donc immanente au capitalisme et ne saurait être expliquée par des facteurs divers et contingents, internes ou externes aux différentes formations sociales dont est composé ce système mondial. La reconnaissance de cet aspect essentiel du "capitalisme réellement existant" entraîne évidemment des conséquences décisives tant au plan de l'analyse théorique du système qu'à celui de la définition de l'action politique progressiste*⁴⁶¹.

⁴⁵⁷ Jürgen Habermas, *Raison et Légitimité*, p. 38.

⁴⁵⁸ Noam Chomsky, *Le profit avant l'homme* (1999), traduction de Jacques Maas, Paris, Fayard, 2003, p. 54.

⁴⁵⁹ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, p. 26.

⁴⁶⁰ Christophe Onguene Onguene, *op.cit.*, p. 15-16.

⁴⁶¹ Samir Amin, *L'Empire du chaos. La nouvelle mondialisation capitaliste*, Paris, L'Harmattan, 1991, pp. 5-6.

Avec le capitalisme mondialisé, l'accumulation du capital comme matrice entraîne nécessairement l'enrichissement de certains, la minorité, et l'appauvrissement des autres, la majorité. Aussi, le marché mondial gouverné par la marchandise et les capitaux s'emploie-t-il à mettre hors-jeu ceux qui détiennent la force du travail, à les écarter de toute gouvernance du marché, et à la confier à ce que Adam Smith appelle la « main invisible ». Cette main invisible qui n'est rien d'autre que la loi du marché, le profit avant toute autre chose a pour conséquence la fragmentation du monde en Centre et Périphérie. Entre ces deux pôles, loin d'être amicales, les relations entretenues sont toujours de nature conflictuelle. C'est la lutte, l'affrontement permanente où le Centre travaille à maintenir la Périphérie sous sa domination, l'exploitation ; et, la périphérie, s'essouffant à renverser le Centre. Cette réalité de polarisation influe sans cesse sur les analyses et la vision politique, économique et sociale de chaque société. Aujourd'hui encore, pour maintenir son hégémonie sur toute autre activité, le capitalisme mondialisé se manifeste en tant que néolibéralisme économique.

Le néolibéralisme désigne une politique économique et sociale qui prône l'emprise des mécanismes du marché sur tous les autres secteurs de la vie des individus. C'est dire que la norme de référence pour juger de la qualité d'une vie bonne ou d'une vie mauvaise est, pour le néolibéralisme, le marché. Tout en dénonçant le poids de l'État et son influence négative sur le marché, le néolibéralisme soutient la thèse d'une dérégulation des marchés qui produiront leur propre loi avec pour finalité la recherche du profit avant toute autre chose.

Le sociologue français Pierre Bourdieu dans son article intitulé « *L'essence du néolibéralisme* »⁴⁶², expose succinctement la nature de cette idéologie. À la question de savoir « qu'est-ce que le néolibéralisme ? », il répond qu'il s'agit d'« un programme de destruction des structures collectives capables de faire obstacle à la logique du marché pur »⁴⁶³. C'est dire que le néolibéralisme véhicule une « logique proprement économique, fondée sur « la concurrence et porteuse d'efficacité ». Il est facilité par une « politique de dérèglement financière » qui défend l'idée d'un potentiel « marché pur et parfait », mettant en mal, voire paralysant « toutes les mesures politiques » qui sont destinées à « protéger, contre les États nationaux, les entreprises étrangères et leurs investissements »⁴⁶⁴. Si le néolibéralisme parvient à cet exploit, son discours n'est donc pas un discours ordinaire, un discours comme que l'on

⁴⁶² Pierre Bourdieu, « L'essence du néolibéralisme », in *Le Monde diplomatique*, mars 1998, p. 3., disponible en ligne à l'adresse www.monde-diplomatique.fr.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 3.

⁴⁶⁴ *Idem.*

qualifierait de simple, mais, « un « discours fort », qui n'est si fort et si difficile à combattre que parce qu'il a pour lui toutes les forces d'un monde de rapports de forces qu'il contribue à faire tel qu'il est, notamment en orientant les choix économiques de ceux qui dominent les rapports économiques et en ajoutant ainsi sa force propre, proprement symbolique, à ces rapports de forces »⁴⁶⁵. Dans son essence, le néolibéralisme vise à :

*Mettre en question toutes les structures collectives capables de faire obstacle à la logique du marché pur : nation, dont la marge de manœuvre ne cesse de décroître ; groupes de travail, avec, par exemple, l'individualisation des salaires et des carrières en fonction des compétences individuelles et l'atomisation des travailleurs qui en résulte ; collectifs de défense des droits des travailleurs, syndicats, associations, coopératives ; famille même, qui, à travers la constitution de marchés par classes d'âge, perd une part de son contrôle sur la consommation. Le programme néolibéral, qui tire sa force sociale de la force politico-économique de ceux dont il exprime les intérêts (...) tend globalement à favoriser la coupure entre l'économie et les réalités sociales, et à construire ainsi, dans la réalité, un système économique conforme à la description théorique, c'est-à-dire une sorte de machine logique, qui se présente comme une chaîne de contraintes entraînant les agents économiques*⁴⁶⁶.

Par la globalisation des marchés financiers, les actionnaires promoteurs fanatiques du néolibéralisme s'occupent uniquement « de la rentabilité à court terme de leurs investissements », mettant ainsi en mal les entreprises qui se retrouvent contraintes de s'ajuster aux exigences du marché. En fait, ces entreprises n'ont pas de choix, car les promoteurs du néolibéralisme sont « de plus en plus capables d'imposer leur volonté aux managers, de leur fixer des normes, à travers les directions financières, et d'orienter leurs politiques en matière d'embauche, d'emploi et de salaire »⁴⁶⁷. Ceci entraîne une concurrence acharnée entre les entreprises, une dévalorisation du travail salarial, une disparition des emplois fixes, une déstabilisation de tout le système social. Seuls les forts et les puissants peuvent survivre dans un tel contexte. Le néolibéralisme légitime et institutionnalise par sa rationalité

*Un monde darwinien de la lutte de tous contre tous, à tous les niveaux de la hiérarchie (...). Le fondement ultime de tout cet ordre économique placé sous le signe de la liberté, est en effet, la violence structurale du chômage, de la précarité et de la menace du licenciement qu'elle implique : la condition du fonctionnement « harmonieux » du modèle micro-économique individualiste est un phénomène de masse, l'existence de l'armée de réserve des chômeurs*⁴⁶⁸.

Tout en facilitant cette « violence structurale », le néolibéralisme installe au quotidien des individus une « sorte de machine infernale » qui conduit à la croyance, mieux, à la foi au libre-

⁴⁶⁵ *Idem.*

⁴⁶⁶ *Idem.*

⁴⁶⁷ *Idem.*

⁴⁶⁸ *Idem.*

marché, ce que l'auteur nomme « la free trade faith »⁴⁶⁹. La prédication des évangélistes du néolibéralisme tourne depuis lors à la subordination de « tout » aux exigences du « marché libre », le nouveau maître, le nouveau Léviathan, qui défend farouchement au sacrifice des vies humaines, « la suppression de toutes les réglementations sur tous les marchés, à commencer par le marché du travail, l'interdiction des déficits et de l'inflation, la privatisation généralisée des services publics, la réduction des dépenses publiques et sociales »⁴⁷⁰.

Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, le néolibéralisme par cette suppression de tout obstacle et de toute réglementation s'inscrit dans ce qu'un ancien président de la Banque mondiale, James Wolfensohn, milliardaire australien, appelait fort opportunément lors de nombreux séminaires de cette institution, « *Statless global governance* », entendu « un gouvernement sans État ». En d'autres termes, comme l'explique Jean Ziegler, « cela voudrait dire en clair : faisons confiance à l'autorégulation du marché mondial libéré de toute entrave. Ou encore : liquidons toute instance de contrôle public dans le domaine économique »⁴⁷¹. Pour le Néolibéralisme donc, « si le capital est totalement libre de ses mouvements, donc qu'aucun État ne lui impose quelconque contrôle normatif ou ne limite sa circulation territoriale, il migre chaque instant là où il réalise le profit maximum »⁴⁷².

4- L'économie mondiale et la perte de l'autonomie de l'État-nation

L'économie mondiale, à travers les multinationales découlant de l'évolution moderne du commerce international, s'empresse de renverser l'État-nation. Ces multinationales exercent sur les entreprises étatiques des pressions énormes et une domination stratégique consistant « à leur dicter l'action qu'elles doivent mener au-dehors, tout en leur prohibant le régime de leur choix »⁴⁷³. Cette dictature économique ébranle l'État en renversant les principes de l'économie nationale et en l'invitant à une réelle transfiguration. Marx et Engels avaient déjà perçu cette perturbation. Pour eux, « le changement dans la base économique bouleverse plus ou moins rapidement toute l'énorme superstructure » qu'est l'État-nation. Le constat est donc évident : « Le keynésianisme dans un seul pays ne fonctionne plus »⁴⁷⁴. L'économie est séparée d'une manière radicale de l'État. L'économiste Charles-Albert Michalet montre que depuis une cinquantaine d'année aujourd'hui, un nombre croissant de firmes et des services ainsi que des

⁴⁶⁹ *Idem.*

⁴⁷⁰ *Idem.*

⁴⁷¹ Jean Ziegler, *Le capitalisme expliqué à ma petite-fille*, p. 63.

⁴⁷² *Idem.*

⁴⁷³ Raymond Aron, *Anthologie. Tome 2. Une histoire du XXe siècle*, Paris, Perrin, 2012, p. 73.

⁴⁷⁴ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, p. 31. C'est l'auteur qui souligne.

banques et des institutions financières développent de plus en plus leurs activités hors de leur territoire d'origine. Cela a pour effet de réduire le rôle économique des États-nations. Ces firmes prospèrent sans doute et leur nombre a tendance à se multiplier. Cependant, leur fonction au sein d'un territoire national s'efface au profit des agents privés multinationaux⁴⁷⁵. La production ne se limite plus dans le seul cadre étatique, elle est désormais transnationale et exige un marché plus vaste. À ce propos, Habermas ajoute :

*Toutefois, depuis que la production déborde largement les frontières nationales, ces conditions ont profondément changés. Tous les pays industriels sont aujourd'hui affectés par le fait que, les stratégies d'investissement d'un nombre croissant d'entreprises sont orientées vers des marchés finançant et des marchés de travail dont les réseaux s'étendent à l'échelle de la planète*⁴⁷⁶.

Il est donc clair que même les pays comme l'Angleterre, les États-Unis, l'Allemagne, pour ne citer que ceux-là, dont l'industrialisation est avancée, sont ouverts. Cette ouverture est, seule, gage de leur survie. Une fermeture affecterait gravement ces États et les étoufferait tant au plan politique, économique que social. « Le cycle de l'économie dans son ensemble » est de moins en moins censuré par « les gouvernements nationaux »⁴⁷⁷. L'État ne peut plus exercer son influence sur l'économie qui est désormais mondiale. Les entités nationales n'ont plus une liberté définie par l'État. Le pouvoir d'action de l'État-nation s'avère restreint, et « Les impératifs de l'économie mondiale (...) échappent désormais à toute influence politique »⁴⁷⁸. Une politique d'adaptation des conditions nationales à la compétition mondiale, politique anticipatrice, intelligente et procédant avec ménagement, est plus prometteuse »⁴⁷⁹ et urgente.

Cette politique n'est rien d'autre que le cosmopolitisme, seul capable de sauver l'État-nation englouti dans les méandres d'une économie mondiale qui crée des conditions pour rendre plus efficace et féroce les institutions dont elle s'est dotée à savoir, l'Organisation Mondiale du Commerce (OMC), la Banque Mondiale et le Fond Monétaire Internationale (FMI) ; organisations tyranniques, produit des États, dépendant malheureusement de ces derniers tout en les dominant. L'objectif de l'économie mondiale n'est pas voilé. Il consiste clairement à

⁴⁷⁵ Charles-Albert Michalet, « Spécificités socio-économique d'un monde globalisé », in *Problèmes politiques et sociaux. De la mondialisation au cosmopolitisme. N° 986-987. Juillet-août 2011*, dossier réalisé par Vincenzo Cicchelli et Jérôme Truc, Paris, Documentation française, pp. 30-35 et p. 31.

⁴⁷⁶ Jürgen Habermas, *L'Intégration Républicaine*, p. 113.

⁴⁷⁷ *Idem.*, *Après l'État-nation*, p. 72.

⁴⁷⁸ *Idem.*, *L'Intégration Républicaine*, p. 113.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 31.

« transférer encore plus de pouvoir entre les mains des dirigeants d'entreprises »⁴⁸⁰. Il est évident que l'économie conditionne de façon prépondérante la vie sociale et politique en étouffant fondamentalement l'État-nation, inquiétant substantiellement l'avenir des droits de l'homme et la souveraineté des États.

Il est important de noter que malgré cette avancée de l'économie mondiale, certains États continueront d'appliquer avec rigueur le protectionnisme.⁴⁸¹ Pascal Salin le définit comme « l'ensemble des mesures d'origines étatiques qui consistent à limiter, à interdire, à contrôler ou à influencer les échanges internationaux »⁴⁸², dans l'optique de protéger les producteurs locaux par rapport à la concurrence des producteurs étrangers. Mais, cette mesure est aujourd'hui contestée à cause des pressions dont est victime l'État. Il ne peut plus tout faire. Platon dans l'antiquité notait déjà que l'homme ne peut pas à lui seul produire tout ce dont il a besoin⁴⁸³. Dans cette posture, l'État est astreint à s'ouvrir au libre-échange dans un marché devenu commun et qui tend à une unicité chaotique⁴⁸⁴.

Tout d'abord, notons que l'expansion économique se traduit d'une part par la perte d'autonomie des politiques économiques locales et étatiques et d'autre part, par l'apparition des « disparités économiques entre le Nord et le Sud »⁴⁸⁵. Ces disparités sont surtout ressenties en Afrique, toujours à la traîne, déclarée hors-jeu par les maîtres du monde qui ne pensent à elle que pour satisfaire leurs besoins narcissiques. « Ses économies embryonnaires ou rudimentaires, inorganisées et non axées sur la productivité constitueraient des boulets pour le monde »⁴⁸⁶. Le gouffre dans lequel se trouvent les économies du Sud s'est amplifié par l'économie mondiale créatrice d'un écart considérable d'avec le Nord. « Le continent ne représente que 1% du PIB mondial, dont près de la moitié pour la seule Afrique du Sud. Il pèse moins de 2% dans le commerce mondial »⁴⁸⁷. Les damnés de la terre sans doute. Ce qui incitera Samir Amin à militer pour une déconnexion pure et simple de ce système capitaliste mondialisé⁴⁸⁸. L'Afrique est appelée aujourd'hui à prendre position dans l'arène d'une économie transnationale productrice des gagnants et des perdants, ces derniers le plus souvent

⁴⁸⁰ Noam Chomsky, *Deux heures de lucidité*, p. 43.

⁴⁸¹ Jürgen Habermas, *L'Après l'État-nation*, p. 31.

⁴⁸² Pascal Salin, *Libre-échange et Protectionnisme*, Paris, P.U.F., collection « Que sais-je ? », 1991, p. 5.

⁴⁸³ Platon, *La République*, trad. Robert Baccou, Paris, Flammarion, 1966, p. 116.

⁴⁸⁴ Pascal Salin, *Libre-échange et Protectionnisme*, pp. 111-112.

⁴⁸⁵ Jürgen Habermas, *Après L'État-nation*, p. 31.

⁴⁸⁶ Maurice Kamto (dir), *L'Afrique dans un monde en mutation. Dynamiques internes ; marginalisation internationale ?*, Paris, Afrédit, 2010, p. 14.

⁴⁸⁷ Roger Tsafack Nanfosso et Gérard Tchouassi « De la marginalisation économique de l'Afrique » in *L'Afrique dans un monde en mutation*, p. 223.

⁴⁸⁸ Samir Amin, *La déconnexion. Pour sortir du système mondial*, Paris, La Découverte, 1985, p. 5.

marginalisés au superlatif absolu. Dans son ambition expansionniste, l'économie mondiale est donc un loup à jeun à la recherche d'un agneau qui ne lui échappera guère. Elle dévore pour ainsi dire les économies pauvres, sans laisser une trace de l'existence de ces dernières.

Les effets sont de plus en plus « aujourd'hui aggravés » à cause d'« une nouvelle avancée du capitalisme sur le chemin de la mondialisation »⁴⁸⁹ sous une forme néo-libérale. Ce néo-libéralisme est « un danger structurel menaçant l'État social »⁴⁹⁰ dans l'exercice de ses fonctions régaliennes, une arme bien fabriquée dans un laboratoire inhumain par une poignée d'individus avides de profit.

Le néo-libéralisme est d'après NOAM Chomsky, le paradigme économique et social de notre temps - il définit les politiques et les processus grâce auxquels une poignée d'intérêts privés acquièrent le droit de contrôler tout ce qui est possible dans la vie sociale afin de maximiser leurs profits personnels⁴⁹¹.

Dans cette posture où l'intérêt général est dilué dans l'intérêt particulier, le néo-libéralisme étend ses métastases dans tous les domaines sans omettre aucun. L'économie mondiale contrôle donc le social, le politique d'une manière générale et l'État-nation d'une manière particulière, à l'aide du capitalisme néo-libéral qui est la goutte de sang qui la fait pulser.

L'économie mondiale sème ainsi la terreur, laissant un bilan « qu'aucun concept n'est encore capable de saisir »⁴⁹² : aggravation massive des inégalités économiques et sociales, privatisation accrue pour les plus pauvres des nations et des peuples du monde, désastre pour l'environnement de la planète, instabilité de l'économie mondiale, mais aussi véritable aubaine sans précédent pour les plus riches détenant le capital.

La ruse et la fraude, au sens machiavélique du terme, sont des principes qui soutiennent pourtant les échanges économiques au niveau mondial. Cette économie présente un visage généreux et humain. Pourtant, cet humanisme n'est qu'apparent. La duplicité est sa vraie nature. Elle perce dans « la voie du mal » tout en gardant les apparences du bien. Pour faire face à cette catastrophe, la conscience cosmopolitique est indispensable. Elle se présente comme dernier recours pour rendre les rapports économiques plus humains.

⁴⁸⁹ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, p. 27.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁹¹ Noam Chomsky, *Le profit avant l'homme*, p. 7.

⁴⁹² Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, p. 17.

IV- CRISE DE L'ÉTAT SOCIAL ET ÉMERGENCE DE NOUVELLES FORMES DE MENACES

L'État-nation n'étant plus capable de prendre en charge ses citoyens, facilite l'émergence de nouvelles formes de menaces telles que le terrorisme, l'immigration. Selon Habermas, cette situation de précarité ouvre la voie à une perspective postnationale.

1- La crise de l'État social

En tant qu'État social, il était du ressort de l'État-nation de prendre soin des citoyens, de leur assurer un développement intégral qui passe par un emploi stable, une alimentation saine et une couverture sanitaire et sociale adéquates. Cependant, Habermas pense que l'État-nation est en crise pour pouvoir assurer ce rôle avec efficacité aujourd'hui, ce qui conduit à des conséquences énormes. Nous pouvons citer la dualité travail-faim. Parler de dualité travail-faim revient à dire que le plus souvent, l'absence du premier conduit inéluctablement au second. Voltaire affirme : « le travail éloigne de nous trois grands maux : l'ennui, le vice et le besoin ». Si tant est vrai que cette assertion est fondée a priori et a posteriori, l'homme a le devoir de travailler pour pouvoir s'affirmer comme homme digne de valeur. Ainsi, si la faculté d'exercer un travail décent sans être exploité est reconnue comme un droit essentiel, on assiste ces dernières décennies à une dégradation généralisée du travail. Bref, c'est la « dérégulation du marché du travail qui augmente les risques de chômage »⁴⁹³.

Combien de personnes travaillent comme employés sans aucune protection sociale ? Leur travail dépend en grande partie de l'humeur journalière de l'employeur qui décide du licenciement sans avoir de compte à rendre à qui que ce soit. Les efforts fournis par les syndicats pour défendre les travailleurs demeurent, dans le monde, jusqu'ici insuffisants. L'ouvrier perd sa place d'homme et devient une chose dans cet acte économique de production. Pour Karl Marx, « l'ouvrier s'appauvrit à mesure qu'il produit la richesse, à mesure que sa production gagne en puissance et en volume »⁴⁹⁴. Le refus de cette exploitation conduit inévitablement au chômage. D'après « le Bureau International du Travail (BIT), un tiers de la population active mondiale se trouve soit au chômage, soit en sous-emploi du fait des structures foncières, sociales ou économiques qui font d'abord du travailleur une marchandise à exploiter »⁴⁹⁵. Ainsi, s'ensuit-elle une situation larmoyante où 20% d'individus détiennent 80% des richesses du

⁴⁹³ *Idem.*, *Après l'État-nation*, p. 87.

⁴⁹⁴ Karl Marx, *Manuscript*, Ed. MEGA, 1844, p. 82. C'est nous qui traduisons.

⁴⁹⁵ Laurent Carroué, « Des inégalités territoriales sans précédents », in *Cahiers internationaux de sociologie*, pp. 37-42., p. 39.

monde et 80% se partageant 10% de biens. Les premiers font la dramatique expérience de la misère. Les revenus de la planète sont monopolisés par une minorité de riches qui soutiennent un marché mondial dans lequel les forts se taillent la part du lion pendant que la majorité de l'humanité est condamnée à la pauvreté matérielle et au dénuement moral. Qu'est-ce qui sauvera le monde de cette situation puisque les organisations internationales, réputées humanistes, les gouvernements nationaux capitalistes ou communistes, font partie de ces bourreaux bourgeois qui écument pernicieusement notre cosmos et se rendent responsables du chaos présent ?

La démographie ambiante et montante entraîne « inévitablement le chômage » gastrique.⁴⁹⁶ Aussi, la demande d'emploi a-t-elle augmenté « en chiffre en raison de l'entrée croissante des femmes dans la vie active, de l'immigration plus forte de travailleurs et de réfugiés économiques »⁴⁹⁷ et politiques. L'écart entre l'offre et la demande est dorénavant considérable. Pour un poste de recrutement, une centaine de candidats se présente. « La dynamique de l'appauvrissement et de la marginalisation » qui s'ensuivent par l'accroissement du « nombre de chômeurs »⁴⁹⁸, charrient l'incapacité de l'État-nation social de satisfaire tous les citoyens. Par conséquent, « des conditions de vie misérables »⁴⁹⁹ s'installent et s'étalent.

La situation est grave à l'échelle globale. Plus de 850 millions de personnes dans le monde⁵⁰⁰ souffrent de malnutrition chronique. Alors que la production agricole mondiale est suffisante, les changements climatiques, les conflits internes et externes, les structures agraires, les limites et ambiguïtés des révolutions vertes appauvrissement des paysanneries, sacrifice sans précédent des cultures vivrières traditionnelles, absence de justice distributive des capitaux, créent une situation absurde de manque. À la limite, « le monde s'effondre ». Cette expression de Chinua Achebe⁵⁰¹ trouve aujourd'hui son actualité. Il faudrait des poteaux politiques, sociaux, économiques et éthiques, moulés à base d'un béton humaniste et humain pour le redresser et le soutenir. Mais, qui ou quoi pourra les fournir ? Habermas présente d'ores et déjà le cosmopolitisme comme antidote pouvant aider l'homme à retrouver sa place dans un monde superlativement intolérable. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à lire Jean Ziegler « le massacre par la sous-alimentation et par la faim de millions d'êtres humains reste le principal scandale du début de ce troisième millénaire. C'est une absurdité, une infamie qu'aucune raison

⁴⁹⁶ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, p. 91.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 95.

⁵⁰⁰ Laurent Carroué, « Des inégalités territoriales sans précédents », p. 39.

⁵⁰¹ Chinua Achebe, *Le monde s'effondre* (1958), Paris, Présence Africaine, 1972.

ne saurait justifier ni aucune politique légitimer. Il s'agit d'un crime contre l'humanité indéfiniment répété »⁵⁰². Et, c'est cette situation sociale critique qui amène Jürgen Habermas à projeter une société postnationale dans laquelle ces besoins pourront être satisfaits avec efficacité.

2- La menace écologique

Le vœu cartésien de faire de l'homme le maître et le possesseur de la nature a, aujourd'hui, comme toute face d'une médaille, son revers. Par une exploitation inconsidérée de la nature, l'homme la détruit et se rend à son tour victime de cette destruction. L'humanité tout entière est vouée à une véritable société du risque, « une société de la catastrophe » où « l'état d'exception menace d'y devenir un état normal »⁵⁰³. Le changement est quelque chose de normal, de désirable ; mais il devient préoccupant lorsqu'il en vient à détériorer le monde et la qualité de vie des hommes. Les deux bêtes apocalyptiques que sont l'accumulation et le profit provoquent une course à la productivité qui épuise la nature, augmente les déchets, ruine la régulation de la biosphère et met en danger le destin des générations présentes et futures. Habermas souligne d'ailleurs que les impératifs de croissance auxquels obéit le capitalisme incitent l'absorption par « les systèmes écologiques non remplaçables, (...) des substances nuisibles comme les déchets radioactifs, le gaz carbonique ou la chaleur perdue »⁵⁰⁴.

Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à scanner l'environnement. Un scan minutieux montre clairement qu'il gémit en exprimant sa souffrance d'une voix plaintive, en raison des dégâts que nous lui causons. Incapable de fixer les limites à ses intérêts immédiats, l'homme non seulement dévaste l'environnement, mais aussi l'opprime quotidiennement, tout en créant une situation « de menace globale »⁵⁰⁵ par un système triptyque de pollution de l'atmosphère, du sol et de l'eau.

En effet, le système industriel amorcé par la modernité est une matrice à ne point sous-estimer. Pour leur alimentation, les industries ont besoin de matières premières. Ce qui entraîne un dépouillement systématique du sol, pressé comme une orange, puis jeté enfin sans aucune utilité future. La transformation de cette substance produit le gaz carbonique en quantité excessive. Ce dernier est dangereux pour la couche d'ozone, protectrice de la planète contre les rayons solaires. Parfois, les déchets qui résultent de ces transformations sont des armes efficaces

⁵⁰² Jean Ziegler, *L'empire de la honte*, Paris, Fayard, 2005. p. 129.

⁵⁰³ Ulrich Beck, *La société du risque*, p. 43.

⁵⁰⁴ Jürgen Habermas, *Raison et Légitimité*, p. 64.

⁵⁰⁵ Ulrich Beck, *La société du risque*, p. 84.

pour la destruction du patrimoine maritime au travers des pesticides virulents. La nature est donc menacée. Et la menace est globale. Tout le monde doit se sentir responsable de l'avenir non seulement de l'humanité, mais de toute forme de vie sur notre petite planète. Cette responsabilité commune ne peut surgir que par l'émergence d'un esprit cosmopolite, en vue de la sauvegarde de cette maison commune qu'est le monde.

De même, la pollution, surtout sur son pan atmosphérique est galopante. Celle-ci consiste en gaz, liquides ou solides, présents dans l'atmosphère à des taux suffisamment élevés, portant atteinte aux hommes et à d'autres organismes ou matières. Cette activité humaine en majeure partie est libératrice « de plus en plus de forces de destruction et ce à un degré qui dépasse les capacités humaines de représentation. »⁵⁰⁶. La pollution affecte de nos jours des personnes et engendre une large gamme d'effets sur la santé, en provoquant des millions de morts prématurés. L'être humain inhale consciemment ou inconsciemment des « produits polluants présents dans l'air, soit ceux qui sont présents dans l'eau, mange ceux qui sont présents dans les légumes »⁵⁰⁷. Il vit donc dangereusement, et ceci dans tous les coins du globe. Personne n'en est épargné.

À cela s'ajoute la pollution due aux moyens de transport, aux fumées de l'industrie, aux dépôts de substances qui contribuent à l'acidification du sol et de l'eau, aux fertilisants, insecticides, fongicides, désherbants et agro-chimiques toxiques en général. De centaines de millions de tonnes de déchets sont produites dans le monde chaque jour, chaque semaine, chaque mois et chaque année, dont beaucoup ne sont pas biodégradables : des déchets domestiques et commerciaux, des déchets de démolition, des déchets cliniques, électroniques et industriels, des déchets hautement toxiques et radioactifs. La terre, patrimoine commun de l'humanité, se transforme en un immense dépotoir. Le milieu naturel est profané, souillé, sali et dégradé par certaines substances toxiques qui pourraient compromettre même le devenir de l'humanité et programmer la destruction des générations futures. Il n'est pas question de sacrifier le futur pour satisfaire les intérêts présents. Hans Jonas est ferme à ce propos. Pour lui, « nous n'avons pas le droit de choisir le non-être des générations futures à cause de l'être de la génération actuelle et que nous n'avons même pas le droit de le risquer »⁵⁰⁸.

⁵⁰⁶ René Dumont, *un monde intolérable. Le libéralisme en question*, Paris, Seuil, 1988, p. 12.

⁵⁰⁷ Ulrich Beck, *La société du risque*, p. 48.

⁵⁰⁸ Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), traduit de l'Allemand par Jean Greisch, Paris, Cerf, 1990, p. 31.

La production des matières toxiques, avec pour corollaire un trouble du système écologique sont des risques difficiles à délimiter ; et qui occupent tant la conscience nationale que supranationale. Dans une maison commune, une chambre en feu risquerait de calciner tout l'édifice. L'indifférence est à proscrire. Personne n'est à l'abri des effets nocifs de la pollution et des transformations écologiques.

On peut toutefois observer que de nouveaux risques, qui ne respectent aucune frontière surgissent du fait de l'atteinte portée aux cycles écologiques et du fait de la fragilité des installations de haute technologie. « Tchernobyl », « le trou de l'ozone » et autres « pluies acides » renvoient à des accidents et à des transformations écologiques qui par leur intensité et leur ampleur, ne sont plus contrôlables dans le cadre national et de ce fait dépassent la capacité de réglementation d'un seul État⁵⁰⁹.

Une nouvelle conscience doit surgir. C'est un impératif catégorique et non hypothétique. Les changements climatiques observés montrent clairement qu'il n'est plus possible de cantonner le risque, quel qu'il soit à « un espace ou à un lieu déterminé »⁵¹⁰. On voit une tendance à la globalisation du risque, transcendant les frontières des États-nations. « On voit donc apparaître des menaces globales transnationales et non spécifiques à une classe déterminée, qui s'accompagnent d'une dynamique sociale et politique nouvelle ».⁵¹¹ Examinons à présent les changements climatiques.

Le changement climatique affecte tous les métiers. Ce phénomène soulève des questions non seulement scientifiques, environnementales et socio-économiques, mais aussi et surtout éthique et morale parce qu'il affecte l'humanité tout entière⁵¹². Ne pouvant plus trouver des solutions au plan national, entretenu par les maîtres du monde au plan international, il ne peut être amorti qu'au niveau cosmopolitique.

Le changement climatique anthropogénique, c'est-à-dire causé par l'homme est dû au fait que, le plus souvent, l'environnement est exploité avec avidité et sans scrupule. Nous vivons une période où les ambitions démesurées poussent l'homme à prendre des risques illimités. La logique des intérêts et de la maximisation des profits expliquent cette situation calamiteuse. La déforestation dans le monde rejette actuellement deux milliards de tonnes de carbone dans l'atmosphère chaque année⁵¹³. Le dioxyde de carbone (CO₂) et certains autres gaz présents

⁵⁰⁹ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, p. 53.

⁵¹⁰ Ulrich Beck, *La société du risque*, p. 26.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 27.

⁵¹² P.H.RAVEN, L.R.Berg, D.M. Hassenzahl, *Environnement* (2008), traduit de l'Américain par Marie-Pascale Colace, Paris, De Boeck, 2009, p. 525.

⁵¹³ Ulrich Beck, *La société du risque*, p. 135.

dans l'atmosphère, s'accumulent du fait de l'activité humaine. Ces gaz sont des gaz à effet de serre, absorbant la chaleur irradiée du soleil qui augmentent ainsi la température de l'atmosphère. Les traces laissées dans l'atmosphère sont ineffaçables. Malheureusement, pour les chercheurs de profit, le droit du commerce doit toujours primer sur l'ambition sociale et environnementale. Or, le déluge est par là-même annoncé. Le temps presse et les pays industrialisés refusent de réduire drastiquement leurs émissions de gaz à effet de serre. Ne pas le faire pour la quête d'une croissance économique déconnectée du progrès humain serait prendre le risque d'une course à l'abîme. Au cours des dernières décennies, ce réchauffement a été accompagné de l'élévation constante du niveau de la mer, et de la fonte des glaces polaires.

Le changement climatique est un problème global aux graves répercussions environnementales, sociales, économiques, ainsi que politiques. Il constitue l'un des principaux défis actuels pour l'humanité. Et ce défi ne pourra trouver des solutions que dans l'émergence d'un esprit cosmopolitique. Le cosmopolitisme nous rappelle de manière forte que nous partageons tous une commune humanité, et que nous avons, à ce titre des devoirs les uns envers les autres. L'un de ces devoirs, c'est la prise de conscience de la nécessité de réaliser des changements de style de vie, de production et de consommation, pour combattre ce réchauffement ou, tout au plus, les causes humaines qui le provoquent ou l'accroissent. Il existe un consensus scientifique désormais assez établi sur le fait que, depuis la deuxième moitié du siècle dernier, le réchauffement du système climatique est indubitable. Il n'existe pas de frontières politiques derrière lesquelles on peut se cacher pour protéger un membre par rapport à l'autre contre les effets du réchauffement climatique. Il n'y a pas de place pour la mondialisation de l'indifférence ou l'économie de l'exclusion.

Malheureusement, dans les actions entreprises pour lutter contre ce réchauffement, c'est la prédominance des intérêts particuliers. Les appétits élastiques sont aiguisés pour satisfaire les besoins du ventre au détriment de la vie de l'humanité. Le laxisme manifeste des États face à ce problème engendre de graves risques et des coûts socio-économiques. Pourtant, l'environnement est un don de la nature. Ainsi, s'il faut être efficace, la mise en place d'une réponse collective à cette menace globale, fondée sur « la solidarité cosmopolitique », devrait être la base des interactions normales au sein des États. La solidarité cosmopolitique aura alors une responsabilité de protéger la planète en s'assurant que les générations présentes et futures aient la possibilité de vivre dans un environnement sûr et digne.

Affronter le problème du réchauffement climatique exige non seulement l'émergence d'un nouvel esprit, le renforcement, l'approfondissement et la consolidation du processus politique au niveau mondial, mais également un profond renouvellement culturel et d'une redécouverte des valeurs fondamentales sur lesquelles il est possible d'édifier un meilleur avenir pour l'humanité. Le postnationalisme habermassien s'engage dans ce but afin que dans cette tâche la communauté internationale (ONU, ONG, États...) puisse être guidée par les impératifs moraux à agir et inspirée par les principes de la solidarité et la promotion du bien commun, dans la conscience que la dignité de chaque personne humaine et le bien commun sont des questions qui devraient structurer toute politique. Au-delà des problèmes écologiques, des risques sociaux ne sont pas à minimiser.

3- La menace du terrorisme transnational

Sur la scène internationale est apparu un phénomène de type terrifiant qui, jadis, était plus interne qu'externe, lié au projet d'indépendance ou de libération nationale des États : le terrorisme. Ce terme renvoie à l'emploi systématique de la terreur, de la violence à des fins politiques ou religieuses susceptibles de mettre en danger la vie d'une personne, d'un État ou du monde entier. Ceci crée une situation d'intimidation, de perturbation d'un gouvernement ou d'une tierce personne. Le terrorisme conjugue deux dimensions.

D'une part, il renvoie à l'idée d'une méthode d'action violente permettant à un acteur de viser un objectif politique en utilisant des moyens dont le coût est disproportionné par rapport aux effets qu'ils permettent d'obtenir. Et d'autre part, il évoque l'emploi de la violence par des acteurs bafouant les règles légitimes de l'action politique voire de la guerre⁵¹⁴.

De cette définition, il ressort que le terrorisme est un système organisé, capable de calculer et de cibler rationnellement et stratégiquement. Et dans son déploiement, il ne respecte aucunement la légalité, créant sa propre loi selon ses buts et ses fantasmes. Les terroristes s'investissent aussi d'un pouvoir arbitraire, au nom des principes qu'ils sont seuls à connaître ou à admettre⁵¹⁵.

Depuis l'effondrement du mur de Berlin en 1989, qui a marqué la fin de la Guerre froide et de la chute du communisme laissant triompher le capitalisme ; et suite aux attentats du 11 septembre 2001 à New York (World Trade Center) et à Washington (Pentagone), le phénomène s'est considérablement métamorphosé, devenant global, montrant par-là que l'État-nation

⁵¹⁴ Sylvie Mesure et Patrick Savidan, *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, P.U.F., 2014, p. 1163

⁵¹⁵ Jean Servier, *Le Terrorisme*, 3^e édition, Paris, P.U.F., collection « Que sais-je ? », 1987, p. 5.

« maître du territoire » perd « le contrôle de ses frontières »⁵¹⁶. La visée du terrorisme est planétaire. C'est le cas du groupe islamiste Boko Haram, groupe terroriste formé en 2002 au Nigéria, par Mohamed Yusuf. Ce groupe aujourd'hui étend ses métastases au Cameroun, au Tchad et au Bénin, semant la désolation au sein des populations : intimidation, massacre des humains, viol, prise d'otages avec rançon, etc. Bref, « la violence et la barbarie, seraient donc les caractéristiques »⁵¹⁷ du terrorisme aujourd'hui.

« Le risque terroriste » inquiète toute conscience vivante. Les terroristes déguisés en Kamikazes, créent une situation de peur et de méfiance globale. Chacun a peur de chacun. Voilà le constat du siècle présent. Les attentats du 11 septembre 2001 nous enseignent magistralement que la « puissance n'est pas synonyme de sécurité », puisque les réseaux terroristes sont pour ainsi dire « des ONG de violences »⁵¹⁸. Plus précisément, notre civilisation est de plus en plus vulnérable. Cela veut dire que nous sommes assurés plus ou moins contre des accidents qui surviennent au quotidien, nous sommes par contre exposés sans protection aucune, à la merci des « attentats terroristes intentionnels »⁵¹⁹.

L'État-nation devient de plus en plus inapte à assurer une réelle sécurité face à des terroristes agissant de manière déterritorialisée, « c'est-à-dire par-delà les frontières et qui par conséquent rendent subitement caduque la grammaire nationale des armées et des guerres »⁵²⁰. Cette caducité est due au fait que l'armée nationale s'est toujours préoccupée de se défendre contre d'autres armées, déclarant la guerre de manière conventionnelle et repoussant toute tentative d'hégémonie de l'extérieur. Mais, la situation n'est plus identique. La distance avec l'ennemi a été réduite. L'ennemi n'est plus connu. Il avance masqué et se trouve tout prêt de nous. La guerre contre le terrorisme n'est nullement conventionnelle. Elle est asymétrique. Ces hors-la-loi, dépourvus d'humanité utilisent tous les moyens pour leur but : idéologie, fondamentalisme, ruse, barbarie, etc. Nous pouvons conclure avec Ulrich Beck que

Désormais, ce sont des menaces transnationales, qui sont le fait d'individus ou de réseaux infra-étatiques, qui défient l'ensemble du monde des États. Comme cela avait déjà été le cas dans le domaine culturel, le monde fait aussi l'expérience dans le domaine militaire de la mort de la distance, de la fin du monopole d'État de la violence dans un monde où tout en fin de compte, peut se transformer en missile dans les mains de fanatiques déterminés. Les symboles pacifiques de la société civile peuvent être

⁵¹⁶ Jürgen Habermas, *Après l'État-Nation*, p. 77.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 22.

⁵¹⁸ Ulrich Beck, *Pouvoir et Contre-pouvoir*, p. 12.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 40.

⁵²⁰ *Idem.*

*transformés en instruments d'honneur. Cela n'est en principe pas neuf, mais désormais omniprésent comme expérience clé propre à notre époque*⁵²¹.

L'omniprésence des instruments d'honneur incarnée par les groupes terroristes fanatiques, prêts à tout détruire sur leur passage, au risque de leur vie, lorsqu'ils en ont encore une, traduit la non pertinence de la thèse de Max Weber qui pensait que l'État détenait seul « le monopole de la contrainte physique légitime »⁵²². Aujourd'hui, les terroristes exercent cette violence sur les populations à volonté, mettant ainsi la légitimité de l'État en vacillation. Ce désastre impose sur l'État-national un nouveau regard. Si la menace terroriste est de plus en plus planétaire, la solution pour la contrecarrer ne saurait être nationale, mais globale, dans un cadre cosmopolitique approprié, pour un monde éprouvé.

4- Le déclin institutionnel et juridique de la gouvernance mondiale

Au nom des droits de l'homme, certains États de plus en plus s'arrogent le droit d'intervenir dans les affaires internes des autres États dans le but de liquider les « menaces contre la sécurité internationale »⁵²³. Au regard des interdépendances planétaires qui rendent les États dépendant les uns des autres, cette politique interventionniste est accentuée. Elle permet de lutter contre l'impunité observée de part et d'autre. L'action humanitaire qui l'accompagne permet de « protéger la vie et la santé, faire respecter la personne humaine, secourir les individus à la mesure de leur détresse et subvenir par priorité aux détresses les plus urgentes »⁵²⁴. Les abus sont tout de même visibles : violation des droits de l'homme, pour qui cette politique a été mise sur pied, massacre des sous-sols, protection d'intérêts personnels, etc. Au lieu de lutter contre le mal, la misère, cette politique les maintient plutôt.

Habermas constate malheureusement que l'interventionnisme, sous sa forme actuelle, amène l'humanité à une « criminalisation généralisée, et, par-là, à une perversion des fins au service desquelles il a été instauré »⁵²⁵. La politique interventionniste apparaît aussi comme une distraction mise sur pied par certains pour mieux s'affirmer dans l'arène internationale. « C'est un dormitif » voir « un opium » bien structuré permettant aux pays occidentaux de bien s'exprimer. C'est un nouveau moyen d'expression dangereux dont le but est tout autre, sauf

⁵²¹ Ulrich Beck, « La société du risque vue sous l'angle de la menace terroriste », p. 33.

⁵²² Max Weber, *Économie et société 1. Les catégories de la sociologie* (1956), trad. sous la direction de Jacques Chavy et d'Eric de Dampierre, Paris, Plon, 1995, p. 97.

⁵²³ Karl Schmitt, *Glossarium*, cité par Jürgen Habermas, in *L'intégration Républicaine*, p. 200.

⁵²⁴ Chapitre VII de la *Charte des Nations Unies* cité par Jürgen Habermas, in *L'intégration Républicaine*, p. 181.

⁵²⁵ Alain Didier Olinga, « Problématique humanitaire à l'ère de la mondialisation » in *Cahier de l'UCAC, n°6 : La mondialisation quel humanisme ?*, p. 165.

celui d' « atténuer les tragédies humanitaires »⁵²⁶. Il est important dans un cadre postnational, de repenser cette politique. Sa reformulation passe sans doute par la réforme du droit international.

Comment justifier que la guerre sans fin, l'agressivité permanente, l'arbitraire, la violence structurelle des nouveaux acteurs se déploient sans obstacles ? La réponse est claire, les garde-fous du droit international sont tombés. En effet, le droit international dont le but est d'organiser la vie dans l'arène internationale, d'assurer la coexistence des pays, des peuples et leurs libertés n'est plus que l'ombre de lui-même. Comme le regrette Alain Didier Olinga, « le droit international est aujourd'hui à l'agonie »⁵²⁷.

D'abord, notons que les principaux sujets du droit international sont des États. Or de nouveaux acteurs apparaissent de plus en plus ; des « poseurs de bombes »⁵²⁸ qui ne respectent aucune convention, ni aucune règle établie en matière de guerre. La guerre n'étant plus que celle d'État contre État, mais celles des individus ou d'un groupe organisé contre un État, et inversement. Le droit international se retrouve hors-jeu de manière systématique. Pour Habermas :

Dans sa forme classique, le droit international a manifestement échoué devant l'expérience des guerres déclenchées au cours du XXe siècle ». Cet échec se poursuit aujourd'hui avec « le débordement des limites traditionnelles de la guerre- limites territoriales, techniques et idéologiques »⁵²⁹.

Par ailleurs, l'économie mondialisée rend inopérante le droit international. Les dirigeants des multinationales du monde passent outre les États et même l'ONU pour rentabiliser de façon précipitée leurs capitaux. Seul le Fonds Monétaire International (FMI), la Banque Mondiale (BM), l'Organisation Mondiale du Commerce (OMC) sont suffisants pour cette manœuvre. Ces organisations exécutent de manière docile leurs vœux. Le droit international a donc perdu son efficacité normative statutaire et conventionnelle⁵³⁰. « Dans le meilleur des cas, conclut Habermas, on peut comprendre la situation actuelle du monde comme une transition entre le droit international et le droit cosmopolitique »⁵³¹.

⁵²⁶ Jürgen Habermas, *L'intégration Républicaine*, p. 189.

⁵²⁷ Alain Didier Olinga, « Problématique humanitaire à l'ère de la mondialisation », pp. 166-167.

⁵²⁸ Jean Ziegler, *L'empire de la honte*, Paris, Fayard, 2005, p. 69.

⁵²⁹ Jürgen Habermas, *L'intégration Républicaine*, p. 163.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 196.

⁵³¹ Jean Ziegler, *L'empire de la honte*, p. 75.

Les monstruosités, les crimes, les massacres de vies, les crises, les révolutions amènent les hommes tout au long de l'histoire de l'humanité à une introspection, à un effort de la pensée. En tant qu'êtres rationnels et sociaux, ils produisent des moyens et mettent sur pied des dispositifs permettant de conserver la vie sur terre. C'est dans cette logique qu'après que l'humanité a subi des atrocités, des bains de sang pendant la Seconde Guerre mondiale, va naître l'Organisation des Nations Unies (ONU). Le monde ne devrait plus subir de telles inhumanités. Habermas souligne qu'« Après la Seconde Guerre mondiale, l'ONU est née du souci explicite d'empêcher d'autres guerres »⁵³². À cet objectif premier vont s'ajouter des rôles secondaires : la sécurité de l'environnement et la protection des droits de l'Homme. Bien que ne disposant pas le monopole d'usage de la force, « il s'agit pour elle, d'un côté, de prendre sous son contrôle la guerre, la guerre civile et les crimes d'État ; de l'autre, de prévenir les catastrophes humanitaires et les risques qui surgissent partout dans le monde »⁵³³.

Cependant, la situation se dégrade, les guerres s'accroissent, les catastrophes aussi. L'environnement ne cesse de se dégrader, l'insécurité généralisée. L'ONU a échoué, dirions-nous. Malgré ses efforts, sa moyenne reste médiocre. Etant manipulée par les grandes puissances, elle suffoque. « L'Organisation des Nations Unies n'est bien souvent qu'un titre tigre de papier, constate Habermas. Elle dépend de la corporation des grandes puissances »⁵³⁴. C'est ce qui met d'ailleurs sous un bien mauvais jour sa crédibilité due à une grande disparité entre le devoir et le pouvoir, entre le droit et la force puisque, ces puissances dans leur « pratique interventionniste, n'en font qu'à leur tête. »⁵³⁵ Habermas propose qu'elle soit internée afin d'être transformée « en une démocratie cosmopolitique »⁵³⁶, puisque « l'ONU est une communauté d'États à faible degré de cohésion. Elle n'a pas la qualité d'une communauté citoyenne du monde capable de légitimer »⁵³⁷.

C'est ce qui l'empêche de remplir ses missions régaliennes. Toutefois, compte tenu des interdépendances planétaires, la citoyenneté désormais planétaire, ouvrant de nouveaux registres de valeurs et imposant le recours à de nouveaux critères pour la bonne gouvernance du patrimoine commun universel, une instance centripète mondiale n'est-elle pas nécessaire ?

⁵³² Jürgen Habermas, *Après L'État-nation*, p. 115.

⁵³³ *Idem.*

⁵³⁴ *Idem.*, *Le « concept » du 11 septembre*, p. 73.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 74.

⁵³⁶ *Idem.*, *L'intégration Républicaine*, p. 187.

⁵³⁷ *Idem.*, *Après l'État-nation*, p. 114.

Que faire de l'ONU ? Au regard de l'actualité internationale, si elle n'existait pas, il aurait fallu la créer.

V- L'AVENIR DE L'ÉTAT-NATION : VERS UN CHANGEMENT DE PARADIGME

De ce qui précède, tout est réuni pour que l'économie nationale soit asphyxiée. Mais le changement ne se fera pas par l'acceptation ou l'intégration benoîte dans le capitalisme ambiant. Ce Léviathan planétaire dévaste tout sur son passage, créant des inégalités de toutes sortes. Puisqu'il s'agit d'un processus historique, l'on ne peut pas s'y dérober, au risque de verser dans un cynisme. La rationalité économique présente caractérisée par la « violence et la barbarie »⁵³⁸ est corrigible. Elle a besoin d'une clôture humaine, car, celle qui l'encadre est fondamentalement inhumaine⁵³⁹. Pour Lucien Ayissi : « régi par la logistique marchande ou la « religion de l'intérêt », le marché global sacrifie l'humain à l'autel de la rentabilité. L'humain ne peut être restauré dans cet ordre darwinien que si la mécanique aveugle du marché global est reconfigurée »⁵⁴⁰.

Cette reconfiguration du marché mondiale n'est possible que dans un cadre postnational. Une conscience qui, peu à peu, surgit à cause du dépérissement de la conscience nationale pâle. La conscience supranationale valorise et promeut l'humanisme, créant un cadre idoine où se déploie l'autonomie, l'égalité et la justice dans un monde devenu « village planétaire ». Ce paradigme est selon Habermas, seul capable de juguler les affres du néolibéralisme économique et de sauver l'État-nation en difficultés, un État dont la souveraineté s'avère menacée. Le postnationalisme habermassien est perçu ici comme « une politique d'adaptation des conditions nationales à la compétition mondiale »⁵⁴¹.

L'avenir de l'État-nation est critique. Il est précipité dans les ténèbres de la mondialisation, confisqué par le pharaon qu'est l'économie néolibérale sans un Moïse malheureusement pour le libérer d'avec son bâton déifié. Son incapacité d'agir au niveau supranational montre clairement qu'il « est à bout de souffle »⁵⁴². Cette situation soulève des

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁵³⁹ Lucien Ayissi, « Le marché global et sa clôture inhumaine » in *Cahier de l'UCAC, n°6 : La mondialisation quel humanisme ?*, Yaoundé, PUCAC, 2001, pp. 233-248.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 233.

⁵⁴¹ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, p. 31.

⁵⁴² *Idem.*, *L'intégration Républicaine*, p. 116.

questions parmi lesquelles : peut-on se passer de l'État-nation aujourd'hui ? S'il ne semble plus jouer son rôle, faut-il le supprimer ?

Au lieu de sa suppression, Habermas pense qu'une « relève »⁵⁴³ serait la triste réalité vers laquelle nous tendons. L'État-nation doit redéfinir, repenser et réorganiser de fond en comble sa politique intérieure, de manière à la rendre transnationale, en jetant « tout son poids dans la balance du cosmopolitisme »⁵⁴⁴, une nouvelle constellation politique. Ceci lui permettra de s'intégrer « à un réseau d'accords et de régime transnationaux » et de trouver « dans certains domaines de la politique, des équivalents aux compétences » qu'il a « perdues au niveau national »⁵⁴⁵. Beaucoup de privilèges se sont évanouis par l'économie transnationale et des risques globaux qui surgissent de la conscience nationale. Mais l'apparition d'une société cosmopolitique permettra de retrouver ce que l'on a jadis perdu. C'est la théorie du qui « perd gagne ». Perdre son autonomie pour gagner sa survie. Mais, à quel prix lorsqu'on sait que Habermas milite pour le transfert des compétences étatiques aux mains monstrueuses des organismes supranationaux dont la religion n'est que ténébreuse ?

En clair, l'État-nation est en « en plein naufrage »⁵⁴⁶, agressé de toutes parts par la mondialisation et plus cruellement par le néolibéralisme économique. « Par rapport à l'ancrage territorial de l'État-nation, le terme de « mondialisation » évoque en effet l'image de rivières en crue qui sapent les contrôles aux frontières et risquent de provoquer l'effondrement de l'édifice national. »⁵⁴⁷L'autonomie, l'autorité et sa domination se sont altérées. Il n'y a point de salut pour lui, ainsi peut-on conclure avec Jürgen Habermas. La domination présente est plus d'ordre économique que politique. « Le cadre institutionnel de la société n'est que médiatement politique ; immédiatement, affirme l'auteur, il est économique »⁵⁴⁸.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 119.

⁵⁴⁴ *Idem.*, *Après l'État-nation*, p. 124.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 132.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 88.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 56.

⁵⁴⁸ *Idem.*, *La technique de la science comme idéologie* (1968), trad. J. R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973, p. 31.

Au terme de cette première partie consacrée à un examen historique des modalités de l'État-nation, il ressort que cette forme d'association politique a émergé pour assurer la sécurité des personnes et des biens, protéger la propriété et permettre à l'homme d'éviter de vivre dans un état de nature dans lequel l'existence serait pénible, quasi-animale et brève. L'État a pour finalité d'assurer l'épanouissement des individus. La nation qui constitue son âme permet à ses habitants de se sentir comme des frères et de développer des liens de fraternité et de solidarité. Par la souveraineté, l'État-nation peut assurer son autonomie, préserver sa sécurité interne et externe et s'affirmer comme puissance incolonisable par l'autre sur la scène internationale. Nous avons également montré que des nouveaux problèmes émergent comme la question sociale, la question écologique, la question sécuritaire, la réalité du multiculturalisme et tendent à rendre la grammaire nationale caduque.

Selon Jürgen Habermas, tout semble orienter le monde vers une nouvelle constellation politique. En d'autres termes, l'État-nation est en crise et l'on questionne la pertinence et la permanence de cette forme d'organisation politique. À la lecture de Jürgen Habermas, il ressort que la constellation postnationale sonne le glas de l'État-nation. Dans la deuxième partie qui suit, nous examinons les modalités de ce postnationalisme.

**DEUXIÈME PARTIE : LES MODALITÉS DU POSTNATIONALISME
HABERMASSIEN**

La liste des problèmes auxquels nous sommes confrontés aujourd'hui ne peut trouver des solutions efficaces que dans un registre différent de celui de l'État national. Selon Habermas, « à cette époque, l'État territorial, la nation et l'économie politique constituée dans les frontières nationales ont formé une constellation historique dans laquelle le processus démocratique a pu donner lieu à une configuration institutionnelle plus ou moins convaincante. (...) cette constellation est remise en cause par une tendance évolutive qui suscite déjà large attention sous le nom de « mondialisation ». »⁵⁴⁹ Aussi pense-t-il que la solution de rechange à cette politique est l'émergence d'une politique à l'échelle de la planète qui dépasserait les cadres nationaux⁵⁵⁰ : le postnationalisme.

Cette deuxième partie examine les modalités de cette nouvelle forme d'association qui se constitue sous la pression de la mondialisation et ses conséquences. Le premier chapitre présentera la théorie de l'agir communicationnelle comme son fondement épistémologique. Le deuxième chapitre se penchera sur la modalité politique qu'est la « politique délibérative » ; et le troisième chapitre sur le fondement éthique : la théorie de la discussion. Quant au quatrième chapitre, c'est le lieu pour nous d'articuler postnationalisme et cosmopolitisme, en tant qu'il est l'aboutissement du projet habermassien.

⁵⁴⁹ Jürgen Habermas, *Après l'Etat-nation*, pp. 46-47.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 47.

CHAPITRE V : LA THÉORIE HABERMASSIENNE DE L'AGIR COMMUNICATIONNEL : FONDEMENT ÉPISTEMOLOGIQUE DE LA CONSTELLATION POSTNATIONALE

L'agir communicationnel fait du postnationalisme « une communauté communicationnelle obéissant à des nécessités de coopération »⁵⁵¹. Son intérêt est fondamental dans le système philosophique de Habermas. Qu'entend-on réellement par théorie de l'agir communicationnel ? Se poser cette question revient à résoudre le problème de la nature du fondement épistémologique de la philosophie politique de Jürgen Habermas. Ce chapitre est organisé autour de trois principales articulations : d'abord, Habermas au-delà de l'école de Francfort : vers un nouveau paradigme ; ensuite, raison et communication : relation et implications ; enfin, les implications sociales de l'agir communicationnel dans le monde vécu.

I- HABERMAS AU-DELÀ DE L'ÉCOLE DE FRANCFORT : VERS UN NOUVEAU PARADIGME

Pour comprendre la théorie de l'agir communicationnel de Habermas, il est important de revenir à l'École de Francfort. En effet, sa théorie émerge d'une critique de la critique de la rationalité instrumentale qui tend à rejeter complètement la raison du simple fait de son usage monolithique et des séquences y afférentes.

1- L'École de Francfort et la rationalité instrumentale

Ce qui caractérise l'école de Francfort, c'est bel et bien ce qu'il convient d'appeler la « Théorie critique ». Cette spécificité ne veut nullement pas dire que jusqu'ici, la philosophie n'émergeait pas dans une relation essentiellement critique d'avec la réalité. Dès l'origine, la philosophie se veut essentiellement critique. Ce qui caractérise cependant la théorie critique, c'est l'émancipation, la libération de la société. Cette théorie est portée par deux figures que sont : Max Horkheimer et Théodor Adorno. Ces auteurs en particuliers s'insurgent contre l'autorité la Raison moderne issue de l'*Aufklärung* qui, pour eux, a plongé l'humanité dans les ténèbres. En effet, « de tout temps, l'*Aufklärung* avait pour but de libérer les hommes de la peur

⁵⁵¹ *Idem.*, *Le discours philosophique de la modernité* (1985), trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, pp. 349-350.

et de les rendre souverains. Mais la terre, entièrement « éclairée », resplendit sous le signe des calamités triomphant partout »⁵⁵².

Il est question ici de se libérer de cette raison instrumentale qui non seulement assujettit l'homme, mais également détruit considérablement la nature. Ces deux auteurs effectuent le passage de la critique de l'économie capitaliste enclenchée par Marcuse et bien d'autres à la critique de la raison formelle-instrumentale. Ils considèrent la rationalisation de la société comme une difficulté et non comme une solution pouvant aider l'homme à s'émanciper de l'obscurantisme. En clair, ils se livrent à une critique radicale de la raison.

Cette critique s'enracine dans des faits historiques que sont le fascisme et l'holocauste juifs. Frédéric Vandenberghe écrit à ce sujet : « Pour bien saisir la critique radicale de la raison à laquelle Horkheimer et Adorno se livrent, il est important de voir qu'ils comprennent le fascisme et l'holocauste comme l'accomplissement de la rationalisation formelle-instrumentale, comme le résultat du renversement pervers de la rationalisation en réification »⁵⁵³. Ainsi, comme le souligne Arienne Robichaud, la Raison, marquée d'objectivité à partir de Platon jusqu'à Hegel, se serait dépravée, selon Horkheimer et Adorno, à une forme exclusivement subjective et formelle dans un processus de « désenchantement du monde ». Par là, on assiste à une perte de sens, naissant du cynisme engendré par un agir fondamentalement et uniquement stratégique, au bout duquel ne compte que l'utilité, l'intérêt et qui emporte la Modernité entière, subissant les conséquences du mensonge instrumental de l'*Aufklärung* des Lumières⁵⁵⁴. Commentant cette position pessimiste de Adorno et Horkheimer, J-M. Paul écrit :

Les Lumières et toute la civilisation à l'origine de laquelle elles sont jusqu'à aujourd'hui n'ont jamais travaillé à l'incarnation historique des grandes valeurs dont elles se réclament orgueilleusement. La vérité et la science ne leur importent pas. Pour elles ne compte que l'efficacité. Elles sacrifient donc la science à la technique qu'elles mettent au service d'intérêts matériels et mercantiles. Certes, les auteurs marquent bien que l'Aufklärung a été trahie au cours de son histoire, mais ils sont surtout sensibles à la fatalité logique du processus interne qui conduit très vite les Lumières à l'autotrahison et à l'autodestruction, l'efficacité technique étant inconciliable avec l'exercice souverain de l'esprit critique. Bacon est le meilleur représentant de la

⁵⁵² Max Horkheimer, Théodor Adorno, *La dialectique de la raison* (1944), trad. Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 21.

⁵⁵³ Frédéric Vandenberghe, *Une histoire critique de la sociologie allemande. Tome 2 : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, Paris, La Découverte, 1998, p. 35.

⁵⁵⁴ Arienne Robichaud, *Jürgen Habermas et la théorie de l'agir communicationnel : la question de l'éducation*, Thèse de Doctorat Ph.D, Université de Montréal, novembre 2015, p. 43.

*philosophie des Lumières. Sa valorisation de la méthode expérimentale aboutit à sacrifier l'homme et la nature au culte de la réussite.*⁵⁵⁵

En clair, au lieu de s'investir à libérer l'homme de tout déterminisme, les Lumières se sont employées à le mettre sous la domination des Progrès scientifiques et techniques. Cet effet inattendu a amené les Lumières à « l'autotrahison et à l'autodestruction » comme le note l'auteur. Ce qui est remis en cause c'est cette prétention de l'homme à maîtriser et à dominer la nature, à en devenir maître et possesseur, mieux, la « grandeur de l'homme dans sa capacité de défier les forces qui l'écrasent et d'en triompher par la raison »⁵⁵⁶. La dialectique de la raison chez Adorno et Horkheimer s'investit à présenter la dépravation substantielle de la raison, une raison accusée de tous les maux. Jürgen Habermas écrit :

*Ainsi, tout en s'éloignant sans cesse des origines par un processus des Lumières à l'échelle de l'histoire universelle, l'humanité ne serait pas libérée de la répétition compulsive du mythe. Parfaitement rationalisé, le monde moderne n'est pourtant qu'apparemment désenchanté, porteur de cette malédiction que sont la réification démoniaque et l'isolement mortel. (...) C'est la raison elle-même qui détruirait l'humanisme qu'elle a rendu possible ; c'est là une thèse importante qui, nous venons de le dire, est justifiée dans la première digression par l'argument selon lequel le processus des Lumières a été déclenché, depuis ses origines, par un instinct de conservation qui réduit la raison dans la mesure où il se contente de la solliciter à travers des formes où la raison est mise en œuvre dans la perspective téléologique d'une domination de la nature et des pulsions, c'est-à-dire comme raison instrumentale*⁵⁵⁷.

Si la raison vise la domination de la nature ainsi que des pulsions, elle devient donc instrumentale et susceptible de plonger l'humanité dans le désenchantement, le chaos. Il faut donc la rejeter. Une perspective que n'épouse pas notre auteur qui va chercher plutôt à réhabiliter la rationalité en s'opposant considérablement au tableau négatif et pessimiste de ses devanciers de Francfort. En introduisant Nietzsche dans leur *Dialectique de la raison*, Habermas pense que Adorno et Horkheimer ont anéanti la possibilité de la raison à se critiquer elle-même. Parlant des difficultés inhérentes à la pensée de Adorno, Habermas affirme :

En partant d'une opposition abstraite à la raison instrumentale, Adorno ne peut clarifier la faculté mimétique. Les structures d'une raison auxquelles Adorno ne fait qu'allusion ne sont accessibles à l'analyse que si les idées de réconciliation et de liberté sont décodées comme les chiffres donnant la formule, si utopique qu'elle soit, d'une intersubjectivité qui permet aussi bien une intercompréhension sans contrainte des individus en relation les uns aux autres que l'identité d'un individu qui communique sans contrainte avec lui-même : socialisation sans répression. Cela

⁵⁵⁵ Jean-Marie Paul, « Des lumières contrastées : Cassirer, Horkheimer et Adorno », in *Revue Germanique Internationale*, n°3, 1995, pp.83-101, p. 95.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 97.

⁵⁵⁷ Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, p. 132.

*signifie deux choses : d'une part, un changement de paradigme dans la théorie de l'action – on passe du modèle de l'agir dirigé vers un objectif au modèle de l'agir communicationnel ; d'autre part, un changement de stratégie dans la tentative pour reconstruire le concept moderne de rationalité, tel qu'il est devenu possible avec une décentration de la compréhension du monde*⁵⁵⁸.

Pour rendre la raison capable de se critiquer elle-même, un nouveau paradigme est nécessaire, une autre rationalité : la rationalité communicationnelle. Celle-ci doit être au fondement de l'agir social formant ainsi une communauté de communication scientifique, politique et éthique. La norme qui doit désormais guider l'agir social ne saurait se soustraire une vérification intersubjective à l'aide de la discussion. Sa théorie de la communication n'est donc pas isolée. Elle tire son substrat du dialogue, de l'intercompréhension entre les sujets rationnellement motivés. C'est une tentative de démocratisation de la société que l'on assiste avec Jürgen Habermas. Comme le relève Frédéric Vandenberghe, « alors que Horkheimer, Adorno et Marcuse étaient extrêmement sceptiques quant à la capacité des hommes à déterminer volontairement et consciemment les relations sociales, Habermas insiste quant à lui sur la nécessité et la possibilité de revitaliser l'espace public en tant que médiateur actif entre la société civile et le sous-système politique »⁵⁵⁹.

L'intérêt de la théorie de l'agir communicationnel est fondamental dans le système philosophique de notre auteur. Dans la préface à la première édition du tome 1 de sa *Théorie de l'agir communicationnel*, il écrit : « Il y a un peu plus de dix ans, j'avais esquissé dans mon avant-propos de *Logique des sciences sociales*, l'idée d'une théorie de l'activité communicationnelle. (...) La théorie de l'agir communicationnelle n'est pas une métathéorie. Elle est au contraire le point de départ (anfang) d'une théorie de la société qui s'efforce de justifier ses paramètres critiques »⁵⁶⁰. Habermas se veut plus précis. Sa théorie s'organise autour d'un certain nombre de considérations qu'il importe de souligner lorsqu'on est parvenu à ce niveau de travail :

Dans la première Considération intermédiaire, je développe le concept d'activité communicationnelle. Ce concept ouvre l'accès à un complexe de trois thèmes intriqués : il y va tout d'abord d'un concept de la rationalité communicationnelle qui quoique développé avec suffisamment de scepticisme, résiste à la réduction cognitive-instrumentale de la raison ; je passe ensuite à la seconde étape, avec un concept de la société à double niveau, qui relie les paradigmes du monde vécu et du système d'une façon qui n'est pas seulement rhétorique ; j'en arrive enfin à une théorie Moderne,

⁵⁵⁸ *Idem.*, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome I, p. 395.

⁵⁵⁹ Frédéric Vandenberghe, *Une histoire critique de la sociologie allemande*, p. 175.

⁵⁶⁰ Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome I, p. 13.

*qui explique les phénomènes de plus en plus manifestes de pathologie sociale par l'idée que les domaines de vie structurés par la communication se trouvent soumis aux impératifs des domaines d'action formellement organisés et devenus autonomes. C'est ainsi qu'une théorie de l'activité communicationnelle doit rendre possible de conceptualiser le contexte de la vie sociale, en un sens approprié aux paradoxes du Moderne*⁵⁶¹.

Cette théorie ne vise donc pas ainsi à poursuivre la méthodologie à travers d'autres chemins. Au contraire, à y regarder de près, elle crée une démarcation avec la prééminence de l'épistémologie et prend en compte les présuppositions de l'activité intercompréhensive, au-delà des présuppositions transcendantales de la connaissance. Avec Habermas, la méthodologie et l'épistémologie cessent d'être la vie royale d'une analyse des fondements de la théorie sociale. Celle-ci peut désormais reposer sur le médium de la communication grâce au monde vécu. Il écrit :

*Par les concepts complémentaires de monde vécu et d'agir communicationnel, j'entends donner tout son sérieux à cette mise en situation de la raison qui, de Dilthey à Sartre et Merleau-Ponty en passant par le Heidegger de Sein und Zeit, ne fut accomplie que dans la dépendance à l'égard de la philosophie de la conscience. Une raison incarnée dans l'agir communicationnel permet d'appréhender l'ensemble dialectique que composent l'ouverture langagière au monde et les procès d'apprentissage dans le monde. Les mondes vécus qui se reproduisent par le médium de l'agir orienté vers l'intercompréhension n'ont nul besoin d'un substitut pour le sujet transcendantal disparu : ils n'ont besoin ni d'un « Dasein » projeté héroïquement dans son monde, ni de l'Événement originnaire métahistorique de l'Être, de la Différence ou de la Puissance*⁵⁶².

Bien que l'auteur s'intéresse à la question moderne de la rationalité et de la théorie de la connaissance, force est de souligner que la théorie de l'agir communicationnel est en quelque sorte un changement de direction. La rationalité semble ne plus être le bien propre de la philosophie de la conscience ou du sujet, encore moins celui des théories de la connaissance. Il convient d'examiner la thèse de la rationalisation de la société chez Max Weber, examen que fait Jürgen Habermas, pour mieux nous situer dans sa théorie de l'agir communicationnel.

2- De la philosophie du sujet à la raison communicationnelle : les raisons d'une transition

Parler du passage de la philosophie du sujet à la raison communicationnelle a toujours été une suggestion de Habermas. Comme nous pouvons le lire dans *Le discours philosophique*

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 11

de la modernité, l'auteur a longtemps milité pour cette transition. Il écrit : « Je l'ai suggéré chaque fois au moment crucial : il fallait remplacer le paradigme de la connaissance des objets par celui de l'entente entre sujets capables de parler et d'agir. »⁵⁶³ Il s'agit bien évidemment du paradigme de la rationalité communicationnelle, paradigme dans lequel l'activité est « orientée vers l'intercompréhension »⁵⁶⁴.

Pour l'auteur, la modernité a façonné un concept de raison unilatéral aporétique, la « raison subjective », une raison focalisée sur le sujet, qu'il assimile à la raison pratique. Cette raison établit un « lien entre éthique et politique, entre droit rationnel et théorie morale, entre philosophie de l'histoire et théorie sociale »⁵⁶⁵. Mais, la complexité de plus en plus croissante des sociétés modernes conduit cette raison à la dérive : domination inconsidérée de la nature, instrumentalisation de la technique et de la science, etc. Tout comme ses contemporains de l'École de Francfort que nous avons eu à évoquer plus loin, Jürgen Habermas s'est aussi prononcé sur cette raison moderne. Il se rend compte que la raison, en voulant mettre tout sous sa domination a conduit le monde à un désenchantement et à une perte de repères. Comme le dit Charles Taylor, le monde moderne comporte des malaises qui sont la cause du « désenchantement du monde traditionnel hiérarchisé, l'instrumentalisation de la raison pour des fins égoïstes et individuelles »⁵⁶⁶. En clair, l'hypertrophie théorique et réelle de la raison « cognitive-instrumentale », pour utiliser le terme forgé par Adorno et Horkheimer, a eu des conséquences si perverses qu'elle a suscité un courant philosophique qui, de Nietzsche aux postmodernes, remet totalement en question la raison.

Les philosophies du sujet nous enferment dans « un monde subjectif » auquel tout le monde n'a pas accès. En revanche, « le monde subjectif s'entend comme l'ensemble des expériences vécues auxquelles seulement un individu a accès privilégié »⁵⁶⁷. Habermas pense donc qu'il faut changer de paradigme. S'il est vrai que la raison subjective « nous a fait connaître les affres de la déraison existantes »⁵⁶⁸, « j'ai choisi une autre voie ; je remplace, en effet, la raison pratique par une raison fondée sur la communication »⁵⁶⁹. Sortir d'une « philosophie du sujet » par une issue autre que le rejet total de la raison, tel est l'objet

⁵⁶³ *Idem.*, *Le discours philosophique de la modernité*, p. 350.

⁵⁶⁴ *Idem.*

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁶⁶ Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994, p. 12.

⁵⁶⁷ Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome I, p. 68.

⁵⁶⁸ *Idem.*, *Droit et Démocratie*, p. 11.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 18.

d'Habermas. D'une raison centrée sur le sujet à une raison communicationnelle⁵⁷⁰, le passage est clair. Si l'on veut comprendre et porter un diagnostic plus équilibré sur le siècle présent, la remise en cause du concept de raison est cruciale.

Cependant, il constate que les philosophes qui s'inscrivent en droite ligne du rejet de la raison instrumentale ne sont pas à même de justifier normativement cette attitude. C'est la raison pour laquelle ils gesticulent entre un relativisme absolu de mauvais aloi et l'autocontradiction performative d'un discours rationnel dénonçant la raison⁵⁷¹. C'est pourquoi il ne rejette pas comme ses prédécesseurs la raison moderne de façon totale. Le faire reviendrait à verser le bébé d'avec l'eau de bain. Il s'investit ainsi pour que la raison moderne ne tombe dans un total oubli, cherchant à la revitaliser, à lui donner un nouveau souffle de vie. C'est pourquoi, il adjoint au concept de raison celui de « communication ».

La communication est une action verbale ou non verbale qui permet à deux ou plusieurs personnes de se mettre en contact dans l'optique d'échanger leurs idées, passions, sentiments, etc. Autrement dit, ne peut communiquer que l'être qui accepte d'entrer en communion avec son semblable. En considérant la communication comme une chose importante pour l'homme, surtout dans la société, la raison communicationnelle est ainsi une raison située dans le médium du langage grâce auquel se construisent « les interactions » et les formes de vie. Le langage qui sous-tend cette communication amène les uns et les autres à s'entendre sur un sujet et d'accepter un certain nombre de conditions afin de poursuivre les mêmes fins dans une « reconnaissance intersubjective »⁵⁷². La raison communicationnelle restaure la responsabilité des individus, leur autonomie, et leur égalité. Elle accorde aux participants de l'activité communicationnelle « un statut de sujet de responsables, autrement dit, d'admettre qu'ils sont autonomes et sincères à l'égard d'eux-mêmes et d'autrui »⁵⁷³.

Le paradigme de la philosophie de la conscience est donc épuisé. Ce qu'il faut désormais privilégier, c'est l'interaction entre Ego et Alter, dans ce que Habermas nomme « le paradigme de l'intercompréhension ». Aussi écrit-il :

Dans le paradigme de l'intercompréhension, ce qui est fondamental, c'est l'attitude performative adoptée par ceux qui participent à une interaction, qui coordonnent leurs projets en s'entendant les uns les autres sur quelque chose qui existe dans le monde. Ego –

⁵⁷⁰ *Idem.*, *Le discours philosophique de la modernité*, p. 356.

⁵⁷¹ Yves Sintomer, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La découverte, 1999, p. 143.

⁵⁷² Jürgen Habermas, *Droit et Démocratie*, p. 18.

⁵⁷³ *Idem.*

*en accomplissant un acte de parole – et Alter – en prenant position par rapport à cet acte de parole – contractent l'un avec l'autre une relation interpersonnelle*⁵⁷⁴.

Le sujet n'est pas isolé, mais situé dans un monde vécu qu'il se doit de partager avec l'autre en entrant dans un rapport d'intercompréhension. Ego grâce au langage, entre dans une relation interpersonnelle. Il n'est plus un sujet solitaire, mais solidaire avec Alter « dans la mesure où il participe à une interaction »⁵⁷⁵. On comprend alors pourquoi notre auteur milite pour ce nouveau paradigme. Il écrit :

*Changer de paradigme et passer d'une raison centrée sur le sujet à une raison communicationnelle peut par ailleurs inciter à reprendre à nouveaux frais ce contre-discours qui habite la modernité dès ses débuts. Qans la mesure où la critique radicale de la raison proposée par Nietzsche ne peut trouver de suite cohérente, ni dans la critique de la métaphysique ni dans la théorie du pouvoir, nous sommes e effet conduits à devoir sortir de la philosophie du sujet par une autre issue*⁵⁷⁶.

Cette nouvelle perspective est importante au regard de la critique de Nietzsche et des nietzschéens tels que Derrida ou encore Foucault, de la modernité, notamment des philosophies du sujet. Le contre-discours à la modernité appelle donc depuis Nietzsche « à révoquer la modernité sans autre forme de procès »⁵⁷⁷. Mais, le paradigme communicationnel n'entend pas être aussi radical et n'envisage non plus un « retour au purisme de la raison »⁵⁷⁸, purisme ayant conduit à son rejet complet.

II- RAISON ET COMMUNICATION : RELATION ET IMPLICATION

Quelle relation Habermas établit-il entre raison et communication ? Qu'est-ce qui caractérise la rationalité communicationnelle ? Qu'est-ce qui différencie l'agir stratégique ou téléologique de l'agir communicationnel ? Telles sont les interrogations auxquelles nous donnons des réponses dans cette section.

1- Raison et communication : de la rationalité communicationnelle en question

L'une des tâches principales de la philosophie a toujours été de fonder des choses en raison. Pour la philosophie, aucune donnée, peu importe son origine, n'est admis sans un examen préalable de la raison. On comprend pourquoi Jürgen Habermas contrairement à Adorno et Horkheimer, ne rejette pas totalement la raison en tant que tel. Il s'efforce juste

⁵⁷⁴ *Idem.*, *Le discours philosophique de la modernité*, p. 351.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 352.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 356.

⁵⁷⁷ *Idem.*

⁵⁷⁸ *Idem.*

d'articuler celle-ci à la communication. Articuler efficacement raison et communication est une exigence même de la tradition philosophique. C'est ce que tente de nous faire comprendre Jürgen Habermas en ces termes :

La rationalité des opinions et des actions est un thème sur lequel travaille traditionnellement la philosophie. On peut même dire que la pensée philosophique provient du devenir réflexif de la raison incorporée dans la connaissance, dans la parole et dans l'action. Le thème fondamental de la philosophie est la raison. La philosophie s'efforce depuis ses débuts d'expliquer le monde dans son entier, la multiplicité des phénomènes dans leur unité. Pour cela, elle recourt à des principes qui sont à découvrir dans la raison – et non pas dans la communication avec une divinité par-delà le monde, pas même dans le retour strict au fondement d'un cosmos qui englobe nature et société⁵⁷⁹.

La philosophie, plus précisément la philosophie contemporaine, note Habermas, a toujours orienté son intérêt sur les conditions formelles de la rationalité du connaître, de l'intercompréhension langagière et de l'agir⁵⁸⁰. Comme nous l'avons montré plus haut, D'après Jürgen Habermas, la modernité a façonné un concept de raison unilatéral aporétique, la « raison subjective », une raison focalisée sur le sujet, qu'il assimile à la raison pratique. Cette raison établit un « lien entre éthique et politique, entre droit rationnel et théorie morale, entre philosophie de l'histoire et théorie sociale »⁵⁸¹.

Mais, la complexité de plus en plus croissante des sociétés modernes conduit cette raison à la dérive : domination inconsidérée de la nature, instrumentalisation de la technique et de la science, etc. Tout comme ses contemporains de l'Ecole de Francfort que nous avons eu à évoquer plus loin, Jürgen Habermas s'est aussi prononcé sur cette raison moderne. Il se rend compte que la raison, en voulant mettre tout sous sa domination a conduit le monde à un désenchantement et à une perte de repères. Comme le dit Charles Taylor, le monde moderne comporte des malaises qui sont la cause du « désenchantement du monde traditionnel hiérarchisé, l'instrumentalisation de la raison pour des fins égoïstes et individuelles »⁵⁸². En clair, l'hypertrophie théorique et réelle de la raison « cognitive-instrumentale », pour utiliser le terme forgé par Adorno et Horkheimer, a eu des conséquences si perverses qu'elle a suscité un courant philosophique qui de Nietzsche aux postmodernes, remet totalement en question la raison.

⁵⁷⁹ *Idem., Théorie de l'agir communicationnel*, tome I, p. 27.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁸² Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994, p. 12.

Habermas pense qu'il faut changer de paradigme. S'il est vrai que la raison subjective « nous a fait connaître les affres de la déraison existantes »⁵⁸³, « j'ai choisi une autre voie ; je remplace, en effet, la raison pratique par une raison fondée sur la communication »⁵⁸⁴. Sortir d'une « philosophie du sujet » par une issue autre que le rejet total de la raison, tel est l'objet d'Habermas. D'une raison centrée sur le sujet à une raison communicationnelle⁵⁸⁵, le passage est clair. Si l'on veut comprendre et porter un diagnostic plus équilibré sur le siècle présent, la remise en cause de ce concept de raison est cruciale.

Toutefois, il constate que les philosophes qui s'inscrivent en droite ligne du rejet de la raison instrumentale ne sont pas à même de justifier normativement cette attitude. C'est la raison pour laquelle ils gesticulent entre un relativisme absolu de mauvais aloi et l'autocontradiction performative d'un discours rationnel dénonçant la raison⁵⁸⁶. C'est pourquoi il ne rejette pas comme ses prédécesseurs la raison moderne de façon totale. Le faire reviendrait à verser le bébé d'avec l'eau de bain. Il s'investit ainsi pour que la raison moderne ne tombe dans un total oubli, cherchant à la revitaliser, à lui donner un nouveau souffle de vie. C'est pourquoi, il adjoint au concept de raison celui de « communication ».

La communication est une action verbale ou non verbale qui permet à deux ou plusieurs personnes de se mettre en contact dans l'optique d'échanger leurs idées, passions, sentiments, etc. Autrement dit, ne peut communiquer que l'être qui accepte d'entrer en communion avec son semblable. En considérant la communication comme une chose importante pour l'homme, surtout dans la société, la raison communicationnelle est ainsi une raison située dans le médium du langage grâce auquel se construisent « les interactions » et les formes de vie. Le langage qui sous-tend cette communication amène les uns et les autres à s'entendre sur un sujet et d'accepter un certain nombre de conditions afin de poursuivre les mêmes fins dans une « reconnaissance intersubjective »⁵⁸⁷.

La raison communicationnelle restaure ainsi la responsabilité des individus, leur autonomie, et leur égalité. Elle accorde aux participants de l'activité communicationnelle « un statut de sujet de responsables, autrement dit, d'admettre qu'ils sont autonomes et sincères à

⁵⁸³ Jürgen Habermas, *Droit et Démocratie*, p. 11.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁸⁵ Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, p. 356.

⁵⁸⁶ Yves Sintomer, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La découverte, 1999, p. 143.

⁵⁸⁷ Jürgen Habermas, *Droit et Démocratie*, p. 18.

l'égard d'eux-mêmes et d'autrui »⁵⁸⁸. Nous constatons donc une disposition des sujets dotés de possibilités de parler, d'agir, bref, de communiquer. D'où « « la rationalité » communicationnelle .Ce que nous appelons « rationalité », dit Habermas, c'est d'abord la disposition dont fait preuve des sujets capables de parler et d'agir, à acquérir et à appliquer un savoir faillible »⁵⁸⁹, médiatisé par la communication. La rationalité se rapporte donc à la faculté que possèdent les participants à l'activité communicationnelle, dans une interaction afin de s'orienter d'après les critères et les exigences de « validité » qui reposent sur une reconnaissance intersubjective. Nous pouvons ainsi affirmer avec Habermas que,

*La raison communicationnelle fixe les critères de rationalité en fonction des procédures argumentatives qui visent à honorer, directement ou indirectement, les prétentions à la vérité propositionnelle, à la justesse normative, à la sécurité subjective et enfin à la cohérence esthétique*⁵⁹⁰.

Le concept de rationalité communicationnelle est utilisé par Habermas pour signifier que l'activité communicationnelle conduit à une entente entre les parties. L'entente ou le consensus doit être le but principal de la rationalité communicationnelle. Il insiste ici sur l'importance du monde vécu qui n'est rien d'autre que « le sol de toute activité sociale, l'horizon que nous partageons avant toute réflexion (...). [C'est] le creuset partagé où les acteurs peuvent puiser au regard des autres des raisons d'agir ou de parler »⁵⁹¹. Mais avant tout, il est à noter que tout part d'un langage parlé, et un langage libéré de toutes contraintes extérieures du monde vécu. Parler de la rationalité communicationnelle, c'est aussi arriver à détecter la véritable rationalité qui motive un acteur d'un monde vécu vers le consensus. Il n'y a cependant rationalité communicationnelle que si les accords issus de la communication sont rationnellement soutenables.

Ceci étant, la rationalité inhérente à la communication oriente, avant tout, vers l'argumentation comme ce qui rend possible la continuation de l'agir communicationnel ou ce qui crée un espace de discussion. La rationalité communicationnelle est en quelque sorte le fait d'être parvenu à un accord qui ne se limite pas au niveau des intérêts personnels. Il s'agit de faire usage d'une communication qui cherche l'intérêt d'un plus grand nombre de personnes voire le bien du monde entier, de par son orientation vers l'intercompréhension. En ce sens, nous pouvons citer la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. Cette Déclaration est

⁵⁸⁸ *Idem.*

⁵⁸⁹ *Idem., Le discours philosophique de la modernité*, p. 372.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 372.

⁵⁹¹ Yves Cusset, *Habermas. L'espoir de la discussion*, p. 50.

très utile pour tous citoyens du monde puisqu'elle protège la dignité de l'homme sans tenir compte de sa couleur, de sa taille, de son sexe, de son ethnie, etc.

Pour comprendre davantage ce concept de « rationalité communicationnelle », il nous faut aborder l'argumentation. Jürgen Habermas insiste sur l'argumentation dans une activité communicationnelle, en ce sens qu'elle ne peut pas être orientée sur les bases d'intérêts personnels. Le meilleur argument doit être celui qui vise le bien d'un plus grand nombre de personnes. Ainsi, la logique de l'argumentation ne vise pas un enchaînement des phrases, comme nous pouvons le dire de la logique aristotélicienne ; mais, elle vise plutôt des liaisons entre les actes de langage à partir desquels se composent les arguments. C'est tenir, par le biais du langage, des propos qui sont critiquables. Habermas, lui-même qualifie le discours argumentatif de processus d'« une communication improbable, qui ne compte pas sur des chances hasardeuses »⁵⁹². En d'autres termes, « l'argumentation peut être conçue comme une poursuite de l'activité [communicationnelle] orientée vers l'intercompréhension »⁵⁹³. C'est dans cette perspective que Wolfgang Klein parlant du discours argumentatif affirme : « La tentative propre d'une argumentation est d'opérer à l'aide de ce qui vaut collectivement, le passage de ce qui est collectivement problématique à ce qui est collectivement valable »⁵⁹⁴. Partant de cette présentation de l'argumentation, nous verrons que son but fondamental est « l'assentiment d'un auditoire universel » ou « l'obtention d'un accord rationnellement motivé » ou encore « l'acquiescement discursif d'une prétention à la validité »⁵⁹⁵. L'objectif de l'argumentation c'est de pouvoir aboutir à une entente sur une décision ou une proposition. Le concept de rationalité communicationnelle se réfère à un contexte systématique de prétentions universelles à la validité ; raison pour laquelle, il faut une théorie de l'argumentation pour expliciter ce concept de façon appropriée. Aussi, affirme-t-il :

Nous appelons argumentation le type de discours où les parties prenantes thématisent des prétentions à la validité qui font l'objet de litiges, et tentent de les admettre ou de les critiquer au moyens d'arguments. Un argument contient des raisons qui sont systématiquement reliées à la prétention à la validité d'expression problématiques. La « force » d'un argument se mesure, dans un contexte donné, au bien-fondé des raisons : ce bien-fondé se montre, entre autres, dans la capacité d'une expression à convaincre les participants d'une discussion, i.e. à motiver l'admission d'une prétention à la validité⁵⁹⁶.

⁵⁹² Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*. Tome 1, p. 40.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁹⁴ W. Klein « Argumentation und argument » In *Z. f. Litwiss. ling, Cahier 38/39*, 1980, p. 9. cité par Habermas in *Théorie de l'agir communicationnel*. Tome 1, p. 44.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 43.

⁵⁹⁶ *Idem.*, *Théorie de l'agir communicationnel*. Tome 1, p. 34.

De plus, nous pouvons désigner par raison communicationnelle la forme de la raison pratique fondée sur les principes d'universalisation du langage à l'œuvre dans une communication portée vers l'intercompréhension. La raison pratique dont il est question ici est bel et bien celle dont parle Emmanuel Kant et qui peut s'étendre jusqu'au domaine du suprasensible, par les postulats.⁵⁹⁷ La raison communicationnelle s'oriente vers l'intercompréhension. Pour Habermas, est dite raison communicationnelle, une raison basée sur la communication, une raison qui n'est pas que source de normes d'actions à proprement parler, mais qui possède elle-même un contenu normatif : le fait même de se faire comprendre et de faire reconnaître ses arguments, implique de procéder à des idéalizations.

Pour consolider sa position concernant l'argumentation, Habermas prend la discussion comme principe de la raison pratique, puisque c'est elle qui rend possible l'universalisation des intérêts, sur les bases de la loi du meilleur argument et qui permet que les discussions éthiques et les choix politiques puissent faire l'objet d'une élucidation raisonnable. C'est cela qui permet de dire que tout consensus ne peut être meilleur que s'il est issu d'une discussion aussi meilleure.

En outre, la rationalité communicationnelle permet d'arriver à une communication réussie, une intercompréhension, et aussi à un consensus. C'est l'aptitude qu'a une des parties prenantes de la communication à poser des actions fondées sur la raison, des actions discutables et critiquables, visant une validité universelle. Ainsi, la rationalité communicationnelle est ce qui motive vers l'entente de façon très libre, discutable et critiquable dans une sphère de communication. Cette rationalité permet à la communication d'être rationnelle, dépourvue d'émotion.

Il ressort de là que la fondation d'un consensus est réalisable si les participants parviennent à surmonter « grâce à une entente rationnellement motivée »⁵⁹⁸, des points de vue qui au départ sont emprunts de subjectivité. C'est ce qui fait d'ailleurs la procéduralité de la raison communicationnelle. Les individus concrets, vivant dans un monde concret, appartenant au « monde concret », possédant chacun des idées, des points de vue, grâce au processus argumentatif, parviennent à s'accorder. Habermas dit :

La raison communicationnelle – en dépit de son caractère purement procédural, dégagée de toute hypothèque religieuse ou métaphysique- est d'emblée mêlée au

⁵⁹⁷ Emmanuel Kant, *Critique de la Raison pratique* (1788), trad. Picavet, Paris, Alquié, 1943.

⁵⁹⁸ Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, p. 372.

*processus de la vie sociale par le fait que les actes d'intercompréhension jouent le rôle d'un mécanisme qui a pour but de coordonner l'action*⁵⁹⁹.

C'est ici que se dégage l'implication politique de la raison communicationnelle. Elle engendre les interactions entre les hommes, les sujets, d'où l'intersubjectivité ; et, les ententes procédant des discours sans contraintes, ce qui explique le consensus. Habermas le résume de manière claire en ces termes : « Ce concept de rationalité communicationnelle comporte des connotations qui renvoient finalement à l'expérience centrale de cette force sans violence du discours argumentatif, qui permet de réaliser l'entente et de susciter le consensus. C'est dans le discours argumentatif que des participants différents surmontent la subjectivité initiale de leurs conceptions, et s'assurent à la fois de l'unité du monde objectif et de l'intersubjectivité de leur contexte de vie grâce à la communauté de convictions rationnellement motivés »⁶⁰⁰.

2- De l'agir stratégique ou téléologique à l'agir communicationnel

Jürgen Habermas note que le concept de l'agir stratégique ou téléologique se trouve depuis Aristote au cœur de la théorie philosophique de l'action. Dans cet agir, l'acteur réalise son activité en choisissant des moyens appropriés, dans une situation donnée, pour un succès assuré. La difficulté avec ce modèle d'action c'est qu'il est souvent « interprété dans un sens utilitariste ; on suppose que l'acteur choisit et calcule les moyens et les fins du point de vue de l'utilité maximale ou de l'utilité attendue. Ce modèle d'action est au fondement des théories de la décision et des théories des jeux en économie, en sociologie et en psychologie sociale »⁶⁰¹.

Abordant la question de la communication, Jürgen Habermas se rend compte qu'il s'agit d'un domaine large et divers, en ce sens que, la communication peut prendre beaucoup d'orientations. Cela dit, la communication peut, en subissant toute sorte d'influence extérieure, être dénudée de son premier sens qui peut être seulement rendu possible que par la médiation entre les hommes. Habermas s'attèle à penser l'agir communicationnel qui sera tout à fait le contraire de l'agir stratégique.

En ce qui concerne l'agir stratégique ou téléologique, Jürgen Habermas laisse entendre que l'objectif ici est d'influencer l'un ou l'autre des participants de l'activité communicationnelle. L'on agit dans l'optique d'avoir une influence considérable sur l'autre dans la recherche de son intérêt. C'est le cas des démagogues politiques qui, dans leurs discours

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 373.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, pp. 26-27.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 101.

bernent leur auditoire de bonnes promesses qu'ils ne réaliseront guère. Habermas précise à cet effet que dans un agir stratégique :

Lorsque deux acteurs s'orientent exclusivement vers le succès, [...] ils essaient de parvenir aux fins qui motivent leur action en influant, pour ce faire – par des moyens extérieurs, usant de la « carotte et du bâton », de menaces ou de promesses séduisantes -, sur les termes qui définissent la situation et, en l'occurrence, sur les décisions ou les motifs de son vis-à-vis⁶⁰².

Un policier persuade un suspect, le menaçant d'une sanction comme la prison ou lui faisant imaginer des gratifications afin qu'il dise la vérité. Un instituteur fait l'usage de l'agir stratégique dans l'optique d'amener les élèves à retenir une leçon, en utilisant le fouet ; la rétention de la leçon étant le seul canal pour y échapper. Ainsi, nous pouvons retenir que dans l'agir stratégique, « les parties prenantes de l'interaction, sont gouvernés par des calculs égocentriques d'utilité et des stratégies coordonnées par des constellations d'intérêts »⁶⁰³. L'agir stratégique est d'ores et déjà orienté vers le succès. Pourtant, comme le souligne Jürgen Habermas, « l'agir communicationnel concerne l'interaction d'au moins deux sujets capables de parler et d'agir qui engagent une relation interpersonnelle (que ce soit par des moyens verbaux ou extra-verbaux). Les acteurs recherchent l'entente (Verständigung) sur une situation d'action, afin de coordonner consensuellement (einvernehmlich) leurs plans d'action et de là même leurs actions »⁶⁰⁴.

Contrairement donc à l'agir stratégique, l'agir communicationnel laisse le champ de la communication libre aux parties prenantes. Dans cet agir, les parties prenantes peuvent toutes bénéficier d'une égalité des droits. Il s'agit dans cet agir d'une interaction. Une interaction qui se réalise dans le plus grand respect d'autrui. Comme nous l'avons dit, l'interaction dont il est question ici se fait au moins entre deux sujets capables de parler et d'agir. Dans cet agir, l'objectif principal est la recherche de l'entente ou *verständigung*⁶⁰⁵. Une entente qui loin d'être imposée ou motivée par une des parties prenantes de l'activité communicationnelle en position de supériorité, est établie entre les membres d'une discussion sans aucune influence possible. C'est conformément à cette idée que Jürgen Habermas nous fait comprendre ceci : « cette entente ne peut pas être imposée à l'autre partie pas plus qu'elle ne peut être extorquée au partenaire par une quelconque manipulation ; ce qui résulte manifestement d'une pression

⁶⁰²Jürgen Habermas, *Morale et Communication*, p. 148.

⁶⁰³*Ibid.*, p. 110.

⁶⁰⁴*Idem.*, *Théorie de l'agir communicationnel*. Tome 1, p. 102.

⁶⁰⁵*Idem.*, *Morale et Communication*, p. 297.

extérieure ne peut être pris en ligne de compte en tant qu'entente. Celle-ci repose constamment sur des convictions communes »⁶⁰⁶.

Ainsi, nous nous rendons compte que c'est seulement sur les bases de l'agir communicationnel que l'on pourrait aboutir au consensus. D'ailleurs, cet agir serait éventuellement un atout pour la démocratie. C'est pourquoi Jürgen Habermas fait mention d'une rationalité qui motive cet agir. Dès lors, au lieu de rejeter totalement la raison moderne destructrice, il faut accorder une chance à celle-ci à travers de tels actes communicationnels. Après tout, Habermas ne trouve-t-il pas qu'à travers la communication, la rationalité se rend pratique ? Chaque individu, d'autant plus qu'il est un être rationnel, peut laisser sa rationalité s'exprimer quand il se retrouve dans une activité communicationnelle ouverte. L'activité communicationnelle doit amener toutes les parties prenantes tout d'abord à comprendre les intérêts que peut porter une entente, surtout pour un plus grand nombre de personnes sans tenir compte de différences ethniques, raciales, sexuelles, etc. Que chaque homme fasse preuve de sa rationalité pratique dans le contrôle de son environnement en posant des actes rationnels et valides aux yeux de l'universalité. Notre auteur nous amène à considérer la communication comme ce qui permet à l'homme de survivre en communauté, et de pouvoir s'entendre sur des normes qui garantiront la cohésion sociale.

III- LES IMPLICATIONS SOCIALES DE L'AGIR COMMUNICATIONNEL DANS LE MONDE VÉCU

Parler des implications sociales de l'agir communicationnel revient à examiner l'intersubjectivité et la question du consensus. Mais avant cela, un éclairage du concept de monde vécu est nécessaire.

1- Du monde vécu en question

Pour notre auteur, le monde vécu « constitue l'horizon des procès d'intercompréhension par lesquels les participants entrent en accord ou en opposition au sujet de quelque chose qui appartient à l'unicité du monde objectif, à la particularité du monde subjectif, ou à la communauté du monde social »⁶⁰⁷. Pour parvenir à réaliser son projet politique qui consiste à amener tous les citoyens à participer d'une manière ou d'une autre à la gestion des affaires publiques, Jürgen Habermas va définir l'espace dans lequel cela peut être possible. C'est ainsi qu'il évoque le terme de monde vécu. Il veut que tout se passe dans ce monde sur les bases de

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 149.

⁶⁰⁷ *Idem.*, *Théorie de l'agir communicationnelle*, tome I, p. 148.

la communication. Et la rationalité dans le monde vécu doit être effective grâce aux actions que poseront les citoyens de ce monde. Mais, tout d'abord, nous tenons à préciser ce que c'est que le monde vécu. Sur ce, Yves Cusset, en commentant les textes de Jürgen Habermas, se montre explicite :

Le monde vécu c'est tout simplement le sol de toute activité sociale, l'horizon commun que nous partageons avant toute réflexion, l'ensemble des convictions interrogées qui circulent à l'intérieur d'un groupe, et qui constituent pour celui-ci la base non-problématique de l'action et de la communication quotidienne. Creuset partagé où les acteurs peuvent puiser au regard des autres des raisons d'agir et de parler⁶⁰⁸.

Définissant ainsi le monde vécu, nous voyons que le point commun qui vient en premier dans ce monde est le « sol ». Ce dernier est partagé, utilisé par toutes les personnes qui s'y trouvent. Et pour bien tenir ce monde, il y a sans doute, comme c'est le cas dans la plupart des sociétés humaines, la communication qui permet de garder les liens. Yves Cusset montre également combien le monde vécu est nécessaire dans la formation de l'identité de chaque individu. Il écrit :

La désintégration de cette base commune implique aussi celle de notre identité personnelle. Car c'est là le cadre quotidien, dans lequel les acteurs communiquent spontanément, où se réalise notre socialisation et par conséquent notre individualisation. Même si cette base commune est toujours susceptible de correction, puisque c'est d'abord à travers l'échange de paroles qu'elle se présente à nous, sa reproduction est essentielle à la stabilisation de notre vie sociale commune⁶⁰⁹.

L'important dans un monde vécu c'est qu'il y ait une stabilité ; une stabilité nécessaire qui permette de contourner les difficultés quand il sera question de délibérer certaines questions visant une prise de décisions pour le bien-être de la collectivité. La rationalité devrait être réelle dans le monde vécu, si et seulement si ce monde parvient ou du moins tend à « devenir le lieu transparent d'une communication ouverte régulée par la seule recherche de l'entente »⁶¹⁰. Cela dit, pour faire transparaître ses capacités ou aptitudes rationnelles, l'on doit être raisonnable à travers ses réalisations en parole et en acte. C'est à partir de la parole et de l'acte que Jürgen Habermas se base pour délivrer le certificat d'être rationnel à tout individu à juste titre. Pour dire que si quelqu'un ne parvient pas à faire preuve de rationalité à travers ses actions et son agir, il sort du cadre des êtres vivants qui sont habiletés à être considérés comme des êtres

⁶⁰⁸ Yves Cusset, *Habermas. L'espoir de la discussion*, p. 50.

⁶⁰⁹ *Idem*.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 53.

rationnels. Et justement, le monde vécu est le milieu propice pour permettre à certains citoyens de se rationaliser.

Mais dans le cas où un membre du monde vécu n'arrive pas à se comporter de manière rationnelle, il a le secours des autres pour parvenir à s'orienter rationnellement. Ce faisant, dans le contexte actuel où le monde vécu tend à être entièrement corrompu par les médias, faut-il trouver un autre élément social afin de permettre une régulation de nos sociétés ? Evidemment, la réponse de Jürgen Habermas à cette question est négative. En fait, il pense qu'il est toujours possible d'avoir de l'espoir en la rationalité malgré les contre-courants que traversent nos sociétés. Yves Cusset justifie ce choix de Habermas en ces termes :

Quand le monde vécu se retrouve isolé, décroché du système et soumis aux contraintes extérieures imposées par un système d'une complexité accrue, il ne peut puiser sa rationalité qu'en lui-même, dans les processus de légitimation réalisés de l'intérieur de la vie sociale. Or la seule pratique sociale vécue qui est à même de contenir en elle-même une obligation rationnelle, l'obligation de parvenir à une intercompréhension dans des conditions équitables de parole, est la communication langagière. Mais si Habermas situe la force de rationalisation propre à la communication langagière dans le contexte des sociétés modernes et complexes, où le monde vécu est colonisé par le système, où la communication est sans cesse empêchée, reportée ou relayée par les médias non-communicationnels que sont l'argent et le pouvoir, c'est précisément pour éviter une représentation idéaliste de l'activité communicationnelle que la référence à la pragmatique du langage risque de produire, une représentation d'un langage agissant tout seul, telle une force dissidente et autonome, et de par sa structure même, sur les formes multiples de l'hétéronomie sociale⁶¹¹.

Cette confiance dont fait preuve Habermas à l'égard de la communication nous permet de comprendre que le rôle que doit jouer l'espace public pour la réalisation de l'entente sur des propositions politiques n'est pas chose facile. Le monde vécu doit contenir des personnes humaines qui sont bien différentes les unes des autres, et il faudrait que ces personnes arrivent à s'entendre pour pouvoir instaurer un climat social vivable.

Le monde vécu est considéré dans ce sens comme une première étape dans la recherche de l'entente. C'est pour dire qu'avant de pouvoir participer à n'importe quel débat public politique, il est nécessaire d'appartenir à un espace quelconque bien déterminé, puisque c'est en tenant compte des problèmes qui se dégagent de cet espace du monde vécu, ainsi que les intérêts qui concernent les membres qui s'y trouvent que l'on débat. Cela prouve que les décisions qui seront prises à l'issue des débats publics auront une durée aussi déterminée. Il

⁶¹¹*Ibid.*, pp. 52-53.

convient donc à présent d'examiner la question de l'intersubjectivité qui se trouve au cœur de l'agir communicationnel.

2- L'intersubjectivité au cœur de l'agir communicationnel

L'expérience montre la convergence d'une pluralité de regards sur le monde. Les autres peuvent voir ou ne pas voir comme nous. Nous les voyons et ils nous voient voyant. Il s'ensuit aussi une prise de conscience de l'existence de l'autre avec qui nous sommes appelés à communiquer. La parole d'autrui est appel et dérangement pour la conscience du "Je". Par la communication dont le langage est assorti, se matérialise la conception ou la reconnaissance de l'incontournable coexistence. Le vrai citoyen du monde ne se reconnaît comme tel que dans la rencontre de l'autre. Ce monde commun se présente comme un monde prépersonnel que le citoyen ne crée pas de toutes pièces. C'est l'ensemble des citoyens du cosmos qui assurent et construisent une histoire. Ceci crée l'intersubjectivité dont est assorti le langage.

Le langage, pour Habermas, est « un médium de la communication qui sert à l'entente entre des gens qui veulent communiquer »⁶¹². Ceci revient à dire que le langage réalise notre intégration au monde. Il est la porte d'une communauté diagonale, la communauté cosmopolitique. Il est le lieu d'une prise de conscience d'une histoire commune qu'il faut améliorer et qu'il faut permanemment reconstruire. Grâce à cette conscience commune, se développe une manière commune de parler, de s'engager et de penser. Le langage désigne d'ores et déjà cette ruse à travers laquelle l'orateur touche en nous des significations et nous rallie si bien à son système d'harmonie que désormais nous le prenons pour le nôtre. D'où l'intersubjectivité.

En effet, le langage comme parole suppose la présence d'un « Je » et d'un « Tu ». Il est un acte intersubjectif. Dans l'intersubjectivité, il se désigne une co-fondation de deux sujets. Le langage est l'acte par lequel, au lieu de s'enfermer sur soi, l'*égo* se transporte en dehors de soi à la rencontre du monde et de l'autre. L'intersubjectivité est la conscience d'être au monde et dans le monde, et ce, avec les autres. Pour faire surgir la vérité et le sens, l'expérience intersubjective révèle au citoyen, de façon accrue, sa situation d'être citoyen du cosmos. La relation avec les autres citoyens ne se produit pas en dehors du monde. Elle se passe dans le monde concret de l'existence, qui lui sert de contexte et de référence. Dans cette relation, les sujets se parlent et se disent le monde.

⁶¹² *Ibid.*, p. 117.

L'intersubjectivité ne va pas sans dire. Elle nécessite un dépouillement du citoyen. Parler, c'est soumettre sa pensée à l'autre, pour qu'il pense parler sur la parole ainsi livrée. Ce parler sur la parole peut être rejet et acquiescement. L'échange nous conduit donc toujours au seuil de l'éthique où la rencontre avec l'autre peut engendrer des synergies tout comme des enrichissements. L'intersubjectivité ainsi comprise montre la finitude du citoyen pris individuellement. Ce vide ne peut être comblé que par la réponse ou la réaction d'autrui. Elle nous installe dans un monde intercommunicationnel où Je et autrui sont mutuelle donation et mutuelle découverte.

Nous constatons que la modernité de manière particulière a valorisé le subjectivisme. Cette valorisation de la subjectivité n'a pas tardé à avoir de répercussions négatives sur l'humanité. Nous constatons par exemple avec Charles Taylor que l'une des conséquences de la subjectivation du monde grâce à la raison moderne est l'individualisme. L'auteur nous montre que l'individualisme est une cause première de la décadence de la contemporanéité. Ce système de vie, permet à chaque individu de vivre en conformité avec rien d'autre que ses propres convictions ; un recroquevillement à outrance. L'on n'a aucunement besoin de se référer aux sacrés ancestraux ou transcendants pour pouvoir construire sa vie. Cette manière individualiste de vivre doit être protégée par les droits⁶¹³. L'individualisme devient ainsi un style de vie que tout le monde cherche à conquérir de nos jours.

Par ailleurs, le sacré et le transcendant sont à laisser de côté. La liberté qui s'impose dans ce système de vie est celle qui jette un discrédit sur les hiérarchies ancestrales. L'individualisme instaure une sorte de rupture réelle avec les « anciens horizons »⁶¹⁴. La déconsidération jetée sur les pratiques traditionnelles ouvre la voie « au désenchantement du monde »⁶¹⁵. Il s'en suit que l'individu perd les valeurs primordiales de la vie au détriment de certaines velléités. L'individu s'élancera du coup à la recherche des bonheurs éphémères. Le repli sur soi tel que véhiculé par l'individualisme isole l'homme de son bloc social. Cela installe l'orgueil en l'individu, pour qui le monde se limitera à son unique identité.

Conscient de cette décadence que peut créer la rationalité subjective, Jürgen Habermas propose la notion de l'intersubjectivité. Celle-ci vise l'interaction entre les sujets. Il part du fait que l'homme en tant que sujet et se rendant compte de ses capacités rationnelles accepte de se

⁶¹³ Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, p. 9.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁶¹⁵ *Idem.*

mettre ensemble avec les autres pour pouvoir réaliser de bons choix pour le bien-être social. Habermas commentant Max Weber qualifie d'activité subjective un comportement « subjectivement rationnel par rapport à un but, l'agir finalisé, un agir qui est exclusivement orienté à des moyens subjectifs représentés comme adéquats en vue de buts subjectifs conçus de façon univoque »⁶¹⁶. Il ne faut donc pas s'enfermer dans cette subjectivité mais s'ouvrir aux autres pour faire exister une intersubjectivité.

De plus, nous nous rendons bien compte, dans le domaine politique, que c'est seule l'intersubjectivité qui permet de tenir les sociétés. D'ailleurs, les théoriciens du contrat social nous font savoir que c'est l'intersubjectivité qui a permis qu'il y ait de société. L'intersubjectivité communicationnelle est ce qui rend confortable le pouvoir. L'intersubjectivité telle que perçue dans l'activité politique, vise la mise en commun des subjectivités. Chaque sujet doit faire un dépassement de soi afin de parvenir à accepter son semblable et ses idées sans tenir compte exclusivement des qualités et défauts de celui-ci. Car, l'on voit qu'autant les hommes sont distincts les uns des autres, autant ils se différencient des autres êtres vivants tels que les animaux et les plantes.

La politique visant l'organisation et la gestion de la cité, ne peut se passer de la mise ensemble des différences individuelles pour la simple raison qu'elle doit viser le bien de tous les hommes qui composent cette cité. C'est conformément à cela qu'Hannah Arendt fait savoir que pour définir la politique, il faudrait prendre en compte un fait : « la pluralité humaine »⁶¹⁷. La pluralité enrichit à la fois l'activité politique et sociétale puisque la politique, étant inscrite dans l'essence de l'homme, concerne tous les hommes, y compris leurs relations les uns envers les autres. La politique doit organiser d'emblée des êtres différents en considérant leur égalité relative et en faisant abstraction de leur diversité relative⁶¹⁸. Hannah Arendt pense à cet effet que « la politique prend naissance dans l'espace-qui-est-entre-les hommes, (...) et elle se constitue comme relation »⁶¹⁹. Dit autrement, la politique vise l'organisation de différents groupes de personnes vivant ensemble dans une cité. Hannah Arendt développe dans ce sens une conception de la politique centrée sur l'agir commun des humains, sans lequel la liberté et le pouvoir ne peuvent exister.

⁶¹⁶ Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*. Tome1, p. 118.

⁶¹⁷ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* (1993), trad. Sylvie Courtine-Demamy, Paris, Seuil, 1995, p. 31.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 33.

Cela n'est qu'une projection sur les bienfaits de l'intersubjectivité dans le domaine politique. Revenant au bien vivre social avec Jürgen Habermas, nous découvrons que l'intersubjectivité est ce qui peut permettre qu'il y ait une entente dans un monde vécu. À travers l'intersubjectivité qui n'est rien d'autre que la mise en commun des subjectivités, le sujet se rend compte qu'il est important dans sa communauté grâce à ce que sa subjectivité donne comme contribution dans la bonne cohésion sociale. Il s'accomplit ainsi « un destin, dont nous avons à répondre en commun »⁶²⁰ Habermas pense que l'intersubjectivité doit se faire de manière libre, l'on ne doit pas forcer autrui à se mettre avec les autres. L'intersubjectivité doit ainsi permettre que les membres d'une société aient du respect les uns envers les autres. Cela va considérablement cautionner la cohabitation pacifique. « Les personnes ne peuvent stabiliser leur fragile identité que mutuellement »⁶²¹. Les violences seront à ce niveau évitées, puisqu'avant de poser un acte, l'on se sentira en quelque sorte obliger d'avoir l'assentiment des autres. Considérant que Jürgen Habermas définisse l'homme rationnel comme capacité de parler et d'agir⁶²², l'intersubjectivité doit permettre de cultiver cette capacité d'acte et de parole qui, d'ailleurs, se perfectionne de temps à autre dans un plus large public. Hannah Arendt va se rendre compte que l'important dans une société humaine, c'est le dialogue : « le monde n'est pas humain pour avoir été fait par des hommes, et il ne devient pas humain parce que la voix humaine y résonne, mais seulement lorsqu'il est devenu objet de dialogue »⁶²³. Le dialogue qui laisse entendre qu'il y a eu intersubjectivité est ce qui donne le caractère humain à toute société des humains. Sans le dialogue, les sociétés, bien qu'elles soient peuplées des humains, ne seront pas différentes des communautés animales.

Au total, nous retiendrons donc de l'intersubjectivité, la mise en commun des subjectivités afin d'organiser la vie sociale de façon équilibrée, équitable et ordonnée. Motivé par la raison, l'homme ne peut vivre enfermé sur lui-même et se dire humain. Cette rationalité qui est en l'homme est aussi ouverture, et c'est ce qui lui permet de se rapprocher des autres êtres vivants, ses semblables. L'homme doit faire voir et sentir sa rationalité à travers la communication, de la sorte, le consensus vaut son pesant d'or.

⁶²⁰ Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, p. 20.

⁶²¹ *Ibid.*, p. 20.

⁶²² *Idem.*, *Théorie de l'agir communicationnel*. Tome1, p. 24.

⁶²³ Hannah Arendt, *Vies politiques* (1955), trad. Eric Adda, Paris, Gallimard, 1974. p. 34.

3- La question du consensus : l'entente comme médium de l'intégration sociale

« L'entente communicationnelle » devrait être « le *telos* interne de la rationalité »⁶²⁴. En affirmant que l'intercompréhension est inhérente au langage humain comme son *telos*, l'auteur veut dire que l'activité d'une rationalité communicationnelle est assortie du consensus. Dans la dynamique du consensus, « plusieurs sujets coordonnent par l'activité leurs interventions dans le monde objectif »⁶²⁵. Le consensus implique donc un maximum de responsabilité de la part des sujets participants à la discussion. Qui peut alors être considéré comme responsable ? Ainsi,

*Dans les contextes de l'agir communicationnel, seul peut être considéré comme responsable au sens d'une imputation de rationalité celui qui, en tant que partie prenante d'une communication, est capable d'orienter son action selon les prétentions à la validité intersubjectivement reconnues. Aux divers concepts de responsabilité (Zurechnungsfähigkeit) on peut faire correspondre différents concepts d'autonomie*⁶²⁶.

Il est important d'élargir l'activité communicationnelle dans le monde vécu, afin de policer les rapports intersubjectifs et de maintenir une stabilité pacifique. En réalité, « plus grande est la mesure de rationalité communicationnelle et plus large est, à l'intérieur d'une communauté de communication, la marge de jeu qui permet la coordination non-violente des actions et la conciliation des conflits par un consensus (pour autant que ces conflits renvoient à des dissonances cognitives au sens étroit) »⁶²⁷. Il faut donc noter que l'activité intercompréhensive qui se trouve au cœur de l'activité communicationnelle est le centre névralgique du consensus habermassien. En effet, « le concept d'intercompréhension (Verständigung) renvoie à un accord (Einsverständnis) rationnellement motivé, obtenu entre les participants »⁶²⁸. L'intercompréhension, dit Habermas, vaut comme un procès d'entente entre des sujets capables de parler et d'agir⁶²⁹. Ainsi, « en tant que mécanisme qui coordonne l'action, l'intercompréhension suppose que les parties prenantes de l'interaction s'accordent sur la validité de leurs expressions, i.e. reconnaissent intersubjectivement les prétentions à la validité qu'ils élèvent réciproquement »⁶³⁰. Ceci revient à dire que le concept d'activité communicationnel auquel l'activité intercompréhensive est assortie « pré suppose le langage en tant que médium pour des procès d'intercompréhension d'une certaine nature, des procès au

⁶²⁴ Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome I, p. 27.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 31.

⁶²⁷ *Loc. cit.*

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 91.

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 296.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 115.

cours desquels les parties prenantes élèvent chacune vis-à-vis de l'autre, en se rapportant à un monde, des prétentions à la validité qui peuvent être acceptés ou contestées »⁶³¹.

Portant un regard rétrospectif sur tout ce qui précède, nous nous rendons incontestablement compte que notre auteur s'est attelé à construire l'activité communicationnelle de telle sorte qu'elle puisse aboutir nécessairement au consensus. C'est pour cela qu'il a basé tout sur des principes pouvant garantir l'activité communicationnelle orientée vers le consensus. « Le concept de rationalité communicationnelle comporte des connotations qui renvoient finalement au discours argumentatif qui permet de réaliser l'entente et de susciter le consensus »⁶³².

L'une des raisons pour lesquelles Jürgen Habermas ne se hâte pas de rejeter la raison moderne comme beaucoup de ses contemporains l'ont fait, c'est qu'il pense qu'une communication guidée rationnellement peut s'orienter vers un consensus. Ainsi, « chaque consensus repose sur une reconnaissance intersubjective des prétentions critiquables à la validité ; et par là même il est présupposé que ceux qui agissent communicationnellement sont capables de critique réciproque »⁶³³. Pour ce cofondateur de l'Institut de Recherche Sociale de Francfort, la raison moderne a contribué à la division et aux déchirements dans le monde tout simplement parce qu'il manquait de la communication. Or l'activité communicationnelle, en tant que telle a pour but d'unir, de mettre ce qui est distinct ensemble. C'est d'une mise en commun des divergences qui ne compromet pas les libertés individuelles dont il est question ici. En élaborant les principes de discussion, Habermas montre que la liberté d'expression et de penser doivent être accordées de manière équitable à toutes les parties prenantes de la discussion, donnant ainsi la latitude à chacun de pouvoir donner son avis, de participer objectivement. « L'entente réalisée discursivement dépend simultanément du « oui » ou du « non » insubstituable de tout un chacun, et du dépassement de sa perspective égocentrique »⁶³⁴.

La rationalité reconstruite par Jürgen Habermas peut être perçue spécialement comme une rationalité communicationnelle et constituerait un mécanisme qui est essentiellement tendu vers le consensus. Dans l'objectif d'éviter toute instrumentalisation dans l'activité

⁶³¹ *Idem.*

⁶³² *Ibid.*, p. 26-27.

⁶³³ *Idem.*, *Théorie de l'agir communicationnel*. Tome1, p. 135.

⁶³⁴ *Idem.*, *De l'éthique de la discussion*, p. 23.

communicationnelle, il va, à travers les principes U et D⁶³⁵, insister sur l'argumentation et la posture critiquable des normes proposées afin de les valider. C'est comme cela que l'argumentation se ferait de manière objective à telle enseigne que les normes votées ne devraient en aucun cas défavoriser l'une ou l'autre des parties prenantes de la discussion. Le consensus peut se faire si et seulement si tous les participants à la discussion acceptent de sortir de leurs carapaces subjectives pour discuter et délibérer avec les autres sur les normes qui doivent garantir la cohésion sociale.

Jürgen Habermas précise aussi que le meilleur argument n'est pas un argument plein d'éloquence et de bonnes promesses qui va du coup susciter l'adhésion d'un plus grand nombre de votants. Autrement dit, une telle argumentation est un modèle typique d'un agir stratégique orienté nécessairement vers le succès, peu importe que ce soit un succès intéressé par et pour un tout petit groupe d'individus. Pour que le consensus ait lieu, il faudrait que ce soit le bien de la collectivité qui soit mis au piédestal. Et c'est conformément à une telle idée de consensus que Wolfgang Klein se rend à l'évidence que dans la visée d'un discours argumentatif « la tentative propre d'une argumentation est d'opérer à l'aide de ce qui vaut collectivement, le passage de ce qui est collectivement problématique à ce qui est collectivement valable »⁶³⁶. C'est un discours qui doit contenir des objectifs utiles et essentiels pour l'ensemble de la collectivité.

L'auteur de la *Théorie de l'agir communicationnel* soutient le consensus dans le sens qu'il doit faire passer avant tout des choix qui peuvent avoir une importance qui traverse les bornes d'une collectivité limitée pour être universaliste. Sur d'autres claviers de langage, tout consensus ne peut être meilleur que s'il est issu d'une discussion aussi meilleure. Le consensus doit être obtenu à partir des motifs rationnels et de l'acquiescement discursif d'une prétention à la validité, cela pour éviter le sentimentalisme qui limiterait le consensus. En dehors du fait que la communication doit permettre le consensus, elle permet qu'il existe perpétuellement des espaces d'éventuelles discussions.

Avant de poursuivre cet exposé sur le consensus, faut-il le rappeler, nous avons notifié que Jürgen Habermas évoque tout comme Emmanuel Kant l'universalité des principes moraux.

⁶³⁵ Les principes U et D sont les principes de l'éthique de la discussion. Le premier est le principe d'universalisation et le deuxième le principe de discussion. Nous allons préciser le contenu de chacun d'eux dans le chapitre quatre de cette deuxième partie de notre travail.

⁶³⁶ *Idem.*, *Théorie de l'agir communicationnel*. Tome1, p. 43.

En effet, pour les deux penseurs, une théorie morale vise des jugements moraux et la justification des normes. Tout individu doit mettre en marche sa conscience morale afin de donner sens à ses actions quotidiennes. Mais, c'est justement à ce niveau que le point de vue d'Emmanuel Kant diffère de celui de Jürgen Habermas qui pense qu'il existe une universalisation dans une décision ou une maxime que si et seulement si, cette décision ou maxime n'est pas imposée aux participants à la communication ; mais qu'elle soit soumise aux parties prenantes de l'activité communicationnelle qui après délibération peuvent prétendre à une validité universelle ou non. Il s'agit donc en quelque sorte d'une « intercompréhension ». Cette dernière

Suppose que les parties prenantes de l'interaction s'accordent sur la validité de leurs expressions, i.e. reconnaissant intersubjectivement les prétentions à la validité qu'ils élèvent réciproquement.⁶³⁷ L'intercompréhension est le processus par lequel on réalise un accord sur la base présumée de prétentions à la validité reconnues d'un commun accord⁶³⁸.

Vu dans cette orientation de la pensée habermasienne, nous nous rendons compte que l'éthicité de sa pensée consiste évidemment dans le fait qu'il donne de la valeur à chaque individu participant à la discussion. Cette prise de position l'amène à revenir le plus souvent sur la nécessité du mot délibération quand il s'agit de l'éthique de la discussion. En outre, Habermas insiste sur la délibération, pour éviter de tomber dans le piège du *dissensus* ou de l'incommunicabilité qui peut provenir aussi d'une activité communicationnelle. L'agir communicationnel que nous avons eu à souligner plus haut trouve nettement sa valeur ici, par le fait qu'il est le meilleur itinéraire pouvant conduire au consensus. Étant donné que dans cet agir la recherche de l'entente est l'initiative des deux parties sans contrainte extérieure aucune, l'aspect d'entente étant un fait inné en l'homme, alors il faudrait juste un peu d'effort rationnel afin de s'orienter vers l'intercompréhension dans une activité communicationnelle. C'est en toute logique que Jürgen Habermas peut dire :

Sans être de nature purement transcendantale, les présupposés normatifs de la connaissance se trouvent au cœur même des langues naturelles sous forme de compétences communicationnelles inhérentes aux personnes humaines. Il suffit de les utiliser à bon escient pour que l'entente entre ceux qui parlent soit possible et qu'ainsi le langage devienne action⁶³⁹.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 115.

⁶³⁸ Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais* (1984), trad. Rainer Rochlitz, Paris, P.U.F., 1987, p. 332.

⁶³⁹ André Duhamel et Noureddine Mouelhi, cités par Habermas in *Théorie de l'agir communicationnel*. Tome1, p. 158.

Il est aussi à noter que l'auteur pense que le but ultime de l'éthique de la discussion est de conduire les hommes vers le consensus. Et c'est à partir du consensus que les hommes auront une vision commune des choses surtout dans le sens de garantir une cohésion sociale. Cette cohésion sociale est le profit que doit tirer chaque membre de la communauté d'une discussion qui arrive à l'entente par exemple sur des normes qui doivent régir tous les concitoyens. Habermas nous laisse comprendre qu'une discussion réussie est celle qui conduit nécessairement vers le consensus. Car, à en croire ses idées, ce que doit viser une norme procédurale c'est le consensus. S'il y a « une norme procédurale [c'est] en vue d'un consensus »⁶⁴⁰. En outre, conscient du fait que le langage humain est porteur d'éventuelles normes, nous pouvons dire qu'il y a toujours une idée d'éthique qui guide l'homme dans ses actions. Quant au consensus que vise Habermas, il se fixe sur des intérêts jugés universalisables par les participants à une activité délibérative afin de s'entendre sur cela. Dans la délibération, l'entente advient sans contrainte. Dès lors, « le fait de parvenir à un consensus indiquerait que les intérêts étaient généralisables »⁶⁴¹.

⁶⁴⁰ *Idem.*

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 159.

CHAPITRE VI : LA POLITIQUE DÉLIBÉRATIVE : MODALITÉ POLITIQUE DU POSTNATIONALISME HABERMASSIEN

En abordant la politique délibérative comme modalité du postnationalisme, nous voulons en quelque sorte montrer comment les paradigmes libéral et républicain formulés dans le cadre de l'État national ne sont plus aptes à rendre compte du lien existant entre l'autonomie privée et l'autonomie publique. Ces deux paradigmes constitutifs du lien social et politique dans l'État-nation ne conduisent en réalité qu'à des oppositions et à des luttes idéologiques. Comme on peut le percevoir en filigrane dans *L'intégration républicaine*, lorsqu'il présente les trois modèles normatifs de la démocratie⁶⁴², pour notre époque où les distances tendent à s'abolir dans le maillage électronique de la sphère publique et où, d'une manière générale, les médias de communication prennent une importance sans cesse grandissante, le paradigme délibératif apparaît avec son potentiel. Il permet de mettre en relation des idées normatives fortes et la complexité sociale à laquelle nous devons aujourd'hui faire face, et autorise donc que la démocratie libérale ne s'expose pas d'entrée de jeu au démenti des faits.

Tandis que le libéralisme s'emploie à affirmer le primat de la liberté subjective, le républicanisme s'investit à affirmer le primat d'une éthique communautaire. Ce que l'on peut noter c'est que la société est devenue de plus en plus complexe et polycentrée et le mixage des populations et des cultures font en sorte que tout projet consistant à limiter la conception de la politique soit à l'appartenance à un *ethos* spécifique ou alors à une culture dominante et même à l'expression autarcique d'une autonomie privée, devient une chimère dangereuse. Il faut envisager autre chose.

Par-delà ces deux modèles, Jürgen Habermas pense que le paradigme procédural est le seul aujourd'hui capable de rendre compte de la réalité dans laquelle la souveraineté, l'âme de l'État, se trouve diluée dans les procédures et partagée entre la sphère locale, nationale, régionale et supranationale. Le caractère propre du modèle délibératif, c'est d'être fondé sur les principes de l'éthique de la discussion. Ce chapitre nous donne donc l'occasion d'examiner en

⁶⁴² Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine*, pp. 259-274.

profondeur ce concept de politique délibérative et son importance dans la constellation postnationale habermassienne.

I- LA POLITIQUE DÉLIBÉRATIVE ET SON FONDEMENT

Le libéralisme et le républicanisme constituent des modèles politiques qui ont longtemps structuré la vie de l'État national. Pour Habermas, ces deux modèles ne sont plus capables de répondre avec pertinence aux sollicitations actuelles de nos sociétés en pleine mutations. C'est pourquoi il postule l'émergence d'une politique délibérative qui est, comme nous le verrons par la suite, une mise en œuvre de la théorie de la discussion à grande échelle.

1- Deux modèles politiques préexistants : la conception libérale et la conception républicaine de la politique

Avant de présenter le paradigme délibératif, notre auteur émerge dans un registre méthodologique particulier, celui qui consiste à présenter les modèles politiques préexistants qui ont fait vivre l'État national, afin d'éviter toute confusion et ambiguïté. Commençons par le paradigme libéral. Ce qui caractérise le modèle libéral, c'est que le statut du citoyen est défini à partir des droits subjectifs où l'on voit les sujets libérés de toute contrainte extérieure. De même, dans le libéralisme politique, les relations sociales sont structurées par le marché, l'ordre juridique est construit à partir des droits subjectifs : « D'après la conception libérale, le statut des citoyens est défini par les droits subjectifs qu'ils ont par rapport à l'État et aux autres citoyens »⁶⁴³. Quant à la nature du processus de formation de la volonté, l'on observe une recherche tous azimuts du succès. Mieux, un combat de positionnement à travers les votes ou les élections de conservation ou de conquête de pouvoir. « Par le moyen de leur vote, les électeurs expriment leurs préférences »⁶⁴⁴.

Pour le modèle républicain, le statut du citoyen n'est plus défini par rapport aux droits subjectifs, mais en relation au droit communautaire. Ce n'est pas une entité isolée, mais, une entité dont l'existence fait face aux contraintes extérieures. Ce n'est pas l'intérêt personnel de chaque individu qui est primé, mais, le bien commun de toute la communauté qui est recherché. La solidarité apparaît alors comme « source de l'intégration sociale »⁶⁴⁵. Ainsi, ce sont des droits objectifs et la détermination de la volonté politique dominante qui priment. En ce qui concerne la nature du processus de formation de la volonté, celle-ci se fait grâce aux

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 260.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 264.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 260.

communications et conversations publiques orientées vers l'entente et le consensus. Habermas écrit : « dans la conception républicaine, l'espace public politique et son infrastructure, la société civile, acquièrent une signification stratégique. L'un et l'autre sont censés assurer à la pratique de l'entente entre citoyens sa force d'intégration et son autonomie »⁶⁴⁶. Il s'agit donc des discussions politiques dans une perspective de délibération, celle-ci se faisant par l'entremise d'un échange de vues sur fond d'une bonne foi où le scrutin si l'on y possède, représente le choc des jugements⁶⁴⁷.

Jürgen Habermas pense donc qu'il est nécessaire de faire cette comparaison de ces deux modèles qui dominent le débat actuel aux États-Unis entre « libéraux » et « communautariens ». Ce que l'auteur reproche particulièrement au modèle républicain, c'est son caractère trop idéaliste qui consiste à faire dépendre « le processus démocratique des vertus des citoyens orienté vers le salut public. Car la politique ne consiste pas seulement, et pas même en premier lieu, en des questions d'entente éthique sur l'identité collective. L'erreur réside dans une réduction des discussions politiques à l'éthique »⁶⁴⁸. Comme on le voit, le modèle républicain au-delà de sa limite, favorise une auto-organisation de la société par des citoyens unis dans la communication et l'éthique de la discussion, aspects importants de la politique délibérative, comme nous le montrerons par la suite.

2- La politique délibérative et son objet

Notre auteur pense que la politique délibérative est une mise en œuvre de la théorie de la discussion à grande échelle. La politique délibérative a pour objet de réunir des citoyens au sein même des querelles qu'ils mènent au moyen de la discussion. Cette dernière apparaît comme fondement de la politique délibérative. Par la discussion rationnelle, la liberté individuelle devient universelle. Ainsi donc, il se dégage un usage de la raison dans un espace public de la délibération. La politique délibérative qui a pour fondement « la théorie de la discussion s'incarne dans le concept d'une procédure idéale de libération et de décisions grâce à la réflexion pragmatique, le compromis, la discussion d'entente collective, la discussion relative à la justice, l'argumentation et la communication »⁶⁴⁹.

Autrement dit, la politique délibérative crée un espace de délibération public sur des sujets importants et pertinents qui intéressent les citoyens d'une communauté pour le vivre

⁶⁴⁶ *Idem.*

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 265.

⁶⁴⁸ *Idem.*

⁶⁴⁹ *Idem.*, *Théorie de l'agir communicationnel, Tome I*, p. 159.

ensemble. Il faut admettre la seule force du meilleur argument. Elle profite, comme le note Habermas, du jeu combiné de la formation démocratique de la volonté et d'une constitution informelle de l'opinion⁶⁵⁰, donc, de l'espace public général. Ainsi, « la politique délibérative acquiert sa force de légitimation grâce à la structure, fondée sur la discussion, d'une formation de l'opinion et de la volonté qui ne peut remplir sa fonction d'intégration sociale que grâce à l'entente, dont elle fait l'objet, d'une qualité raisonnable de ses résultats »⁶⁵¹. Voilà pourquoi les débats publics constituent une variable utile dans la politique délibérative. Pour mieux cerner ce concept de politique délibérative, Jürgen Habermas fait référence à Joshua Cohen qui tente de clarifier de concept de politique délibérative en partant d'une procédure idéale de délibération et de décision. Joshua Cohen écrit :

*La notion d'une démocratie délibérative est ancrée dans l'idéal intuitif d'une association démocratique dans laquelle la justification des termes et des conditions de l'association s'effectue au moyen de l'argumentation publique et de l'échange rationnel entre citoyens égaux. Dans un tel ordre, les citoyens s'engagent collectivement à résoudre les problèmes que posent leurs choix collectifs au moyen du raisonnement public, et considèrent leurs institutions de base comme légitimes pour autant qu'elles créent la cadre d'une délibération publique menée en toute liberté*⁶⁵².

Argumentation publique, échange rationnel, égalité des citoyens à la discussion sont des conditions préalables d'une politique délibérative. Ces conditions réunies permettent ainsi aux citoyens de prendre en charge, collectivement, les questions d'intérêt commun qui se pose à toute la communauté. Les délibérations reposent par-là sur un certain nombre de postulats ; elles se déroulent par un échange réglé d'information où toutes les propositions sont soumises à un examen critique ; elles sont inclusives et publiques ; elles sont exemptes de contraintes externes, « les participants sont souverains, en ce sens qu'ils ne sont liés qu'aux conditions communicationnelles et aux règles procédurales de l'argumentation »⁶⁵³ ; elles sont exemptes de toute contrainte interne capable de créer l'inégalité entre les participants ; elles sont régies par la force non coercitive du meilleur argument ; elles ont pour finalité de réaliser l'entente entre les participants, donc, le consensus ; les délibérations politiques peuvent aborder tous les sujets susceptibles d'être soumis à une réglementation adoptée dans l'intérêt égal de tous ; elles portent aussi sur l'interprétation des besoins et sur la modification des attitudes et des préférences pré-politiques⁶⁵⁴.

⁶⁵⁰ *Idem.*, *Droit et démocratie*, p. 334.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 329.

⁶⁵² Joshua Cohen cité par Jürgen Habermas in *Droit et démocratie*, p. 330.

⁶⁵³ *Idem.*, *Droit et démocratie*, p. 331.

⁶⁵⁴ *Idem.*

Au fond, « le cœur de la politique délibérative réside en effet dans réseau de discussions et de négociations dont le but est d'apporter une solution rationnelle aux questions pragmatiques, morales et éthiques : plus précisément, aux problèmes accumulés d'une intégration à la fois fonctionnelle, morale ou éthique de la société, qui a échoué à d'autres niveaux »⁶⁵⁵. La politique délibérative instaure donc une socialisation fondée sur la discussion.

3- La théorie de la discussion comme fondement de la politique délibérative

La politique délibérative à laquelle est associée la démocratie procédurale est un nouveau paradigme fondé sur le concept de raison communicationnelle, qui tend à congédier la philosophie du sujet au profit d'une approche intersubjective des actions humaines. La discussion constitue un garde-fou. Elle canalise les délibérations et permet un partage équitable de la parole dans l'espace public. Le fait d'être à même d'initier des actions collectives n'est pas la condition nécessaire pour rendre légitime la politique délibérative. Même la théorie de la discussion dans ce sillage trouvera des limites. Habermas écrit à propos :

*La théorie de la discussion ne conditionne pas le succès de la politique délibérative par l'exercice d'un ensemble de citoyens capables d'action collectives, mais par l'institutionnalisation de procédures et de conditions appropriées de la communication et par le jeu combiné des délibérations institutionnalisées et des opinions publiques qui se sont formées de façon informelle. La théorie de la discussion table sur l'intersubjectivité supérieure des processus d'entente s'effectuant au moyen de procédures démocratiques ou dans le réseau communicationnel des espaces publics politiques*⁶⁵⁶.

D'une manière ou d'une autre, la discussion requiert une importance notoire dans la politique procédurale dans le sens qu'elle permet une gestion rigoureuse de la communication dans l'espace public. À l'instar des arènes ou des agoras dans l'Antiquité, l'espace public doit aussi être basé sur un certain nombre de normes telles que la discussion et la sanction de certaines propositions non avantageuses objectivement par tous les participants à la délibération. C'est dans cette logique de pensée que Jürgen Habermas stipule que

*La théorie de la discussion introduit une autre idée encore ; les procédures et les conditions communicationnelles de la formation démocratique de l'opinion et de la volonté fonctionnent, en effet, comme l'écluse la plus importante d'une rationalisation au moyen de la discussion, des décisions que prennent un gouvernement et une Administration liés par les lois et par la justice*⁶⁵⁷.

⁶⁵⁵ *Idem.*, *Droit et démocratie*, p. 346.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 323.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, pp. 324-325.

Ceci montre que l'espace public est de manière exclusive, le lieu important d'une participation effective de la société civile dans le jugement et l'adoption des décisions qui concerne le monde entier. Cette conception habermassienne de l'intervention du public dans la gestion politique est aussi pensée par Hannah Arendt qui considère *a priori* le monde de façon générale comme l'objet principal de l'activité politique. Tout de même, elle n'exclut aucunement, le fait que le monde soit aussi une des "productions humaines". Autrement dit, le monde existe grâce aux inventions tant théoriques que pratiques de l'homme. Cette conception arendtienne du monde se justifie à travers cette affirmation : « Il n'y a d'hommes que là où il y a monde » et réciproquement « il n'y a d'hommes que là où il y a pluralité »⁶⁵⁸. Ce qui explique combien la corrélation qui existe entre l'homme et son milieu vital est nécessaire. Alors, étant donné que l'homme est de façon naturelle un être politique comme le dit Aristote⁶⁵⁹, le monde qui peut être considéré à certaine instance comme une œuvre humaine, doit aussi être pensé politiquement.

II- VERS UNE DÉMOCRATIE POSTNATIONALE : DE LA DÉMOCRATIE DÉLIBÉRATIVE EN QUESTION

Le postnationalisme comme tout autre paradigme politique a besoin d'un mode de gouvernement. Habermas pense que c'est la démocratie délibérative ou procédurale qui doit être en vigueur à l'échelle supranationale. Après avoir justifié la pertinence d'une telle position, il est important de parler de la démocratie délibérative chez John Rawls, avant d'exposer le procéduralisme habermassien.

1- La pertinence d'une démocratie délibérative : contexte et justification d'un nouveau paradigme démocratique

La démocratie délibérative ou procédurale est pour notre auteur une forme de démocratie enracinée sur la théorie de la discussion. Il s'agit particulièrement d'un « concept de démocratie fondé sur la théorie de la discussion » et qui « suppose l'image d'une société décentrée qui crée toutefois, au moyen de l'espace public politique, une arène spécialement chargée de percevoir, d'identifier et de traiter les problèmes intéressant la société dans son ensemble »⁶⁶⁰. En effet, conscient de la difficulté qu'a notre monde de trouver un régime qui puisse gérer de manière convenable les problèmes tels que l'immigration, l'intégration, les

⁶⁵⁸ Hannah Arendt., *Vies politiques*, p. 34.

⁶⁵⁹ Aristote, *Les politiques*, trad., introduction, bibliographie, notes et index par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990.

⁶⁶⁰ Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, p. 326.

inégalités sociales, les guerres, etc., Jürgen Habermas s'attelle dans la quête de la justice sociale, à une déconstruction de la démocratie. C'est ainsi qu'il va s'accrocher au terme démocratie délibérative ou procédurale dans l'objectif de pouvoir libéraliser le plus possible la démocratie. Pour lui, la démocratie à l'heure actuelle se montre défailante quant à la gestion des problèmes qui sévissent dans nos sociétés.

Ainsi, dans cette nouvelle approche de la démocratie, nous allons constater que c'est le paradigme délibératif qui va être mis au centre de tout. Ce paradigme ou impératif délibératif permettra une participation massive du peuple. Dans ce genre de démocratie, l'on n'a plus besoin d'être représenté ; pour prouver sa citoyenneté, l'on doit participer au débat public. La démocratie délibérative prend ainsi le contre-pied de la démocratie dite représentative⁶⁶¹. Et tant bien même que l'impératif délibératif tienne aussi compte de la majorité, cette fois ci, il s'agit d'une majorité des délibérants ou des participants à la délibération. Autrement dit, ce sont les participants à la délibération qui, après avoir longuement débattu, se prononcent pour ou contre une proposition.

Pour mieux cerner ce concept, un détour chez John Rawls s'avère nécessaire. Mais déjà, il serait nécessaire de rappeler que ces deux auteurs ne sont pas les premiers à faire usage du terme démocratie procédurale. Le terme est apparu à partir d'une étude sur la démocratie et la constitution en Amérique. Et ce fût Joseph Madison Bessette qui va évoquer le terme démocratie procédurale dans le but de mettre en valeur la raison publique à travers sa manifestation dans la sphère publique. Il pense que la volonté générale doit se manifester à travers le fait que beaucoup de citoyens participent de manière direct par la votation à la gestion des affaires de la cité. Ainsi, Bessette a jeté les bases d'une démocratie qui met en avant le processus électoral.

À la suite de cet auteur, il y aura tant d'auteurs qui vont penser la démocratie délibérative, et c'est notamment le cas de John Rawls et Jürgen Habermas. Un autre point qui va être marquant dans l'orientation de la pensée de nos auteurs sera le fait qu'ils sont tendus beaucoup plus vers l'instauration de la justice sociale, à travers le processus démocratique.

⁶⁶¹ Nous voulons faire une remise en cause du fait que l'action des citoyens dans la démocratie doit être réaliste et directe dans ce sens qu'ils n'ont pas nécessairement besoin des intermédiaires tels que les parlementaires pour pouvoir voter des lois les concernant. Puisque dans les démocraties non délibératives la tendance dominante est celle de voir le peuple se faire représenter à travers ses élus : les parlementaires.

2- Un détour chez John Rawls

La démocratie procédurale prend effet dans la pensée rawlsienne seulement à partir du moment où celui-ci va vouloir instaurer le Contrat, l'accord ou encore l'entente dans les choix sociaux des hommes. Toutes ses argumentations tournent autour de ses principes de justice. Toutefois, cela n'empêche qu'il puisse se prononcer aussi de manière plus directe sur la démocratie. Ce qui explique la raison d'être des facteurs déterminants de la démocratie dans son ouvrage intitulé : *Justice et démocratie*. Il nous situe ainsi sur ce qui doit caractériser nécessairement une société démocratique. C'est dans cette optique qu'Alain Renaut, commentant John Rawls, affirme que

Sans la participation à la vie politique démocratique d'un corps actif de citoyens informés, et si un repli général sur la vie privée se produit, même les institutions politiques les mieux conçues tomberont aux mains de ceux qui cherchent à dominer et à imposer leur volonté à travers l'appareil d'État⁶⁶².

Alain Renaut craint ici le risque que prend toute une Nation lorsque les citoyens ne s'intéressent pas à la vie politique. Ce risque relèverait du fait qu'en délaissant les affaires politiques à quelque poignée de personnes, celles-ci peuvent extrapoler les choses à tel point qu'il serait même facile de transformer la démocratie en une tyrannie justifiée. En recourant à Alexis de Tocqueville dans sa conception de la démocratie, nous nous rendons compte qu'à un certain moment, il faudrait que le politique puisse disposer d'un pouvoir pouvant lui permettre d'amener les citoyens à s'intéresser aux affaires politiques publiques. D'autant plus que, si la démocratie encourage et défend seulement les libertés individuelles, il est fort probable que chaque citoyen ne se concentre rien que sur sa vie privée et délaisse tout ce qui est publique.

Se rendant compte de ce risque qui guette la démocratie dans sa priorisation des droits individuels, risque qui pourrait bien conduire au courant tel que l'individualisme, Alain Renaut va tenir à préciser de nouveau que, tout

Régime se voulant authentiquement démocratique et respectueux de libertés fondamentales se devrait (afin d'éviter la genèse de ce nouveau despotisme) de contrecarrer cette propension au repli sur la sphère privée, donc de favoriser la participation des citoyens à la vie publique⁶⁶³.

Le gouvernement tout en valorisant les droits privés doit aussi chercher à amener les citoyens à s'intéresser aux affaires publiques, pour l'intérêt d'un plus grand nombre de

⁶⁶² Alain Renaut, *Qu'est-ce qu'un peuple libre ? Libéralisme ou républicanisme*, Paris, Grasset-Fasquelle, 2005, p. 50.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 51.

personnes. Ce faisant, la question pertinente qu'il faudrait se poser à ce niveau sera : comment faire pour amener les citoyens à s'intéresser aux affaires publiques de manière unanime ? À cette question John Rawls, tout comme le fera aussi Jürgen Habermas, trouve important de se confier à la capacité de raisonner dont dispose l'homme. Il dira dans ce sens que

Pour accepter de participer à la vie de la cité, pour choisir de s'y investir, il faudrait en quelque sorte que les individus aillent au-delà d'eux-mêmes et qu'ils transcendent leurs égoïsmes particuliers : acceptation plus exigeante de la vertu, on en conviendra, que celle qu'on évoquait en mentionnant les vertus politiques cultivées par le libéralisme⁶⁶⁴.

En effet, pour pouvoir s'engager dans la politique, l'on doit chercher à développer à son niveau propre une sorte de solidarité, que nous pourrions qualifier de *solidarité ontologique*⁶⁶⁵. Ce serait une sorte d'humanisme que l'on développerait à l'égard de ses semblables. Je dois ainsi me battre pour le bien-être intégral de tous mes semblables sans distinction aucune ; et, lorsqu'on est appelé à voter une proposition, on ne doit aucunement se baser sur ses éventuels intérêts. Il faudrait arriver à faire un dépassement de cet instinct de conservation, pour pouvoir accepter de se réjouir en voyant les autres vivres heureux et bien.

John Rawls, dans l'objectif d'éviter justement que ce type de dichotomie se présente à l'homme quand il s'agit de choisir entre l'intérêt privé et public, va s'atteler à bâtir toute une théorie autour de la justice politique. Il fait intervenir la morale dans l'exercice politique du citoyen. Une fois que l'on vote des lois, on est tenu de respecter ces lois pour le bien de toute la communauté dont on est membre.

Néanmoins, ce qui pourrait permettre d'éviter les éventuels quiproquos dans les choix politiques publiques, selon John Rawls, c'est qu'il faut se fier à un certain nombre de personnes capables d'effectuer de choix sans tenir compte ni de leur classe sociale, ni de leur appartenance ethnique. Pour l'auteur, ces personnes doivent être situées dans une position dite « position originelle », et elles seront couvertes par un voile lors de la délibération. Ce voile, Rawls l'appelle : « voile d'ignorance ». D'ailleurs, John Rawls va démontrer que dans

La position originelle, [les] partenaires tomberaient d'accord sur deux principes : d'un côté, sur le principe libéral accordant à tous les citoyens des libertés égales d'action subjective ; de l'autre côté, sur le principe secondaire régulant l'accès égal

⁶⁶⁴ *Idem.*

⁶⁶⁵ Nous voulons ici parler d'une solidarité qui pourrait bien se développer entre les humains, sans tenir compte des différences, des milieux vitaux, des périodes, etc. L'humain devrait développer cette solidarité et chercher à défendre les intérêts d'autrui parce que celui-ci est aussi un humain malgré sa différence.

*aux fonctions publiques et stipulant que les inégalités sociales ne doivent être tolérées que dans la mesure où elles sont à l'avantage des citoyens les plus défavorisés*⁶⁶⁶.

La position originelle permet ainsi de garantir l'impartialité dans les choix des hommes pour que règne la justice sociale.

En plus de l'importance de sa position dans la démocratie, John Rawls se penche aussi sur la rationalité qui doit être présente dans la délibération. Il parle d'une rationalité autonome qui doit se faire voir dans l'activité délibérative. Conformément à cela, il affirme que « l'autonomie rationnelle s'exprime dans les délibérations des partenaires en tant qu'agents artificiels d'un processus de construction dans la position originelle »⁶⁶⁷. En outre, pour John Rawls, il faudrait que l'autonomie soit un signe qui puisse permettre de constituer la position originelle sans aucune influence qui pourrait venir de l'extérieur ou même de l'intérieur de cette position. Rawls fait de l'autonomie quelque chose de partagée de manière équitable aux citoyens dans une société bien ordonnée. Il dira : « l'autonomie complète est la notion plus large qui exprime un idéal de la personne partagée par les citoyens d'une société bien ordonnée dans leur vie sociale »⁶⁶⁸. L'autonomie rationnelle est ainsi considérée comme la chose la mieux partagée, comme l'est « le bon sens » chez René Descartes.

En fait, pour John Rawls, pour qu'il y ait une société aussi ordonnée et équilibrée dans le monde, il faudrait qu'il y ait à la base de cette société une rationalité autonome aussi partagée de manière équitable à tous les citoyens qui la composent.

Après s'être intéressé à l'autonomie rationnelle dans la société dans le cadre de la délibération, John Rawls définit ce que doit être une société démocratique en faisant mention des faits qui doivent caractériser une démocratie telle que la stabilité et la justice sociale. En principe,

*La stabilité d'une société bien ordonnée n'est pas fondée simplement sur la perception d'un équilibre des forces sociales dont tous acceptent le résultat parce que personne ne pourrait atteindre un meilleur résultat pour lui-même. Au contraire c'est parce qu'ils ont de bonnes raisons de penser que leurs institutions présentes sont conformes à leur conception publique effective de la justice que les citoyens les défendent*⁶⁶⁹.

Rawls pense qu'il ne faudrait pas se limiter dans une démocratie à faire de la stabilité un établissement d'équilibre dans les forces sociales qui existent. C'est plutôt avoir une même

⁶⁶⁶ Jürgen Habermas et John Rawls, *Débat sur la justice politique*, pp. 10-11.

⁶⁶⁷ John Rawls, *Justice et démocratie* (1978), trad. De Catherine Audard, Paris, PUF, Seuil, 1993, p. 101.

⁶⁶⁸ *Idem*.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 103.

considération des règles qui régissent la société, et qui cherchent à défendre ces normes quand elles sont en danger.

Dans cette même lancée, l'auteur se penche aussi sur le côté religieux des choses. Il évoque la liberté religieuse. Celle-ci doit permettre à chaque citoyen d'avoir une conception du bien public ou un bien qui, appartenant à tous, doit être géré par tous. À ce niveau, Rawls relativise le fait que les croyances qui sous-tendent les principes de justice doivent être des croyances partagées et adoptées par tous les citoyens : « ceci présuppose que, quand la position originelle est constituée, nous stipulons que les partenaires doivent raisonner uniquement à partir de croyances générales et communes »⁶⁷⁰. Les intuitions aussi ont besoin d'avoir l'accord des citoyens pour permettre aux constituants de la position originelle d'avoir des idées claires sur les principes. Il ne peut pas en être autrement : « les citoyens d'une société bien ordonnée sont dans l'ensemble d'accord sur ces croyances »,⁶⁷¹ quoi qu'il en soit.

Contrairement à Hannah Arendt, John Rawls aborde la question de la pluralité et de la différence dans les sociétés démocratiques avec beaucoup plus d'objectivité. En fait, la démocratie doit permettre à travers la délibération que les différences qui peuvent exister dans une société politique soient gérées comme cela se doit. Et le rôle de la démocratie délibérative doit consister à faire exister une entente entre les citoyens sur les décisions et choix politiques en vue du bien-être de tous les membres de la société.

*Bien qu'une société soit divisée et pluraliste, ses citoyens ont cependant atteint un accord sur les principes qui doivent diriger leurs institutions de base (...). Cet accord public sur des questions de justice politique sociale renforce les liens de l'amitié civique et garantit la force de l'association*⁶⁷².

La démocratie procédurale ne se limite pas à cet effet, à permettre seulement qu'il y ait accord entre les hommes, mais elle va plus loin renforçant ainsi les liens sociaux. Les citoyens, en s'accordant, se confient les uns aux autres dans la garantie de leurs intérêts ; ils sont par-là tenus aussi de tisser de bonnes relations puisqu'ils sont unis pour tout le reste. Ainsi la démocratie délibérative jouerait-elle plusieurs rôles à la fois dans une société et, comme nous l'avons spécifié, les plus importants de ces rôles doivent être l'établissement d'un accord sur les principes de justice politique entre les membres d'une société et aussi créer une cohésion sociale.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 109.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 104.

⁶⁷² *Ibid.*, p. 107.

Un autre point sur lequel John Rawls va insister, c'est la durée de l'accord que suscite la démocratie procédurale. Conscient du fait que les sociétés sont différentes et évoluent aussi différemment selon le temps, il n'est pas du tout chose aisée de réaliser un accord qui puisse tenir aussi longtemps malgré l'évolution des sociétés. Pour éviter un éventuel malentendu intergénérationnel, encore que les principes de vie sociale votés par les anciens ne conviennent pas par exemple aux générations futures, Rawls précise que l'accord qui se réalise dans la démocratie a une durée limitée. Il justifie en partant aussi du fait que la subjectivité doit être respectée dans une société démocratique bien ordonnée. « En effet, dans une société démocratique bien ordonnée de type moderne, il n'existe pas d'accord définitif et durable dans ce domaine, c'est ce que signifie le contexte subjectif de la justice »⁶⁷³. John Rawls est-il le seul à se prononcer sur la question de démocratie procédurale ? Bien sûr que non. Il y aura bien d'autres auteurs qui s'intéresseront également au sujet ; et parmi eux, nous avons Jürgen Habermas qui nous intéresse particulièrement.

3- Le processus démocratique habermassien

La procéduralité chez Habermas est considérée comme le fait de soumettre et de faire participer tous les citoyens aux délibérations ou aux discussions qui se tiennent dans l'espace public. Pour l'auteur, la démocratie seule est habilitée à pouvoir garantir et promouvoir cette initiative délibérative. C'est ainsi que Jürgen Habermas fait de la démocratie un fait indissociable de sa vision politique. Quand il parle de la politique délibérative, il fait référence au concept procédural de démocratie⁶⁷⁴.

En s'appuyant sur le fait que nos sociétés politiques ont été perturbées, disloquées par l'ascension de la raison moderne, Habermas cherche à œuvrer pour la prise en compte d'une rationalité indemne de toute instrumentalisation dans l'espace public. Dans ce sens, nous voyons que « dans la procédure démocratique, le contenu idéal de raison pratique prend une forme pragmatique »⁶⁷⁵. Autrement dit, la procédure démocratique rend effective la rationalité qui est beaucoup plus théorique, et cela grâce à l'espace public. Il est donc clair que la démocratie procédurale se donne pour objectif de pouvoir concilier les institutions politiques et les accords de la société civile.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 110.

⁶⁷⁴ Jürgen Habermas, *Droit et Démocratie*, p. 311.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 328.

En outre, la démocratie procédurale vient par la présente instaurer une décentralisation dans le contrôle des biens communs de la Nation et du monde. Ce qui n'est pas forcément le cas dans les régimes tels que la tyrannie, la dictature, etc. Car « le concept de démocratie fondé sur la théorie de la discussion suppose l'image d'une société décentrée qui crée toutefois, au moyen de l'espace public politique, une arène spécialement chargée de percevoir, d'identifier et de traiter les problèmes intéressants de la société dans son ensemble »⁶⁷⁶. Grâce à la communication, le processus démocratique permet à chaque citoyen de pouvoir prendre part aux activités politiques de sa nation et du monde.

Définissant le rationnel comme capacité d'agir et de parler, Habermas pense que la communication telle qu'énoncée dans l'espace public doit toujours prendre ses bases sur la raison. La participation à la discussion dans la démocratie procédurale elle-même doit être un acquis pour les citoyens qui font preuve d'une rationalité mûre, puisque dans la démocratie délibérative, il est tout à fait question de discuter sur les réalités du monde. Pour éviter que cette délibération publique soit un lieu de désordres de tout genre, il faudrait que les participants puissent être des personnes responsables, des personnes qui peuvent œuvrer en réalité, en partant de leur posture en tant qu'être rationnel, pour l'intérêt de tous leurs compères citoyens. Par ailleurs, Habermas spécifie ce qui doit faire la force et la légitimité de la démocratie délibérative. Il dit que :

*La [démocratie] délibérative acquiert sa force de légitimation grâce à la structure fondée sur la discussion d'une formation de l'opinion et de la volonté qui ne peut remplir sa fonction d'intégration sociale que grâce à l'entente, dont elle fait l'objet, d'une qualité raisonnable de ses résultats*⁶⁷⁷.

À ce niveau nous pouvons constater que la démocratie délibérative doit être effective dans le sens où la discussion à laquelle elle ouvre la voie aboutisse réellement à une entente qui soit aussi rationnellement fondée. Cela éviterait de retomber dans la démocratie empiriste dans laquelle le politique tient des discours politiques qui ne tiennent pas compte de la conception rationnelle des choses. Cette conception habermassienne de la démocratie trouve sa justification dans le fait que l'auteur cherche avant tout à revaloriser la rationalité moderne, qui est faite à travers l'éthique de la discussion qu'on a eu à aborder plus haut. Ici, il veut encore élargir cette rationalité qu'il a eu à reconstruire dans la politique ; c'est pourquoi il évoque la démocratie délibérative.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 326.

⁶⁷⁷ *Idem.*

Ce faisant, comme dans l'éthique de la discussion où Habermas avait parlé des principes déontologiques et normatifs qui doivent guider et orienter la discussion, il en sera de même dans la démocratie délibérative. Il s'attarde sur les principes qui doivent nécessairement permettre que la démocratie délibérative soit crédible en revenant, comme dans l'éthique de la discussion, sur l'argumentation. Il le fait en faisant siens les termes qu'utilise Joshua Cohen comme nous l'avons montré plus haut.

L'argumentation doit ainsi se faire de manière publique afin que tous les citoyens jouissant de la liberté de façon égale puissent y participer, donnant ainsi leurs avis sur les propositions faites pour le bien-être social ; c'est aussi le seul moyen qui puisse rendre crédible la délibération. Celle-ci doit être raisonnable par le fait qu'en son sein, les parties prenantes doivent être actives soit en faisant de propositions et en les défendant, soit en les critiquant et les rejetant si elles ne corroborent pas aux fins escomptées. Un autre fait qui doit être important dans ce genre de délibération politique est l'égalité entre les participants. Il faudrait que dans la délibération, il n'y ait aucune force qui vienne de l'extérieur ou de l'intérieur de l'espace délibératif, s'imposer aux participants, sinon ce sera de la dictature. Revenant sur le caractère important de l'argumentation, nous remarquons de nouveau ceci :

Les délibérations s'effectuent sous forme argumentée et donc par l'échange réglé d'informations et de raisons entre des parties qui font des propositions et les soumettent à un examen critique. Elles sont exclusives et publiques. Nul concerné par la décision ne peut être écarté sur aucun motif⁶⁷⁸.

C'est définitivement distinct : comme dans tout État de droit et de démocratie, ceux qui doivent participer aux délibérations publiques doivent être souverains. La souveraineté des propositions qui seront votées après délibération dépend aussi nécessairement de la souveraineté des participants à la délibération. L'on n'a pas besoin de soumettre les propositions votées au contrôle de l'autorité ou des normes antérieures pour les rendre valides, même les défenses et les critiques des votants suffisent pour qu'elles puissent être valides.

En plus, les délibérations politiques dans le processus démocratique habermassien ne doivent pas seulement se limiter au niveau des sujets politiques. Elles doivent s'ouvrir de telle sorte qu'elles puissent aborder tous les sujets qui peuvent éventuellement toucher ou concerner l'intérêt des citoyens. C'est en toute évidence qu'Habermas a été clair : « les délibérations politiques peuvent aborder tous les sujets susceptibles d'être soumis à une réglementation adoptée dans l'intérêt égal de tous. Ce qui ne signifie pas, toutefois, que les thèmes et les objets

⁶⁷⁸ *Ibid.*, pp. 330-331.

qui, selon les conceptions traditionnelles, sont d'ordre "privé" puissent être a fortiori soustrait au débat »⁶⁷⁹.

Les citoyens doivent se sentir à tout moment concernés par le bien-être de tous les membres avec qui ils forment la société. En ce qui concerne l'objectif même de la délibération dans le processus démocratique, Habermas nous laisse comprendre que c'est bel et bien l'entente entre les parties prenantes de l'activité délibérative qui doit régner. Il s'agit ici d'une entente qui a des bases rationnelles libres. Et, aussi quant à la durée d'une telle entente, elle doit-elle toujours être limitée dans le temps, puisque l'on ne saurait prétendre voter des normes pour les générations à venir, comme cela pourrait se faire en éthique de l'environnement en ce qui concerne la protection de l'environnement⁶⁸⁰. Si les parties prenantes n'arrivent pas à s'entendre dans les délais de la délibération, il est toujours possible que la discussion soit renvoyée à une autre date. Autrement dit, au cas où les participants à la discussion ne s'entendent pas rapidement, il n'est pas exclu que la discussion soit reprise ultérieurement. Si l'entente tarde toujours à venir, cela n'aura aucun effet sur la discussion qui doit être poursuivie indéfiniment. En fait, la discussion doit être organisée de telle sorte que les participants ne se sentent pas du tout sous aucune forme de pression. C'est pourquoi, s'il y a de difficultés à s'entendre, il faudrait chercher à renvoyer la discussion à une date ultérieure.

En plus, concernant la durée de la validité des propositions sur lesquelles les participants à la délibération se sont entendus, Jürgen Habermas sera pour qu'elles soient limitées comme l'a fait John Rawls. À ce niveau, il nous fera comprendre que les principes ou propositions votées lors d'une délibération ne doivent concerner que la génération actuelle et ceux qui se sont prononcés sur les principes et les lois proposés. Habermas pense que les délibérations dans une démocratie doivent être d'actualité, c'est-à-dire elles doivent convenir à tout moment aux réalités qui se passent dans la vie quotidienne. Et ce, tout simplement parce que la communauté des participants à la délibération est une communauté limitée dans le temps et dans l'espace. Habermas le dit lui-même :

*Toute association qui institutionnalise une telle procédure afin de régler la vie de la communauté de manière démocratique se constitue par là en une communauté de citoyens. Elle forme ainsi une communauté de droit particulière, limitée dans l'espace et dans le temps, qui dispose de formes de vie et de traditions qui lui sont spécifiques*⁶⁸¹.

⁶⁷⁹ *Idem.*

⁶⁸⁰ En éthique de l'environnement, les générations actuelles sont tenues de protéger l'environnement afin de permettre que les générations à venir puissent en bénéficier.

⁶⁸¹ Jürgen Habermas, *Droit et Démocratie*, p. 331.

Cela prouve combien le fait de se mettre ensemble constitue un avantage pour la cohésion sociale et ensuite l'intérêt qu'il y a de traiter des questions réelles qui concernent la communauté.

Tout de même, la délibération dans un État de démocratie se fait toujours en tenant compte des principes de justice à caractère universel. Ce qui veut dire qu'il faudrait éviter dans cette délibération de se figer à certaines propositions limitées et non valables universellement. De même, pour pouvoir réaliser une délibération que ce soit dans un État de démocratie ou dans la sphère publique internationale, il va falloir que cette envie de délibérer soit acceptée par les citoyens qui sont d'accord que toute leur vie soit orientée sur des bases des principes publics : « En un mot, la procédure idéale de délibération et de décision présuppose l'existence d'une association qui accepte de régler les conditions de sa vie en commun de façon impartiale »⁶⁸². Il s'agit là d'un groupe d'individus qui décident de faire passer toutes les normes et la loi qui doivent régir leur vivre-ensemble sous le sceau de la délibération.

Dans cette entreprise, l'impartialité est très importante. En acceptant de discuter avec les autres, l'on accepte en même temps de partager le sort des autres. Alors, on doit voter les propositions faites de manière impartiale rien que dans le but de favoriser les intérêts d'un plus grand nombre de personnes dans la société. C'est du moins le vœu de Jürgen Habermas pour qui, dans une démocratie, même s'il doit avoir des dirigeants considérés comme les tenants ou dirigeants du pouvoir, ceux-ci doivent faire preuve d'une impartialité quand il s'agit de délibération publique. Ils doivent laisser les citoyens décider librement de ce qui est bon pour leur vivre ensemble. Il assoit cette impartialité dans la démocratie procédurale autour de ce principe :

*Aucune raison n'est bonne si elle suppose que le détenteur du pouvoir affirme : (a) que sa conception du bien est meilleure que celle défendue par n'importe quel autre de ses concitoyens, ou (b) que, indépendamment de sa conception du bien, il est intrinsèquement supérieur à l'un de ses citoyens ou à plusieurs d'entre eux*⁶⁸³.

Il y a aussi l'égalité entre les membres de la délibération qui doit être prise en compte. Il faudrait que tous ceux qui participent à la délibération soient des citoyens qui jouissent de la même manière des droits en œuvre dans leur société. Les droits permettent que les participants

⁶⁸² *Ibid.*, p. 332.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 334.

à la démocratie délibérative ne puissent subir aucune influence interne dans la discussion. C'est ainsi que reprenant Rober Dahl, Jürgen Habermas nous montre que :

La procédure est ainsi censée garantir : (a) l'inclusion de toutes personnes concernées, (b) des chances également réparties et réelles de participer au processus politique, (c) l'égalité du droit de vote au moment des décisions, (d) l'égalité du droit de choisir les thèmes débattus et, d'une façon générale, de contrôler l'ordre du jour, et enfin (e) des conditions permettant à tous les intéressés de développer, à la lumière d'informations suffisantes et de bonnes raisons, une compréhension articulée aussi bien des matières qui appellent une réglementation que des intérêts litigieux⁶⁸⁴.

De ce qui précède, la présentation de la démocratie délibérative peut susciter tant de questionnements qui pourront guider la suite de notre travail. Il s'agit entre autres de : Sur quoi les citoyens peuvent-ils se baser pour pouvoir accepter de délibérer sur les questions qui concernent leur bien-être social ? Quel est cet élément qu'ont-ils de commun qui puisse les aider à s'engager dans la discussion avec les autres ? La réponse de Habermas à ces types de questions se fait sentir dès le premier chapitre de cette deuxième partie de notre travail. La définition qu'il donne de l'être rationnel comme capacité de parler et d'agir, laisse comprendre à suffisance que pour arriver à réaliser une action, le parler est très important.

Etant donné que les citoyens sont des êtres capables de parler et partagent de manière générale cette capacité de s'exprimer, il est possible qu'ils puissent se mettre ensemble pour pouvoir discuter de certaines questions. C'est tout de même sur le langage, considéré par Habermas comme quelque chose qui est donnée de manière égale à tous les êtres humains, que le projet de reconstruction de la raison moderne a été bâti. Il énonce clairement que « ce qui associe les sociétés juridiques est, en dernière instance, le lien linguistique qui fonde l'unité de toute communauté de communication »⁶⁸⁵. Le langage, étant le dénominateur commun qui crée et garantit toute communauté de communication, est ce sur quoi les citoyens du monde peuvent tabler pour réaliser en toute cohérence la démocratie postnationale à travers les discussions publiques. Habermas pense qu'en dehors de la communication qui permet aux hommes de s'unir et de réfléchir sur leur bien-être social, il serait difficile de trouver d'autres moyens aussi efficaces.

De plus, loin de demeurer une société aussi limitée, la société qui fonctionne sur la base de ce modèle démocratique délibératif acquiert un statut de société ouverte à travers l'adoption ou la pratique réelle de la laïcité par exemple. Cette ouverture va permettre de considérer et de

⁶⁸⁴ R.A. Dahl, *A Preface to Economic Democracy* cité par Jürgen Habermas in *Droit et Démocratie*, p. 341.

⁶⁸⁵ *Idem*.

traiter autrui qui n'appartient pas à notre société avec autant de respect comme il se doit. Ainsi, la violence serait-elle évitée dans toutes les circonstances parce que l'on aura conscience que la délibération jouerait préalablement le rôle de régler les conflits qui sévissent éventuellement dans les sociétés. En parlant du règlement des conflits sociaux, Jürgen Habermas croit que :

*Le règlement de ces conflits-là par les moyens de la communication, dans le cadre d'une société laïcisée qui a appris à gérer sa complexité de façon consciente, est la seule source possible d'une solidarité entre personnes étrangères les unes aux autres, qui renoncent à employer la force et, dans le cadre de la régulation coopérative de leur vie en commun, s'accordent réciproquement le droit de rester étrangères les unes les autres*⁶⁸⁶.

Nous voyons que Habermas veut à travers le processus démocratique permettre à chaque individu de montrer qu'il est un citoyen par le fait de participer activement à la gestion des affaires publiques. Ainsi, la notion de politique délibérative, qui est largement aussi évoquée dans *L'intégration Républicaine* de Jürgen Habermas, cherche à créer un équilibre horizontal qui garantirait ou faciliterait les motivations pour délibérer une opinion et aboutir au consensus. Ici, l'espace public joue un rôle qui est celui de permettre aux citoyens ou à la société civile de pouvoir s'engager dans la politique.

Par ailleurs, Habermas trouve que dans une telle République, assise sur une politique délibérée, les droits doivent être respectés. Avant tout, l'on admet et encourage les droits civiques tels que : la libre expression, la liberté d'association. Ce qui n'est pas le cas dans beaucoup d'États de nos jours, surtout en Afrique. Alors qu'une fois les droits civiques garantis, les citoyens peuvent participer à la vie politique et contrôler l'activité étatique et le fonctionnement de la société⁶⁸⁷. La République que veut instaurer Habermas, doit disposer d'une démocratie qui œuvre avant tout pour garantir le processus exclusif d'une formation de l'opinion et de la volonté au cours duquel les citoyens libres et égaux s'entendent sur les objectifs et les normes qui sont dans l'intérêt commun de tous⁶⁸⁸. Dans cette logique, l'auteur fera du principe de souveraineté populaire, les droits de communication et de participation qui assurent l'autonomie publique des citoyens. Les droits à leur tour se légitiment quand ils garantissent réellement l'autonomie publique et privée des citoyens⁶⁸⁹. L'auteur veut par le biais de la démocratie procédurale engager tous les citoyens à participer à la gestion des affaires, cela pourrait éviter à chaque fois les injustices.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 333.

⁶⁸⁷ *Idem.*, *L'intégration Républicaine*, p. 262.

⁶⁸⁸ *Idem.*

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 280.

En définitive, retenons que la communication, le dialogue sont très nécessaires pour le bon fonctionnement de la démocratie procédurale. Celle-ci qui instaure inévitablement un climat de justice dans la société à travers l'invitation de tous les membres de la société civile à participer à la gestion des affaires publiques. Comme l'écrit notre auteur :

*En effet, le processus démocratique est commandé par des principes universels de justice qui sont également constitutifs de toute communauté de citoyens. En un mot, la procédure idéale de délibération et de décision suppose l'existence d'une association qui accepte de régler les conditions de sa vie en commun de façon impartiale. Ce qui associe les sociétaires juridiques est, en dernière instance, le lien linguistique qui fonde l'unité de toute communauté de communication*⁶⁹⁰.

La démocratie procédurale ou démocratie postnationale permettrait ainsi aux sociétés civiles de demeurer moins ignorantes vis-à-vis des questions politiques. Puisque le constat actuel montre que dans beaucoup de pays à travers le monde, les sociétés civiles se désintéressent des affaires et décisions politiques ; cela cause des désordres dans la gestion publique dans ces pays et dans le monde. En Afrique par exemple, les conséquences de cette négligence de la société civile sont palpitantes : les modifications des constitutions par-ci, des aberrations étatiques favorisant une ethnie ou le parti au pouvoir et ses adeptes par-là. C'est en partant de cette vision des choses que Habermas va réhabiliter la conception de la politique procédurale de Chantal, il dira que « si on pouvait développer la communication jusqu'à la rendre parfaite, on obtiendrait alors ce genre de démocratie où l'individu porterait en lui la réaction même qu'il suscite consciemment dans la communauté »⁶⁹¹.

III- DE LA SOUVERAINETE POSTNATIONALE : PATRIOTISME ET IDENTITE

Habermas pense que la souveraineté populaire devrait céder la place à une nouvelle forme de souveraineté : la souveraineté procédurale. Celle-ci suppose une nouvelle conception de la citoyenneté qui se forme à partir de ce qu'il appelle le patriotisme constitutionnel.

1- De la souveraineté populaire à la souveraineté procédurale

En parcourant *Droit et démocratie*, on se rend bien compte que l'auteur, Jürgen Habermas, envisage la souveraineté comme procédure. Dans ces pages, il énonce d'ores et déjà les principales lignes directrices de sa théorie de la souveraineté, et, met en ligne de myrthe le modèle procédural. Ce modèle d'une conception procédurale de la souveraineté doit se

⁶⁹⁰ *Idem.*, *Droit et démocratie*, p. 332.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 155.

comprendre dans un contexte précis, celui de la crise de la représentation. En effet, la souveraineté populaire a perdu ses lettres de noblesses. Son expression n'est plus limitée aux élections législatives et présidentielles. Elle s'exprime de plus en plus de manière indirecte, par l'entremise des instances non élues, d'autorités de régulation, ou manifestation sociales et même de sondages d'opinion.

C'est pourquoi Habermas pense qu'il faut la dépasser par un modèle plus descriptif et normatif, un modèle qui propose un critère d'analyse capable de juger de la légitimité des décisions politiques grâce au respect des procédures de délibération qui encadrent les décisions et qui les précèdent. La démocratie représentative porte en son sein les germes d'une crise de la souveraineté. Les représentations du peuple ne représentent pas toujours la volonté de ce dernier. Ces élus ne se soucient pas de mettre en œuvre la volonté du peuple. De plus, les élus ne sont pas tenus par des promesses qui seraient légalement contraignantes.

De même, il est impossible d'accéder de manière équitable aux charges publiques, car, la représentativité entraîne un élitisme doublé d'oligarchie qui tend à réserver certaines charges à des citoyens supposés supérieurs aux autres, selon certains critères. Aussi, une autre limite de la souveraineté populaire c'est la tyrannie de la majorité. La dilution de nos jours de la souveraineté dans les procédures et écartelée entre les niveaux local, régional, national et supranational amène à envisager un modèle procédural de souveraineté.

2- Le patriotisme constitutionnel

Le patriotisme constitutionnel suppose une conception juridique et participative de la citoyenneté et s'éloigne d'une conception ethno-culturelle, réductionniste de celle-ci. Il n'est pas question de gommer toute tradition historique propre, encore moins d'éradiquer tout héritage culturel. *A contrario*, il est question de se les approprier sur un mode critique. L'attachement aux principes constitutionnels se fait de manière dynamique en référence bien sûr à l'histoire qui a présidé à son élaboration. L'auteur défend donc une certaine loyauté vis-à-vis des principes constitutionnels. Comme le dit Alexandre Dupeyrix, « en défendant cette loyauté à l'égard de principes constitutionnels, Habermas se donnait les moyens de penser une forme de loyauté postnationale, valable auprès des peuples partageant des mêmes principes constitutionnels, par-delà les frontières de leur État-nation »⁶⁹².

⁶⁹² Alexandre Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, Thèse de doctorat en philosophie, Université de Paris IV-Sorbonne, décembre 2005, p. 245.

En soulignant qu'avant la révolution de 1789, la nation était conçue en un sens prépolitique, Habermas veut par-là souligner la transformation de celle-ci après la révolution. La transformation de la « nation-noblesse » en « nation-peuple »⁶⁹³ a constitué la nation à une « communauté de volonté démocratique », la rendant ainsi souveraine. On passe d'une approche ethnico-culturelle à une approche politique de la nation formant la conception moderne de la citoyenneté où l'on voit les notions d'autodétermination et d'autolégislation élaborées par un contrat social issu d'un accord entre les partenaires reconnus tous égaux et libres. Jürgen Habermas écrit : « Au pacte historique, contrat de domination, se substitue ici le contrat social, modèle abstrait du mode de constitution d'une domination qui ne se légitime plus que par la mise en œuvre de l'autolégislation démocratique »⁶⁹⁴.

Dans cette élaboration du contrat social, ce que l'on met en exergue, c'est la conception politique volontariste voire participative de la citoyenneté. Cette théorie du contrat relève aussi le bienfondé du respect des procédures démocratiques, procédures vues sous le prisme de nouvelles sources de légitimité. Notre auteur pense que le consensus qui met en commun les associés libres et égaux se fonde sur ce qu'il appelle le « *Einheit eines konsentierten verfahrens* », c'est-à-dire, l'« unité d'une procédure acceptée ». C'est donc à la constitution en tant que loi fondamentale de déterminer et d'élucider clairement ces procédures démocratiques qui forment le consensus formel sur lequel est bâti une société humaine. On a donc à faire à un formalisme juridique qui dans son processus évacue toute conception ethnico-culturelle au profit d'une citoyenneté politiquement construite, dans l'optique de répondre avec efficacité aux principes éthiques d'harmonie et de justice, conformes au pluralisme axiologique moderne. C'est cette réalité qui pousse notre auteur à postuler pour un « *Verfassungspatriotismus* », un patriotisme constitutionnel. Parlant de l'Europe, il écrit : « un patriotisme constitutionnel européen doit se constituer à partir des différentes interprétations, marquées par les histoires nationales, de principes juridiques universalistes qui, eux, sont identiques »⁶⁹⁵.

On voit donc dans cette logique le militantisme de l'auteur en faveur d'une conception politique de la citoyenneté, conception qui permet d'agir au-delà du cadre national, à grande échelle. La conception ethnique et culturelle, nombriliste, ne peut guère œuvrer à la réalisation d'un tel projet. Ce noble projet n'est envisageable que si la citoyenneté est indépendante de

⁶⁹³ Jürgen Habermas, *L'Intégration républicaine*, p. 101.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 72.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 85.

l'identité nationale. La citoyenneté pour lui n'est plus associée à la nationalité. On peut donc parler de citoyenneté européenne et même de citoyenneté mondiale.

En effet, si l'État-nation a pu stabiliser les rapports sociaux grâce à une « sociabilité civique », cela ne veut pour autant pas dire qu'un tel exploit est possible à l'échelle continentale ou globale. Car, c'est aussi grâce à une forme d'appartenance plus abstraite, politico-juridique que les individus de nationalités différentes ont pu cohabiter pacifiquement. C'est dire que parallèlement, il s'est mis en place un sentiment d'adhésion aux principes égalitaires de l'État de droit démocratique constitutionnel. Le républicanisme a donc un intérêt à se débarrasser de ses liens pré-politiques, ethnico-culturels. Cela ne peut être réalisable selon l'auteur, si les citoyens arrivent à déployer une dynamique d'autocompréhension et de discussion publiques et de discussions publiques. À ce sujet, Alexandre Dupeyrix :

Ce type de dynamique communicationnelle et délibérative est enclin à influencer la formation de l'identité des citoyens, en allant vers plus d'abstraction et d'universalisme. En se détachant des contextes particularistes, l'identité nationale s'élargit à des dimensions dépassant les frontières des États. On sait qu'un des thèmes favoris de Habermas est celui d'une identité postnationale⁶⁹⁶.

Ces linéaments posés, une question perdure tout de même : dans quel contexte le concept de patriotisme constitutionnel a-t-il été élaboré ? A cette question, l'article de Habermas dans ses *Ecrits politiques* intitulé « L'identité des allemands une fois encore », peut nous aider à répondre. En effet, c'est au philosophe allemand Dorf Sternberger que l'on doit le concept de patriotisme constitutionnel, concept employé en 1979 dans le journal *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.

L'auteur de ce concept, fait le constat selon lequel la population allemande adhère peu à peu, de manière progressive, aux normes et principes constitutionnels formulés dans la Loi fondamentale, qui met en place une organisation politique dorénavant séparée de la conception d'une communauté de destin éthique et culturelle. C'est en rupture avec une vision du passé totalement centrée sur l'histoire nationale et ses continuités victorieuses et qui s'investit dans une vision universaliste d'un patriotisme enraciné dans l'État démocratique constitutionnel, que va émerger une telle identité politique particulière. Dans les *Ecrits politiques*, on peut lire Jürgen Habermas commentant le sociologue Mario Rainer Lepsius :

Le fait qui se dégage un patriotisme un « un patriotisme constitutionnel » tout comme l'adhésion à un ordre politique qui, à la fois, se constitue par des droits à

⁶⁹⁶ Alexandre Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 251.

l'autodétermination et se démarque de l'idée d'un ordre reposant sur la « communauté de destin », ethnique, culturelle, collective, c'est là le résultat central de la délégitimation du nationalisme allemand⁶⁹⁷.

Alexandre Dupeyrix va tout de même noter que le concept de patriotisme constitutionnel formulé par Dorf Sternberger sera repris par Mario Rainer Lepsius, cependant,

C'est bien sûr Habermas qui qui l'a popularisé lors de la « querelle des historiens » en 1986. Cette controverse porte tout d'abord sur la méthode compréhensive employée par certains historiens pour revigorer la conscience nationale et consistant à relativiser les crimes des nazis et à gommer tout ce qui en fait l'unicité. Ces historiens « néo-conservateurs » ou « révisionnistes », comme Habermas les appelle, sont entre autre Ernst Nolte, Michel Stürner, Andreas Hillgruber et Klaus Hildebrand. Par articles de presse interposés, les uns et les autres vont s'interpeller, se répondre et développer un rapport spécifique à l'histoire nationale⁶⁹⁸.

Ce que Habermas critique chez ses contemporains notamment Ernst Nolte, c'est de vouloir relativiser les atrocités perpétrées par le nazisme, en les incorporant dans l'idéologie du totalitarisme. Si Hitler s'est empressé à éradiquer les juifs de la surface de la terre, ce n'est qu'un instinct de survie relatif à la menace soviétique qui s'investissait à détruire son pays. Pour Nolte, ce qui domine, « c'est la dialectique des menace réciproques d'anéantissement. »⁶⁹⁹ Cet auteur selon Habermas réussit à présenter ce massacre des juifs en tant que simple conséquence « d'une réaction, regrettable certes, mais après tout compréhensible, à ce que Hitler devait ressentir comme la menace de son propre anéantissement »⁷⁰⁰. Ce que tente de faire Nolte, c'est d'inscrire ces crimes dans une perspective historique. Habermas reconnaît tout de même l'existence d'une relation entre les totalitaristes fascistes et les communistes.

Cependant, il n'est pas question de chercher à justifier au nom des circonstances les crimes perpétrés et surtout de tenter de fabriquer un consensus qui n'a pas de sens et qui n'est pas vrai autour d'une histoire nationale falsifiée et excessivement normalisée. C'est pourquoi il s'inscrit en faux contre Michael Stürmer qui défend la thèse d'une « image unificatrice de l'histoire »⁷⁰¹, une histoire qui prendrait la place de la puissance de la croyance religieuse qui se trouve dorénavant logée dans le domaine privée. Ceci doit se faire en vue d'assurer l'équilibre de l'identité et de l'intégration sociale⁷⁰².

⁶⁹⁷ Jürgen Habermas, *Écrits politiques*, p. 250.

⁶⁹⁸ Alexandre Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 255.

⁶⁹⁹ Jürgen Habermas, *Écrits politiques*, pp. 174-175.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 175.

⁷⁰¹ *Idem.*

⁷⁰² *Ibid.*, p. 179.

Au regard de cette façon d'envisager l'histoire, Habermas pense qu'il s'agit tout simplement d'une instrumentalisation fonctionnaliste de celle-ci, par la conception d'un passé à même de susciter l'adhésion de tous, donc, le consensus, tout en mettant de côté tout autre fait historique qui ne contribuerait pas à son émergence, dans l'optique de soutenir une « politique de puissance ». Pourtant, pour parvenir à un consensus digne de ce nom, il est nécessaire de faire un usage public de la raison, ceci par l'intermédiaire d'un débat public, d'une discussion publique, à propos de tout ce qui se présente comme traditions nationales.

Au-delà d'une coresponsabilité collective de l'histoire, qui assure la « force d'une solidarité »⁷⁰³, il est important d'avoir un regard critique, réflexif sur les traditions nationales, en vue de l'édification d'un État de droit constitutionnel, démocratique, seul capable de maintenir une vraie unité. C'est pourquoi, parlant de l'Allemagne, Habermas écrit : « le seul patriotisme qui ne fasse pas de nous des étrangers en Occident est un patriotisme constitutionnel »⁷⁰⁴. Le concept est donc lâché. Habermas observe qu'en Allemagne, « l'orgueil national » et même « l'autosatisfaction collective » passent dorénavant au scanner d'une conception universaliste de l'identité, preuve par les faits que les consciences se construisent relativement à l'« identité postconventionnelle »⁷⁰⁵.

Alexandre Dupeyrix pense que l'on doit également cette évolution à la deuxième guerre mondiale qui a conduit les nations occidentales à laisser de manière progressive les déterminations trop substantielles de l'identité conventionnelle. En réalité,

*Elle ne laisse trop de choix aux Allemands que de nourrir une loyauté nouvelle à l'égard des principes constitutionnels qui, du reste, sont issus de leur tradition, celle de Kant et des Lumières. Cette loyauté a bien des racines dans l'histoire nationale, mais à la différence d'un type d'allégeance traditionnelle, elle a perdu toute innocence et est soumise au contrôle des discussions publiques argumentées*⁷⁰⁶.

La forme conventionnelle d'une identité nationale qui anéantirait toute possibilité d'unification est remplacée par le patriotisme constitutionnel, qui à son tour est enraciné dans des certitudes propices aux « principes constitutionnels universalistes »⁷⁰⁷. Le patriotisme constitutionnel se sépare d'une histoire qualifiée de narrative et apologétique pour épouser une

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 191.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 181.

⁷⁰⁵ *Idem.*

⁷⁰⁶ Alexandre Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 257.

⁷⁰⁷ Jürgen Habermas, *Ecrits politiques*, p. 181.

histoire argumentative et autocritique. En clair, en ce qui concerne le patriotisme constitutionnel, il faut noter que :

Il sollicite une approche faillibiliste de la discipline historique : la conscience historique nationale dépend de conflits d'interprétation soumis à problématisation, elle n'est plus statique et immuable. Ce type de patriotisme n'est donc en aucun cas anhistorique, ni a-culturel : il est le produit d'une activité d'autocompréhension vis-à-vis des traditions propres et invite à se concentrer sur les contenus universalistes de ces traditions. Par ce rapport singulier qu'il entretient avec l'histoire et la culture d'une part et avec des principes juridiques abstraits d'autre part, le patriotisme constitutionnel se distingue à la fois du patriotisme historique et du patriotisme juridique⁷⁰⁸.

L'auteur montre que le patriotisme constitutionnel dont soutient Habermas recoupe le patriotisme historique et le patriotisme juridique, tout en les transformant. Le patriotisme historique dont il est question ici est celui d'Ernest Renan qui en élaborant la conception de la nation s'inscrit en faux contre le patriotisme géographique qui consiste à réduire la nation au territoire, au sang, à la race et même à la langue. Ce qui compte, c'est l'émergence d'une nation spirituelle, qui s'enracine dans une mémoire et qui cherche à construire des projets communs. Le patriotisme historique devient donc « un héritage en partage et des projets à réaliser, soutenus par une volonté aux accents mystiques »⁷⁰⁹.

Quant au patriotisme juridique, conception élaborée par Claude Nicolet, il renvoie à une conception « radicalement artificielle de la nation. »⁷¹⁰ Il vise la soumission aux normes promulguées par l'État de droit. Ainsi, « cet attachement peut aller de pair avec des aspirations à plus de justice politique et promouvoir l'autonomie des citoyens. Au fond, il réalise la double exigence de l'État de droit et de la démocratie et répond en même temps aux présupposés du patriotisme constitutionnel. A un important détail près : le rapport réflexif de l'histoire. »⁷¹¹ Le patriotisme constitutionnel n'est donc pas à assimiler ou à confondre avec le patriotisme juridique. Pour Claude Nicolet, le patriotisme constitutionnel lui se justifie au regard d'une « responsabilité morale et politique à l'égard du passé »⁷¹².

On voit donc que le patriotisme constitutionnel implique à la fois la formation d'une communauté partageant un certain nombre de valeurs et une culture politique. Habermas constate cependant que l'Europe, à bien y regarder, partage une même culture politique. Cette

⁷⁰⁸ Alexandre Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 258.

⁷⁰⁹ *Idem.*

⁷¹⁰ *Idem.*

⁷¹¹ Alexandre Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 258.

⁷¹² Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France*, cité par Alexandre Dupeyrix, *Ibid.*, p. 258.

réalité montre que les citoyens dans les pays européens alimentent une certaine loyauté vis-vis des principes constitutionnels, une loyauté qui s'étend à l'Europe tout entière, et même au-delà.

A ce niveau se précise l'enjeu de la démocratie, celui qui consiste à examiner les traditions nationales à l'aune des principes universalistes qui les traversent toutes inévitablement. Aussi, Habermas écrit : « le même contenu universaliste doit être approprié à partir de contextes de vie historique propre, et ancré dans des formes de vie culturelles propres »⁷¹³. Ceux qui reprochaient à l'auteur de transposer au niveau européen et même mondiale une vision politique issue de l'histoire propre de l'Allemagne, trouvent ici des réponses. Alexandre Dupeyrix écrit à ce sujet :

*Le concept de patriotisme constitutionnel, né en Allemagne pour résoudre des problèmes allemands, ceux liés à l'héritage historique de la Seconde guerre comme à ceux plus récents de la réunification, est principalement destiné à s'ouvrir à une forme de loyauté politique postnationale, couplée à une identité posttraditionnelle et postconventionnelle : il est donc logiquement au cœur de la réflexion de Habermas sur une citoyenneté européenne*⁷¹⁴.

Le patriotisme constitutionnel prépare l'émergence d'une société civile européenne voire mondiale ; la formation d'un espace public européen voire mondial ; la formation d'une culture politique partagée. Il faudra donc une Constitution pour faciliter tout ceci. Au niveau européen, l'auteur défend la thèse d'un tel projet. En se demandant dans *L'intégration républicaine* si l'Europe a besoin d'une constitution, il répondait par l'affirmative, car, d'après lui, l'Union européenne devrait se doter d'un nouveau principe de légitimité, afin d'acquérir un statut d'État. La constitution pourra permettre de mettre en place des institutions politiques et de faire émerger grâce à elles une culture politique commune capable d'affermir la communauté des citoyens. Examinons à présent la question de la possibilité d'une identité postnationale avant de revenir plus tard sur la Constitution de l'Europe.

3- Vers une identité postnationale

La section qui précède sur le patriotisme constitutionnel montre clairement que pour Jürgen Habermas, une nouvelle identité et en pleine constitution : l'identité postnationale. Pour comprendre cette position de l'auteur, il faut cerner l'histoire allemande dans son ensemble. L'étape de la réunification allemande lui a permis de clarifier sa position sur le paradigme postnational en soutenant que « le retour à une identité qui se constitue à partir de l'histoire

⁷¹³ Jürgen Habermas, *Ecrits politiques*, p. 228.

⁷¹⁴ Alexandre Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 259.

nationale est une démarche qui (...) ne nous est plus permise »⁷¹⁵. Face à une identité nationale malade, Habermas revendique une « identité déguisée », susceptible de se construire suivant les exigences postconventionnelles.

De même, si Habermas croit en une telle identité, c'est aussi en raison d'un contexte international économique-social et politico-communicationnel bien précis. Ce qui est constaté c'est que l'État-nation se trouve dans l'incapacité d'apporter des réponses pertinentes aux sollicitations pressentes de l'intégration sociale, politique et même écologique. Les entorses à la souveraineté amènent les citoyens à minimiser sa toute puissance. Notre auteur comme le monde Alexandre Dupeyrix, postule quatre grandes orientations pour mieux comprendre ce paradigme postnational et la nouvelle identité qui émerge :

*D'abord, il remarque que le développement technologique des armements a débouché sur un équilibre de la terreur qui rend caduque, finalement, l'idée de se battre et de mourir pour sa patrie. (...). Ensuite, (...) ces gigantesques déplacements forcés de populations causés par la guerre, la misère économique, l'oppression politique et qui n'ont laissé aucune des sociétés développées inchangées dans leur composition ethnique ; ce mélange de populations peut certes conduire à des réactions défensives et hostiles, il peut aussi amener, au contact de religions et de cultures différentes, à relativiser ses propres formes de vie et à prendre aux sérieux les fondements universalistes de sa propre tradition. (...) troisième point, par l'explosion des moyens de communication, l'omniprésence des médias couvrant l'essentiel du globe et par le développement considérable du tourisme de masse. Le regard de chacun s'habitue ainsi à l'hétérogénéité des formes de vie. Enfin, les traditions scientifiques sont devenues perméables les unes aux autres et ne sont plus cantonnées dans les limites nationales des élites cultivées. Ces quatre pistes conduisent à l'émergence d'une identité postnationale*⁷¹⁶.

Le patriotisme constitutionnel permet de se situer du côté du postnationalisme, en dépouillant l'État-nation des préjugés particularistes et nationalistes. Il s'agit de mettre en lumière l'asservissement qu'incarne une identité nationale marquée de grandes traditions ethniques et culturelles. Notre auteur pour concevoir une telle identité qu'il qualifie de postmétaphysique s'adosse sur la philosophie de l'existence du philosophe danois Kierkegaard. Ce dernier, pour Habermas, a élaboré une éthique postmétaphysique pour répondre avec pertinence aux impasses de la modernité qui impose à l'individu de construire lui-même son identité où l'on voit l'individu émarger dans une perspective d'autocompréhension et même de réappropriation critique de sa propre biographie. C'est en effet cette réappropriation qui lui permet de se prendre véritablement en charge, au-delà de tout déterminisme ethnoculturel. Cette

⁷¹⁵ Jürgen Habermas, *Ecrits politiques*, p. 229.

⁷¹⁶ Alexandre Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 259.

prise en charge de soi-même dans une dynamique intersubjective est assortie de la possibilité d’air à grande échelle.

Cette éthique sera domestiquée par Habermas pour répondre aux paradoxes d’une société postmoderne. Dans son ouvrage sur les *Écrits politiques*, nous voyons bien comment notre auteur, en s’appuyant sur Kierkegaard, comme par analogie, opère une transition de la sphère individuelle à la sphère pratique. Cette opération permet la construction d’une identité plus autonome, susceptible d’être assumée par les citoyens et par conséquent, ayant à l’esprit l’histoire dont elle est le produit. Cette citoyenneté n’est pas désincarnée comme on peut le constater. C’est donc à des « processus et des principes abstraits » que se réfère le patriotisme, et non au tout concret de la nation.

Cependant, il n’est pas question de croire que ces processus et principes proviennent d’un monde imaginaire. Ils sont contextualisés. Car, ils s’abreuvent dans les traditions culturelles de la nation. Habermas écrit à ce propos que « les traditions nationales continuent d’empreindre une forme de vie ayant un statut privilégié »⁷¹⁷. Toutefois, au centre même de l’identité nationale s’abrite désormais « l’idée abstraite d’universalisation de la démocratie et des droits de l’homme. »⁷¹⁸, idée qui forme pourrait-on dire, « le matériau solide sur lequel vient se réfracter le rayonnement des traditions nationales »⁷¹⁹.

Pour devenir soi-même, l’individu chez Kierkegaard a besoin d’admettre sa dépendance vis-à-vis d’un autre être que lui. Et cet être est, pour lui, Dieu. Quant à Habermas, il remplace cette entité qui permet de zapper les pièges du solipsisme par une autre entité en laquelle tous les hommes se rassemblent. Il s’agit de « la figure détranscendantalisée du langage et de la communication intersubjective »⁷²⁰, pour parler comme Alexandre Dupeyrix. Ainsi, « Kierkegaard soumet le récit de sa propre vie à l’approbation d’une instance divine, Habermas fait dépendre le récit de l’histoire nationale de discussions publiques orientées en fonction d’une raison communicationnelle »⁷²¹.

Habermas lui-même affirme à ce sujet : « Ici (chez Kierkegaard), le poids de la décision doit surtout souligner le caractère autonome et conscient du se saisir-soi-même. À cela ne peut correspondre, sur le plan de l’appropriation de traditions partagées intersubjectivement - qui ne

⁷¹⁷ Jürgen Habermas, *Écrits politiques*, p. 238.

⁷¹⁸ *Idem.*

⁷¹⁹ *Idem.*

⁷²⁰ Alexandre Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 254.

⁷²¹ *Idem.*

sont à la disposition d'aucun individu -, que le caractère autonome et conscient d'une querelle réglée publiquement »⁷²². Nous voyons donc comment cette vision existentialiste permet à notre auteur d'élaborer méthodiquement et conceptuellement une identité qui se veut posttraditionnelle et par là même, postnationale.

⁷²² Jürgen Habermas, *Écrits politiques*, p. 238.

CHAPITRE VII : L'ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION : MODALITÉ ÉTHIQUE DU POSTNATIONALISME HABERMASSIEN ET SES IMPLICATIONS

L'éthique de la discussion est présentée, comme nous le verrons dans ce travail, comme une réponse éthique pertinente face aux conséquences des actions collectives qui dépassent le cadre individuel et stato-centré pour un cadre postnational. Les questions éthiques qui se posent de plus en plus à l'échelle du globe rendent nécessaire la formulation d'une macro-éthique planétaire à la hauteur des enjeux. Jürgen Habermas pense donc que seul le principe de discussion peut nous offrir l'espoir d'élaboration d'une éthique universellement valide à l'ère d'une morale postmétaphysique⁷²³. D'abord élaborée par Karl-Otto Apel pour contenir les « conséquences et des effets secondaires des actions collectives de l'homme dans le domaine de la science et de la technique », dans une dynamique de « pragmatique transcendantale », Jürgen Habermas va au-delà en l'élargissant à d'autres domaines, dans une perspective de « pragmatique universelle », à partir des présuppositions pragmatiques de l'argumentation.

D'où le problème de la spécificité de l'éthique de la discussion habermasienne. Dès lors, qu'est-ce qui fait la particularité de l'éthique de notre auteur et quelle en sont des implications du point de vue normatif dans un univers habermassien en route vers une société postnationale ? Telles sont les interrogations axiales autour desquelles sera organisé ce chapitre qui s'intitule : « L'éthique de la discussion : modalité éthique du postnationalisme habermassien et ses implications ».

I- LES ORIGINES DE L'ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION

Dans cette section, il s'agit de présenter le contexte dans lequel émerge l'éthique de la discussion chez Habermas d'une part, et la nécessité de reconstruction de la raison pratique d'autre part.

1- Contexte de genèse d'une éthique de la discussion

Si le monde est aujourd'hui disloqué et décousu, les philosophes issus de l'école de Francfort tels que Théodor Adorno, Max Horkheimer et Karl Otto Apel pensent que c'est suite à l'emploi anarchique de la raison moderne, qui vient sonner le glas des valeurs anciennes. Pour ces penseurs, c'est une raison démesurément instrumentale, tyrannique, monologique,

⁷²³ Karl-Otto Apel, *Éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1994, p. 13.

logocentrique⁷²⁴, puisqu'elle n'a fait que plonger le monde dans de crises telles que : l'individualisme, le libertinage, les proclamations dramatiques de la mort de Dieu, les crises de valeurs, etc. Max Horkheimer et Théodor Adorno pensent que « la raison est totalitaire »⁷²⁵. Cela revient à dire que, toute chose, arborant le nominatif raison a pour projet de traiter les hommes comme des choses, des instruments sans valeur apodictique. La raison est donc ici un instrument de domination sans équivoque sur les hommes. Ces descendants de l'école de Francfort affirment que :

L'autodestruction incessante de la raison, contraint le penseur à s'interdire même les derniers vestiges de candeur à l'égard des habitudes et des tendances de l'esprit de l'époque⁷²⁶(...). La raison se comporte à l'égard des choses comme à l'égard des hommes : il les connaît dans la mesure où il peut les manipuler⁷²⁷.

Pour faire face à ces afflictions qui martyrisent le monde, Habermas opte pour une raison ouverte et non pour une mise au calendrier grec de cette dernière comme le font ses devanciers. Il s'agit ici pour lui de faire une projection dans le sens de la reconstruction de la raison moderne. Cela dit, la raison moderne ne peut à elle seule prétendre gérer le monde ; elle doit toujours être accompagnée de certaines valeurs anciennes, surtout morales ou éthiques. Et, pour pouvoir asseoir un tel projet, ou à dire mieux, pour arriver à une rationalité moderne qui cohabite avec les autres valeurs de la société, il faut des moyens. En effet, Jürgen Habermas pose comme présupposé acceptable à la reconstruction de la raison moderne la communication. En tant que *summum* de la vie en société, la communication est habilitée à rendre possible la reconstruction d'une société après la délibération, aboutissant au consensus. Yves Cusset, nous fait savoir à juste titre que « reconstruire la raison, c'est en ce sens d'abord savoir fonder rationnellement un principe d'espérance, un principe qui donne des raisons de croire en la raison qui se donne ainsi des chances de rendre un modèle alternatif de rationalité praticable »⁷²⁸.

Ce principe d'espérance, qui réhabilite la raison par le médium de la communication est pour Habermas, *l'éthique de la discussion*. Ainsi, comment user de l'éthique de la discussion pour permettre au monde de ne plus sombrer dans la colonisation d'une raison moderne et

⁷²⁴ Jürgen Habermas, « Le moderne et le postmoderne », in *Lettre internationale*, n° 14 automne 1987, p. 42.

⁷²⁵ Max Horkheimer et Théodor Adorno, *La dialectique de la raison* (1944), trad. De l'Allemand par Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 24.

⁷²⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁷²⁸ Yves Cusset, *Habermas. L'Espoir de la discussion*, Paris, Michalon, 2001, p. 13.

promouvoir l'entente dans la valorisation de l'intersubjectivité au détriment de l'individualisme ?

2- L'éthique de la discussion et la reconstruction de la raison pratique

En élaborant une éthique de la discussion, l'enjeu pour Jürgen Habermas est de reconstruire la raison pratique, mieux, de scruter les chances raisonnables d'élaborer une éthique qui ne s'enracine pas sur un point de vue dogmatique, encore moins formaliste d'une norme substantielle ou transcendante, mais ancrée uniquement dans les principes d'une communication qui se veut réflexive et portée au niveau de la discussion. En effet, sur le fond d'une théorie de la société se fixant sur le concept d'agir communicationnel se bâtissent les principes de l'éthique de la discussion. L'éthique de la discussion, il convient de le souligner, ne forme pas une éventualité morale parmi d'autres. C'est l'exigence d'une base rationnelle de nos décisions morales individuelles, bien qu'elles soient variées dans leur substance.

La discussion comme toute éthique relative aux sociétés modernes est une éthique immanente. Elle exige que l'on ait un comportement hypothétique vis-à-vis de la communication courante, et impose que ceux qui y prennent une part active respectent l'exigence illocutoire de leurs actes de langage, qu'ils soient aussi capables de clarifier et d'argumenter sur des prétentions à la validité sur lesquelles s'arc-boutent spontanément leurs décisions pratiques. Ainsi,

L'éthique de la discussion s'aligne donc sur une logique plus générale de l'argumentation, qui exige que nos prétentions à la validité, pour être rationnellement fondées, puissent recevoir l'assentiment d'une communauté idéalement illimitée de discussion. La discussion est la procédure de validation argumentative de nos motivations et convictions pratiques. En tant que dérivée de la logique générale d'argumentation, l'éthique de la discussion a donc plutôt la forme d'une métaéthique, relative aux conditions rationnelles d'une appréciation impartiale de l'action et transversale aux différentes formes de la vie éthique, (...) elle constitue aussi une éthique concrète appliquée au contexte social et juridico-politique particulier de notre existence moderne⁷²⁹.

Comme on le voit, cette affirmation de Yves Cusset laisse entendre que toute discussion n'est pas de *facto* éthique, encore moins pertinente pour parvenir aux décisions rationnelles. Une discussion parvient à cette possibilité si elle s'inscrit dans la dynamique d'une procédure susceptible de parvenir à l'entente, au consensus. C'est pourquoi l'éthique de la discussion a le

⁷²⁹ Yves Cusset, *Habermas : l'espoir de la discussion*, Paris, Editions Michalon, 2001, p. 61.

mérite de parvenir à une reconstruction des conditions procédurales légitimes de validation réflexive de nos décisions et convictions pratiques.

Il convient tout de même de noter que l'éthique de la discussion de Habermas s'inscrit dans le projet kantien d'élaboration d'une éthique universelle. Pour Emmanuel Kant tout comme pour Jürgen Habermas, l'interrogation substantielle de la morale doit s'articuler autour de la forme que doivent prendre les maximes de notre agir, afin de parvenir à une utilisation légitime de la raison pratique, au-delà de la teneur pratique substantielle auquel peuvent se rapporter nos maximes. Uniquement les maximes capables de prendre la forme d'une norme universelle peuvent être dites morales. D'où l'impératif kantien : « Agis seulement selon la maxime par laquelle tu puisses en même temps vouloir qu'elle devienne une loi universelle »⁷³⁰.

Cette tension à l'universalité montre que, est morale, une maxime capable d'être universalisable. D'où le caractère déontologique de l'éthique kantienne, une éthique qui ne se préoccupe pas vraiment du contenu ontologique de nos valeurs morales, mais qui s'accroche à la connaissance objective de la validité universelle des règles du devoir, aux modalités de la justesse normative et non aux déterminations de de la vie bonne. En clair, c'est tout simplement une éthique qui se préoccupe plus du *Juste* et qui ne s'investie pas dans le *Bien*. Habermas dans *Raison et légitimité*⁷³¹ la qualifie aussi d'une « éthique cognitiviste » pour laquelle les questions pratiques ont « *susceptibles de vérité* ». Yves Cusset pense pour sa part que

*L'éthique de la discussion est au même titre que la philosophie morale de Kant, à la fois procédurale, déontologique et cognitiviste. Elle est de la grande famille des éthiques contemporaines dites kantiennes, qui s'efforcent d'établir les formes procédurales minimales, et si possibles transculturelles, de la justice, contre les tentatives aristotéliennes de définir ou simplement décrire les valeurs substantielles de la « vie bonne » dans les contextes culturels particuliers de notre existence moderne. Mais si elle repart de la problématique kantienne de l'universalité pratique, c'est pour mieux en surmonter la principale difficulté*⁷³².

Ce qui pose problème dans la morale kantienne, c'est justement le cadre dans lequel se déploie l'exigence d'universalité, la conscience. L'impératif catégorique qui voudrait que nous soyons susceptibles de rendre nos maximes universelles, ou encore que nous traitions l'humanité comme une fin en soi et non tout simplement comme un moyen pour parvenir à ses

⁷³⁰ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit de l'allemand par V. Delbos, Paris, Delagrave, p. 136.

⁷³¹ Jürgen Habermas, *Raison et légitimité* (1973), traduit de l'allemand par Jean Lacoste, Paris, Payot, 1975.

⁷³² Yves Cusset, *Habermas : l'espoir de la discussion*, p. 63.

fins, est tout simplement un commandement de la conscience solidaire qui se parle à elle-même et dont le respect dépend totalement de l'unique pouvoir de sa volonté.

Pour être vertueux, le sujet kantien doit, comme la monade leibnizienne, être le miroir de l'humanité toute entière, et l'ériger sa volonté à l'universel. La conscience individuelle doit se défaire à la façon du prisonnier de la caverne platonicienne, des tendances égocentriques et pathologies qui l'animent. La volonté du sujet « se trouve ainsi chargée d'un poids qu'elle ne peut assumer réellement, et qui la coupe au bout du compte de la réalité où elle officie : elle doit produire in foro interno les conditions d'une appréciation universelle et impartiale des maximes de sa propre volonté »⁷³³.

C'est un tel monolithisme de la raison pratique, pense Habermas, qui a conduit la raison vers la déraison. « L'observateur idéal, dit Habermas, opère en sujet solitaire, rassemble et juge ses informations à chaque fois à la lumière de sa propre compréhension du monde et de soi »⁷³⁴. Il est difficile dans ce cas de prétendre à un jugement véritablement impartial, puisqu'il est difficile voire impossible dans une telle approche de prendre en compte les intérêts de tout le monde et de les articuler vers l'universalité.

Une telle raison pratique doit être remplacée par une raison communicationnelle : « *c'est pourquoi*, écrit Habermas, en élaborant la Théorie de l'agir communicationnelle, j'ai choisi une autre voie ; je remplace, en effet, la raison pratique par une raison fondée sur la communication »⁷³⁵. Il existe donc une grande différence entre la raison pratique et la raison communicationnelle de laquelle découle une éthique de la discussion. Jürgen Habermas affirme :

*Première différence entre raison pratique et celle définie par la communication, cette dernière n'est plus imputée ni à un acteur isolé ni à un macro-sujet social ou étatique. C'est bien plutôt le médium du langage, au moyen duquel se tissent les interactions et se structurent les formes de vie, qui crée la possibilité d'une raison fondée sur la communication. Cette rationalité est inhérente au telos de l'entente et forme un ensemble de conditions à la fois de possibilité et de limitation. (...) Il lui faut, entre autres, partir de l'idée que les participants poursuivent leurs fins illocutoires sans réserves, qu'ils soumettent leurs accords à la reconnaissance intersubjective de prétentions à la validité critiquables, et se montrent disposés à assumer les obligations significatives pour la suite des interactions qui résultent d'un consensus*⁷³⁶.

⁷³³ *Idem.*

⁷³⁴ Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, p. 139.

⁷³⁵ *Idem.*, *Droit et démocratie*, p. 17.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 17-18.

La raison pratique contrairement à la raison communicationnelle est une « source de normes d'action »⁷³⁷. Le contenu normatif d'une raison fondée sur la communication est relatif à l'acceptation par le sujet de l'activité communicationnelle d'un certain nombre de « présuppositions pragmatiques de type contrefactuel »⁷³⁸. Le projet kantien contrairement à celui de Habermas ne peut être réalisable que dans un monde idéal aux sujets dépouillés de toute intention malveillante et suspecte de perversité. Ce que veut l'éthique de la discussion, c'est de rendre la raison pratique opérationnelle dans le monde concret. Elle la décroche donc de son idéalisme pour la rendre praticable dans le monde empirique. C'est le passage du « noumène » au « phénomène ».

La modification de l'éthique de Kant peut être saisie à partir de trois différences qui, d'après Habermas, l'éloigne de l'éthique de la discussion ; cette dernière, délaissant la doctrine des deux règnes, va au-delà de la conception essentiellement monologique et change l'archétype dogmatique de fondation de la morale chez le philosophe de Königsberg. En ce qui concerne le premier aspect d'un renoncement à la différence catégoriale entre le règne du nouménal et le règne du phénoménal,

*On ne reconnaît la nécessité quasi transcendantale, par laquelle des sujets disposés à l'intercompréhension s'orientent en fonction de prétentions à la validité, qu'à la contrainte qu'impose le fait de parler et d'agir sous des présuppositions idéalisantes. Le hiatus entre l'intelligible et l'empirique est réduit à une tension qu'on reconnaît à la force factuelle des présuppositions contrefactuelles, au sein même de la pratique communicationnelle quotidienne*⁷³⁹.

En ce qui concerne la deuxième différence, celle relative au cadre de référence de la conscience morale solitaire, à travers lequel on obtient une identification présumée entre les volontés particulière et universelle, la *Diskursethik* « escompte au contraire qu'une intercompréhension sur l'universalisation d'intérêts soit le résultat d'une discussion publique réalisée intersubjectivement »⁷⁴⁰. Pour le troisième point de litige, l'éthique de la communication « élève la prétention d'avoir résolu le problème de fondation que Kant a en dernière analyse évité par le recours à un fait de raison - à l'expérience de la contrainte par le devoir -, grâce à la déduction de "U" (le principe d'universalisation) à partir des présuppositions universelles de l'argumentation »⁷⁴¹.

⁷³⁷ *Idem.*, *Droit et démocratie*, p. 18.

⁷³⁸ *Idem.*

⁷³⁹ *Idem.*, *De l'éthique de la discussion*, p. 24.

⁷⁴⁰ *Idem.*

⁷⁴¹ *Idem.*

Il devient donc nécessaire de se détacher des difficultés d'une philosophie de la conscience qui rend difficile la tension à l'universalité des normes éthiques qui rencontre l'assentiment de tous. En substance,

La procédure de formation impartiale de la volonté ne peut tabler que sur la coopération intersubjective, sur la participation à une discussion libre de toute contrainte, où l'on s'engage à soumettre la validation de nos orientations pratiques à l'adhésion de tous. Il faut que la formation de la volonté commence par quitter concrètement la sphère réduite de la conscience solitaire. Ce qui passe par la traduction du principe kantien d'universalité en un principe de la discussion⁷⁴².

Toutefois, il n'est pas question de croire que la tentative d'idéalisation est totalement absente dans l'éthique de la discussion de Habermas. Tous les participants à la discussion sont appelés à l'idéalisation, mais, pas à la manière de Kant où ceux-ci seraient au préalable membre d'un règne idéal de fins. Chez Habermas, c'est le fait d'adopter le rôle de partenaire à la discussion qui introduit une position idéaliste, car, il est présupposé la possibilité d'inverser les rôles pendant la discussion et même d'étendre dans aucune limite le nombre de participants à l'échange.

À partir de Habermas, et grâce à l'éthique de la discussion, tout ce qui est norme morale est appelée à s'élaborer dans un environnement intersubjectivement partagée. Autrement dit, « celui qui veut considérer quelque chose du point de vue moral ne doit pas se laisser extraire du contexte intersubjectif des participants à la communication qui s'engagent dans des relations interpersonnelles et ne peuvent se comprendre eux-mêmes comme destinataires de normes contraignantes que dans cette situation performative »⁷⁴³, situation d'échange de parole. C'est dans un « nous » inclusif que s'élaborent les normes morales à prétentions universelles, et non dans un monolithisme où le sujet se trouve solitaire. Il faut prendre en compte le contexte des « interactions médiatisées par le langage »⁷⁴⁴. Car, « chacun de nous doit pouvoir se mettre à la place de tous ceux qui seraient concernés par la mise en œuvre d'une action problématique, ou par l'entrée en vigueur d'une norme litigieuse »⁷⁴⁵. Le discours à prétention universel ne pas seulement être envisagé comme un cercle communicationnel à l'intérieur duquel se trouvent « tous les concernés potentiels », mais aussi entant que « forme réflexive de l'agir communicationnel »⁷⁴⁶, mener par l'argumentation.

⁷⁴² Yves Cusset, *Habermas : l'espoir de la discussion*, p. 65.

⁷⁴³ Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, p. 139.

⁷⁴⁴ *Idem*.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, pp. 139-140.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 140.

Dans la dynamique de l'argumentation précisément, les participants à la discussion « doivent pragmatiquement réellement présupposer que tous ceux qui sont en principe concernés peuvent participer, libres et égaux, à une recherche coopérative de la vérité, au sein de laquelle seule a le droit de s'exprimer la force de l'argument meilleur »⁷⁴⁷ Comme nous le verrons par la suite, c'est sur cette exigence que repose le principe d'universalisation de l'éthique de la discussion, principe qui stipule que « seules ont droit d'aspirer à la validité celles des règles morales qui pourraient trouver l'assentiment de tous les concernés, en tant qu'ils participent à la discussion pratique »⁷⁴⁸.

Voilà pourquoi, fort de cette règle, l'on conçoit la discussion pratique comme étant « un procès d'intercompréhension qui, d'après sa forme même, c'est-à-dire uniquement en raison d'inévitables et universelles présuppositions d'argumentation, exhorte simultanément tous les participants en même temps à une adoption idéale de rôle »⁷⁴⁹, c'est-dire, à une possibilité de les inverser, comme nous l'avons dit plus haut. C'est cette forme de communication qui selon Habermas peut assurer « l'impartialité du jugement moral »⁷⁵⁰. L'usage du langage orienté vers l'intercompréhension dans ce cadre garantie selon lui, l'« égalité de traitement et de bien commun, autour desquelles gravitent toutes les morales, même dans les sociétés prémodernes »⁷⁵¹. Ceci implique l'émergence des valeurs de justice, parce qu'il y a impartialité, et même de solidarité, parce que les participants à la discussion ne se soucient pas uniquement d'eux-mêmes, mais, s'efforce de se mettre à la place de tous. Donc, « les idées de justice et de solidarité sont ancrées dans les présuppositions idéalisantes de l'agir communicationnel, et, avant tout, dans la reconnaissance réciproque des personnes qui peuvent orienter leur agir en fonction de prétentions à la validité »⁷⁵².

Chaque volonté autonome doit se savoir solidaire, une avec toutes les autres, afin de rendre valide les règles d'une praxis universelle. L'attitude égocentrique relative à la raison pratiqué isolée est à proscrire. Pour Jürgen Habermas, « seule une argumentation menée à bien intersubjectivement, et à laquelle pourraient prendre part tous les concernés possibles, rend à la fois possible et nécessaire une universalisation radicale, à savoir un test de capacité d'universalisation des manières d'agir, test qui interdit de privilégier à chaque fois,

⁷⁴⁷ *Idem.*

⁷⁴⁸ *Idem.*

⁷⁴⁹ *Idem.*

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 141.

⁷⁵¹ *Idem.*

⁷⁵² *Idem.*

implicitement, ma vision des choses, et exige la coordination de toutes les perspectives d'interprétation divergentes et empreintes d'individualisme, surtout dans les sociétés moderne »⁷⁵³.

3- Traits fondamentaux de l'éthique de la discussion chez Habermas

Jürgen Habermas fait de l'éthique de la discussion une théorie du jugement et une procédure de l'argumentation sur la morale qui prend en quelque sorte la place de l'impératif catégorique. L'éthique de la discussion est un discours philosophique porté sur un fait moral, en tant que trait marquant de l'être rationnel, c'est-à-dire, capable de parler et de poser un acte. C'est dans cette optique qu'il fait savoir que « l'éthique de la discussion fait redescendre sur terre l'exigence morale de validité universelle de nos normes d'actions »⁷⁵⁴. Cette affirmation souscrit à l'idée que loin d'être une théorie morale, l'éthique de la discussion cherche à rendre effectif la morale à travers les actions et les paroles.

Un autre trait considérable de l'éthique de la discussion est la déontologie. C'est elle qui donne à cette éthique de transcender les autres éthiques. En effet, le dépassement s'opère à partir du fait que la question existentielle : comment mener une vie bonne, cède la place à celle déontologique qui voudrait savoir à quelles conditions une norme morale peut prétendre jouir d'une validité à caractère universel. Ainsi, à l'instar de l'impératif catégorique kantien basé sur la maxime selon laquelle : « agis seulement selon la maxime par laquelle tu puisses en même temps vouloir qu'elle devienne une loi universelle »⁷⁵⁵, l'éthique de la discussion est basée sur deux principes à savoir : le principe U et le principe D. Tout comme l'impératif catégorique kantien veut que l'homme agisse de manière à rendre plus efficace son agir à un niveau universel, l'éthique de la discussion se veut, à partir des principes d'universalisation, d'amener chaque individu à poser des actes, à opter pour un choix des normes bénéfiques pour un plus grand nombre de personnes.

Dans l'éthique de la discussion, est supposé être accepté par tous les êtres rationnels tout ce qui est justifié du point de vue moral. Mais, lié au fait que l'éthique de la discussion vise à redonner sens et à créditer la raison tout en tenant compte des prétentions à la validité dans une atmosphère de communication, elle est tenue de prendre en compte les considérations morales

⁷⁵³ *Idem.*, *De l'éthique de la discussion*, p. 142.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 96.

⁷⁵⁵ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1985 p. 136.

à caractère universelle. Elle a des tendances beaucoup plus universalistes et ne s'engouffre pas comme d'autres éthiques dans un relativisme benoît. Son caractère déontique fait des normes morales les contraintes, des obligations qui s'adressent aux individus de manière stricte. Mais, loin d'être un absolu moral donné, l'éthique de la discussion s'exprime à travers un processus argumentatif critiquable et universalisable. Avec elle, les principes moraux établis sur les bases de discussion peuvent résister à l'instrumentalisation. Vu les manières dont l'éthique de la discussion s'oriente, il nous semble nécessaire de nous atteler sur les principes U et D.

II- LES PRINCIPES DE L'ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION

Deux principes déterminent l'éthique de la discussion chez Habermas : le principe U ou le principe d'universalisation et le principe D ou le principe de discussion. Ces deux principes sont nécessaires pour la validité d'une norme chez notre auteur.

1- Le principe U et le principe D

Étant donné qu'il élabore une théorie de la discussion aussi libre et ouverte à tout individu rationnel, Jürgen Habermas trouve qu'il serait contradictoire d'imposer un principe moral à un groupe de personnes sans leur consentement. La divergence d'avec Kant, c'est qu'il ne s'agit guère d'un universel abstrait et monologique. Ce n'est pas assez qu'un individu ou que même tous les individus se demandent, chacun dans l'intimité de sa conscience, comment transformer sa "maxime" d'action en "loi universelle" valable pour tous les êtres raisonnables. C'est pourquoi Habermas juge important de réformer en substance l'impératif catégorique d'Emmanuel Kant. Pour lui,

Au lieu d'imposer à tous les autres une maxime dont je veux qu'elle soit une loi universelle, je dois soumettre ma maxime à tous les autres afin d'examiner par la discussion sa prétention à l'universalité. Ainsi s'opère un glissement : le centre de gravité ne réside plus dans ce que chacun peut souhaiter faire valoir, sans être contredit, comme étant une loi universelle, mais dans ce que tous peuvent unanimement reconnaître comme une norme universelle⁷⁵⁶.

Il pense que pour pouvoir universaliser une norme qui doit permettre une cohésion sociale, il faudrait mettre sur pied des principes qui permettent de caractériser une norme d'universelle ou non. Et le principe U ou le principe d'universalisation, nous situe sur le fait que seule peut prétendre à la validité, une norme dont les conséquences et les effets secondaires résultent, de manière prévisible, de son observation universelle dans l'intention de satisfaire les

⁷⁵⁶ Jürgen Habermas, *Morale et Communication*, pp. 88-89.

intérêts de tout un chacun. Pour cela, l'exigence d'universalité doit être satisfaite entre les parties prenantes. Habermas affirme :

Placé sous l'égide de présuppositions communicationnelles d'une discussion inclusive et sans contrainte entre partenaires libres et égaux, le principe d'universalisation exige que chacune des parties prenantes se mette dans la perspective de toutes les autres ; en même temps, chaque concerné préserve la possibilité de tester si lui, sur la base d'une critique réciproque concernant l'adéquation des perspectives et l'interprétation des besoins, peut vouloir, dans la perspective à chaque fois sienne, telle norme litigieuse pour loi universelle⁷⁵⁷.

D'ailleurs, c'est le principe U qui confère le caractère cognitiviste à la morale. Au lieu de s'imposer comme d'autres éthiques et morales contemporaines à caractère relativiste, décisionniste et substantielle, l'éthique de la discussion grâce au principe U donne à chaque individu, par le biais de l'argumentation, la possibilité de donner son point de vue sur une norme universalisable. Le principe U est ce qui permet d'établir des normes sociétales qui visent le bien être d'un plus grand nombre de personnes. Et, c'est à dessein qu'il nous fait comprendre que

Toute norme valide doit satisfaire la condition selon laquelle toutes les personnes concernées peuvent accepter les conséquences et les effets secondaires résultant (de manière prévisible) de l'observance universelle de la norme sur la satisfaction des intérêts de tout un chacun (et les préférer aux répercussions des autres possibilités connues de règlement)⁷⁵⁸.

Le principe U doit choisir de manière délibérée des normes qui doivent permettre et garantir le bien social à un plus grand nombre de personnes. Il peut donc être doté d'un caractère médiatique, d'autant plus qu'il permet qu'une entente ait lieu dans les argumentations morales. Autrement dit, le principe d'universalisation U élabore des règles d'argumentation, afin d'éviter toute éventuelle instrumentalisation. Le principe U met à l'évidence le fait qu'aucune entente sur les principes moraux, dans un sens pratique ne puisse se faire grâce à l'usage de la force. Ainsi,

Des énoncés valides doivent pouvoir être défendus par des raisons qui puissent convaincre chacun en tout temps et en tout lieu. Par les prétentions à la validité, locuteur et auditeur transcendant les critères provinciaux d'une communauté d'interprètes particulière et leur praxis d'intercompréhension localisé dans l'ici et le maintenant⁷⁵⁹.

⁷⁵⁷ *Idem.*, *De l'éthique de la discussion*, p. 142.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, pp. 86-87.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, pp. 142-143.

À la question de savoir ce qu'est une norme universaliste que le principe U doit garantir, Jürgen Habermas répond : « Nous nommons universaliste une éthique qui affirme que ce principe moral (ou un autre analogue) n'exprime pas seulement les intuitions d'une culture ou d'une époque déterminées, mais vaut de façon universelle »⁷⁶⁰. Pour l'auteur, une éthique peut être tenue pour universelle que parce qu'elle est habilitée à s'appliquer au-delà de toutes différences culturelles, temporelles, vitales, etc. Et pour arriver à établir une telle éthique, Habermas parie sur la raison. Puisqu'étant la seule chose la mieux partagée du monde comme le disait René Descartes, à travers une rationalité à la discussion, il ne serait pas impossible d'arriver à une éthique qui recevra l'assentiment de tous les humains au-delà de toutes les frontières possibles. Quant à la durée d'une norme éthique issue de la discussion, l'auteur pense que celle-ci peut à tout moment être remise en cause, être remplacée par une autre. C'est pourquoi, il trouve que toute norme éthique doit être critiquable dans l'optique d'éviter toute tendance dogmatique.

En basant le principe U sur les faits pratiques, Habermas délaisse la philosophie platonicienne promotrice de l'idée de deux mondes et, au lieu de garder la tradition philosophique qui a tendance à placer les fondements de la morale dans le suprasensible, Jürgen Habermas va tout ramener sous le joug de l'entente langagière. Il fait ainsi du principe U le fondement de tout point de vue moral. Habermas se voulant promoteur d'une morale déontologiste et universaliste mettra l'accent sur la dimension déontologique. Selon lui, c'est elle qui garantit l'impartialité dans l'argumentation. Toutefois, Habermas notifie que la déontologie ou même l'éthique déontologique ne doit en aucun cas prétendre jouir d'une validité même assertorique. Seule la procédure argumentative qui, prenant la place de l'impératif catégorique, est habilitée à établir le principe D⁷⁶¹.

Jürgen Habermas pense que seule une norme honorée par l'acquiescement de tous les participants à la discussion peut aspirer à une validité d'ampleur universelle. Cela permettra du coup d'éviter qu'il y ait l'imposition de certaines normes sans l'accord de la majorité participant à la discussion. En réalité, le principe D vient couronner le travail opéré par le principe U. C'est dire qu'une fois les normes jugées universalisables sur les bases du principe U, le principe D les rendra effectives. Pour Habermas, « le principe [sous-entend] que seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les concernés en tant qu'ils

⁷⁶⁰ *Idem.*, *De l'éthique de la Discussion*, p. 17.

⁷⁶¹ *Idem.*

participent à une discussion pratique »⁷⁶². La formulation se veut plus explicite dans *Morale et communication* en ces termes :

*Selon l'éthique de la discussion, une norme ne peut prétendre à la validité que si toutes les personnes qui peuvent être concernées sont d'accord (ou pourraient l'être) en tant que participants à une discussion pratique sur la validité de cette norme. Ce principe (D) qui sous-tend l'éthique de la discussion (...) présuppose déjà que le choix des normes peut être justifié*⁷⁶³.

Tout comme John Rawls parle de la « position originelle » comme ce qui permet qu'il y ait égalité entre les décideurs qui sont appelés à voter des lois pour tout le peuple, Jürgen Habermas va trouver qu'une telle chose serait possible dans la discussion éthique grâce au principe D. Ce dernier, contrairement à une adoption idéale que George Herbert Mead propose, doit permettre à un seul sujet effectuant le jugement moral de décider à la place des autres, et de se mettre surtout en face des individus différents qui doivent décider d'un commun accord sur un sujet ou une norme. Habermas précise dans ce sillage que

*La procédure de la discussion pratique a des avantages par rapport [à ce qu'a préconisé Rawls et Mead]. Dans les argumentations, les participants doivent partir du fait qu'en principe tous les concernés prennent part, libres et égaux à une recherche coopérative de la vérité dans laquelle seule peut valoir la force sans contrainte du meilleur argument*⁷⁶⁴.

Le principe D doit permettre d'établir l'égalité et la liberté entre les personnes bien différentes qui sont appelées à voter des normes pour le bon fonctionnement de leur société. Fondamentalement, le principe de la discussion veut que les hommes transcendent leurs différences afin de trouver un accord sur une norme, non pas parce qu'ils ont été contraints par une force extérieure, mais s'en persuadent grâce à la seule force d'arguments. Ces derniers doivent nécessairement œuvrer dans le sens d'un choix qui profitera non seulement aux participants direct à la discussion mais à un plus large public d'humains.

Pour cela, Jürgen Habermas va insister sur l'argumentation. Pour qu'une argumentation morale puisse avoir l'assentiment d'un plus grand public, il va falloir qu'elle respecte le principe D. Et, toute entente qui se fait sans tenir compte de ce principe ne peut prétendre jouir d'une validité universelle souhaitée.

⁷⁶² *Idem.*

⁷⁶³ *Idem., Morale et Communication*, p. 87.

⁷⁶⁴ *Idem., De l'éthique de la discussion*, pp. 17-18.

Par ailleurs, la liberté et l'égalité des participants à la discussion doivent se faire par le fait que ceux-ci ne doivent pas obligatoirement sortir de leurs subjectivités sans réserve, lorsqu'on sait que c'est de la subjectivité que l'on peut tirer certaines intuitions. Ainsi, Habermas assure-t-il : « en tant que participant à une argumentation, chacun n'est en effet renvoyé qu'à lui-même, tout en restant, cependant, enchâssé dans un contexte universel – c'est ce [que l'on désigne] par l'expression de "communication idéale" »⁷⁶⁵.

L'individu, en prenant part à la discussion doit se rendre compte qu'il recherche des décisions éthiques qui puissent être utiles à tous et à chacun. Pour cela, il doit transcender, voire dépasser sa subjectivité, surpasser la vision restreinte de sa communauté pour chercher ce qui pourrait profiter à tout le monde. Cela permet précisément d'éviter qu'un individu fasse valoir ses idées ou celles de sa communauté particulière. Ce qui serait une rechute dans l'agir stratégique orienté vers le succès.

Le principe D est en quelque sorte la garantie du caractère procédural de la discussion. Il doit instaurer l'impartialité dans l'accord. Peu importe les différences présentes entre les participants à la discussion, le primordial est que ces derniers parviennent au consensus de manière impartiale. Aucun des participants ne doit se laisser aduler par l'éloquence d'un discours, la personnalité de celui qui argumente, son choix d'un quelconque principe pour s'allier à lui. En substance, le principe de discussion doit être

*En mesure, grâce à ses caractéristiques pragmatiques insoupçonnées, de garantir une formation de la volonté telle que les intérêts de tout un chacun puissent être mis en évidence sans que soit déchiré le tissu social qui lie objectivement chacun à tous*⁷⁶⁶.

L'assentiment objectif des membres d'une discussion sur un choix doit se faire sans que cela crée d'autres différends au niveau social, mais plutôt, contribuer au renforcement de la solidarité entre les membres d'une même société, au-delà des appartenances ethniques, culturelles et géographique. C'est ce qui explique l'importance d'aborder la question de la solidarité cosmopolitique, la justice procédurale et les droits de l'homme dans ce chapitre, après la section qui va suivre.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 22.

2- Théorie du droit et politique délibérative

Par ces termes, nous voulons montrer comment notre auteur articule théorie éthique de la discussion, théorie du droit et politique délibérative. En effet, cette articulation nécessaire est relative à la difficulté à laquelle Habermas fait face, celle de l'application des principes de l'éthique de la discussion. Celle-ci nous donne certes la possibilité d'élaborer des normes universelles, mais, ne permet pas leur application. « Visant une fondation consensuelle de nos normes d'action, le principe de la discussion, dit Yves Cusset, ne pourrait donc en même temps parvenir à s'appliquer à la diversité de contextes sociaux et de situations d'action toujours singulières comme à la pluralité d'orientation pratiques concurrentes sinon conflictuelles »⁷⁶⁷.

La discussion se limite donc à valider des normes, cependant, elle ne nous fournit pas une issue pour leur application. L'application est du domaine d'un jugement pratique *in situ* et non d'un discours sur la pratique, comme l'est l'éthique de la discussion. Cette difficulté tend à séparer l'éthique de la discussion du champ de l'action en la renvoyant du ciel abstrait des idées qu'elle estimait laisser une fois pour toute et dans lequel elle logeait la morale kantienne. Une morale rationnelle fondée sur l'éthique de la discussion ne suffit donc pas « à nous garantir que les normes validées seront effectivement observées. Elle ne suffit pas à déterminer comment appliquer les normes dans les conditions d'équité que la discussion ne peut que présupposer, pas plus qu'à assurer qu'elles sont réellement observées »⁷⁶⁸.

Il y a donc à la fois un double problème, celui de l'indétermination cognitive et celui d'une incertitude motivationnelle. Or, il ne revient pas à une discussion morale de solutionner une telle difficulté, au risque de se substituer en une instance de correction de la volonté. Une telle tentative pourra invalider l'idéal de symétrie existant entre les partenaires à la discussion. Par conséquent, le risque est aussi énorme de se retrouver dans une contradiction performative difficile à en sortir, contradiction susceptible de prendre le visage hideux d'une pratique de répression morale.

Cependant, en élaborant sa théorie de la discussion, notre auteur est conscient de cette impasse que peut produire l'écart entre raison et pratique, mieux, entre fondation rationnelle et application pratique d'une éthique de la discussion. C'est pourquoi il va élaborer en même temps une théorie du droit. Ce qu'il faut à notre auteur, il qu'il va essayer d'élaborer, c'est une médiation institutionnelle qui adhère aux mêmes présuppositions normatives que

⁷⁶⁷ Yves Cusset, *Habermas : l'espoir de la discussion*, p. 97.

⁷⁶⁸ *Ibid.*, p. 100.

l'argumentation morale et qui s'investit à préserver un ordre légitime que les discussions la validité des normes ne peuvent déterminer par elles-mêmes⁷⁶⁹.

Habermas écrit à ce propos dans *Droit et démocratie* que « c'est la factualité de la mise en œuvre du droit qui va observer cette indétermination cognitive »⁷⁷⁰. Il revient ainsi à l'institution juridique de préserver au moyen de la dissuasion d'un châtement légitime, ce que l'auteur qualifie de « l'observation universelle des normes moralement valides »⁷⁷¹. On vit donc que « ce sont des considérations spécifiques d'imputabilité qui marquent le passage de la morale au droit »⁷⁷², de l'éthique de la discussion au droit procédural. Lissons à ce sujet l'auteur de *De l'éthique de la discussion* :

*À la lumière du principe moral, les normes ne sont considérées comme valides que sous la présupposition (explicitement nommée dans « U ») d'une pratique impliquant l'observation universelle d'une norme. Si cette condition n'est pas remplie, les normes, indépendamment de leur validité, ne sont pas imputables. C'est ainsi que Kant justifie le monopole étatique de l'exercice de la contrainte juridique. Seule une institutionnalisation juridique peut garantir l'observation universelle de normes moralement valides*⁷⁷³.

Les mots sont donc employés, sans aucune ambiguïté. L'éthique de la discussion a besoin d'une théorie du droit. Cette nécessité est en quelque sorte une raison normative pour le droit. En distinguant les questions de fondation de celles d'application, montre l'exigence d'une institutionnalisation des discussions. On voit déjà se poser les principes d'un État de droit au sens habermassien du terme, un État régie par une éthique de la discussion. Cette conception du droit à partir du déficit cognitif et motivationnel de la morale ne doit pas induire des incompréhensions.

Face à ces insuffisances de la morale, notre auteur ne donne pas de solution juxtaposée. En d'autres termes, il n'envisage pas traiter séparément la morale du droit, c'est-à-dire, d'abord la morale, ensuite le droit. Evidemment, il est opportun de faire confiance à une institution externe afin de rectifier toute forme d'asymétrie sociale capable d'émerger pendant la recherche rationnelle du consensus, au lieu de réfléchir sur la possible indépendance de nos discussions à s'auto-rectifier et à rectifier les problèmes relatifs à leur situation.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 99.

⁷⁷⁰ Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, p. 122.

⁷⁷¹ *Idem.*, *De l'éthique de la discussion*, p. 176.

⁷⁷² *Idem.*

⁷⁷³ *Idem.*

Cependant, le droit n'accepte pas d'être confiné à la manifestation extérieure de la morale, mieux, à l'expression extravertie de ce que la morale nous réclame intérieurement. En faisant du droit une solution au déficit de la morale, Habermas reconnaît qu'au sein de cette dernière, l'on ne peut trouver une fondation satisfaisante du droit. Ce dernier se veut autonome et refuse d'être réduit aux principes spécifiques à la morale. Son rôle est de permettre une « participation équitable aux discussions contribuant à former l'opinion et la volonté »⁷⁷⁴ En clair, « il n'y a tout simplement pas de discussion morale possible, et l'éthique de la discussion demeure une abstraction sans l'existence d'un cadre juridico-politique instituant les conditions universelles d'une participation équitable aux discussions publiques »⁷⁷⁵.

Pour mieux élaborer son projet, Habermas va attribuer au principe de la discussion une exigence plus importante que celle morale. C'est le travail qu'il faut dans Droit et démocratie. Cette exigence va consister à forger un principe de la discussion constitué de deux principes : le principe moral et le principe démocratique. Il s'agit du principe de gestion discursif des problèmes de validité des normes dans la sphère des échanges entre partenaires à la discussion d'une part, et, d'autre part, le principe d'élaboration discursive et indépendante de la volonté commune. Chaque principe a un rôle bien précis qui ne gomme pas celui de l'autre. Habermas écrit :

*Les normes morales réglementent les relations interpersonnelles et les conflits entre personnes physiques qui, en même temps, se reconnaissent mutuellement comme membres d'une communauté concrète et comme individus irremplaçables. Elles sont dirigées vers des personnes individuées par leur biographie particulière. Les normes de droit, en revanche, réglementent les relations interpersonnelles et des conflits entre des acteurs qui se reconnaissent comme sociétaires d'une communauté abstraite qui, en l'occurrence, n'est édiflée que par les règles de droit elles-mêmes*⁷⁷⁶.

Il est difficile voire impossible de mettre en œuvre le principe moral de la discussion si le principe démocratique de participation égale à la construction argumentative de la volonté générale et de gestion des conflits cognitifs et de déficit motivationnel n'existe pas. Pour Habermas, l'éthique de la discussion reste dans le monde des idées si l'on ne parvient pas à une sorte d'« institutionnalisation du principe de la discussion sous la forme d'un système de droit qui garantit à tout le monde la même participation aux processus discursifs de production des normes juridiques ainsi que les présuppositions communicationnelles de ces droits égaux de

⁷⁷⁴ *Idem.*, *Droit et démocratie*, p. 127.

⁷⁷⁵ Yves Cusset, *Habermas : l'espoir de la discussion*, p. 101.

⁷⁷⁶ Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, p. 1.

participation »⁷⁷⁷. Le droit il est question ici est élaboré par des destinataires libres et égaux. Toutefois, dans son aspect contraignant, le droit ne doit pas obliger « ses destinataires, il doit les laisser libres »⁷⁷⁸, car, « on doit pouvoir obéir aux normes juridiques par l'exercice de son discernement »⁷⁷⁹. Parler ainsi ne veut pas dire verser à nouveau dans la morale ainsi que dans ses impasses. En substance, nous remarquons que :

*L'idée d'autolégislation par les citoyens ne doit donc pas être ramené à l'autolégislation morale par des principes individuels. L'autonomie doit être conçue d'une manière plus individuelle et plus neutre. C'est la raison pour laquelle j'ai introduit un principe de discussion qui est, en premier lieu, indifférent à la morale et au droit. Ce n'est qu'une fois engagé sur la voie d'une institutionnalisation ayant une forme juridique que le principe de la discussion doit prendre la forme d'un principe démocratique, lequel quant à lui, confère alors une force légitimante au processus d'instauration du droit*⁷⁸⁰.

Revenons sur les deux principes qui régissent désormais le principe de la discussion chez notre auteur à savoir : le principe moral et le principe démocratique relatif au droit. Comme nous l'avons déjà mentionné, le principe de la discussion ne définit plus uniquement une éthique communicationnelle régie par l'argumentation, mais aussi une théorie de la discussion capable d'arborer soit le visage d'une théorie morale, soit celui d'une théorie du droit. Dans *L'intégration républicaine*, notre auteur affirme :

*Je me suis rétrospectivement rendu compte que « U » a rendu opératoire un principe de discussion plus large, et ce d'abord relativement à une problématique morale. On peut, en effet, recourir au principe de la discussion pour des questions d'un autre type, par exemple pour les délibérations d'un législateur politique ou pour les discussions juridiques*⁷⁸¹.

Ce que le droit s'emploie à préserver, c'est incontestablement l'existence tangible d'un espace public communicationnel, aliéné à l'exigence d'une distribution équitable de la parole et de construction d'une entente rationnellement soutenue. Il s'agit d'un espace de discussion dans lequel les échanges sont protégés de toute influence extérieur, des positionnements stratégiques, des systèmes impersonnels de l'argent et du pouvoir, susceptible d'assujettir la volonté libre des participants à la discussion. La neutralité des participant ainsi que leur impartialité sont assures non pas par le principe moral, mais sans doute par le droit, le principe démocratique.

⁷⁷⁷ *Idem.*, *Droit et démocratie*, p. 135.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 138.

⁷⁷⁹ *Idem.*

⁷⁸⁰ *Ibid.*, pp. 138-139.

⁷⁸¹ *Idem.*, *L'Intégration républicaine*, p. 63.

Parlant justement de droit, il faut noter que le droit dont il est question ici chez notre auteur est bel et bien un droit positif, celui qui a pour fondement commun dans les démocraties modernes l'adhésion constitutionnelle à la charte des droits de l'homme. Cependant, ce droit positif peut accompagner le principe moral que s'il peut grâce à un objectif démocratique, porter une décision d'émancipation et incarner également un droit naturel que tous les hommes auraient en partage. Comme le souligne Yves Cusset :

*Le souci de Habermas n'est pas d'aller chercher derrière le droit positif des États démocratiques la vérité originelle d'un droit prétendument naturel, équivalent de la raison pure pratique ou de la morale universelle. Il s'agit d'abord de penser un médium institutionnel qui puisse réellement filtrer l'intersubjectivité de la discussion, qui libère pour les discussions pratiques l'espace public de la solidarité et de la reconnaissance*⁷⁸².

En principe, ce droit n'est pas considéré comme une force extérieure qui interviendrait dans le processus discursif pour mettre de l'ordre. Il est également sous le primat des normes argumentatives qui déterminent le U, le principe d'universalisation. Comme dit plus haut, cette exigence d'argumentation répond au principe démocratique qui voudrait que les destinataires du droit soient toujours aussi ses producteurs, or, seul l'argumentation peut rendre cela possible et faisable.

Le droit est ainsi soumis aux procédures de légitimations qui encadrent le principe démocratique, afin de mieux garantir son rôle fonctionnel de normalisateur de la société sa fonction essentiellement politique de conjugaison des intérêts individuels face à l'intérêt général, de l'autonomie privée à l'autonomie publique. C'est pourquoi, pour Habermas, même s'il est vrai qu'un droit « qui, dans les sociétés modernes, assume pour l'essentiel la charge de l'intégration sociale, est exposé à la pression profane des impératifs fonctionnels émis par la reproduction sociale ; mais il est en même temps soumis à la nécessité pour ainsi dire idéaliste de les légitimer »⁷⁸³. C'est par le droit que l'on parvient à traduire la morale en pratique à donner vie aux ressources communicationnelles du monde vécu, face à la colonisation des systèmes, tout simplement parce que :

(Le) droit est le médium qui permet de traduire, sous une forme certes abstraite mais qui a force d'obligation, les structures de la reconnaissance réciproque telles que nous les observons dans les interactions simples et dans les rapports de la solidarité

⁷⁸² Yves Cusset, *Habermas : l'espoir de la discussion*, p. 103.

⁷⁸³ Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, p. 55.

*spontanée, dans des domaines d'action complexes et de plus en plus anonymes d'une société fonctionnellement différenciée*⁷⁸⁴.

On parvient en quelque sorte à une théorie du droit fondée sur la discussion, une théorie qui envisage l'État de droit démocratique comme l'institutionnalisation réalisée par l'entremise du droit naturel, de procédures et de conditions communicationnelles favorisant la formation de l'opinion et de la volonté qui permet à son tour « l'exercice de l'autonomie politique et l'édition légitime du droit. »⁷⁸⁵ La médiation du droit est donc nécessaire pour permettre une implémentation de l'éthique de la discussion dans un contexte socio-politique complexe, marqué par des préférences appétitives opposées des uns et des autres.

Le droit habermassien s'enracine, non pas sur un principe moral, mais sur un principe démocratique, la démocratie procédurale. Cependant, la constitution du principe de la discussion en principe éthique et en principe démocratique n'enlève pas sa base éthique dans la mesure où la responsabilité vis-à-vis de la communauté de langage demeure, ainsi que la réflexivité de ses motivations pratiques.

En clair, le fait que la morale doive être complétée par un droit contraignant est un fait qui se justifie lui-même moralement. La pratique démocratique, c'est-à-dire, la réflexivité des différentes sphères de l'espace public juridique et politique, « doit être associée à une forme irréductiblement éthique de l'intersubjectivité, celle qui se noue dans les rapports discursifs dont le fonctionnement même est conditionné par des présuppositions de symétrie, de sincérité et de liberté. »⁷⁸⁶ C'est cette théorie du droit qui permet le passage de l'éthique de la discussion vers un modèle normatif de politique délibérative, un « modèle qui permet de penser le déploiement de notre potentiel d'émancipation à l'époque de la discussion. »⁷⁸⁷

En relation avec une théorie de la discussion, la politique délibérative permet d'envisager la normativité de la discussion appliquée à la multiplicité des lieux publics où se forme la volonté commune et où se résolvent les problèmes sociaux. Il n'est pas question d'envisager la centralité d'un État de droit qui s'assurerait des conditions de discussion équitables et s'investirait à rectifier les asymétries sociales ainsi que les antagonismes culturels qui pourraient constituer un obstacle dans la formation du consensus. Cet État de droit n'est pas à

⁷⁸⁴ *Idem.*, *Droit et démocratie*, p. 105.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 466.

⁷⁸⁶ Yves Cusset, *Habermas : l'espoir de la discussion*, p. 107.

⁷⁸⁷ *Idem.*

assimiler à l'État providence, mais il faut souligner sa capacité à assurer aux conflits sociaux et culturels un espace public où ils sont appréciés de façon raisonnable.

Cela ne peut être possible que par une interaction régulière entre la périphérie du monde vécu, morcelée en une diversité de sphères de discussion où se traduit de façon aussi immédiat que dispersée, notre autonomie communicationnelle, et le centre d'un système juridique et politique dans lequel le pouvoir politique dans sa triple dimension législative, exécutive et même judiciaire est appelé à se réaliser, dans le strict respect des procédures démocratiques légales. La théorie de la discussion faut-il le souligner, ne garantit pas le succès de la politique délibérative par la seule présence d'un ensemble de citoyens pouvant mener des actions collectives, « mais par l'institutionnalisation de procédures et de conditions appropriées de la communication et par le jeu combiné des délibérations institutionnalisées et des opinions publiques qui se sont formés de façon informelle. »⁷⁸⁸

3- Solidarité cosmopolitique, justice procédurale et droits de l'homme

La globalisation de l'indifférence prônée, l'individualisme exaltée, l'égoïsme glorifiée, l'intérêt personnel célébré sont autant de pathologies qui affectent l'humanité de l'homme ; et, autant de rouilles qui infectent les rapports entre les citoyens en ce début du XXIe siècle. L'antidote qu'apporte Habermas est la solidarité, une solidarité qui ne se veut point mécanique c'est-à-dire, limitée au seul cadre affectif, mais solidarité organique, dépassant les affinités et l'affectivité, la solidarité cosmopolitique.

Autrement dit, la solidarité des citoyens du monde, des individus qui partagent un même monde. C'est la solution inévitable pour résoudre les problèmes susmentionnés, « au moins au niveau des principes (...) dans un respect sans limite de l'égalité universelle », une égalité qui « se radicalise en solidarité avec toutes les formes d'altérité »⁷⁸⁹.

La solidarité cosmopolitique s'entend ainsi comme un élan rationnel d'assistance lié à la dépendance réciproque de tous les citoyens de telle sorte que ce qui arrive à l'un d'eux retentisse sur l'autre ou sur les autres. Il s'agit plus précisément d'un « devoir moral d'assistance entre les membres d'une même société, en tant qu'ils se considèrent comme formant un seul tout. »⁷⁹⁰ Dans ce sillage, Habermas rejoint Emmanuel Kant pour qui, « l'atteinte du droit en

⁷⁸⁸ Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, p. 323.

⁷⁸⁹ *Idem.*, *Entre nationalisme et religion. Les défis de la démocratie* (2005), trad. Christian Bouchindhomme, Alexandre Dupeyrix, Gallimard, 2008, p. 219.

⁷⁹⁰ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, pp. 1006-1007.

un seul lieu de de la terre est ressentie en tous »⁷⁹¹. En d'autres termes, les atteintes aux droits de l'homme, à la dignité humaine, les écarts de croissance, les disparités entre le Nord et le Sud, imposent à tout homme doué de raison un devoir de solidarité cosmopolitique.

L'intersubjectivité qui est interconscience conditionne cette solidarité cosmopolitique. Des individus qui interagissent, échangent, communiquent, se doivent d'être solidaires. C'est une exigence vitale, un impératif catégorique : Agis toujours comme si toutes tes actions portaient à la « solidarité cosmopolitique »⁷⁹². Les politiques se regroupent de plus en plus à grande échelle, les effets des risques sont davantage globalisés. Nul n'est à l'abri des ravages des changements climatiques, des détresses causées par des pandémies et des épidémies. La solidarité pour Habermas doit jouer à plein.

*C'est pourquoi, pense-t-il, il s'agit essentiellement de savoir s'il est possible de faire surgir la conscience qu'une solidarité cosmopolitique est absolument nécessaire dans les sociétés civiles et les espaces publics politiques des régions qui commencent à s'unir à grande échelle. Car ce n'est que sous la pression d'un tel changement dans la conscience des citoyens, rendu effectif au niveau de la politique intérieure, qu'il sera possible de changer l'idée qu'ont d'eux-mêmes comme les membres d'une communauté internationale, obligés, qu'ils le veuillent ou non, de coopérer, et par là de tenir compte de leurs intérêts respectifs*⁷⁹³.

La solidarité cosmopolitique naît donc d'une prise de conscience à partir du cadre étatique, que coopérer est une obligation, un engagement rationnel. L'homme ne peut à lui seul produire et utiliser tout ce dont il a besoin. Il ne peut plus vivre indépendamment des autres. La solidarité cosmopolitique demeure donc pour lui, « une source d'espérance retenue en une solidarité universelle, qui pénétrerait tous les rapports »⁷⁹⁴. C'est cela même qui conditionne une justice procédurale. En fait, « du fait que les personnes ne deviennent des individus qu'au moyen de leur socialisation », affirme Habermas dans L'intégration républicaine, « il s'ensuit que le respect moral s'adresse à la fois à l'individu irremplaçable et au membre d'une communauté et associe donc la justice à la solidarité »⁷⁹⁵.

La justice procédurale est cette forme de justice issue de l'intersubjectivité des citoyens du monde qui se considèrent comme appartenant à une seule et même communauté, la communauté cosmopolitique. La solidarité qui les anime et à laquelle sont assorties l'« empathie » et l'« assistance » en vue du « bien-être du prochain » est porteuse d'une justice

⁷⁹¹ Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les lumières ?*, trad. Jean- François Poitier et Françoise Proust, Paris, Flammarion, 1991, p. 96.

⁷⁹² Cette expression est de nous.

⁷⁹³ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, p. 37.

⁷⁹⁴ *Idem.*, *Entre naturalisme et religion*, p. 224.

⁷⁹⁵ *Idem.*, *L'Intégration républicaine*, p. 56.

procédurale. Pour Habermas, la justice procédurale « postule l'égal respect et l'égalité des droits pour chaque individu »⁷⁹⁶.

Ceci dit, la communauté cosmopolitique habermassienne est constituée des citoyens qui se respectent réciproquement et, qui se considèrent les uns les autres comme possédant une dignité humaine devant être respectée et protégée, nonobstant le rang social, l'appartenance ethnique ou raciale. Ces deux aspects impliquent que les citoyens ont une « égalité de traitements »⁷⁹⁷ devant la loi et devant toute situation ou événement qui se présente. La justice procédurale évite alors de « commettre des fautes et de faire le mal », mieux, elle « vous ordonne de favoriser le bien commun »⁷⁹⁸. C'est un ordre, un devoir qui s'impose aux citoyens du monde, un impératif procédural. Cette justice vise alors à protéger et l'individu, et ses droits, et le bien de la communauté à laquelle il appartient⁷⁹⁹. La justice procédurale stipule :

*La qualité de la vie en communauté ne se mesure pas seulement au degré de solidarité et à l'état de la prospérité, mais également à la question de savoir si les intérêts de chaque individu sont pris en considération de manière égale dans la perspective de l'intérêt général*⁸⁰⁰.

Nous notons par-là que, la justice procédurale n'est pas située au-delà du temps et de l'espace, encore moins dans l'individualisme ou dans un particularisme exacerbé. C'est une justice qui, comme le relève l'auteur, lutte « contre les réductions individualistes, et met en évidence la solidarité comme autre face de la justice »⁸⁰¹. À partir de là, la justice procédurale promeut un cosmopolitisme où règnent les droits de l'homme à l'échelle de la planète.

Les droits de l'homme constituent un fondement primordial de l'univers cosmopolitique habermassien. Ce sont des droits fondamentaux visant à protéger l'homme contre les nouvelles formes de barbarie qui caractérisent le monde aujourd'hui, un monde qui malheureusement s'obscurcit du fait de nombreuses calamités. L'exclusion qu'accompagne la globalisation de l'indifférence montre une méconnaissance réciproque des droits subjectifs dans une société caractérisée par des « interdépendances empiriquement observables »⁸⁰². Or, Habermas pense que « Le modèle normatif d'une communauté qui ne peut procéder à aucune exclusion n'est autre que l'univers des personnes morales soit encore le « règne des fins » de Kant »⁸⁰³.

⁷⁹⁶ *Idem.*, *De l'éthique de la discussion*, p. 21.

⁷⁹⁷ *Idem.*

⁷⁹⁸ *Idem.*

⁷⁹⁹ *Idem.*

⁸⁰⁰ *Idem.*

⁸⁰¹ *Idem.*

⁸⁰² *Idem.*, *Droit et Démocratie*, p. 66.

⁸⁰³ *Idem.*, *Après l'État-nation*, p.117.

Autrement dit, la communauté cosmopolitique, communauté intersubjective, se caractérise par le principe universel selon lequel, les citoyens du monde qui la composent sont des êtres égaux, autonomes et bénéficiant des mêmes droits qui sont pourvus d'un caractère moral universaliste. À ce niveau, Habermas récupère Kant. Les droits de l'homme sont valables pour tous les êtres raisonnables, les personnes, les hommes. Habermas argumente en effet : « Ce n'est donc pas un hasard si seuls les « droits de l'homme », autrement dit les normes juridiques dont le contenu est exclusivement moral, constituent le cadre normatif de la communauté cosmopolitique »⁸⁰⁴. Il ressort donc de ce linéament deux choses :

D'une part, ce sont des « normes morales », partageant une « validité universelle »⁸⁰⁵. C'est pourquoi Habermas affirme : « Les droits fondamentaux comportent une telle prétention à la validité universelle parce que leur fondation repose exclusivement sur le point de vue moral »⁸⁰⁶. Ce qui fonde les droits fondamentaux ce sont des « arguments moraux » qui servent à justifier pourquoi ces droits qui sont protégés suscitent l'attention de tous les humains en tant que personnes dignes de valeurs et pourquoi ils sont bons pour « tout un chacun »⁸⁰⁷.

D'autre part, les droits de l'homme sont des droits subjectifs. C'est ce qui leur confère un caractère juridique, dû à leur structure. N'eût-été le contenu moral qui les distingue, les droits de l'homme sont des droits au sens juridique du terme. Habermas emprunte cependant sa définition de droit subjectif à Ihering. Pour ce dernier, « Le droit subjectif est conceptuellement un pouvoir juridique qui est conféré à l'individu par l'ordre juridique, au moyen de satisfaire selon ses fins des intérêts humains »⁸⁰⁸. Des valeurs humaines telles que la préservation de la vie, la garantie de la liberté, de la propriété, de l'égalité, de la dignité, de l'affirmation de soi, de la responsabilité sociale sont juridiquement protégés. Il y a donc là obligatoirement une « reconnaissance réciproque des sujets de droits coopérants »⁸⁰⁹.

Il ne s'agit pas d'une association des individus se levant les uns contre les autres, dans l'optique de protéger leurs intérêts humains. « L'égalité des droits entre individus ainsi que l'égal respect de leur dignité personnelle sont portées par un tissu de relations interpersonnelles et de rapports de réciprocité et de reconnaissance »⁸¹⁰. Les droits subjectifs impliquent une

⁸⁰⁴ *Idem.*

⁸⁰⁵ *Idem.*, *L'intégration Républicaine*, pp. 119-192.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 192.

⁸⁰⁷ *Idem.*

⁸⁰⁸ Ihering, cité par Habermas in *Droit et Démocratie*, p. 101.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 103.

⁸¹⁰ *Idem.*, *De l'éthique de la discussion*, p. 21.

collaboration, une intercompréhension entre les personnes qui se reconnaissent sujets et citoyens devant la loi. Habermas écrit à ce propos :

Le concept de droits subjectifs ne réfère pas en lui-même à des individus atomistiques et aliénés se dressant dans un esprit possessif les uns contre les autres. Comme éléments de l'ordre juridique, ils présupposent au contraire la collaboration des sujets entre eux, qui, dans leurs droits et leurs devoirs, en tant que ceux-ci réfèrent à la réciprocité, se reconnaissent comme des sociétaires juridiques libres et égaux⁸¹¹.

Une telle reconnaissance mutuelle révèle le caractère duel des droits de l'homme. Ils sont à la fois des normes morales et des normes juridiques. C'est ce qui fait de surcroît leur légitimité. En tant que droit subjectif, la légalité est assurée et en tant que norme morale, la justice est fondée. « De ce point de vue, c'est le sens même des droits de l'homme de tendre à occuper le statut des droits fondamentaux garantis dans le cadre d'un ordre juridique national, international ou global ». Dans le cadre d'une communauté cosmopolitique, Habermas pense que la garantie de ces droits est fiable au plan global, par des institutions à vocation cosmopolitique telle que l'Union Européenne.

Toutefois, Habermas propose une compréhension des droits fondamentaux à partir de la théorie de la discussion dont l'objet est de faire des destinataires des droits concomitamment les instigateurs de leurs droits. Il y a légitimation du statut des citoyens libres et égaux, possibilité de recours juridique lorsqu'on se sent lésé dans l'exercice de ses droits. « Pour le dire d'une phrase, il n'y a aucun droit légitime »⁸¹² sans ces normes subjectives et morales. Car, elles portent sur « la dignité de l'homme, la liberté, la vie et l'intégrité corporelle de la personne, sur la liberté de mouvement, de choisir sa profession, sur la propriété, l'inviolabilité du domicile, etc. »⁸¹³

⁸¹¹ *Idem.*, *Droit et Démocratie*, p. 104.

⁸¹² *Ibid.*, p. 143.

⁸¹³ *Idem.*

CHAPITRE VIII : LE POSTNATIONALISME HABERMASSIEN : JALONS POUR UNE SOCIÉTÉ COSMOPOLITIQUE

Dans son livre *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Jürgen Habermas soutient avec certitude la thèse selon laquelle le cosmopolitisme semble être la grande idée de ce début du XXI^e siècle. En effet, le socialisme, le nationalisme, le communisme sont devenus aujourd'hui caduques. La prospérité du néolibéralisme et les conséquences qu'il induit sur le fonctionnement de l'État-nation semblent préparer l'humanité à une nouvelle expérience, à l'ère d'une nouvelle utopie, le cosmopolitisme. Comme le note à juste titre Alexandre Dupeyrix :

Le cosmopolitisme est surtout une utopie politique, une des rares encore capable de susciter l'enthousiasme et de mobiliser les bonnes volontés. La construction de l'Union européenne, le dépassement du droit international classique, la création de l'ONU, le combat pour les droits de l'homme à l'échelle de la planète procèdent bel et bien d'une même utopie : la volonté de construire une société cosmopolitique où régnerait une paix perpétuelle⁸¹⁴.

Dans ce chapitre, nous tenterons de résoudre le problème de la nature du cosmopolitisme chez Jürgen Habermas. Autrement dit, comment notre auteur conçoit-il le cosmopolitisme aujourd'hui, à l'aune des nouveaux défis globaux ? Telle est l'interrogation axiale qui orientera notre argumentaire dans ce chapitre.

I- NATURE ET FONDEMENTS DU COSMOPOLITISME

Tout en reconnaissant que le cosmopolitisme n'est pas une nouveauté habermassienne comme nous le verrons dans ce chapitre. Il est tout de même prudent de le distinguer d'ores et déjà de certains concepts afin d'éviter toute confusion : l'universalisme et le multiculturalisme.

L'universalisme ne reconnaît pas « l'altérité de l'autre »⁸¹⁵ et vise à convertir toute chose à une quelconque « vérité universelle qui est entre les mains de l'Europe, des États-Unis, bref : de l'Occident »⁸¹⁶. Les hommes sont différents et cette différence résulte du fait que certains sont « supérieurs » et d'autres « inférieurs ». Ceux qui se présument « supérieurs » s'investissent donc d'une mission sacrée, celle d'imposer aux autres les « valeurs » qui devraient être

⁸¹⁴ Alexandre Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 310.

⁸¹⁵ Ulrich Beck, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation* (2002), trad. Aurélie Duthoo, Paris, Aubier, 2003, p. 513.

⁸¹⁶ *Idem*.

respectées par tous. Or, l'interrogation suscitée par le cosmopolitisme est la suivante : « Quel est ton rapport à l'altérité des autres ? »⁸¹⁷. Ceci revient à dire que le cosmopolitisme vise la reconnaissance de l'altérité des autres. Il s'agit d' « approuver l'existence de l'autre dans sa différence et son égalité »⁸¹⁸. C'est donc l'antidote à la fois du racisme, de l'ethnocentrisme et du nationalisme béat dans lequel s'engouffrent certains citoyens, sans pour autant « tomber dans les pièges du réalisme »⁸¹⁹ qui promeut les archaïsmes. Telle est la différence d'avec l'universalisme. Qu'en est-il du multiculturalisme ?

Le multiculturalisme repose sur l'idée cachée « d'une identité essentialiste des cultures et d'une rivalité entre ces mêmes cultures »⁸²⁰. Le multiculturalisme présuppose donc des identités de groupe, des oppositions et des rivalités culturelles. Nous voyons donc qu'il s'agit, comme le montre Ulrich Beck, d'une « vision poétique »⁸²¹ où l'on peut observer un chat, une souris et un chien dégustant copieusement un repas dans un même plat. Il « présuppose des groupes plus ou moins homogènes »⁸²² qui sont considérés soit comme semblables, soit comme différents, mais qui sont bien circonscris les uns par rapport aux autres, intégrant les individus. À ce propos, l'on a l'impression que l'individu n'existe guère. Il est prédéterminé par sa culture. Habermas n'est pas le premier à théoriser le cosmopolitisme. Avant lui, Diogène, les stoïciens et Emmanuel Kant envisageaient déjà une société cosmopolitique. Dès lors, qu'est-ce qui fait la particularité de ces conceptions ?

1- Fondements historiques et philosophiques du cosmopolitisme

Dès l'Antiquité, Diogène le Cynique répondait déjà à la question d'un Athénien obstiné à connaître sa patrie : « Je suis citoyen du monde »⁸²³. Les Stoïciens, animés par la conscience cosmopolitique, soutiennent aussi l'idée selon laquelle le *cosmos* étant régi par les lois du *logos*, est leur patrie.

Les hommes sont à la fois citoyen du monde et citoyen de la *polis*. C'est pourquoi ils doivent être mus par une « sympathie universelle » qui provoquera cette unité politique qui transcende les frontières des ethnies, des cultures, des religions et des classes dans l'esprit d'une

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 510.

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 513.

⁸¹⁹ *Idem.*

⁸²⁰ *Idem.*

⁸²¹ *Idem.*

⁸²² *Idem.*

⁸²³ Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres 2*, trad. Robert Genaille, Paris, Flammarion, 1965, p. 30.

égalité des principes⁸²⁴. Le sage stoïcien ne se proclame donc pas seulement citoyen de sa cité d'origine, mais aussi et surtout « citoyen du monde »⁸²⁵. Le cosmopolitisme stoïcien soutient que la « projection dans un espace supérieur offre la possibilité de sortir de l'espace politique traditionnel et met en lumière la valeur toute relative des frontières politiques existantes effectivement au regard du « monde » »⁸²⁶.

Le monde est donc la seule véritable cité, la cité universelle qui se différencie de la cité dont nous découpons de façon contingente. Cela est affirmé par Clément d'Alexandrie cité par Laurand en ces termes : « Les stoïciens disent que l'univers est une cité au sens fort, alors les agglomérations qui se trouvent sur la terre ne le sont plus – elles sont appelées cités, mais en fait n'en sont pas. »⁸²⁷ Mais est-il possible de construire une citoyenneté mondiale qui puisse dissiper toutes les différences particulières ? Une investigation de la pensée de Kant à propos s'impose.

La conception du cosmopolitisme chez Kant impose au préalable un examen de sa philosophie de l'histoire ainsi que l'examen qu'il fait des processus sociaux, économiques et juridiques de la mondialisation. La philosophie de l'histoire chez Kant s'appréhende comme étant une conception téléologique de l'histoire, conception prétend que la finalité de la nature est de conduire l'humanité vers la moralité. La « grande ouvrière », « le nature »⁸²⁸, doit permettre la réalisation du projet cosmopolitique : « ce que la nature a pour intention suprême sera réalisé à la fin, un état cosmopolite universel. »⁸²⁹

L'ingénieuse et grande ouvrière la nature, permet également de faire « surgir au sein même de la discorde parmi les hommes, et malgré leur volonté, la concorde »⁸³⁰. Cette nature qui se manifeste aussi par des antagonismes, ce que Kant désigne par l'« insociable sociabilité »⁸³¹, caractéristique même de la nature humaine, sans oublier la succession des conflits et des échanges à grande échelle, va favoriser l'avènement de l'État cosmopolitique, « le règne des fins ». Kant perçoit donc en l'État cosmopolitique la condition idéale en vue de la formation d'une communauté éthique.

⁸²⁴ Ulrich Beck, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, p. 89.

⁸²⁵ Jean Brun, *Le stoïcisme*, Paris, P.U.F., collection « Que sais-je ? », 1958, p. 61.

⁸²⁶ Louis Lourme, « Cosmopolitisme », in V. Bourdeau et R. Merrill (dir.), *Dictionnaire de théorie politique*, 2008, p. 1. Article consulté en ligne à l'adresse <http://www.dicopo.fr/spip.php> le 02 Janvier 2021.

⁸²⁷ Laurand Valery *La politique stoïcienne*, Paris, P.U.F., 2005, p. 59.

⁸²⁸ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, p. 35.

⁸²⁹ *Idem.*, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, théorème VIII, I.c.

⁸³⁰ *Idem.*, *Projet de paix perpétuelle*, p. 35.

⁸³¹ *Idem.*, *Idée d'une histoire Universelle du point de vue cosmopolitique*, p. 14.

Dans cette communauté éthique, les impératifs catégoriques de la raison pratique bénéficient d'un caractère universel parce qu'ils dépassent largement les frontières étatiques des citoyens du monde. Nous sommes là dans une perspective métaphysique de la finalité de la nature, perspective à ne pas séparer de la dimension politique des trois processus de la mondialisation selon Kant, et qu'il convient à présent d'examiner.

Le premier processus est celui de la nature pacifique de la constitution républicaine. C'est cette constitution qui peut maintenir in climat de paix, « la seule pouvant conduire à la paix perpétuelle. »⁸³² Elle permet l'élaboration du droit des gens, mieux, le droit cosmopolitique. Trois choses fondent une telle constitution : la liberté des citoyens, la dépendance vis-à-vis de la législation commune, c'est-à-dire, la constitution et l'égalité des citoyens⁸³³. Un État à constitution républicaine ne peut qu'être juste, pacifique, car, il « représente la volonté unie d'un peuple. »⁸³⁴ Cette constitution est la seule capable d'assurer entre les États des relations moins belliqueuses. La prolifération des républiques conditionne un ordre mondial pouvant accueillir la mise en place d'un droit cosmopolitique.

Le second processus est celui des échanges pacifiques entre les peuples de la terre. Ces échanges, selon Kant, pourront établir entre les nations un climat de paix. En effet, « l'esprit commercial qui est incompatible avec la guerre et qui tôt ou tard s'empare de chaque peuple »⁸³⁵, imposeront aux États de collaborer pacifiquement, en vue de la préservation de leurs intérêts mutuels. Pour notre auteur, comme « la puissance de l'argent » est la plus certaine et issue des relations commerciale, il est évident que :

Les États se voient dans l'obligation de travailler au progrès de la paix, cette noble chose (non, en vertu, il est vrai, de motifs de moralité) et de faire obstacle à la guerre, là où, dans le monde, elle menace d'éclater, par des médiations, absolument comme s'ils se trouvaient dans une alliance perpétuelle à cet effet ; car de grandes coalitions en vue de la guerre, ne peuvent par suite de la nature des choses, se former que très rarement et encore plus rarement avoir du succès⁸³⁶.

Cette réalité politique posée, la nature peut donc achever son travail : « c'est ainsi que la nature garantit grâce au mécanisme même des penchants humains, la paix perpétuelle »⁸³⁷. Quant au troisième processus, il est relatif à la formation d'un espace public mondial capable

⁸³² *Idem.*, *Projet de paix perpétuelle*, p. 16.

⁸³³ *Ibid.*, p.15.

⁸³⁴ *Idem.*, *Vers la paix perpétuelle...*, p. 13.

⁸³⁵ *Idem.*, *Projet de paix perpétuelle*, p. 48.

⁸³⁶ *Idem.*

⁸³⁷ *Idem.*, *Projet de paix perpétuelle*, p. 48.

de favoriser un idéal cosmopolitique. Cet espace public a pour fonction d'évaluer les politiques mise en œuvres au sein de l'État républicain, afin de se rassurer que celles-ci répondent aux besoins des citoyens. Cet espace public doit donc être composé des intellectuels capables de cet exercice qui ne relève pas du commun. Il y a donc nécessité pour le citoyen de sortir de l'obscurantisme vers les *Lumières* et de « faire un usage public de sa raison sous tous les rapports »⁸³⁸.

Mais qu'est-ce que les Lumières ? Les Lumières c'est tout simplement « la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre. » Dit autrement, « Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! »⁸³⁹ Ce sont ces Lumières qui permettent un usage public de la raison, condition de formation d'un espace public chez Kant.

Pour nous résumer, il est question pour Kant de penser un ordre cosmopolitique autour d'une « fédération des peuples »⁸⁴⁰, un ordre dans lequel chaque État conserve sa souveraineté, au regard de la réalité du système westphalien en vigueur. Cette fédération note Kant n'est pas impérativement « un État fédéral »⁸⁴¹. Même s'il est vrai que les États dans la sphère des relations internationales ne sont soumis à aucune contrainte extérieure commune⁸⁴² pour pouvoir faciliter la formation de cette fédération, le projet reste possible. Pour lui :

*La possibilité de réaliser (réalité objective) cette idée d'une Fédération qui s'étendrait peu à peu à tous les États conduisant ainsi à la paix perpétuelle peut se représenter. Car lorsqu'il résulte d'un effet de la fortune qu'un peuple puissant et éclairé peut se constituer en république (qui par nature doit incliner à la paix perpétuelle), celle-ci formera un centre pour l'union fédérative d'autres États afin qu'ils se joignent à elle, pour assurer ainsi l'État de liberté de ces États, conformément à l'idée du droit des gens et pour s'étendre peu à peu toujours davantage grâce à plusieurs associations de ce genre.*⁸⁴³

Le fédéralisme kantien repose alors sur le droit des gens. Ce droit n'est le droit à la guerre, droit qui permet à chaque État de renoncer volontairement « comme des particuliers, à leur liberté barbare (anarchique), en se soumettant à des lois publiques de contrainte, formant ainsi un État des nations (*civitas gentium*) qui (s'accroissant, il est vrai, constamment)

⁸³⁸ *Idem., Vers la paix perpétuelle...*, p. 45.

⁸³⁹ *Ibid.*, p. 43.

⁸⁴⁰ *Idem., Projet de paix perpétuelle*, p. 22.

⁸⁴¹ *Idem.*

⁸⁴² *Ibid.*, p. 24.

⁸⁴³ *Ibid.*, p. 25.

engloberait finalement tous les peuples de la terre. »⁸⁴⁴ Il est question pour l'auteur du *Projet de paix perpétuelle*, à travers la mise sur pied d'un droit cosmopolitique, d'élaborer un projet cosmopolitique capable de sortir les relations internationales de l'état de nature où règne la guerre, pour un « règne de fins ». Il convient donc à présent d'explorer le droit cosmopolitique kantien.

La doctrine kantienne du droit, convient-il de le rappeler, s'intègre dans le paradigme de l'autolégislation. Autrement dit, chez Kant le droit n'est pas le fait d'un principe transcendant comme Dieu, ou encore de l'histoire. Cela revient à dire que les citoyens en sont des auteurs et en même temps des destinataires. Le droit est donc fondé rationnellement par des *a priori* juridiques de la raison pure pratique. La légitimité d'un tel droit résulte de la volonté générale par un exercice public du talent de la raison. Le droit kantien devient donc par là un droit naturel fondamental exigeant un universalisme dont le prototype idéal prend corps dans l'idée d'un droit cosmopolitique.

Au XVIII^e siècle, Emmanuel Kant, pensant les conditions de possibilité d'une paix perpétuelle entre les nations, évoque l'idée de l'élaboration d'une constitution républicaine reposant sur un « droit cosmopolitique », qui à son tour s'articule autour des conditions d'une hospitalité universelle. On entend par hospitalité universelle « [...] uniquement le droit qu'à chaque étranger de ne pas être traité en ennemi dans le pays où il arrive »⁸⁴⁵, tout en acceptant respecter les lois du pays qu'il visite. Le droit cosmopolitique n'est donc plus une utopie, mais une réalité. Kant écrit :

*Or, comme les relations (plus ou moins étroites ou larges), prévalent désormais communément entre les peuples de la terre, en sont au point qu'une violation du droit en un seul lieu est ressentie partout ailleurs, il s'ensuit que l'idée d'un droit cosmopolitique n'apparaît plus comme une manière chimérique et exagérée de concevoir le droit cosmopolite n'apparaît plus comme un code non écrit, aussi bien du droit public que du droit des gens, pour réaliser le droit public de l'humanité en général et par suite la paix perpétuelle dont on ne peut se flatter de se rapprocher sans cesse qu'à cette condition.*⁸⁴⁶

Selon Kant, l'homme est appelé à réaliser avec ses semblables une république des citoyens du monde, une société des nations. Le cosmopolitisme ne signifie plus ici, comme chez les stoïciens, le fait de n'être citoyen d'aucun État, sous le prétexte que les préjugés et les coutumes de son pays empêcheraient de penser rationnellement et librement. Il ne s'agit pas

⁸⁴⁴ *Idem.*, *Projet de paix perpétuelle*, pp. 27-28.

⁸⁴⁵ *Idem.*, *Vers la paix perpétuelle...*, p. 94.

⁸⁴⁶ *Idem.*, *Projet de paix perpétuelle*, p. 33.

non plus de philanthropie, mais de « droit »⁸⁴⁷. En écrivant que « le droit cosmopolitique doit se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle »⁸⁴⁸, Kant ne parlait pas de « philanthropie, mais du droit qu'a l'étranger, à son arrivée dans un territoire d'autrui, de ne pas y être traité en ennemi. »⁸⁴⁹ Le citoyen du monde n'est donc pas, comme le dit François Proust :

*(Un) homme apatride ou acosmique, le voyageur universel qui se moque des frontières comme de la possession (...). Il est un être public, attentif aux expériences publiques de liberté dans le monde, et sa conscience cosmopolite s'intensifie et s'élargit lorsqu'elle prend part, voire prend parti, aux expériences républicaines dans le monde*⁸⁵⁰.

À chaque fois que les droits de l'homme sont menacés, il se sent concerné. Pour Kant, ces droits fondamentaux devraient être protégés par les États-nations souverains pour leur plein exercice. Ce droit cosmopolitique n'est pas un droit d'accueil, mais « un droit de visite ». Mais qu'est-ce qu'un droit de visite ? Pour Kant, le *besuchsrecht*, droit de visite, est tout simplement « le droit qu'a tout homme de se proposer comme membre de la société, en vertu du droit de commune possession de la surface de la terre sur laquelle, en tant que sphérique, ils ne peuvent se disperser à l'infini »⁸⁵¹. Ce droit permet donc à tous les citoyens des « contrées habitables »⁸⁵² de la surface de la terre de se supporter « les uns à côté des autres »⁸⁵³, pour pouvoir vivre paisiblement. Ce droit permet également de mettre en rapport les continents éloignés et de construire entre eux des relations pacifiques. Et, « ces rapports peuvent se finalement se régler publiquement et rapprocher toujours davantage le genre humain d'une constitution cosmopolite. »⁸⁵⁴

2- Le cosmopolitisme habermassien : un dépassement de Kant

Le cosmopolitisme habermassien est non seulement une appropriation et une actualisation de celui de Kant, mais aussi son dépassement, compte tenu des enjeux actuels. Nous présentons tour à tour la critique habermassienne du cosmopolitisme kantien, le droit cosmopolitique et le supranationalisme de Habermas.

Les arguments de Habermas sur la critique du cosmopolitisme kantien sont en grande partie contenus dans un article intitulé « la paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée

⁸⁴⁷ *Idem.*, *Vers la paix perpétuelle...*, p. 93.

⁸⁴⁸ *Idem.*, *Projet de paix perpétuelle*, p. 29.

⁸⁴⁹ *Idem.*

⁸⁵⁰ *Idem.*, *Vers la paix perpétuelle...*, p. 38.

⁸⁵¹ *Idem.*, *Projet de paix perpétuelle*, p. 29.

⁸⁵² *Ibid.*, p. 30.

⁸⁵³ *Idem.*

⁸⁵⁴ *Idem.*, *Projet de paix perpétuelle*, p. 30.

kantienne », article contenu dans son livre *L'intégration républicaine* déjà cité dans ce travail. En analysant les processus kantien qui conduisent à l'avènement d'un ordre cosmopolitique susceptible de faire émerger un climat de « paix perpétuelle », Habermas pense que Kant a tôt fait de célébrer les processus de la mondialisation, comme nous les avons nommés, sans anticiper leurs effets pervers qui parviennent même à menacer « la paix perpétuelle ». La critique habermassienne est développée parce que pour notre auteur, « Kant ne dépasse pas l'horizon d'expérience de son époque » par conséquent, « le contenu sémantique » de ses études « a de toute évidence été démenti par l'histoire aux XIXe et XXe siècles »⁸⁵⁵.

La thèse kantienne de la nature pacifique des États à la constitution républicaine a trouvé ses limites au long de l'histoire. De nombreuses républiques se sont fait la guerre. Le bilan des deux guerres mondiales le prouve à suffisance. L'auteur semble-t-il n'avait pas anticipé la possibilité des effets dangereux du nationalisme qui assure l'existence de l'État-nation républicain. Pour Habermas, si le nationalisme a permis la prospérité de l'État-nation républicain, il a également été à l'origine du développement des passions de guerres contraires à l'idéal de paix kantien. En fait, les citoyens des États-nations républicains qui auraient décliné toute offre de guerre, sont ceux qui, aveuglés par le nationalisme, font la guerre au nom de la protection de leur patrie au point de risquer leur vie. L'horloge de Königsberg ne pouvait en aucun moment s'imaginer que « la mobilisation massive de circonscrits électrisés par le nationalisme conduirait à une époque de guerres de libération dévastatrices, refusant toute limitation au nom d'idéologies diverses. »⁸⁵⁶ Cependant, notre auteur ne rejette pas totalement cette thèse. Il reconnaît que malgré ses limites, l'État-nation républicain à œuvrer au maintien de la paix en faisant reposer la gestion de la cité sur la constitution. A partir de là, toutes les guerres sont sous le regard vigilant des citoyens. Et, « la politique extérieure d'un État change en même temps que les mobiles de ses citoyens. »⁸⁵⁷

De même, l'argument kantien du commerce susceptible de garantir la paix entre les nations présente des limites. L'opposition entre la bourgeoisie et le prolétariat due au développement du capitalisme a créé une situation d'instabilité. Les antagonismes entre ces deux classes ont été une menace pour la paix et remise en cause la nature prétendument pacifique des sociétés basées sur le libéralisme économique⁸⁵⁸. Au plan interne, les échanges commerciaux ont entraîné des guerres civiles. Au plan externe, le développement du commerce,

⁸⁵⁵ Jürgen Habermas, *L'Intégration républicaine*, p. 168.

⁸⁵⁶ *Idem.*

⁸⁵⁷ *Idem.*, *L'Intégration républicaine*, p. 170.

⁸⁵⁸ *Idem.*

mieux de l'industrie a conduit les États nations républicains à ce que Habermas appelle l'« impérialisme belliqueux »⁸⁵⁹. Certains États se sont enrichis au détriment des autres, créant une situation de tensions dans les relations interétatiques. Toutefois, il faut admettre que le développement des échanges commerciaux tel que voulu par Kant a permis de stabiliser par moment les relations entre les États. Le développement du commerce a instauré le « *sauf power* » à la place du « *hard power* », afin de permettre la mise en place des politiques souples capable de favoriser la coopération⁸⁶⁰.

Enfin, la question de l'espace public. Pour Habermas, l'espace public kantien qui avait pour rôle de contrôler l'action de l'État n'a pas toujours eu la possibilité de bien jouer son rôle. Les intellectuels qui étaient censés jouer ce rôle « se sont rendus coupables de la plus grande trahison »⁸⁶¹ en soutenant rationnellement certaines idéologies inhumaines comme le nazisme. Aussi, le développement du capitalisme a vu l'espace public kantien être coloniser par la bourgeoisie, transformant ainsi des citoyens en véritable consommateur, sous le contrôle de l'État. On assiste alors à un véritable endoctrinement caractérisé par un « usage trompeur du langage »⁸⁶². Même si Kant a anticipé un « espace public à l'échelle du globe »⁸⁶³, celui-ci a été envahi par des intrus barbares.

Pour Habermas⁸⁶⁴, l'évolution du monde présent laisse voir des failles dans le droit cosmopolitique Kantien. Le droit cosmopolitique Kantien dans son rôle de mettre fin à l'état de nature pour l'avènement d'une paix perpétuelle dans la perspective d'un État cosmopolitique est une utopie sans issue. Il pense donc que, « une conception du droit cosmopolitique, reformulée en fonction des besoins de notre époque, est parfaitement susceptible de rencontrer une constellation favorable des forces en présence »⁸⁶⁵.

Si l'on jette un regard réflexif panoramique dans l'univers philosophique de Jürgen Habermas, point de surprise de constater qu'il milite fortement pour l'élaboration d'un droit cosmopolitique. Les lourdes défaites infligées au droit international par les conflits permanents, l'économie mondiale, l'assommoir de la perte de légitimité de l'État-nation, montrent

⁸⁵⁹ *Idem.*

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 172.

⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 173.

⁸⁶² *Idem.*, *L'Intégration républicaine*, p. 174.

⁸⁶³ *Idem.*

⁸⁶⁴ Pour aborder cette section, nous nous sommes également référé à l'article de Bjarne Melkevik, « Le droit cosmopolitique : la reformulation habermasienne », consulté en ligne à l'adresse [http://www. reds.msh-paris.fr/communication/textes/mel2.htm#](http://www.reds.msh-paris.fr/communication/textes/mel2.htm#) le 25 décembre 2021.

⁸⁶⁵ Jürgen Habermas, *L'intégration Républicaine*, p. 168.

que « dans le meilleur des cas, on peut comprendre la situation actuelle du monde comme une transition entre le droit international et le droit cosmopolitique »⁸⁶⁶.

L'ambition est donc claire. De l'agir communicationnel mettant sur pied des principes, mieux des normes pouvant guider l'action des citoyens au plan cosmopolitique, jusqu'à l'élaboration d'une philosophie du droit, le pari sur un droit cosmopolitique n'est que l'aboutissement d'un tel cheminement. Même s'il est vrai qu'Habermas récupère Kant, c'est dans l'optique de présenter les limites de sa conception du droit cosmopolitique aujourd'hui, limites dues surtout aux aléas du temps. Il écrit : « grâce aux connaissances acquises depuis lors, sans avoir à ce titre le mérite particulier, nous savons aujourd'hui que la construction proposée par Kant pose des problèmes conceptuels et qu'en outre, elle n'est guère conciliable avec les connaissances historiques qui sont les nôtres »⁸⁶⁷.

Parler d'un droit cosmopolitique aujourd'hui revient à partir des « prémisses kantienne »⁸⁶⁸. Surtout que, pour Habermas, Kant représente la tête de proue de la philosophie du sujet ou de la conscience telle qu'il le montre dans *De l'éthique de la discussion*. Il part de là pour reformuler l'idée d'un droit cosmopolitique en tenant compte des réalités de ce siècle et sa vision du monde.

Selon Habermas, le droit est inhérent aux procédures de communication facilitées par l'intersubjectivité qui transcende les frontières étatiques et attribue une valeur inestimable et sans mesure à une communauté juridique cosmopolitique tendant à la mise sur pied d'une humanité constituée en communauté juridique. C'est là le nœud gordien de son droit cosmopolitique : « 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 individuel, fondant pour ceux-ci une appartenance directe à l'association des cosmopolites libres et égaux »⁸⁶⁹. La distance est prise d'avec Kant. Pour ce dernier, les destinataires du droit cosmopolitique sont des États qui sont appelés à fédérer pour former une société des nations. Mais, compte tenu du fait que ces États sont en réelle difficulté, Habermas conçoit les sujets individuels libres et égaux, en droit et en devoir comme les seuls et uniques auteurs et destinataires du droit cosmopolitique.

Habermas récuse l'idée d'un droit pourvu de moralité. Le droit cosmopolitique est un droit juridique et non moral. Or, chez Kant, il est uniquement moral. Le souci de l'auteur est de

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 182.

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 162.

⁸⁶⁸ *Idem.*

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 179.

rendre plus pragmatique Kant qui fonde le droit dans une vision de « l'idée de la raison ». Pour ce faire, il introduit le concept de droits de l'homme, droits qui à partir d'une éthique de la discussion, sont élaborés par les cosmopolites dans le sillage d'un « droit des citoyens du monde »⁸⁷⁰. « Le concept de droits de l'homme n'est pas d'origine morale, affirme l'auteur, mais une modalité spécifique du concept moderne des droits subjectifs, et donc un concept juridique. Les droits de l'homme ont par nature, un caractère juridique »⁸⁷¹.

C'est évident et surtout, c'est logique. Les droits de l'homme sont constituants du droit cosmopolitique et sont juridiques de par leur nature. Alors, le droit cosmopolitique est un droit juridique. Avec Habermas, dans *Droit et Démocratie*, nous constatons que ce qui confère la juridicité et la légitimité à une norme, c'est bien sa « validité » inhérente au processus de communication, s'adressant à tous les êtres humains. D'où la validité universelle des droits de l'homme. Sans rejeter leur valeur morale, soutenue par « le sens de leur validité »⁸⁷², les droits de l'homme construisent le cadre d'une communauté juridiquement valide.

En égard « des interdépendances planétaires »⁸⁷³ l'État cosmopolitique doit naître. Cet État n'est pas assimilé à un État mondial, encore moins à un gouvernement mondial, perspective à proscrire, au risque de légitimer « une domination despotique sur le monde »⁸⁷⁴. L'État cosmopolitique est un État dans lequel le respect des droits de l'homme constitue la chose du monde la mieux prise en compte par tous les citoyens doués de raison. Dans cet État, la pratique des droits de l'homme est un devoir, un impératif procédural. D'où la nécessité de trouver « un accord sur les droits de l'homme dont l'interprétation est actuellement controversée entre, d'un côté, les Européens, et, de l'autre, les Asiatiques et les Africains. »⁸⁷⁵ Cet accord est possible dans la mesure où, l'État cosmopolitique, est constitutif de l'activité communicationnelle, du dialogue, et de l'intersubjectivité assorti du consensus. L'éthique de la discussion qui prédispose ces conclusions permettra à tous ces continents de parvenir à une entente légitime.

Ainsi, dans l'État cosmopolitique, le droit cosmopolitique a pour rôle de concrétiser la paix. Il ne s'agit pas pour Habermas de la paix perpétuelle au sens Kantien du terme ; une paix limitée que la guerre elle-même, définie par la fin d'un certain type de guerre. Pour mettre un

⁸⁷⁰ *Ibid.*, p. 161.

⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 190.

⁸⁷² *Ibid.*, p. 191.

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 185

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 114.

⁸⁷⁵ *Idem.*, *L'intégration Républicaine*, p. 163.

terme aux désastres d'une guerre, précise, une alliance de paix censée « mettre fin à toutes les guerres »⁸⁷⁶. Habermas rappelle aussitôt le promeneur de Königsberg à l'ordre :

*Kant avait à l'esprit des conflits limités dans l'espace entre différents États et différentes alliances, mais l'idée de guerre mondiale ne l'avait nullement effleuré. Il avait en tête des guerres entre cabinet et État, pas encore des guerres civiles. Il pensait à des guerres techniquement limitées permettant de distinguer entre les troupes combattantes et la population civile, pas encore au combat de partisans ni à un terrorisme de poseurs de bombes. Il avait à l'esprit des guerres aux finalités politiquement limitées, pas encore des guerres d'anéantissement et de déportation*⁸⁷⁷.

Ceci revient à dire que, les guerres et les crises que Kant n'avait pas à l'esprit, ont bien des sources bien situées. Et, l'une de ces sources, c'est bien l'État de droit démocratique, qui créé des frustrations, favorise des guerres civiles, donne naissance au terrorisme transnational, augmente le taux des réfugiés et des migrants, légitime la violence symbolique, avec des appétits élastiques de conquête et de préservation du pouvoir, etc. Habermas ajoute :

*En effet, l'idée de l'État de droit requiert que l'exercice de la violence par l'État soit canalisé par le droit légitime, aussi bien vis-à-vis de l'extérieur que vis-à-vis de l'intérieur. Par ailleurs, la légitimation démocratique du droit doit garantir que celui-ci reste en accord avec les principes moraux reconnus. Le droit cosmopolitique est une conséquence de l'idée de l'État de droit. Ce n'est que grâce à lui que s'établit une symétrie entre processus de juridisation des relations sociales et politiques en deçà et au-delà des frontières étatiques*⁸⁷⁸.

Le défi majeur reste ainsi à relever. Le droit cosmopolitique doit être institutionnalisé de manière à ce que, tous les États y soient soumis. Ceci a pour but d'amener les États même despotiques, à demeurer sous la botte des droits de l'homme, afin d'éviter toute instrumentalisation par ces derniers. Pour Habermas, les institutions comme l'organisation des Nations Unies – qui doit être reformée – sont à même d'incarner une légitimation juridique institutionnelle du droit cosmopolitique :

Il faut que le droit cosmopolitique soit institutionnalisé de telle manière qu'il engage les différents gouvernements. La communauté des peuples doit à tout le moins être capable d'amener ses membres, sous peine de sanctions, à respecter le droit. Ce n'est que de cette manière que le système instable et fondé sur des menaces réciproques des États souverains qui s'affirment eux-mêmes de transformer en une fédération dotée d'institutions communes laquelle, tout à la fois, assume des fonctions étatiques, régule

⁸⁷⁶ *Idem.*

⁸⁷⁷ *Idem.*

⁸⁷⁸ *Ibid.*, p. 201.

*juridiquement les rapports existant entre ses membres, et contrôle le respect de ces règles*⁸⁷⁹.

C'est ce qui conduit à l'avènement d'un « État cosmopolitique ». Il ne s'agit nullement d'une instance étatique, encore moins d'un État mondial, perspective à proscrire pour Habermas, et que même Emmanuel Kant ne souhaitait précisément pas voir advenir. « État » ici est la traduction française du mot allemand « *Zustand* » et non de « *Staat* ». L'expression État cosmopolitique fait référence à « une configuration politique et culturelle propice à l'avènement d'un droit cosmopolitique »⁸⁸⁰.

3- Du supranationalisme habermassien

Si l'État-nation, naguère couronné de succès - grâce à ses formes sociale (État social) et régulatrice (État régulateur) - ne peut plus remplir aujourd'hui ses fonctions, Habermas pense que sa survie dépend de la transférabilité de ses compétences à des « unités politiques qui se portent en quelque sorte à la hauteur d'une économie devenue transnationale. »⁸⁸¹ La mise en place des alliances économiques continentales à l'instar de la NAFTA (North American Free Trade Agreement), l'APEC (Atlantic Provinces Economic COUNCIL), l'OCDE (Organisation de Coopération et de développement Economique) atteste que l'attention de nos jours est de plus en plus focalisée sur la mise en place des institutions supranationales.⁸⁸² Comme le note Pius Ondoua, Habermas

*Postule l'urgence d'une transition salutaire, celle de la conscience nationale à la conscience cosmopolitique, dans le cadre de la constellation post-nationale qui renvoie à l'intégration des individus et des États-nations aux jeux, enjeux et procédures de la mondialisation*⁸⁸³.

Ces régimes continentaux ne devraient pas se limiter à l'instauration d'une monnaie unique, mais tendre à l'intégration politique à grande échelle, avec des « bases géographiques et économiques élargies » afin d'acquérir « certains avantages dans la compétition mondiale et renforcer » leur « position vis-à-vis des autres »⁸⁸⁴. Ceci revient à constater que, l'économie mondiale revendique un espace géographique plus grand que la tribu, la nation pour se déployer et pour être contrôlée. Vu son intensité, aucun État-nation fut-il moderne ne peut congédier ses

⁸⁷⁹ Jürgen Habermas, *Écrits politiques: Culture, droit, histoire* (1981), trad. Christian Bouchindhomme, Rainer Rochlitz, Paris, Cerf, 1990, p. 127.

⁸⁸⁰ *Idem.*, *Entre naturalisme et religion*, p. 362.

⁸⁸¹ *Idem.*, *Après l'État-nation*, p. 32.

⁸⁸² *Ibid.*, p. 33.

⁸⁸³ Pius Ondoua, *La raison unique du « village planétaire ». Mythes et réalités de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 12.

⁸⁸⁴ *Idem.*

conséquences, ni supporter la pression qu'elle exerce sur les économies nationales. Compte tenu donc du fait que la politique subit des défaites et des affronts face à une économie mondiale bien parée, elle devrait s'armer et trouver des stratégies pour mieux gérer les biens et les personnes. La création d'unités plus larges, constituées par des États-nations en agonie est un impératif cosmopolitique. Habermas affirme :

Les regroupements politiques de ce type remplissent une condition nécessaire pour que la politique soit à la hauteur des forces d'une économie mondialisée. Chaque création d'un régime supranational réduit le nombre d'acteurs politiques et remplit le club des rares acteurs capables d'agir à l'échelle mondiale, autrement dit de coopérer, et qui - à supposer qu'ils en aient la volonté politique - seraient en mesure de redéfinir les conditions générales de l'économie par des ententes ayant valeur d'engagement⁸⁸⁵.

Ces ententes font appel à la politique délibérative à grande échelle. La politique délibérative a été définie plus haut comme étant une forme de vie commune publique basée sur les délibérations, les discussions concertées, en vue d'une entente politique, d'une adhésion générale susceptible de rendre la vie sociale possible. Là intervient la raison communicationnelle qui, soutenue par une éthique de la discussion, permettront d'élaborer des normes susceptibles de guider l'action de tous les citoyens du monde au sein d'une économie mondialisée. Soumettre au débat les principes machiavéliques, les dépoussiérer afin de leur donner une marque humaine, tel serait le rôle de la politique délibérative au sein d'un tel modèle économique. C'est une lanterne politique et sociale pour les régimes qui s'unissent à grande échelle, aidant à résoudre les questions pratiques par la coopération, et à réaliser des compromis équitables.

Habermas reconnaît que réaliser l'union politique des États est quelque chose de difficile. Surtout, s'il s'agit d'obtenir le consentement des « États sur le projet d'un ordre économique mondial » dont la visée n'est pas la multiplication des arches, ou encore, leur régulation par le droit ; mais, un ordre économique qui « introduirait les éléments d'une formation de la volonté politique à l'échelle de la planète et garantirait la domestication sociale des effets secondaires indésirables qui résultent des échanges mondialisés »⁸⁸⁶.

Les attentes de l'économie mondiale que l'État-nation ne satisfait pas, impose un changement de paradigme. Ce paradigme cosmopolitique consiste ainsi au transfert des fonctions de l'État-nation aux instances supranationales, afin de « canaliser les échanges

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 34.

⁸⁸⁶ *Idem.*

transnationaux » et d'amener les acteurs à « prendre en considération certains critères sociaux »⁸⁸⁷ comme la justice sociale, l'égalité, le bien-être, etc.

II- L'ESPACE PUBLIC HABERMASSIEN

Partant de Kant, Habermas fait de l'espace public un lieu de discussions, un espace de formation de l'opinion ainsi que de la volonté des citoyens. Celui-ci a pour base une société civile capable d'agir à l'échelle mondiale.

1- Le contenu d'un concept

Il faut souligner au début de cette section que notre auteur n'est pas le premier à s'intéresser au concept de l'espace public. Hannah Arendt dans la *Condition de l'homme moderne* va aborder la question en faisant une distinction entre « le domaine public et le domaine privé », notamment en ce qui concerne l'espace public chez les grecs. Notre auteur va plutôt s'intéresser à l'émergence de l'espace public bourgeois qui émerge au XVIIIe siècle et qui a été thématiqué par Kant, comme nous l'avons déjà montré dans ce chapitre de notre travail. Dans son article « Qu'est-ce que les Lumières », Kant établit une relation entre Les Lumières et l'espace public, l'*Aufklärung* et l'*Öffentlichkeit*. Les Lumières en tant que sortie de l'homme de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable⁸⁸⁸, entraînent un usage public de la raison, donc, la constitution d'un espace public, animé par des savants et présentent au public de lecteur leurs connaissances et leurs opinions éclairées.

L'usage public de la raison dans ce cadre comme principe de la Publicité conduit donc à la mise en place d'un espace partagé de discussion et de réflexion permettant de conférer « une portée politique et même sociologique à la publicité des maximes requise par la raison morale »⁸⁸⁹, faisant de la sphère publique un cadre intermédiaire entre la politique et la morale. En réalité, le domaine public a pour rôle « de faire apparaître l'unit intelligible des buts empiriques de tous, et de faire en sorte que la légalité y procède de la moralité »⁸⁹⁰. A la suite d'Emmanuel Kant, notre auteur va tenter de conjuguer raison pratique et domaine politique,

⁸⁸⁷ *Idem*.

⁸⁸⁸ Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les lumières ?* p. 43.

⁸⁸⁹ G. Raulet, « L'espace public », in *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris, Larousse, 2003, p. 358.

⁸⁹⁰ Jürgen Habermas, *L'espace public*, p. 124.

afin de proposer l'idéal d'un espace public structuré selon le principe de la délibération et de la discussion⁸⁹¹.

C'est depuis sa thèse d'habilitation de 1962 que Jürgen Habermas fait de l'espace public un objet d'étude privilégié. Notre auteur a constamment fait de l'espace public un cadre d'échanges à la fois formelles et informelles, essayer de réconcilier société civile et État. L'espace public est pour lui un trait essentiel et fondamental des sociétés démocratiques modernes et contemporaines. L'espace public surgit d'une certaine forme de sociabilité bourgeoise, une pratique de la discussion dans les cadres comme le café, le salon, etc. Ce qui intéresse notre auteur c'est la façon dont la pratique de la discussion surgit dans la société de façon spontanée. Il se dégage l'idée selon laquelle l'espace public constitue une zone intermédiaire dans laquelle les membres de la société civile peuvent se constituer comme une communauté politique.

C'est donc le rôle à la fois constitutif et réflexif de l'espace public qui intéresse notre auteur. Elaboré comme un espace de débat politique, l'espace public participe à la constitution de l'opinion ainsi que de la volonté des citoyens et assure la formation d'une remise en question des pouvoirs et des institutions existantes, sans omettre la présentation des difficultés et des besoins présents, qui partent de la périphérie de l'organisation politique jusqu'à son centre, sans intermédiaire. L'espace public est donc une caisse de résonance capable de « récupérer les problèmes qui, ne trouvant de solution nulle part ailleurs, doivent être traités par le système politique. »⁸⁹² L'espace public permet ainsi d'identifier et de mieux formuler les problèmes qui se posent dans le monde vécu, en vue de leur résolution. Il écrit :

*Plus que les espaces publics organisés des parlements, l'espace public général, en raison de sa structure anarchique, est exposé à la fois aux effets de répression et d'exclusion qu'exerce la répartition inégale du pouvoir social, à la violence structurelle, et aux distorsions systématiques de la communication. D'un autre côté, l'espace public général a l'avantage de disposer du médium d'une communication non restreinte, où de nouvelles problématiques peuvent être perçues de façon plus sensible, où les discussions menées pour s'entendre sur l'identité collective peuvent l'être de manière plus large et plus expressive et où les identités collectives et les interprétations des besoins peuvent être articulées de manière plus libre que dans les espaces publics régulés par des procédures*⁸⁹³.

⁸⁹¹ Alexandre Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 215.

⁸⁹² Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, p. 386.

⁸⁹³ *Ibid.*, p. 334.

On comprend donc pourquoi notre auteur va élaborer sa conception de l'espace public en lien avec les structures de l'activité communicationnelle et le niveau de rationalisation du monde vécu. Au sein de cet espace public, Habermas reconnaît que deux processus opposés se rencontrent à savoir : la formation communicationnelle d'un pouvoir légitime et l'instrumentalisation de la population par les médias et les pouvoirs illégitimes. Cette lutte constante peut parfois amener l'espace public à devenir un obstacle au processus de l'intégration démocratique dont elle est le moteur. Cependant, le militantisme de notre auteur en faveur d'un espace public généralisé s'explique par le simple fait qu'il constitue « un réseau permettant de communiquer des contenus et des prises de position, et donc des opinions. »⁸⁹⁴ L'espace public général a la particularité de s'enraciner dans un monde vécu à l'intérieur duquel les « droits égaux des citoyens ont acquis une certaine efficacité sociale. »⁸⁹⁵ C'est la raison pour laquelle notre auteur estime à juste titre que « pour former démocratiquement l'opinion et la volonté, il faut un afflux d'opinions publiques informelles telles qu'elles se développent idéalement dans un espace public politique investi par le pouvoir »⁸⁹⁶.

Cet espace public exige des participants une maîtrise simple de la langue naturelle et l'habileté à participer aux pratiques régulières de communication, des discussions publiques. Bien que ces discussions ne parviennent pas à des prises de décisions pouvant directement s'appliquer, l'espace public général permet une formation démocratique de la volonté et de l'opinion. On assiste à une réduction de l'écart entre la sphère privée et la sphère publique. Comme le souligne Dupeyrix, « c'est au cœur des interactions simples et quotidiennes, au cœur de la société civile que sont identifiés et articulés les nouveaux problèmes, les nouveaux besoins. »⁸⁹⁷ L'espace public a donc un rôle discursif et réflexif. En clair, Habermas tente de montrer que la révolution se saisit de la dimension critique de l'espace public, c'est-à-dire, cette capacité des membres de la société civile à constituer un corps collectif qui vient critiquer le pouvoir absolutiste et exiger de soumettre la raison d'État à une critique collective de la société civile.

2- Société civile et l'élargissement de l'espace public chez Jürgen Habermas

La société civile est « un pouvoir « illégitime » du point de vue normatif » qui « fait irruption dans le cycle du pouvoir régulé par l'État de droit »⁸⁹⁸. Elle constitue pour Habermas,

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 387.

⁸⁹⁵ *Idem.*, *Droit et démocratie*, p. 334.

⁸⁹⁶ *Idem.*

⁸⁹⁷ Alexandre Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 219.

⁸⁹⁸ Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, p. 354.

la base de l'espace public. Elle n'est plus comme chez Hegel ou chez Marx, la sphère « d'une économie régulée par les marchés du travail, au capital et des biens »⁸⁹⁹, c'est-à-dire, espace public conçu dans une dynamique uniquement économique, comme un système structurant les marchés du travail, les marchés des biens ainsi que des capitaux et contrôlés par le droit privé chez Marx. Chez Hegel, la société civile était réduite à un système de besoins, autrement dit, « un système de travail social et de la circulation des marchandises. »⁹⁰⁰ La société civile aujourd'hui est constituée autrement :

*En tout cas, écrit Habermas, le noyau institutionnel de la société civile est constitué par ces regroupements volontaires hors de la sphère de l'État et de l'économie qui vont, pour ne citer que quelques exemples, des églises, des associations et des cercles culturels, en passant par des médias indépendants, des associations sportives et de loisirs, des clubs de débat, des forums et des initiatives civiques, jusqu'aux organisations professionnelles, aux partis politiques, aux syndicats et aux institutions alternatives*⁹⁰¹.

Lorsqu'on regarde cette constitution variée de l'espace public habermassien, on peut dire avec lui que « le cœur de la société civile est donc constitué par un tissu associatif qui institutionnalise dans le cadre des espaces publics organisés les discussions qui se proposent de résoudre les problèmes surgis concernant les sujets d'intérêt général. »⁹⁰² Ce sont des associations non étatiques et non économiques à base bénévole qui rattachent les structures communicationnelles de l'espace public à la composante « société » du monde vécu⁹⁰³.

Ces associations ne font pas partie du système administratif comme les partis politiques. Toutefois, « elles visent les effets politiques grâce à une influence publique, soit parce qu'elles participent directement à la communication publique, soit parce qu'elles apportent une contribution implicite au débat public, par exemple par des projets alternatifs, en raison de l'aspect programmatique de leurs activités. »⁹⁰⁴ Par la société civile, les citoyens ont l'opportunité d'agir de manière responsable, c'est-à-dire, selon Offe, d'adopter méthodiquement à l'égard de ses propres actions la perspective d'examen à la fois de l'expert, de l'autrui généralisé et du Soi propre dans le futur proche, et de cette manière, valide les critères factuels, sociaux et temporels de l'agir⁹⁰⁵.

⁸⁹⁹ Jürgen Habermas, *L'espace public*, p. XXXI.

⁹⁰⁰ *Idem.*, *Droit et démocratie*, pp. 393-394.

⁹⁰¹ *Idem.*, *L'espace public*, pp. XXXI-XXXII.

⁹⁰² *Idem.*, *Droit et démocratie*, p. 964.

⁹⁰³ *Idem.*

⁹⁰⁴ *Idem.*, *L'espace public*, p. XXXII.

⁹⁰⁵ *Idem.*

Un rappel est nécessaire. C'est dans *L'espace public* que Habermas élabore à juste titre une théorie sur l'espace public politique. Pour lui, il faut qu'il existe des lieux, à la fois au sens abstrait et concret du terme, où citoyens, hommes politiques et experts puissent parler, se comprendre et tenter de se convaincre sans utiliser la violence pour traiter des problèmes de la vie commune, arbitrer les conflits entre les individus et groupes, passer des compromis. C'est un espace où les opinions de tout un chacun compte. Originellement conçu comme un espace qui établit le lien entre un État et la société civile, où les citoyens se rencontrent afin de débattre librement des questions d'intérêt général permettant aux citoyens d'exercer leur fonction de participants à la vie politique de leur État de manière aussi publique, l'espace public a une vocation globale, planétaire.

En effet, avec Jürgen Habermas, le concept d'espace public constitue en réalité un lieu idéal dans lequel peut s'effectuer un échange d'idées. C'est dans cet espace que tout citoyen est habilité à se prononcer sur tout ce qui concerne le cosmos. Ces citoyens assemblés doivent être des personnes égales à tout niveau. Cette égalité doit permettre d'éviter qu'un groupe de l'assemblée soit minimisé et l'autre valorisé. Il pense en même temps que l'espace public est un lieu propice pour mettre en exergue « une raison procédurale qui se met elle-même à l'épreuve et fonctionne comme juge dans le procès de sa propre critique »⁹⁰⁶.

L'espace public doit être finalement ce lieu dans lequel les personnes assemblées mettent en exercice leurs raisons afin de prendre des décisions sagaces qui pourront être bénéfiques pour un plus grand public. L'espace public « doit être à même de s'appuyer sur une base sociale dans laquelle les droits égaux des citoyens ont acquis une certaine efficacité sociale »⁹⁰⁷. Il s'agit, au fait, de bâtir l'espace public sur des bases sociales solides. Autrement dit, c'est une société dans laquelle les citoyens, se rendant compte du fait qu'ils sont naturellement responsables de leur cohésion sociale, prennent au sérieux la gestion publique de tout ce qui appartient à leur société.

L'auteur souhaite une grande participation des citoyens d'un pays à l'espace public, d'autant plus qu'il envisage que l'espace public soit soldé par une intercompréhension sur les choix politiques en vigueur. Il va s'inscrire en faux contre la domination de l'espace par des pouvoirs non démocratiques et critiques, au passage la bourgeoisie, étant donné qu'il s'est beaucoup plus intéressé à la domination de la bourgeoisie qui défend ses intérêts en les faisant

⁹⁰⁶ Jürgen Habermas et John Rawls, *Débat sur la justice politique* (1996), trad. Rainer Rochlitz, Catherine Audard, Paris, Cerf, 2005, p. 57.

⁹⁰⁷ Jürgen Habermas, *Droits et démocratie*, p. 333.

passer pour des intérêts publics. Et il en arrive à cette précision que dans l'espace public, ce qui doit primer c'est l'argument qui met en avant de façon effective les intérêts d'un plus large public.

Le projet de l'avènement d'un espace public mondial entrepris par Kant est aujourd'hui actualisé par Jürgen Habermas. Le développement du numérique, l'influence d'acteurs non-étatiques qui agissent au-delà du cadre national, sans oublier la tribune des nations unies où s'expriment toutes les nations sur des questions planétaires sont autant de « tentatives visant à exercer une certaine pression politique sur les gouvernements à partir d'un espace public planétaire, par l'appel à l'opinion mondiale. »⁹⁰⁸

La dénonciation des violations des droits de l'homme, la prise en charge par les citoyens du monde des problèmes globaux qui se présentent : écologie, santé, immigration, etc., sont la preuve de l'importance d'un espace public planétaire. Car, « la création et la mobilisation d'espaces publics supranationaux, (...) surgissant pour ainsi dire d'un réseau international de la société civile, va croissant »⁹⁰⁹. Cette croissance de plus en plus évidente des espaces publics supranationaux est la preuve pour Habermas que la société mondiale actuelle n'a plus qu'un seul acteur, l'État-nation, mais une pluralité d'acteurs qui influencent chacun à sa manière le cours de l'histoire de l'humanité.

3- Débats actuels dans l'espace public

L'espace public est aujourd'hui alimenté par certains débats tels que : la lutte pour la reconnaissance, la question de la sécularisation, celle des changements climatiques, l'avenir de la nature humaine. Cependant, les deux premières questions sont celles qui ont retenues notre attention à ce niveau.

Parler de reconnaissance présuppose que l'on est lésé, oublié, marginalisé voire mis à l'écart. La méconnaissance suscite ainsi un vif sentiment de reconnaissance, pour pouvoir exister comme « l'autre » dont les droits individuels sont reconnus. Il en résulte un état psychologique de frustration et de tension ayant pour seule issue et seule voie de recours, la revendication. Habermas le souligne en ces termes : « de telles revendications sont l'enjeu des luttes féministes, des luttes des minorités dans les sociétés multiculturelles et de celles des

⁹⁰⁸ *Idem.*, *L'Intégration républicaine*, p. 174.

⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 175.

peuples en quête d'indépendance nationale ou des régions autrefois colonisées qui réclament, sur la scène internationale, que l'on accorde une égale valeur à leur culture »⁹¹⁰.

Ce que dit Habermas est évident. En ce début du XXI^e siècle, la lutte pour « la reconnaissance des formes de vie culturelles », des « traditions marginalisées⁹¹¹ » est à la mode : égalité de sexe, emploi pour tous, vie pour tous, épanouissement pour tous, démocratie pour tous, développement pour tous, égalité pour tous, santé pour tous, plus de discrimination, plus d'injustice, plus « de société en différentes classes sociales »⁹¹². Pour Charles Taylor,

La reconnaissance publique pleine et entière comme citoyens égaux peut requérir deux formes de respect : le respect pour l'identité unique de chaque individu, sans considération de sexe, de race ou d'ethnie, et le respect pour ces activités, pratiques et conceptions du monde particulièrement appréciées- ou associées à- des groupes désavantagés⁹¹³.

Des libéraux à l'instar de John Rawls et Dworkin, n'hésitent pas à revendiquer « un ordre juridique neutre du point de vue ethnique, devant assurer à tout un chacun la chance égale de poursuivre sa conception du bien chaque fois particulière »⁹¹⁴. Oppression, marginalisation, mépris, poussent les uns et les autres à lutter pour leur reconnaissance, au point que même au niveau international, la lutte est organisée et menée contre la domination de certaines puissances qui, après la colonisation, se posent toujours comme les principaux maîtres de l'histoire, la définissant à leur bon gré selon leur fantasme. Habermas peut donc conclure qu' « enfin, le refus de l'eurocentrisme et de l'hégémonie de la culture occidentale caractérise une lutte pour la reconnaissance menée au niveau international »⁹¹⁵. Les frustrations qui naissent de là peuvent parfois conduire à un phénomène dangereux comme le terrorisme.

La question de la sécularisation est l'une des questions à laquelle notre auteur s'investit actuellement. Son récent ouvrage le montre clairement⁹¹⁶. Dans ledit ouvrage, il montre que la problématique du rapport entre la foi et le savoir n'est pas une nouveauté, puisqu'elle remonte depuis Platon. Ce qui est intéressant, c'est sa recrudescence dans notre monde contemporain. La philosophie dans son parcours a fait sienne certains contenus fondamentaux découlant de la

⁹¹⁰ *Ibid.*, p. 207.

⁹¹¹ *Idem.*

⁹¹² *Ibid.*, p. 206.

⁹¹³ Charles Taylor, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, cité par Habermas in *L'intégration Républicaine*, pp. 207-208.

⁹¹⁴ *Ibid.*, p. 208.

⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 216.

⁹¹⁶ Jürgen Habermas, *Une histoire de la philosophie. Tome I. La constellation occidentale de la foi et du savoir*, Paris, Gallimard, 2021.

tradition religieuse, tout en les sécularisant. La question de la liberté rationnelle ainsi que les concepts essentiels de la philosophie pratique tirent leur source de la religion. L'auteur tente de formuler une conception dialectique de l'émancipation de la science par rapport à la théologie et du savoir par rapport à la foi. Il postule en quelque sorte l'émergence d'une relation dialogique vis-à-vis de toutes les traditions religieuses existantes. Le problème pour lui aujourd'hui est d'examiner le problème du rapport entre la religion et la sphère publique. La sphère publique étant considérée ici comme le lieu où se déploie le savoir, la science, le débat.

En parcourant les écrits de l'auteur, nous nous rendons compte qu'il avait déjà posé les bases de cette problématique en 2005 dans son livre *Naturalisme et religion*. À partir d'une analyse de la philosophie de la religion de Emmanuel Kant, l'auteur montre que la mise en examen critique de la religion n'est pas neutre : « la critique de la religion va ainsi de pair avec l'idée qu'il y a quelque chose à sauver et que c'est en se l'appropriant qu'on le sauvera. »⁹¹⁷ Dans le combat contre le « fondamentalisme religieux », « la soutane et l'obscurantisme »⁹¹⁸, nous ne devons pas tout rejeter, « nous avons plus intérêt désormais à tenter de récupérer les contenus bibliques dans une foi de la raison »⁹¹⁹. L'auteur jette son dévolu sur la philosophie kantienne de la religion, parce que celle-ci offre un point de vue qui permet de se demander comment il est possible de s'approprier l'héritage sémantique des traditions religieuses sans gommer « la frontière qui sépare l'univers de la foi du savoir »⁹²⁰.

Dans un contexte où la « conscience normative » semble être « en voie d'épanouissement »⁹²¹, les contenus de la religion sont susceptibles de jouer « comme une force régénératrice si, à partir de ce fonds, de nouveaux concepts ouvrant des perspectives peuvent se développer. »⁹²² On comprend alors tout le sens de ces propos de Jürgen Habermas :

*C'est de cette manière que des catégories telles que la « positivité », l'« aliénation » ou la « réification » - qui ne renient pas leur origine dans l'interdit de l'image ou le péché originel – ont, en leur temps, universellement transformé la perception. Ils ont jeté sur la marche triomphale de la modernisation capitaliste une autre lumière et rendu réceptifs nos sens jusqu'-là imperméables aux pathologies sociales. L'usage critique de tels concepts a permis de lever le voile de normalité qui recouvrait des situations auxquelles on s'était simplement accoutumé*⁹²³.

⁹¹⁷ *Idem.*, *Naturalisme et religion*, p. 13.

⁹¹⁸ *Ibid.*, p. 13-14.

⁹¹⁹ *Ibid.*, p. 13.

⁹²⁰ *Ibid.*, p. 14.

⁹²¹ *Ibid.*, p. 51.

⁹²² *Idem.*

⁹²³ *Idem.*

Dans un monde où l'espérance est de plus en plus un concept creux, incapable de donner à l'homme les raisons d'espérer des lendemains meilleurs, les concepts de la religion doivent être revisités. Le concept de « royaume de Dieu » par exemple ne nous tourne pas seulement vers le futur, mais crée entre les hommes une sorte de solidarité collective allant au-delà du devoir moral. Pour Jürgen Habermas :

*L'idée d'un mouvement d'approximation vers le royaume de Dieu n'amène pas seulement le regard à se porter vers l'avenir. Cette idée nous fait prendre aussi universellement conscience d'une responsabilité collective vis-à-vis de tout ce qui n'a pas été fait - aide aux personnes en danger ou efforts de coopération qui auraient permis de contrarier la calamité qui s'annonçait ou simplement d'améliorer une situation révoltante*⁹²⁴.

Malgré la sécularisation en cours, l'on observe paradoxalement une « revitalisation politique de la religion au cœur même des Etats-Unis, et donc de la civilisation occidentale, dans un contexte où le processus de modernisation demeure plus dynamique »⁹²⁵ L'importance de la prise en compte politique des religieux ne cesse de croître et ne cesse de s'imposer au point de fragmenter l'occident. Les conflits d'intérêt les plus immédiats se voient ravir la vedette par des orientations axiologiques, notamment la question de Dieu, les armes à feu et les homosexuels. Aux Etats-Unis par exemple, le premier amendement de la Constitution affirme que « le Congrès ne fera aucune loi qui touche l'établissement ou interdise le libre exercice d'une religion »⁹²⁶. La liberté religieuse dans ce pays n'a pas été comme en France, « la victoire de laïcité sur une autorité qui, jusque-là, à l'égard des minorités religieuses, n'avait fait preuve que d'une tolérance définie selon ses critères et imposée à la population. »⁹²⁷

III- VERS UNE CITOYENNETÉ MONDIALE

La politique délibérative, la démocratie postnationale, l'espace public mondial, sont autant de concepts qui remettent en cause la citoyenneté nationale pour postuler une citoyenneté mondiale. Cependant, qu'entend-on par citoyenneté mondiale chez Habermas ?

1- Un préalable nécessaire : l'élargissement de la citoyenneté

Le cadre conceptuel du mot citoyenneté nous renvoie au fait que le mot soit consubstantiel à d'autres concepts tels que cité, cité-ville, cité-nation. Tout de même, le concept

⁹²⁴ *Ibid.*, p. 52.

⁹²⁵ *Ibid.*, pp. 171-172.

⁹²⁶ Cité par Jürgen Habermas, *op.cit.*, p. 174.

⁹²⁷ *Ibid.*, p. 175.

dominant dans la formulation du terme citoyenneté est la cité (*polis* chez les Grecs). Et partant de cette conception, la citoyenneté engage les sujets qui partagent la même cité ou qui vivent dans une même cité, et participent d'une manière ou d'une autre au bien-être de cette cité. Autrement dit, on ne peut parler de citoyenneté que dans une cité ou cité-nation, cité-ville, puisque la citoyenneté est en quelque sorte le fait que l'on appartienne à une communauté souveraine. En nous référant à Jean-Jacques Rousseau, nous nous rendons compte que le mot citoyenneté implique davantage la volonté qu'a l'individu de participer aux affaires politiques de la cité.

Dans un sens habermassien, la citoyenneté va porter sur le fait que l'on puisse se sentir concerné de manière directe par les décisions qui doivent être prises dans les débats de l'espace public. Et ce sentiment doit engager l'individu membre d'une cité, c'est-à-dire citoyen de cette cité, à participer aux débats publics. Tenant compte de cette volonté citoyenne qui doit régir tous les membres d'une cité-cosmos dans une discussion publique, Habermas assigne à la politique d'une manière générale le rôle de regrouper davantage les citoyens. Il affirme à ce propos que « la politique (au sens de la formation de la volonté politique des citoyens) a ici la fonction de regrouper et de faire valoir les intérêts privés de la société vis-à-vis d'un appareil d'État dont la fonction spécifique est de faire usage administratif du pouvoir politique afin de réaliser des desseins collectifs »⁹²⁸.

La politique, grâce aux apports des citoyens à travers les débats publics peut se fixer comme objectif premier et primordial la résolution des problèmes qui sévissent dans toute la cité, pour le plus grand intérêt de tous les citoyens. Jürgen Habermas prône en ce sens la création d'un État qui veille sur la réalisation des intérêts de la collectivité : L'État cosmopolitique. Un tel État créerait un climat adaptable à tout individu sans tenir compte de son appartenance ethnique, sociale, etc. Dans cet ordre d'idées, l'auteur fera de la politique un *médium* qui permette aux citoyens à l'intérieur d'une communauté cosmopolitique de se rendre compte de leur nécessité les uns pour les autres⁹²⁹.

Habermas élargit la signification du mot citoyen. Dans ce sens, nous tenons à rappeler que ce dernier, œuvre pour une intégration de l'homme dans un monde aux bornes non limitées ni par la nationalité, ni par les frontières. Partant du fait que l'on considère actuellement le monde comme un village planétaire, l'auteur prône l'instauration des États qui puissent intégrer

⁹²⁸ Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine*, p. 259.

⁹²⁹ *Ibid.*, p. 260.

n'importe quel citoyen. Une intégration qui fait du citoyen non pas un citoyen d'un pays ou d'un État quelconque seulement, mais un citoyen du monde en quelque sorte. Pour parvenir à réaliser un tel projet, il faudrait alors séparer le terme citoyenneté des termes comme nationalité, qui fige l'appartenance d'un individu à une seule Nation, un Pays.

Ainsi, l'on ne serait pas seulement citoyen d'une Nation telle que la France, mais aussi citoyen par exemple de l'Union européenne (UE). Dans un sens africain, nous dirions qu'il ne s'agit pas seulement d'être citoyen d'une Nation comme le Cameroun, mais qu'il s'agit aussi d'être citoyen de l'Union africaine (UA). L'important ici est de sortir de la superposition qui caractérise le plus souvent la citoyenneté. L'on pourrait, en étant citoyen d'un des pays membres de l'UA ou de l'UE, être en même temps citoyen de l'UA ou de l'UE. Après tout, le traité qui établit la constitution de l'Union Européenne par exemple a été clair là-dessus : « Toute personne ayant la nationalité d'un État membre possède la citoyenneté de l'Union. La citoyenneté de l'Union s'ajoute à la citoyenneté nationale et ne la remplace pas »⁹³⁰.

Mais pour Habermas, l'important n'est pas de se cantonner sur ces appartenances aux organisations continentales. Il faudrait que les États dans leurs constitutions puissent permettre à n'importe quel individu de se sentir traité comme un être humain égal en droit et en dignité partout où il sera. Cela ne veut pas dire que Habermas prône une ouverture aussi anarchique des frontières des États : il voudrait que l'on ait une attitude juste envers tout homme. Tout cela, aussi dans le sens de répondre de manière judicieuse à l'épineuse question des immigrations qui est d'une très brûlante actualité.

2- L'Union Européenne comme modèle habermassien d'une constellation postnationale

Le postnationalisme n'est pas uniquement un concept pour Habermas. C'est une réalité que l'on peut observer à partir du fonctionnement de l'Union Européenne. Même s'il est vrai que des efforts sont encore à faire, l'auteur pense que l'Europe est le modèle d'une constellation postnationale. La situation actuelle de l'Europe semble œuvrer en faveur d'une ouverture plus parfaite qu'à une fermeture, ou mieux, à un repli de chaque État sur soi-même. Habermas fait le constat selon lequel il est difficile aujourd'hui à un État Européen pris isolément de réagir avec efficacité aux problèmes sociaux, au chômage de masse ou encore à une situation économique précaire. En d'autres termes, une attitude défensive n'est plus profitable. Car,

⁹³⁰ *Traité établissant une Constitution pour l'Europe*, Paris, La Documentation française, 2004, article I-10.

Les conditions économiques qui se sont transformées sous l'effet de la mondialisation interdisent à l'État national toute intervention sur les ressources fiscales ; or, sans cela, il est dans l'incapacité d'honorer, comme il le faisait par le passé, ses prétentions en matière générale de répondre à la demande de biens sociaux et de services publics. D'autres défis provoqués par le développement démographique et une immigration de plus en plus forte ne font qu'aggraver une situation à laquelle il n'y a donc plus d'autre issue qu'offensive, à savoir retrouver une capacité d'organisation politique au niveau Européen⁹³¹.

La disparition des frontières culturelles, sociales et économiques à une large échelle, les flux migratoires, des hybridations culturelles affectent « les conditions sur lesquelles repose le système des États européens »⁹³² qui se sont construits depuis le XVII^e siècle, sous le socle territorial. La mondialisation actuelle est alors une menace à l'autonomie et à la capacité d'action de ces États-nations. Pour faire face à cette nouvelle constellation postnationale qui se dessine, Habermas pense que les citoyens de l'union européenne doivent avancer « vers une structure fédérale de l'union européenne dans une perspective cosmopolitique visant à créer les conditions nécessaires à une politique intérieure à l'échelle de la planète »⁹³³.

Ayant pris conscience de ces défis, l'union européenne s'est peu à peu constituée en régime transnational à même de compenser les défaites subies par les États nationaux. Ce qui amène l'auteur à soutenir que « le premier exemple d'une démocratie par-delà l'État national qui s'offre à nous est celui de l'Union Européenne. »⁹³⁴ Elle se caractérise de plus en plus par la création d'institutions nouvelles telles que : la cour européenne, et la banque centrale européenne, donc l'union monétaire (l'Euro). La souveraineté monétaire a été transférée à la banque centrale européenne.

Elle forme également un réseau dense de marché. Les économies qui jusqu'ici revêtaient un voile national, « opèrent désormais à différents niveaux et, par conséquent, offrent différents visages »⁹³⁵ tendant toutes vers une « économie intégrée »⁹³⁶ où les communautés faibles pourront compenser les défaites qu'elles subissent du fait de la concurrence.

Notre auteur reconnaît tout de même que le processus d'intégration de l'Union européenne engagé vers une cosmopolitisation connaît des lenteurs. Il relève par exemple que la stratégie, mieux encore, « la méthode ouverte de coordination » autrement appelée *open*

⁹³¹ Jürgen Habermas, *Sur l'Europe* (2006), traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris, Bayard, 2006, p. 8.

⁹³² *Idem.*, *Après l'État-nation*, p. 130.

⁹³³ *Ibid.*, p. 129.

⁹³⁴ *Ibid.*, p. 141.

⁹³⁵ *Ibid.*, p. 143.

⁹³⁶ *Idem.*

method of coordination, adoptée à Lisbonne devait motiver la dynamique économique. Cependant, cette perspective orientée vers une « Europe sociale » si souvent exhortée n'a encore été jalonnée qu'aucun succès perceptible. »⁹³⁷ L'on observe également une défiance de certains États membres au processus d'intégration intégrale. Certains semblent aussi être dépourvus de tout sentiment d'appartenance à la même communauté politique. Jürgen Habermas écrit :

*Au cours de sa construction, qui s'étend désormais sur presque un demi-siècle, l'Europe n'a cessé de rencontrer des problèmes insolubles. Malgré cela, le processus d'intégration a toujours été poursuivi, sans que l'on sût même toujours si une solution existait à ces problèmes. Les fonctionnalistes y voient la confirmation de leur hypothèse selon laquelle la volonté politique de créer un espace économique et monétaire unique a produit des contraintes fonctionnelles qui, pour être surmontées, ont mobilisé beaucoup d'intelligence et d'ingéniosité et ont généré du même coup un réseau toujours plus dense d'interdépendances transfrontalières, y compris dans d'autres secteurs sociaux*⁹³⁸.

Cette intégration de l'Union Européenne ne va pas sans heurts ni contestation note Habermas. Elle rencontre des points de vue et des visions qui vont du radicalisme dans sa non réalisation où l'optimisme dans sa faisabilité. Les Eurosceptiques la trouvent impossible vu la complexité des États nationaux et des intérêts que chaque État en particularité veut préserver. Face à la mondialisation sévissante, ils parient « plus que jamais sur la protection et l'exclusion »⁹³⁹. Or, les Europhiles sont satisfaits du pas déjà franchis dans l'intégration monétaire, conduisant à l'union monétaire européenne dans « laquelle ils voient l'achèvement du marché intérieur »⁹⁴⁰.

À l'opposé de ces deux camps se trouvent les Eurofédéralistes qui ambitionnent de transformer les traités internationaux en constitution politique pour conférer plus de légitimité aux décisions prises par la commission européenne, le conseil des ministres européens et la cour européenne⁹⁴¹. Ensuite viennent les défenseurs et les promoteurs d'une religion cosmopolitique. Pour eux, le fédéralisme n'est qu'un pas qu'il faut franchir pour, « la mise en place d'un réseau transnational des régimes capables, même sans gouvernement mondial, de mener une politique intérieure à l'échelle de la planète »⁹⁴². C'est cela qui peut rendre l'union européenne à même de « reconquérir la marge d'actions perdues par chacun des États

⁹³⁷ Jürgen Habermas, *Sur l'Europe*, p. 9.

⁹³⁸ *Idem.*, *Sur l'Europe*, pp. 16-17.

⁹³⁹ *Idem.*, *Après l'État-nation*, p. 144.

⁹⁴⁰ *Idem.*

⁹⁴¹ *Idem.*

⁹⁴² *Idem.*

nationaux. »⁹⁴³ Il ne s'agit pas pour l'Europe d'aujourd'hui de mettre en place des structures fonctionnelles pour une intégration indirecte, mais d'œuvrer pour une intégration directe. En effet,

Les problèmes que nous avons à résoudre aujourd'hui, précise Habermas, sont des problèmes purement politiques et l'on ne s'en débarrassera pas en se contentant d'espérer une intégration indirecte générée par les impératifs fonctionnels liés à l'unification du marché et au jeu des décisions cumulées. Nous sommes aujourd'hui face à trois problèmes conjugués : les défis auxquels nous confronte l'élargissement à l'Est ; les conséquences politiques entraînées par l'achèvement de l'intégration économique – notamment pour les pays de la zone euro ; et les bouleversements que connaît la politique mondiale⁹⁴⁴.

La réalité de ces trois défis à savoir, l'élargissement de l'Union à d'autres États, les effets du processus de l'intégration économique et questions nouvelles posées par la politique mondiale, impose l'existence d'une conscience d'être membre d'une même communauté, d'appartenir, par-delà les frontières, à la même entité politique. L'évènement d'une telle conscience que l'auteur nomme « la conscience cosmopolitique », exige au préalable que les citoyens prennent part, peu importe l'État auquel ils appartiennent, et « le degré auquel ils sont concernés, à la mise en place des programmes politiques »⁹⁴⁵.

3- Une nouvelle forme politique de l'Europe

Quel avenir pour l'Union européenne ? Une Europe intégrationniste ou une Europe intergouvernementaliste ? Si l'on continue de réfléchir en termes de politique extérieure classique, on considérera que ce sont les États-nations qui en demeurent les principaux acteurs, et que ce sont eux qui ont la capacité d'action. Dans une telle perspective, l'Union Européenne ne représente qu'une organisation internationale parmi d'autres. Certes, parmi les institutions et les réseaux qui dominent l'économie mondiale, elle est d'un ordre de grandeur important. Mais on ne peut ni ne doit exiger d'elle une mission politique propre.

Dans cette optique, la volonté politique qui s'exprime à travers les organes de l'Union est essentiellement à vocation intérieure. En revanche, si l'on conçoit le processus de mondialisation économique et la situation politique mondiale qui est apparue après le 11 septembre comme des défis incitant à développer des formes de gouvernement qui aillent au-delà de l'État-nation, on peut percevoir l'Union européenne dans le rôle stratégique d'un acteur

⁹⁴³ *Ibid.*, p. 146.

⁹⁴⁴ Jürgen Habermas, *Sur l'Europe*, p. 18.

⁹⁴⁵ *Ibid.*, p. 23.

mondial. Il apparaît, dès lors, évident que l'on veuille renforcer la capacité d'action de l'Europe dans son ensemble⁹⁴⁶.

En clair, pour Habermas, la multiplication des intégrations régionales à échelle mondiale augure des jours meilleurs pour l'avènement d'un ordre cosmopolitique réel. Ces regroupements nationaux devraient basculer vers le cosmopolitique, politique intérieure à l'échelle mondiale, ne militant pas pour un gouvernement mondial qui cache des élans de Léviathanisme et de despotisme voilés. Il s'agit d'une politique qui « devrait être pratiquée dans un esprit d'harmonisation plus que de mise au pas. L'objectif à long terme devrait être de surmonter progressivement la décision sociale et stratification de la société mondiale, sans porter atteinte aux singularités culturelles »⁹⁴⁷.

L'auteur *Sur l'Europe* présente les vertus de l'ouverture à l'échelle supranationale. Cette ouverture passe par une restructuration systématique des structures susceptibles de porter un tel projet. Pour lui, « il est incontesté qu'un « approfondissement » institutionnel permettrait une harmonisation des politiques économiques, fiscales et sociales. Les citoyens pourraient ainsi recouvrer une certaine capacité d'action politique face aux impératifs fonctionnels du marché »⁹⁴⁸. Il est donc urgent que certaines figures politiques marquantes de l'Europe enclenchent et encouragent le processus d'intégration. Habermas reconnaît qu'il existe bel et bien dans les États membres de l'Union des citoyens qui militent en faveur d'une cosmopolitisation, mais, ce sont les hommes politiques susceptibles de prendre des initiatives et des risques pour ce projet qui se raréfient. Les leaders politiques doivent selon lui « proposer aux électeurs une réforme précise des institutions à la mesure des exigences politiques européennes, réforme qui serait adoptée si elle réunissait la « double majorité » des États et des citoyens »⁹⁴⁹.

Ces efforts devraient être accompagnés par une Constitution adaptée aux défis actuels de l'Union européenne. Cette Europe ne peut plus aujourd'hui s'enraciner dans un droit constitutionnel car, les concepts conventionnels du droit public et du droit international ne semblent plus être adaptés. « Si la vision d'une confédération d'États unis par des liens peu resserrés pouvait paraître constituer un cadre politique suffisant pour le marché commun et pour l'union monétaire, elle est dépassée depuis longtemps par le maillage dense des règlements

⁹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 28-29.

⁹⁴⁷ *Idem.*, *Après l'État-nation*, p. 149.

⁹⁴⁸ *Idem.*, *Sur l'Europe*, p. 9.

⁹⁴⁹ *Ibid.*, p. 11.

supranationaux venant de Bruxelles et de Luxembourg »⁹⁵⁰. L'importance d'une constitution à la hauteur des enjeux est plus que jamais inscrite dans l'ordre des nécessités à la fois politiques et normatives. Pour Jürgen Habermas,

*La constitution doit permettre d'approfondir l'intégration, de renforcer la capacité d'action collective et de réduire un déficit démographique largement dénoncé, et à juste titre. Les gouvernements pourraient même utiliser la Constitution elle-même comme un véhicule contribuant à la formation d'une identité européenne, en s'engageant à transformer – ce qui n'est pas sans risques et demandera de toute façon du temps – le style politique qui a été jusqu'ici le leur, et en impliquant les citoyens dans le processus constituant par voie de référendum*⁹⁵¹.

On comprend ainsi pourquoi Jürgen Habermas dans une interview publiée dans *Le point* en 2001 affirmait qu'il ne peut pas y avoir d'Europe sans constitution commune préalable⁹⁵² : « Je suis pour une Constitution européenne, donc pour que l'Union européenne se dote d'un nouveau principe de légitimité et acquière elle-même le statut d'un État. » Pour que les citoyens de l'Union se sentent comme membres de la même communauté politique et soient en mesure de vivre une solidarité postnationale, Habermas pense que l'organisation d'un référendum est nécessaire, afin de donner une réelle légitimité démocratique et populaire à l'Union européenne. Il affirme : « Les citoyens des États membres ne pourront se considérer les uns les autres comme membres d'un même corps politique que le jour où ils se seront donné par référendum une Constitution commune. C'est seulement à partir de ce moment qu'ils pourront réellement accepter que les charges soient réparties de façon juste par-delà les frontières. »⁹⁵³ Par cette déclaration, Habermas semble vouloir montrer que c'est en adoptant une Constitution de ce genre que l'Union européenne pourra tendre vers une forme étatique : l'État fédéral.

Une telle constitution cosmopolitique pourrait alors aider à construire « une solidarité civique »⁹⁵⁴ entre les citoyens des États membres. En parlant de solidarité civique, Habermas entend voir se reproduire ce qui s'est passé pendant longtemps dans le cadre de l'État-nation au niveau Européen. Pour lui, dans le cadre de l'État-nation justement, « on a vu émerger un type de solidarité abstraite entre les citoyens, garantie par le droit. Cette nouvelle forme de solidarité entre personnes qui n'ont d'autre lien entre elles que ce lien juridique s'est développé conjointement avec une conscience nationale, elle aussi nouvelle. »⁹⁵⁵ C'est dire qu'au niveau

⁹⁵⁰ *Ibid.*, p. 25.

⁹⁵¹ *Ibid.*, p. 24.

⁹⁵² Jürgen Habermas, « Pas d'Europe sans constitution commune ! », interview publiée dans *Le Point*, n° 1491, 13 avril 2001.

⁹⁵³ *Idem.*

⁹⁵⁴ *Idem.*, *Sur l'Europe*, p. 31.

⁹⁵⁵ *Idem.*

Européen, la solidarité devrait être précédée de la « formation de la conscience postnationale »⁹⁵⁶. Ce que l'on observe c'est que la conscience nationale se forme autour de l'État, un État incarné bien évidemment par un peuple qui se conçoit comme étant un acteur susceptible d'action collective. Or, la solidarité entre les citoyens qui constituent ce peuple émerge à son tour de « l'appartenance à une communauté politique démocratique et constitutionnelle formée par des sociétaires libres et égaux. »⁹⁵⁷

L'idée de voir une Constitution commune advenir n'est pas cependant la chose européenne la mieux partagée. Certains sceptiques, note Habermas, pensent que l'Europe ne peut pas se doter d'une Constitution parce qu'elle n'a pas de « sujet » constituant. D'après cette thèse, l'Union ne parviendra pas à constituer une communauté politique possédant une identité tout simplement parce qu'il n'y a pas selon eux, de peuple européen. Cet argument repose sur l'hypothèse selon laquelle le modèle nécessaire de toute communauté politique est la nation, unifiée à l'aide de la langue, de l'histoire ainsi que des traditions communes. C'est donc en référence aux idéaux et à des valeurs acceptées par tous que les membres d'une communauté sont capables de se reconnaître des droits et des devoirs réciproques et peuvent espérer que ces normes soient équitablement respectées par tout un chacun. Habermas pense donc que cette thèse ne résiste pas à une analyse plus approfondie. La question pour lui aujourd'hui est de « savoir quelles conditions il faut remplir pour que les citoyens puissent accroître la solidarité civique par-delà les frontières des États en poursuivant un but d'inclusion mutuelle. »⁹⁵⁸ Dans le processus qui mène de la conscience nationale à la conscience postnationale, un glissement s'opère progressivement. En fait :

*On observe un changement spécifique dans la façon dont l'État et la Constitution sont investis affectivement. En effet, tandis que la conscience nationale se cristallise autour de l'État, incarné par un peuple qui se considère comme un acteur capable d'action collective, la solidarité entre les citoyens naît quant à elle de l'appartenance à une communauté politique démocratique et constitutionnelle formée par des sociétaires libres et égaux. Ce qui compte, ce n'est plus qu'un sujet collectif puisse s'affirmer vis-à-vis de l'extérieur, mais qu'un ordre libéral soit garanti de l'extérieur*⁹⁵⁹.

Comme le note notre auteur, l'objectif de la constitution c'est de fonder une association de sociétaires juridiques, une association capable d'organiser des capacités d'action. En parcourant l'histoire, on se rend compte que les États-nations sont nés de situations révolutionnaires dans lesquelles les citoyens ont acquis leur liberté en l'arrachant à une

⁹⁵⁶ Jürgen Habermas, *Sur l'Europe*, p. 37.

⁹⁵⁷ *Idem*.

⁹⁵⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁹⁵⁹ *Ibid.*, p. 37.

puissance étatique répressive. Ainsi, les Constitutions postnationales ne sont pas chargées d'un tel *pathos* puisqu'elles sont le fruit des conditions autres. De nos jours, les États qui se sont dotés depuis des décennies des structures spécifiques aux États constitutionnels font face aux risques d'une société mondialisée au sein de laquelle les interdépendances ne cessent de croître de façon rapide. Ils répondent donc à ce défi en mettant en place des ordres supranationaux qui vont au-delà de la simple coordination d'activités entre États isolés.

En réalité, « des communautés et des organisations internationales se dotent de Constitutions, ou de traités remplissant la fonction de Constitution, sans pour autant acquérir un caractère étatique. »⁹⁶⁰ La tentative de constituer des communautés sur un fondement politique et constitutionnel anticipe l'établissement de possibilités d'action supranationales. Même si l'Union européenne ne dispose pas du monopole de l'usage de la violence légitime, comme l'État, le droit européen édicté à Bruxelles et à Luxembourg, prime tout de même sur les droits nationaux et est appliqué dans contradiction par les États membres. A partir de cette réalité juridique, notre auteur peut affirmer que les traités de l'Union sont déjà en quelque sorte une « Constitution »⁹⁶¹.

Cette constitution impose donc le développement au-delà des frontières nationales, d'une dynamique propre de formation commune de l'opinion et de la volonté politiques sur des sujets concernant l'Europe⁹⁶². En clair, la capacité de régulation de l'État-nation n'est plus suffisante depuis des lustres pour faire face aux effets pervers et ambivalents de la mondialisation économique. Le modèle social européen en vigueur aujourd'hui ne peut être justifié et défendu que si, dans le cadre même de l'Europe, la politique est capable de revenir à la hauteur des marchés. Donc, « ce n'est qu'au niveau européen que l'on pourra récupérer tout ou partie de la capacité de régulation politique de toute façon perdue au niveau de l'État-nation. »⁹⁶³ La Constitution européenne a au moins le mérite d'offrir une telle possibilité.

⁹⁶⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁹⁶¹ *Ibid.*, p. 40.

⁹⁶² *Ibid.*, p. 42.

⁹⁶³ *Ibid.*, p. 51.

Cette deuxième partie de notre recherche nous a permis d'examiner les modalités du postnationalisme dans la philosophie de Jürgen Habermas. Il ressort clairement de là que la conception du postnationalisme de notre auteur repose sur plusieurs piliers notamment sa théorie de l'agir communicationnel qui introduit au sein des relations humaines l'exigence de débats argumentés dans une forme d'intercompréhension pouvant conduire au consensus. Cette réalité nous amène au fondement politique qui est la politique délibérative, modèle se situant par-delà le libéralisme et le républicanisme, pour saisir l'être du politique dans son opérationnalité par le biais des discussions politiques. On comprend alors pourquoi le troisième chapitre porte sur l'éthique de la discussion. En élaborant une théorie de la discussion, l'auteur veut, grâce à l'intersubjectivité, introduire le débat réflexif sous une forme institutionnalisée de délibérations menées dans le corps parlementaire et dans le réseau des communications des espaces publics politiques. En réalité :

Ces communications politiques précisément, qui passent par le filtre de la délibération, dépendant des ressources du monde vécu, c'est-à-dire d'une culture politique fondée sur la liberté et d'une socialisation politiquement émancipée, notamment des initiatives des associations qui contribuent à la formation de l'opinion⁹⁶⁴.

On comprend alors que le projet de notre auteur est de voir émerger en quelque sorte une société cosmopolitique, société dans laquelle les citoyens libres et égaux peuvent agir à l'échelle de la planète pour résoudre avec efficacité des problèmes qui se posent à la conscience humaine aujourd'hui et qui dépassent de plus en plus largement le simple cadre de l'État-nation.

⁹⁶⁴ Jürgen Habermas, *L'Intégration républicaine*, p. 274.

**TROISIEME PARTIE : L'IDÉOLOGIE POSTNATIONALE HABERMASSENNNE :
DIFFICULTÉS PRATIQUES ET PERSPECTIVES THÉORIQUES**

La partie précédente nous a permis d'examiner en profondeur les modalités du postnationalisme de notre auteur. Cependant, sa conception du postnationalisme ne va pas sans difficultés. Après avoir souligné ces dernières au chapitre premier de cette dernière partie de notre travail, le second chapitre nous donnera l'occasion de montrer qu'au-delà des limites, la pensée de Jürgen Habermas reste d'une brûlante actualité. L'avant dernier chapitre montre que la pensée de Habermas n'est pas une utopie, puisque grâce au panafricanisme le continent africain est engagé depuis les indépendances dans la construction d'une politique intérieure à l'échelle du continent tout comme l'Europe dont parle l'auteur. Dans le dernier chapitre, il sera question de poser les jalons d'une nouvelle philosophie capable de nous aider à comprendre le monde présent et à mieux de construire : la cosmopatrie.

CHAPITRE IX : EXAMEN CRITIQUE DU POSTNATIONALISME HABERMASSIEN

La conception du postnationalisme chez notre auteur ne va pas sans poser quelques difficultés à la pensée. Les difficultés apparaissent lorsqu'on conçoit un monde sans entités étatiques. Puisque pour Habermas, si l'État-nation est en péril, sa relève doit se faire le plus tôt possible. De même, comme nous le verrons dans ce chapitre, sa conception de l'éthique de la discussion souffre de l'épineux problème d'idéalisme et de traduction dans la procédure argumentative du langage. En plus, l'union européenne comme modèle d'émergence d'une communauté à caractère cosmopolitique cache des élans d'eurocentrisme qu'il convient de mettre à nu ici.

I- EXAMEN CRITIQUE DES MODALITÉS DU POSTNATIONALISME HABERMASSIEN

Les modalités du postnationalisme habermassien présentent des limites. De sa théorie procédurale du droit au consensus en passant par l'éthique de la discussion, l'on peut relever des zones d'ombre.

1- Limites de la théorie procédurale du droit

Il est question pour nous ici de mobiliser la critique d'Alexandre Dupeyrix à notre compte, pour montrer comment la théorie habermassienne du droit pose un certain nombre de problèmes. Le reproche d'ordre général fait à cette théorie est qu'elle serait assez abstraite, assez formelle et assez distante des problèmes concrets des citoyens, incapable et même désarmée pour prendre en compte le « moment sociologique » auquel les « insatisfactions réelles, incapables en outre de forger un sens commun, imposant des procédures impersonnelles à la place d'un « nous » de chair et de sang. »⁹⁶⁵ Le souci d'identification aux processus de socialisation que ce soit au niveau local, étatique ou européen par exemple et le manque parfois noté par rapport aux projets d'ensemble et aux identités partagées participent de la remise en question du procéduralisme. En fait, le procéduralisme, « favorisant une souveraineté diluée et

⁹⁶⁵ Alexandre Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 162.

pour ainsi dire invisible, il servirait une multitude de volontés particulières plus qu'il ne promouvait la volonté générale. »⁹⁶⁶

Il est aussi reproché au procéduralisme de Habermas son indécidabilité pragmatique. Cette critique est celle de Jacques Lenoble qui, dans son livre *Droit et communication* reproche à notre auteur l'idéalisation du langage. Il s'accorde avec Habermas sur l'aspect d'idéalisation spécifique à tout acte de langage. Toute discussion est menée suivant les prétentions à la validité qui l'entourent du début à la fin, l'instruisent et l'affermissent. L'incertitude langagière de chaque énoncé est restreinte à cause des exigences pragmatiques de cette dynamique des prétentions à la validité. Cependant, Lenoble pense que cet élément d'idéalisation n'est pas capable de permettre la réalisation d'une procédure pertinente. Cet élément d'idéalisation est inséparable de l'indécidabilité qui résulte de la réalité selon laquelle on ne peut pas être sûr et certain si notre interlocuteur est contraint par l'obligation de validité ou alors par un autre mobile qui lui serait extérieure. La volonté de communication, l'aspect illocutoire relatif à l'acte de langage sur lequel notre auteur enracine sa théorie de l'agir communicationnelle n'est pas réfutable, encore moins confirmable. Elle est tout simplement indécidable. C'est donc dire que « l'indécidabilité des actes de langage est telle que ce n'est pas seulement l'idéal qui est inconnaissable, (...) mais c'est la réussite de la communication, même dans un cadre idéal, qui est indécidable »⁹⁶⁷.

Jacques Lenoble pense que Habermas néglige cette indécidabilité pragmatique. Voilà pourquoi il s'investit à établir une différence entre le discours de justification des normes et celui de la mise en application de ces normes, c'est-à-dire, entre le législateur et le juge, dans le domaine des normes juridiques. Il est donc question de repenser en profondeur la théorie de la séparation des pouvoirs, en tenant en compte l'indécidabilité pragmatique. Lenoble écrit :

*Au-delà de l'irréductible indétermination sémantique, le discours du juge est contraint par une logique pragmatique qui l'oblige à justifier son raisonnement de manière différente de celle du législateur. Le discours d'application est pragmatiquement contraint par le fait que le juge doit raisonner au départ de normes supposées valides*⁹⁶⁸.

Cependant, il met l'accent sur la réalité selon laquelle « il n'y a pas de signification unique même dans le système normatif idéalisé présumé par toute discussion normative (de

⁹⁶⁶ *Idem.*

⁹⁶⁷ Jacques Lenoble, *Droit et communication*, Paris, Cerf, 1994, p. 35.

⁹⁶⁸ *Ibid.*, p. 69.

justification ou d'application) »⁹⁶⁹. C'est donc dire que l'indécidabilité pragmatique va au-delà du point de vue juridique, que ce soit le point de vue des législateurs qui consiste en la justification des normes, que ce soit le point de vue des juges qui vise l'application de celles-ci. À partir de ce constat, on peut dire que Habermas ne s'occupe pas de la difficulté que pose la mise en application des normes, mais ne s'emploie qu'à les justifier. En d'autres termes, comme le note Alexandre Dupeyrix :

*Il ne fait que la moitié du travail, et rate le nécessaire réaménagement des procédures d'application des normes (par exemple par des modes alternatifs de résolution des conflits, par le développement du rôle de médiateurs, etc...) pour se contenter uniquement sur la revitalisation en amont des structures communicationnelles de l'espace public*⁹⁷⁰.

Jacques Lenoble s'inscrit ainsi en faux contre Habermas qui milite pour une position que l'on peut désigner de « culturaliste » et qui se satisfait de défendre et de proposer un espace public assez actif au sein duquel l'opinion publique marquerait de son empreinte dans la production des normes. Lenoble pense qu'une telle vision ramène « le défi démocratique au seul renforcement de l'espace public »⁹⁷¹, ainsi qu'à l'unique procéduralisation de la justification des normes, avec un manquement réel de « transformation des procédures d'application des normes. »⁹⁷² Ainsi, le projet actuel de notre auteur, Jürgen Habermas, est victime d'une conception très classique de la séparation des pouvoirs et ne reconnaît pas l'évolution actuelle qui invite à une remise en question des stratégies et des modes d'exercice de la fonction d'administrer et de la fonction de juger⁹⁷³. En se limitant à la justification des normes, Habermas s'est par là soumis au fait que les secteurs d'échanges communicationnels s'échappent des sous-systèmes de l'économie ainsi que de l'administration centrale. Il faut donc envisager dans le cadre de l'espace institutionnel de l'État et du marché, de nouveaux procédés de prise de décision. En clair :

Il faut créer des aménagements dans ces secteurs-là, garantir une meilleure représentation de la société civile dans les processus décisionnels, redéfinir plus précisément le rôle du juge, judiciaire et administratif, réorganiser les modes de décisions publics, parvenir en somme à une modalisation procédurale de la fonction

⁹⁶⁹ *Ibid.*, p. 71.

⁹⁷⁰ Alexandre Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 165.

⁹⁷¹ Jacques Lenoble, *Droit e communication*, p. 81.

⁹⁷² *Idem.*

⁹⁷³ Alexandre Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 165.

*d'application afin de faire droit à la nature indécidable de la logique communicationnelle qui la traverse*⁹⁷⁴.

De plus, il est reproché à l'auteur de *Droit et démocratie* ce que Pierre Rosanvallon appelle la « dérive procédurière » ou mieux, l'« illusion procédurale » dont la théorie procédurale est assortie. Dans son livre *Le peuple introuvable*⁹⁷⁵, Rosanvallon fait la remarque que la modernité politique est caractérisée entre autres par un sentiment de mauvaise représentation. Dans ce sens, les mécanismes d'identification politique sont en quelques sortes effacés, ils ne sont plus adéquats par rapport à la réalité sociale mouvante et multiforme. Il devient difficile et même inopportun de saisir la société comme un ensemble connaissable et explicable. Le souci d'aboutir à une représentation générale de la vie sociale à partir de quelques nations unitaires et centrales n'est qu'une illusion dangereuse. Ainsi, la représentation politique est loin d'être un miroir plan et uniforme réfléchissant un tout homogène, mais est bien plutôt fragmenté en de nombreuses figures aux caractéristiques mutantes⁹⁷⁶. Rosanvallon lui-même écrit :

*Le "social" avait été une catégorie "inventée" à la fin du dix-neuvième siècle pour rendre la société plus gouvernable en légalisant des modes d'agrégation des intérêts et en instituant des pôles de régulation intermédiaires entre l'État et les individus. Ce niveau intermédiaire est en train d'éclater, invitant à concevoir dans des termes nouveaux la question de la figuration*⁹⁷⁷.

L'illusion procédurale dont fait montre Habermas d'après Rosanvallon consiste tout simplement au fait que notre auteur, grâce aux circuits juridiques, essaye de court-circuiter les instances proprement délibératives et à dissoudre la souveraineté populaire dans les procédures. Cette tentative juridique voulait donner des réponses pertinentes à la question lancinante du vide de pouvoir issue de la Révolution de 1789. C'est pourquoi pour Jürgen Habermas, « le lieu symbolique du pouvoir qui forme un lieu vide depuis 1789, depuis l'abolition des formes paternalistes de domination, ne peut plus être occupé (...) par de nouvelles symbolisations identitaires comme le Peuple ou la Nation »⁹⁷⁸. On assiste à une transformation considérable de la souveraineté populaire qui devient anonyme et s'exclut des processus démocratiques ainsi

⁹⁷⁴ *Ibid.*, p. 166.

⁹⁷⁵ Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998.

⁹⁷⁶ Alexandre Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 166.

⁹⁷⁷ Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable*, p. 56.

⁹⁷⁸ Jürgen Habermas, *L'espace public*, p.XXX.

que dans la mise en œuvre juridique des exigences communicationnelles indispensables à l'expression de ses revendications.

Les inégalités et les divisions sociales ne sont plus la norme de reconnaissance identitaire car, à cause de l'accroissement de la classe moyenne, le monde des représentations a muté et le soupçon est plutôt orienté vers toute formule abstraite d'unité proclamée par les élites du système représentatif⁹⁷⁹. Le consensus social n'est plus basé uniquement sur les principes de procédures et de décisions en vigueur dans l'espace public politique. Bien que cette méthode a le mérite de ne pas penser la réalité sociale en termes holistes, elle tombe sous le coupe de la critique. Rosanvallon estime que valider une telle méthode c'est tout simplement éliminer la difficulté de la représentation en ôtant les tensions entre droit et devoir, entre identité et généralité et à abandonner de parler de la société proprement dite, au sens sociologique du terme, avec ses interactions et ses dynamiques. Dupeyrix va toutefois noter que

Rosanvallon ne semble pas connaître ou reconnaître le sens propre d'un procéduralisme habermassien puisqu'il commente cette regrettable suppression de la tension entre l'ordre du droit et celui de la volonté en expliquant que cette tension renvoie à la difficulté de penser les rapports du libéralisme et de la démocratie ». Or (...) c'était là justement un des enjeux essentiels de Droit et démocratie. Par ailleurs, Rosanvallon semble s'enfermer d'emblée dans un paradoxe insoluble : d'un côté, il met en évidence la grande complexité sociale et l'impossibilité de la cerner à grands traits, rejetant tout discours généralisant ; d'un autre côté, il estime décevantes les tentatives d'un Rawls ou d'un Habermas qui réduisent les problèmes de représentations à autant de cas susceptibles de recevoir un traitement particulier. (...). Rosanvallon est du reste impuissant à donner une solution satisfaisante et ne peut qu'indiquer une direction à suivre, finalement plutôt proche de celle impulsée par Habermas⁹⁸⁰.

Malgré cette remarque de Dupeyrix, nous pouvons noter que Rosanvallon milite en faveur d'une représentation active capable de prendre part au processus d'élaboration de connaissance. Bien qu'à ce niveau, il rejoint Habermas qu'il critique. Pour lui, la connaissance de soi et même celle de la société dans son ensemble élargissent dans le registre de « l'abolition de la séparation entre la constitution du sujet comme volonté individuelle consciente d'elle-même et la détermination d'un mode d'expression adéquat de la volonté générale. »⁹⁸¹ Habermas lui-même ne saurait remettre en question cette remarque de Rosanvallon puisque

⁹⁷⁹ Andrea Exler cité par Alexandre Dupeyrix in *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 167.

⁹⁸⁰ Alexandre Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, pp. 167-168.

⁹⁸¹ Pierre Rosanvallon, cité par Alexandre Dupeyrix in *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 169.

l'autonomie privée de l'individu et l'autonomie publique du citoyen se présupposent mutuellement. En d'autres termes, pour Habermas, les sujets de droits privé ne sauraient jouir de libertés égales que s'ils exercent activement leurs droits civiques de communication et de participation, en même temps qu'ils participent aux discussions publiques sur l'interprétation adéquate des besoins et des critères, afin de montrer quelles sont leurs revendications, quelle reconnaissance ils exigent⁹⁸², pour décliner leur identité.

Certains commentateurs pensent également que le procéduralisme habermassien a besoin d'un complément, celui de la solidarité entre les membres, solidarité qui, faut-il le préciser, n'apparaît vraiment pas clairement dans le système de notre auteur. Même s'il y fait allusion dans *L'intégration républicaine* lorsqu'il présente la réciprocité entre l'autonomie publique et l'autonomie privée, et même dans *Droit et démocratie*, « le droit moderne vit d'une solidarité qui se concentre dans le rôle du citoyen et, en dernière instance, dans l'activité communicationnelle »⁹⁸³, il n'y met pas cependant de l'emphase. Pourtant, il est le premier, comme le note Alexandre Dupeyrix, à reconnaître la nécessité d'une culture politique libérale. Par conséquent, il « se met au fond dans la situation du républicanisme classique, que lui-même critique, obligé d'espérer que le peuple dispose au préalable d'un ethos démocratique qui lui permettra de faire un bon usage de la souveraineté »⁹⁸⁴.

Dans ce sens, il est reproché à notre auteur qu'une culture démocratique a nécessairement besoin d'une éthique démocratique enracinée sur les vertus civiques. Les citoyens doivent s'orienter nécessairement vers le bien commun, sans aucune propagande. C'est le sens même de leur citoyenneté. La rationalité et la légitimité démocratique sont relatives à cette nécessité du bien commun. La culture politique doit donc motiver et inciter les uns et les autres à ne pas se cloîtrer dans une attitude de replis et de nombrilisme et d'orientation en fonction des intérêts stratégiques, mais à déployer leur aptitude à la recherche du consensus et à faire un « usage public de leur raison » dans le respect des principes d'une éthique de la discussion. Pour cela, les participants doivent être liés entre eux par les relations de solidarité préétablies, comme le note William Rehg⁹⁸⁵. Ainsi, ils doivent avoir une confiance entière dans les procédures, témoigner d'une « volonté de coopération » et constituer l'indispensable source

⁹⁸² Alexandre Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, pp. 169-170.

⁹⁸³ Jürgen Habermas, *Droit et Démocratie*, p. 48.

⁹⁸⁴ Alexandre Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 174.

⁹⁸⁵ William Rehg, cité par Alexandre Dupeyrix in *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 175.

volitive antérieure à toutes les discussions. En clair, une démocratie exige « un engagement moral » que les procédures uniquement ne peuvent favoriser⁹⁸⁶.

Pour Günter Frankenberg, une « conscience de solidarité est nécessaire »⁹⁸⁷. Car, lorsque la communauté repose sur des liens juridiques abstraits, elle perd rapidement tout sentiment de cohésion et le sens de la solidarité disparaît. En se réappropriant l'idée de co-originalité de l'autonomie privée et de l'autonomie publique, il en vient à l'idée d'une « autonomie sociale ». L'idée d'autonomie sociale permettra donc de faire disparaître les ambiguïtés que l'on rencontre encore jusqu'ici dans l'idée de co-originalité entre l'autonomie privée et d'autonomie publique développée par Jürgen Habermas. Günter Frankenberg propose donc un modèle d'autonomie adapté à une vision de la citoyenneté qui se déploie dans un milieu qui n'oppose plus l'autonomie privée à l'autonomie publique. Pour tout dire :

La notion d'autonomie sociale permet de définir une citoyenneté moins directement politique et institutionnalisée, et plus en prise avec le quotidien et les prises de responsabilité au sein des interactions sociales. Allier autonomie sociale et responsabilité, tel est l'impératif d'une citoyenneté susceptible de rendre compte de cette co-originalité des droits privés et des libertés politiques et nourrir substantiellement un indispensable ethos démocratique⁹⁸⁸.

Enfin, il est aussi reproché au procéduralisme habermassien son caractère formel auquel Axel Honneth oppose une véritable prise en considération des inactions sociales concrètes. Cet auteur est reconnu d'avoir développé une éthique de la reconnaissance capable de rendre compte de la conflictualité du social et des expériences concrètes de l'injustice. Représentant de la troisième génération de l'École de Francfort, Axel Honneth, à la suite de Hegel, interprète les conflits humains dans la perspective de demande de reconnaissance. Il met ainsi en lumière la dimension morale inhérente à tout affrontement et reconstruit l'évolution sociale à partir des luttes réelles ou symboliques dans lesquelles l'individu ne cherche pas tant à supprimer son adversaire qu'à être reconnu par lui dans son individualité, que ce soit l'amour, le droit ou la solidarité⁹⁸⁹. La lutte pour la reconnaissance met donc l'accent sur la construction ou la reconstruction du phénomène de l'identité tout en soutenant qu'une identité solide dépend d'une

⁹⁸⁶ *Idem.*

⁹⁸⁷ Günter Frankenberg, cité par William Rehg, cité par Alexandre Dupeyrix in *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 175.

⁹⁸⁸ Alexandre Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 176.

⁹⁸⁹ Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance* (1992), traduit de l'allemand par Pierre Rusch, Paris, Le Cerf, 2000.

reconnaissance affective, morale, juridique et sociale. En méconnaissant ces trois dimensions de la reconnaissance, on peut d'après lui parvenir à une révolte des individus :

La blessure morale du « mépris social » endommage trop le sentiment d'intégrité de celui qui en est victime pour qu'il puisse encore se sentir légitimé dans la position de symétrie et d'égalité propre au participant à une discussion. En intégrant cette dimension anthropologique de la constitution de l'identité personnelle à son champ de réflexion, l'éthique de la reconnaissance propose une définition élargie de la justice qui mêle aspects descriptifs et aspects normatifs⁹⁹⁰.

Ainsi, l'intersubjectivité devient cruciale comme elle l'est chez Jürgen Habermas. Cependant, tandis que Habermas part d'une situation de symétrie qui ne pose pas de difficulté, Axel Honneth se positionne en amont en prenant en compte les conditions de possibilité d'une relation de symétrie entre des personnes morales et juridiques dans l'intersubjectivité. En situant la reconnaissance au niveau des présupposées de la communication langagière, Honneth pense que Habermas la positionne à un niveau trop élevé, au-dessus de l'expérience concrète des acteurs sociaux participants à la communication.

2- Limites de l'éthique de la discussion

Bien que l'éthique de la discussion soit orientée vers une prise de décision consensuelle, elle présente tout de même des zones d'ombre qu'il convient de souligner.

L'éthique de la discussion postule *a priori* une communauté composée des individus « libres et égaux »⁹⁹¹ qui se déploient dans ce que Habermas nomme une « situation idéale de parole »⁹⁹². Autrement dit, une situation dans laquelle les participants à la discussion ne font face ni à la contrainte ni à la manipulation. Si contrainte il y en a, c'est celle du « meilleur argument ». L'idéalisme habermassien se dévoile donc à ce niveau. Une telle situation de communication est impossible. Car, les réalités sociales sont toutes autres. La société actuelle se caractérise par des inégalités criardes, des manipulations sans précédent et des fers évidents. Rousseau reconnaît cette réalité sociale lorsqu'il écrit : « l'homme est née libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas être plus esclave qu'eux »⁹⁹³.

La réalité sociale est envahie des malentendus, des ruses, des fraudes, des mensonges, des duperies. C'est le propre de l'être humain d'avoir des penchants infâmes qu'il doit pourtant

⁹⁹⁰ Alexandre Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 177.

⁹⁹¹ Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, p. 18.

⁹⁹² *Idem.*, *Droit et Démocratie*, p. 348.

⁹⁹³ Jean Jacques- Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Union générale d'édition, 1973, p. 60.

dompter et réduire à l'esclavage. Mais, cela n'est toujours pas le cas. Malgré la tension à l'idéalité, la réalité a tendance à le rattraper. Habermas le souligne lui-même en ces termes : « ce qui règne en règle générale c'est la grisaille des situations à mi-chemin entre, d'une part, l'incompréhension et la méprise, entre le manque de sincérité volontaire et involontaire, entre le désaccord masqué et ouvert et, de l'autre, entre l'accord préalable et l'entente réalisée »⁹⁹⁴.

Ceci revient à dire que les discussions, d'avance, sont hypothéquées par des incompréhensions, l'absence de sincérité et d'honnêteté des participants à la discussion.

En outre, il y a une autre difficulté à relever dans l'éthique de la discussion. Le problème de traduction dans la procédure argumentative. En effet, l'éthique de la discussion se veut une éthique à vocation globale. Les participants à la discussion proviennent des horizons divers, des langues différentes, des cultures variées, des espaces géographiques précis. S'il est vrai que Habermas s'est occupé à montrer que les problèmes liés à la terminologie sont constitutifs de la procédure argumentative, il faut tout de même souligner que les traductions, mêmes accompagnées des définitions ou des explications et éclaircissements des termes, ne lèvent pas toujours le voile sur les ambiguïtés observées. Dany Rondeau nous fait comprendre ceci :

*Des mots équivalents ne renvoient pas nécessairement à des réalités équivalentes, car les mots ne signifient pas uniquement la référence à la chose. Ils incluent une grande part d'expérience, de vécu, de culture. Plus s'accroît le niveau d'abstraction des mots utilisés, plus les mots sont des concepts, plus il devient difficile de comprendre le sens que possèdent les mots dans une autre langue*⁹⁹⁵.

Pour Dany Rondeau, on le voit clairement, les concepts sont des constructions de l'esprit culturellement déterminées à l'intérieur desquelles viennent se loger les éléments objectifs. À mesure que l'extension de son abstraction s'intensifie, importants deviennent les éléments subjectifs liés à la culture. Or, même dans une situation de copier-coller ou de couper-coller, la « charge culturelle » liée au concept ne peut pas être transportée. À plus forte raison dans une situation de traduction. « Dans la traduction, les concepts perdent leur sens réel puisqu'ils sont détachés de l'horizon de signification particulier sur lequel repose leur validité »⁹⁹⁶. La traduction est à cet effet trahison et se présente comme obstacle à une éthique communicationnelle fondée sur une raison discursive. Le mode d'émergence du consensus d'ordre cosmopolitique que l'auteur nous présente est aussi suspect et mérite d'être dénoncé.

⁹⁹⁴ Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales et essais*, p. 332.

⁹⁹⁵ Dany Rondeau, « Une éthique pour un monde global », in *Ethique et Politique en contexte global*, Montréal, Liber, 2004, pp. 17-48. P. 44.

⁹⁹⁶ *Idem*.

3- Le consensus impossible

Pour Habermas, le consensus est le *télos* même du langage. C'est le point culminant de toute situation de communication engagée. Voilà pourquoi, le philosophe de Francfort présuppose que tous les citoyens du monde, au-delà des frontières, des différences ethniques et culturelles peuvent s'entendre, ceci de manière raisonnable sur des principes qui assurent la gestion de la vie commune à l'aide des discussions publiques. Mais Yves Sintomer n'est pas de cet avis. Pour lui, toutes les discussions n'aboutissent pas toujours à un consensus. S'adossant sur Richard Rorty, il affirme :

S'il est des situations où les locuteurs peuvent effectivement s'entendre parce qu'ils partagent des présupposés communs, nombreux sont les cas où les présupposés font défaut, notamment du fait des différences culturelles fondamentales ; l'accord est alors aléatoire en tout état de cause, aucun consensus ne saurait prétendre à l'universalité rationnel⁹⁹⁷.

Yves Sintomer prend le cas de la question cruciale de l'avortement abordée par Habermas pour montrer qu'une telle problématique ne saurait faire l'objet d'un consensus. En effet, pour Habermas, pense Sintomer, un accord rationnel et impartial sur la protection ou non de l'embryon et du fœtus dépend d'une réponse consensuelle et rationnelle à la question de savoir à quel stade doit-on considérer qu'il est question d'une vie humaine au sens propre, devant en ce sens être protégée légalement de manière absolue ? Cependant, relève Yves Sintomer, il n'est pas de réponse scientifique à cette question. De plus, l'évolution technologique a largement fait bouger les frontières du viable et du fœtus et toute législation qui entendrait se fonder sur une telle limite serait inévitablement renvoyée à une part d'arbitraire du point de vue de la science⁹⁹⁸.

La réponse émane alors des orientations culturelles, religieuses, éthiques ou métaphysiques qui ne sont pas susceptibles de consensus. Une dépénalisation par défaut soutenue par Habermas semble largement illusoire pour Yves Sintomer. L'impartialité à laquelle l'auteur invite l'État est fictive puisque la dépénalisation aboutit dans les faits à « laisser faire » les avortements et à nier l'embryon et au fœtus toute protection légale. La discussion ne pourra donc pas facilement un jour parvenir à un consensus. Ce qui défendent la vie de manière absolue n'accepteront jamais que l'on mette fin à la vie d'un fœtus par simple désir de le faire. Ils ne peuvent l'accepter malgré eux que si et seulement le rapport

⁹⁹⁷ Yves Sintomer, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, p. 369.

⁹⁹⁸ *Ibid.*, p. 318.

de force devenait défavorable pour eux « et non sous la contrainte intériorisée d'un consensus rationnel »⁹⁹⁹.

Compte tenu du fait que les participants aux discussions dans la majorité des cas y participent avec des présupposés divers, cela ne rend pas toujours évident le consensus, mais plutôt incertain. Tenter de parvenir à un consensus serait légitimé au niveau cosmopolite, le point de vue d'un groupe ou d'une seule personne. Et là, le consensus n'est qu'apparent. Puisqu'au fond, ce sont les différences culturelles telles que le conçoit Yves Sintomer qui sont un obstacle à la réalisation du consensus et le rendent impossible. Ces quelques limites relevées n'empêchent point de percevoir en la conception du cosmopolitisme de Jürgen Habermas quelques intérêts dignes d'appréciation.

II- LES CONSÉQUENCES D'UN MONDE SANS ENTITÉS ÉTATIQUES

Lorsque Habermas envisage un monde où l'État n'a plus de souveraineté, il y a risque d'hégémonie, d'asphyxie des identités nationales et d'émergence des sujets fragmentés, risque d'euro-péano-centrisme et le retour de l'état de guerre.

1- Le postnationalisme et le risque d'hégémonie

Une lecture habermassienne de l'État-nation montre clairement qu'il est devenu une coquille vide. Incapable de gérer aujourd'hui « un double défi avec, à l'intérieur, la force explosive du multiculturalisme, et à l'extérieur, la pression qu'exercent les problèmes de la mondialisation »¹⁰⁰⁰. L'État-nation est devenu un État moribond. Les compétences qu'il exerçait doivent ainsi être transférées à un niveau supérieur. Toutefois, si le postnationalisme habermassien consiste à un transfert de fonctions « jusqu'ici remplies par l'État social dans le cadre national vers les instances supranationales »,¹⁰⁰¹ il y a risque de légitimation et d'instauration de nouveaux Léviathans dans le monde, investis d'une mission salvatrice, celle de sauver et de prendre la place des États-nations. Aucun pouvoir ne serait à même de contrôler de telles forces si elles venaient à naître. Hannah Arendt commentant la conception de la citoyenneté mondiale chez Karl Jaspers le souligne avec justesse :

Peu importe la forme que pourrait prendre un gouvernement du monde doté d'un pouvoir centralisé s'exerçant sur tout le globe, la notion même d'une force souveraine dirigeant la terre entière, détenant le monopole de tous les moyens de violence, sans vérification ni contrôle des autres pouvoirs souverains, n'est pas seulement un sinistre

⁹⁹⁹ *Ibid.*, p. 320.

¹⁰⁰⁰ Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine*, p. 108.

¹⁰⁰¹ *Idem.*, *Après l'État-nation*, p. 34.

*cauchemar de tyrannie, ce serait la fin de toute vie politique telle que nous la connaissons*¹⁰⁰².

Les entités étatiques ont alors leur place. Et c'est ici que survient le problème des minorités dont ne s'occupe guère Habermas. Dépasser l'État-nation, c'est militer pour la seule existence des entités supranationales telles que l'Union Européenne, l'Union Africaine ou l'Organisation des Nations Unies. Un monde sans État est-il possible ? La réponse à cette interrogation est négative. Cette forme d'association politique n'est certes plus la seule actrice dans la communauté internationale comme le pensait jadis Emmanuel Kant. L'émergence d'autres acteurs et des problèmes à caractère globalisant l'affaiblissent mais, ne la gomme pas. L'État-nation devrait donc pour sa survie s'adapter à la compétition mondiale et aux défis du monde présent. Sa suppression n'est pas la donne la meilleure, encore plus qu'au plan international, il contribue à l'existence même des instances supranationales. Toutes ses compétences ne peuvent pas être transférées. Sinon, que deviendront les minorités ethniques et étatiques ? Le risque d'une dilution systématique et programmée des particularités et d'imposition d'une seule culture majoritaire est évident.

Or, l'ordre mondial devrait être fondé sur la promotion de « la pluralité » et de la « diversité »¹⁰⁰³. S'il est vrai que les peuples de la terre ont un présent commun et que « chaque homme éprouve le choc des événements qui ont lieu de l'autre côté du globe », ce présent commun « sur le plan des faits n'est pas fondé sur un passé commun et ne garantit nullement un avenir commun »¹⁰⁰⁴, au point de vouloir effacer la pluralité et la diversité qui caractérisent toute société politique en asphyxiant les minorités. Cet idéalisme habermassien, dans la mesure où il se préoccupe d'un présent global sans passé commun, « menace d'invalidier toutes les traditions et toutes les histoires particulières du passé »¹⁰⁰⁵. Son postnationalisme tend à un « universalisme niveleur »¹⁰⁰⁶, avec le risque d'homogénéiser l'humanité.

Par ailleurs, David Held relève que la mondialisation n'est pas la fin de l'État-nation. Elle appelle plutôt la continuation de la politique nationale par « de nouveaux moyens opérant à de niveaux différents »¹⁰⁰⁷. L'État-nation ne peut plus à lui seul organiser et prédire l'avenir. Cela

¹⁰⁰² Hannah Arendt, *Vies politiques*, p. 94.

¹⁰⁰³ *Idem*.

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, p. 96.

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*, p. 97.

¹⁰⁰⁶ Joseph Yvon Thériault, « Au-delà du multiculturalisme : le cosmopolitisme ? », in *Sociologie et sociétés*, Vol 44 : *Sociologie du cosmopolitisme*, Presses de l'université de Montréal, 2012, p. 25.

¹⁰⁰⁷ David Held, *Un nouveau contrat mondial* (2005), traduit de l'Anglais par Rachel Bouyssou, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 2005, p. 49.

est évident. Mais sa dissolution n'est pas la solution adéquate. Il faut des instruments nouveaux à cette forme de politique nouvelle. Habermas, nous pouvons le constater en lisant David Held, prospère dans l'obstination à chercher à tout prix à dévaluer tout rôle pur de l'État-nation. Habermas sous-estime à l'opposé de Kant le rôle de l'État-nation dans son projet cosmopolitique. Les problèmes qu'engendre la mondialisation pour Habermas ne peuvent trouver des réponses pertinentes que si l'on part de la dissolution des États-nations. Ceci peut dangereusement entraîner le gommage des identités culturelles ou nationales.

De plus, Habermas conçoit l'Union Européenne comme une communauté dont l'intégration est en avance par rapport aux autres entités politiques et économiques. Cela révèle son attachement à la primauté présumée de l'identité culturelle européenne, à sa politique économique et sociale. Mais, cette position se confronte inéluctablement à un problème précis, celui de l'universalisation qu'il conçoit et présente comme acquis culturel de l'Europe et qui favorisera l'intégration des autres regroupements supranationaux vers un esprit cosmopolitique.

L'Europe aujourd'hui fait face à un véritable « déclin moral », auréolé d'un « suicide culturel »,¹⁰⁰⁸ le tout assorti de « la désunion politique ». La société européenne brille par des comportements « antimoraux » comme la violence et les crimes, la prise des drogues.¹⁰⁰⁹ Au plan politique, les ruptures menacent continuellement ce regroupement. Le Brexit est un exemple évident. Les intérêts de tous n'étant pas pris en compte, ceci crée des situations de frustration et des tendances à des replis identitaires.

L'Union Européenne brille là par son incapacité à résoudre le problème de la cohabitation pacifique entre les membres d'une même communauté. Présenter donc l'Union Européenne comme modèle, c'est courir le risque d'inviter le reste du monde à un mimétisme de mauvais aloi qui conduirait à des ambitions ethnocentriques mal cachées, qui pensent que « l'Occident et l'Europe sont, et eux seuls sont dans ce qu'a de plus intérieur la marche historique, originellement philosophiques »¹⁰¹⁰.

2- Le risque d'asphyxie des identités nationales et l'émergence des sujets fragmentés

Une remarque mérite d'être faite lorsqu'on jette un regard critique sur le postnationalisme de Habermas. Tout comme la postmodernité, nous nous rendons compte que le postnationalisme de notre auteur s'inscrit dans une dynamique de déconstruction et de rejet

¹⁰⁰⁸ Samuel Huntington, *Le choc des civilisations* (1996), trad. Jean-Luc Fidel (dir), Paris, Odile Jacob, 2006.

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, pp. 457-458.

¹⁰¹⁰ Martin Heidegger, *Question II*, trad. Kostas Axelos et Jean Baufret, Paris, Gallimard, 1968, p. 15.

des catégories fondamentales de la modernité comme la nation, l'État, la souveraineté. Dans ce sens, on court le risque comme le fait le postmodernisme, de s'investir inconsciemment dans la fragmentation des citoyens du monde et dans l'éclatement de leur identité. C'est ce que Nkolo Foé écrit en parlant du sujet foucauldien postmoderne qui n'est pas très loin de ce que peut devenir le citoyen du monde dans le postnationalisme habermassien :

À l'État, Foucauld reproche sa tendance oppressive qui l'incline à totaliser les hommes tout en les individualisant. L'individualisation consiste à classer les individus en catégories, en classes et à les désigner par une individualité propre. L'individualisation veut assigner à l'homme une identité, lui imposer une loi de vérité qu'il faut nécessairement reconnaître en lui. Foucauld ambitionne d'arracher l'homme à cette loi, à cette « identité », à cette individualité qui cherche à lui reconnaître, non seulement un statut, mais aussi une essence. Le sujet foucauldien est dispersé, mobile, flexible. N'affichant aucune essence, il s'efforcera de s'adapter aux circonstances, conformément à la loi même de la vie qui relève d'une conjoncture instable¹⁰¹¹.

Le « citoyen postnational » n'est pas très loin de cette description faite par Nkolo Foé du sujet foucauldien. La nouvelle identité que lui attribue Jürgen Habermas à savoir l'identité postnationale est une identité sans assise territoriale, une identité superficielle, volatile qui transcende toutes les frontières étatiques, donc, on a affaire à un sujet tout aussi flexible, mobile, dispersé, qui ne présente aucune essence. C'est en quelque sorte un sujet fragmenté, dispersé entre les niveaux étatiques, régionaux et globaux. Il est partout, sans être nulle part. Cette philosophie selon Nkolo Foé s'enracinerait dans le nominalisme, cette « doctrine qui enseigne que seules les choses isolées, avec leurs caractères spécifiques, existent réellement »¹⁰¹².

Le nominalisme s'investit dans le gommage des concepts généraux tout en défendant la thèse de la « fragmentation du réel ». On comprend donc pourquoi il est « inutile de raisonner en termes de race, de classe, de femme ou de nation. L'être n'existe pas, la classe, la femme, la race non plus. Ces réalités sont fragmentées, fugaces, volatiles, évanescences, puisqu'il n'existe ni essence ni substance, ni principe ni fondement. »¹⁰¹³ L'État, la nation et la souveraineté qui constituent le socle sur lequel le citoyen fonde son identité sont remis en cause dans l'univers postnational.

S'il est vrai pour Nkolo Foé que le « postmodernisme coïncide avec le projet de la mondialisation », nous nous rendons très vite compte que même le postnationalisme se situe en

¹⁰¹¹ Nkolo Foé, *Le postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme. Sur une philosophie globale de l'Empire*, Dakar, CODESRIA, 2008, p.123.

¹⁰¹² *Idem*.

¹⁰¹³ *Ibid.*, p.124.

droite ligne du projet de la mondialisation. La mondialisation tend à transformer l'être humain en sujet nomade et même mobile. De façon précise, « la mondialisation veut créer une nouvelle nature humaine saisie comme un nœud de relations (...). Il s'agit d'un homme sans attaches ni racines ; sans histoire collective ni véritable trajectoire personnelle. »¹⁰¹⁴

Le sujet postmoderne tout comme le sujet postnational se caractérise par la dispersion, la mobilité, le déracinement, la désaffiliation, la désorientation, un sujet sans attaches, « ultra-mobile, hyper-malléable et indéfiniment adaptable »¹⁰¹⁵, pour utiliser les expressions de Taguieff, un sujet qui répond aux exigences du marché mondiale. Surtout que le postnationalisme de Jürgen Habermas vise à penser les conditions d'adaptation de l'État-nation à l'économie mondiale. Dans le marché flexible, l'individu a un intérêt stratégique à afficher une identité provisoire et éphémère. Le postnationalisme court donc le risque au lieu de juguler les effets pervers de la mondialisation et du néolibéralisme, de servir les intérêts de ces derniers.

3- Un monde sans souveraineté ou le retour de l'état de guerre ?

Le postnationalisme comme nous l'avons vu envisage un monde où la souveraineté est partagée donc un monde où la souveraineté n'existe plus. Car, comme nous l'avons vu au troisième chapitre de cette thèse, la souveraineté est une et indivisible ou elle ne l'est pas. Le contexte dans lequel la théorie de la souveraineté a été élaborée doit être rappelé ici. C'est dans son ouvrage *Les Six livres de la République* publié en 1576¹⁰¹⁶ que Jean Bodin expose clairement ce contexte. En effet, en prélude à l'élaboration de sa conception de la souveraineté, la France se trouve dans une situation politique que l'on ne peut nullement escamoter. L'on note l'instabilité politique qui fragmente ce territoire à cause de la permanence des luttes d'intérêts entre les religions, les nobles, les vassaux et autres puissances qui se réservent le droit de prêter allégeance à une entité commune, créant ainsi une situation de terreur et de prolifération des rapports de force entre ces derniers.

La guerre est alors le moyen le plus sûr et le plus approprié pour solutionner les différends. Le chaos sans raison, le désordre, l'anarchie, le règne du droit du plus fort, bref l'état de nature dont la France est le théâtre vivant en ce moment-là sont pour Bodin dus à la carence de soumission de toutes ces forces en présence à un même et unique souverain. La souveraineté bodinienne aura d'une part pour cahier de charge de mettre fin aux conflits existants et de

¹⁰¹⁴ *Idem.*

¹⁰¹⁵ *Idem.*

¹⁰¹⁶ Jean Bodin, *Les Six Livres de la République* (1576), Paris, Librairie générale française, 1993.

restaurer l'ordre au sein d'une France désorganisée hiérarchiquement et où domine le désordre et le chaos. D'autre part, la souveraineté permettra d'éviter toute ingérence étrangère dans la résolution des conflits au sein de l'empire. La guerre civile qui sévit en France pendant cette période oppose les Guise et les Huguenots. Les premiers sont soutenus par l'Espagne et les seconds par l'Angleterre. Cette ingérence étrangère dévastatrice affaiblit non seulement l'autorité du roi de France, mais aussi rend difficile la résolution du conflit. Si le conflit entre ces deux peuples perdure, c'est selon Bodin à cause de l'ingérence étrangère. Comme le souligne Bertrand Badie, « c'est donc dans un contexte fait de transnationalisme dévastateur que Bodin s'efforce de valoriser la souveraineté et d'en faire la clé de voute de la cité »¹⁰¹⁷. Le retour de l'ordre en France est impossible sans souveraineté.

Envisager un monde sans souveraineté, c'est postuler pour un retour à l'état de nature, un état de « guerre de tous contre tous », pour parler comme Thomas Hobbes ; un monde où seuls les plus puissants économiquement, militairement et technologiquement dicteraient leur volonté, sous le regard impuissant des faibles. Le principe de souveraineté protège les États contre les ingérences et met le monde à l'abri des guerres dévastatrices en créant une sorte d'équilibre de pouvoir. Le « retour de l'état de guerre »¹⁰¹⁸ auquel nous assistons peu à peu est dû à un affaiblissement de la souveraineté.

¹⁰¹⁷ Bertrand Badie, *Un monde sans souveraineté. Les États entre ruse et responsabilité*, Paris, Fayard, 1999, p. 22.

¹⁰¹⁸ Dario Battistella, *Retour de l'état de guerre*, Paris, Armand Colin, 2006.

CHAPITRE X : L'ACTUALITÉ DE LA PENSÉE HABERMASSEIENNE

Au-delà des insuffisances relevées au chapitre précédent, le postnationalisme tel que le présente notre auteur regorge une richesse intellectuelle, éthique et politique considérable. De l'éthique de la discussion qui se présente comme une éthique globale à la solidarité cosmopolitique, en passant par la politique délibérative, le droit cosmopolitique et le consensus, on a là de quoi cerner la dynamique du monde actuel. Ce chapitre nous donne donc l'occasion de confronter la position de notre auteur avec la réalité, mieux, l'actualité politique locale et globale de notre époque.

I- ENJEUX DU POSTNATIONALISME HABERMASSEIEN

Les modalités du postnationalisme de Habermas présentent des enjeux pour notre monde. Il est important de relever ces derniers pour comprendre que sa pensée philosophique est d'actualité.

1- Le Mérite de l'éthique de la discussion

Nous l'avons noté à la première partie de ce travail : l'État-nation est en crise. L'émergence des acteurs non-étatiques modifie complètement les rapports entre les États qui ne constituent plus les seuls acteurs dans l'arène internationale. Dans cette arène, les rapports ne peuvent plus être pensés en termes de force, caractérisés par l'état de nature où seule la survie importe, n'eurent été les moyens utilisés pour atteindre les fins comme le soutenait Thomas Hobbes. Il est nécessaire qu'aujourd'hui, à l'heure où l'on parle de supranational, caractérisé par une nature polymorphe, qu'une éthique globale soit fondée en raison. Elle se révèle ainsi nécessaire. Les relations au niveau international ne peuvent se penser aujourd'hui que dans l'obligation d'une éthique instauratrice des jugements moraux universels considérés comme bons. L'éthique de la discussion telle que pensée par Habermas est un apport indéniable à propos. Son paradigme se soucie des divergences, des options constitutives des éthiques singulières.

La question substantielle ici est de savoir ce que vaut politiquement l'éthique de la discussion habermassienne. Avec Jean-Marc Ferry, « nous en connaissons l'ambition

politique : fournir les principes d'une constitution socio-étatique de l'ordre planétaire»¹⁰¹⁹, l'ordre mondial doit être fondé sur les bases d'une rationalité éthique fondée sur la discussion et non sur la dictature d'un léviathanisme dont peuvent se prévaloir certaines puissances au plan mondial. Le G5, le G7, le G8, le G11, le G20, etc., sont autant de pays regroupés pour décider du fonctionnement du monde à l'absence de la majorité des pays. Ces groupuscules, de par leur potentiel économique et militaire, s'octroient le droit de gouverner le monde en prenant des décisions qui sont appliquées dans la protection de leur intérêt à eux. L'éthique communicationnelle se présente inéluctablement dans ce sillage comme le sous-bassement d'un État démocratique et cosmopolitique.

L'éthique de la discussion se présente comme un moyen de résolution des conflits qui secouent l'humanité aujourd'hui. Guerres civiles, terrorismes, conflits religieux et intoxication environnementale, sont autant de menaces à la vie humaine. À travers l'éthique de la discussion, les partis concernés par le conflit discutent pour parvenir à un consensus. Ceci dit, l'éthique de la discussion ne « nie pas le conflit, elle constitue simplement l'effort interminable pour le thématiser en commun, pour parvenir à une compréhension non partielle, mais universelle de celui-ci »¹⁰²⁰. Cette éthique permet que les conflits trouvent une solution à la fois rationnelle et humaine, « universellement acceptable, conformément aux exigences du principe U, et non une solution violente et idéologique »¹⁰²¹.

Ceci revient à dire que, pour Habermas, les problèmes pratiques se règlent par la participation aux discussions. Il ne s'agit nullement des négociations comme on peut l'observer dans la résolution des conflits aujourd'hui, mais des discussions. La négociation se contente de rechercher de façon limitative le compromis. Mieux, elle recherche la compatibilité entre intérêts particuliers et divergents. Pourtant, « la discussion est la recherche d'un accord positif autour du meilleur argument, recherche coopérative de ce qui peut être universel, d'un intérêt posé d'un commun accord. Comme effectivement commun ».¹⁰²² Habermas précise lui-même que « dans la discussion pratique, ceux qui y prennent part s'efforcent d'appréhender de manière claire un intérêt commun ; dans la négociation d'un compromis, ils essaient de mettre en œuvre une péréquation d'intérêts particuliers et divergents »¹⁰²³.

¹⁰¹⁹ Jean-Marc Ferry, *Habermas, L'éthique de la communication*, Paris, P.U.F., 1987, p. 528.

¹⁰²⁰ Yves Cusset, *L'espoir de la discussion*, p. 83.

¹⁰²¹ *Idem*.

¹⁰²² *Ibid.*, p. 67.

¹⁰²³ Jürgen Habermas, *Morale et Communication*, p. 94.

Il y a dans le principe de la discussion la nécessité de parvenir à un accord commun réflexif, même si ce dernier reste provisoire et faillible. Ce n'est plus ni la force des armes, ni celle d'une quelconque autorité fût-elle communauté internationale, mais celle de la contrainte non coercitive du meilleur argument.

2- L'actualité de la politique délibérative et la force du consensus

La politique délibérative se présente comme garante de la légitimation des décisions politiques. Pour qu'une décision soit légitime, il faudrait que cette dernière ait reçu l'estampille d'une procédure ayant favorisé un échange argumentatif, voire une discussion. La politique délibérative qui est partie intégrante de la communauté cosmopolitique habermassienne est une arme efficace et redoutable contre l'autoritarisme. Dans le cadre des États, les décisions sont souvent prises par la haute autorité à l'encontre des citoyens. Les parlements sont de plus en plus corrompus, composés des parlementaires aux appétits élastiques. Au niveau supranational, les groupes tels que le G5, G20 ou encore l'ONU servent les intérêts particuliers des États puissants et non l'intérêt général de tous les citoyens du monde.

Les décisions prises au niveau supranational sont empreintes d'impartialité. Cette impartialité est due à la restriction des actions, au laxisme observé lors de l'application des décisions ; inégalités observées entre les acteurs de l'arène mondiale. Habermas peut donc dire avec raison que « ce qui manque à la culture politique de la société mondiale c'est la dimension commune d'ordre éthico-politique qui serait nécessaire à la formation équivalente d'une communauté et d'une identité à l'échelle de la planète »¹⁰²⁴.

Cette dimension commune est favorisée non seulement par la solidarité cosmopolitique sensible à la menace de la dignité humaine, mais aussi par l'éthique de la discussion qui implique les parties intersubjectivement partagées. À partir de là, les décisions ne sont plus arbitrairement prises, mais légitimement fondées puisque la représentativité est prise en compte.

La spécificité de Jürgen Habermas est d'avoir repéré dans la politique délibérative la capacité à faire participer l'opinion publique à la prise de décision. L'opinion publique n'est plus irrationnelle, elle ne pense pas toujours mal comme l'affirmait Gaston Bachelard.

¹⁰²⁴ *Idem.*, *Après l'État-nation*, pp. 118-119.

L'opinion discute aussi. Il suffit qu'elle soit éduquée. L'opinion publique est importante dans l'acte délibératif.

Le concept de « consensus » renvoie à « un consentement universel ». Il s'agit pour Lalande d'un « accord de tous les hommes sur certaines propositions prises comme preuve de leur vérité »¹⁰²⁵. Les adhérents à une discussion, malgré leurs diversités, peuvent parvenir à un consensus s'il y a communication et surtout intercompréhension. Ce qui compte le plus, c'est l'intérêt de tous. Et là, le pluralisme culturel et le conflit interprétatif peuvent être surmontés. La différence des participants n'est plus un blocage mais un enrichissement mutuel. Habermas affirme : « ce n'est qu'en étant participants à un dialogue inclusif visant un consensus que nous sommes amenés à exercer la vertu cognitive d'empathie eu égard à nos différences réciproques qui se manifestent dans la perception d'une situation commune »¹⁰²⁶.

Le consensus se présente comme un « lieu » propice du « rendez-vous du donner et du recevoir », pour utiliser une expression propre à Léopold Sédard Senghor. Pour résumer ce qui précède, Gervais Désiré Yamb affirme :

*Tous les participants à une discussion sortent enrichis par l'apport des autres. Le consensus revêt une importance capitale dans la vie pratique. Tous ceux qui travaillent en équipe sont tenus de partager leurs points de vue, leurs valeurs avec les autres. Le consensus c'est le reflet idéal de l'acceptation des différences de chaque participant à la discussion*¹⁰²⁷.

Par ailleurs, un consensus peut être réexaminé si les normes qui devaient diriger la société ne répondent plus à l'édification d'une communauté juste. Normalement, un consensus parfait serait celui qu'aucun nouvel argument ne pourrait perturber. C'est un consensus où les participants à la discussion ont épuisé toutes les argumentations possibles visant le bien de tous. Certes, il est difficile d'arriver à un consensus parfait. Toutefois, ce qui compte le plus c'est d'arriver à un accord qui vise le contentement de tous¹⁰²⁸. Et, cet accord est possible par l'intercompréhension qui accompagne le consensus. Il précise à ce sujet : « le but de l'intercompréhension est de parvenir à un accord (*Einverständnis*) qui conduise à la

¹⁰²⁵ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, pp. 176-177.

¹⁰²⁶ Jürgen Habermas, *L'Éthique de la discussion et la question de la vérité*, Paris, Bernard Grasset, 2003, p. 18.

¹⁰²⁷ Gervais Désiré Yamb, *Droits humains et démocratie chez John Rawls, Jürgen Habermas et Fabien Eboussi Boulaga : contribution à la reconstruction de l'état de droit en Afrique noire*. Thèse de Philosophie soutenue à l'université de Nancy 2 le 21 Juin 2008 sous la direction de Mme Juliette GRANGE, Professeur à Nancy 2 (France) : Directrice de thèse et de M. Hubert MONO NDJANA, Professeur à Yaoundé 1 (Cameroun) : Co-directeur. Thèse consultée en ligne à l'adresse www.GervaisYamb.pdf, le 20 juin 2021, p. 130.

¹⁰²⁸ *Ibid.*, p. 130.

communauté intersubjective de compréhension réciproque, de savoir partagé, de confiance réciproque et de convergence de vues »¹⁰²⁹.

Le mérite de Jürgen Habermas est d'avoir introduit le consensus dans tous les cycles communicationnels des citoyens du monde. Nous relevons que, tout au long de son ouvrage, l'obstination à susciter l'entente, l'accord entre les citoyens est sans précédent. Les rapports entre les citoyens du monde doivent être guidés par ce principe éthique qui est un gage de la paix sociale. Emile Durkheim relevait déjà cette dimension sociale du consensus dans les relations interhumaines en affirmant que « ce qui fait l'unité des sociétés organisées, comme de tout organisme, c'est ce consensus spontané des parties »¹⁰³⁰. Nous voyons que la nature humaine le prédispose au consensus, malgré la pluralité des sociétés, les divergences des points de vue, la multitude des objectifs visés.

3- La rationalité des rapports sociaux : enjeux politiques, économiques et sociaux

Habermas voit la rationalité comme « une disposition propre à des sujets capables de parler et d'agir. Elle se traduit dans des modes de comportement pour lesquels de bonnes raisons peuvent à chaque fois être exhibées »¹⁰³¹. La rationalité serait une disposition propre aux hommes due au fait qu'ils sont à même de justifier leurs actions par des normes précises et d'entrer en dialogue ou en discussion les uns avec les autres, en vue de résoudre leurs conflits ou problèmes par une entente basée sur l'argumentation¹⁰³². Habermas examine la rationalité comme une mise à l'épreuve des arguments que l'on convoque dans l'optique de défendre ou de réfuter des faits réels, à l'instar des conduites sociales des individus ou des institutions. « Il s'ensuit que, penser rationnellement, pour Habermas, c'est discuter, argumenter devant autrui des motifs de ses actions »¹⁰³³. La rationalité n'est réalisable que dans un espace dialogique où des interlocuteurs parlent, agissent et justifient les normes qui guident leurs actions et les motifs de leur agir.

La communauté internationale, comme nous l'avons relevé, est de plus en plus homogène. Elle n'est plus constituée que des seules entités étatiques régies par le droit international « perçu jusqu'ici comme droit des États »¹⁰³⁴. C'est une communauté à l'intérieur

¹⁰²⁹ Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, p. 331.

¹⁰³⁰ Emile Durkheim, *La division du travail social*, Paris, P.U.F., 1978, p. 351.

¹⁰³¹ Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*. Tome I, p. 38.

¹⁰³² Gervais Désiré Yamb, *Droits humains et démocratie chez John Rawls, Jürgen Habermas et Fabien Eboussi Boulaga*, p. 139.

¹⁰³³ *Idem*.

¹⁰³⁴ Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion*, p. 273.

de laquelle s'activent des individus se revendiquant cosmopolites, citoyens du monde. De ce fait, Habermas pense qu'il faudrait un droit pouvant régir les rapports de ceux-ci : le « droit cosmopolitique ». C'est un droit « conçu comme un droit des individus ».¹⁰³⁵ Le droit cosmopolitique rend la société mondiale humaine et politiquement constituée. À travers le droit cosmopolitique, « ceux-ci [les individus] jouissent désormais d'un statut de sujets de droit, non plus seulement en tant que citoyens d'un État-nation, mais également en tant que membres d'une société mondiale organisée en vertu d'une constitution »¹⁰³⁶. Ceci revient à poser le postulat de l'inviolabilité et de l'inaliénabilité des droits fondamentaux au plan mondial, à partir de l'hypothèse d'un « droit originel » soutenue par Kant dans sa *Doctrine du Droit*. Il défend l'idée d'un droit inné en tout homme, droit qui s'établit à la fois comme inaliénable et inviolable. Examinant le sens de ce droit inné chez Kant, Habermas écrit :

*Sous cet aspect, le contrat social sert à constitutionnaliser l'unique droit 'inné', qui est de disposer de libertés d'action subjectives égales pour tous. Ce droit originel, Kant estime qu'il se fonde dans la volonté autonome des individus qui, en tant que personnes morales, disposent préalablement de la perspective sociale d'une raison examinatrice de la loi, raison à partir de laquelle ils peuvent ne plus seulement justifier par la prudence leur sortie d'une situation de libertés non garanties, mais la fonder moralement*¹⁰³⁷.

Comme nous pouvons le remarquer, cette doctrine de la personne humaine est construite sur la notion de dignité humaine. La dignité humaine se doit d'être reconnue protégée partout dans le monde. À l'heure où s'accroissent les crimes contre l'humanité, les massacres des vies par des actes terroristes, la multiplication des foyers de tension, l'augmentation de la misère, les migrations exponentielles, la résurgence des revendications identitaires dont s'accompagne la xénophobie, la question des droits de l'homme est plus que jamais d'actualité. Comme nous pouvons le constater, le test d'universalité qui accompagne ce droit cosmopolitique se matérialise dans le programme suivant :

Briser les chaînes d'une fausse et prétendue universalité de principes universalistes, épuisés sélectivement et appliqués sans égard au contexte, a toujours requis, et requiert aujourd'hui encore, des mouvements sociaux et des luttes politiques, et ce afin d'apprendre, à partir des douloureuses expériences et des souffrances irréparables des opprimés et des offensés, des blessés et des massacrés, que personne n'a le droit d'être exclu de l'universalisme moral - ni les classes sous-privilegiées, ni les nations exploitées, ni les femmes domestiquées, ni les minorités marginalisées. Celui qui, au nom de l'universalisme, exclut l'Autre, qui pour l'autre a le droit de rester un étranger, trahit sa propre idée. Ce n'est que dans la libération radicale des histoires de vie individuelles et

¹⁰³⁵ *Ibid.*, p. 273.

¹⁰³⁶ *Idem.*

¹⁰³⁷ Jürgen Habermas, *Droit et Démocratie*, pp. 108-109.

*des formes de vie particulières que s'affirme l'universalité de l'égal respect pour chacun et de la solidarité avec tout ce qui porte un visage humain*¹⁰³⁸.

Il y a là une critique acerbe du "réalisme" qui maintient les êtres humains dans la misère, dans la dictature, dans l'exclusion et dans la soumission aux multiples Léviathans qui dirigent et contrôlent le monde.

De plus, en s'emparant du projet kantien dont l'optique est de transformer l'état de nature entre les États en État de droit, Jürgen Habermas remet à jour le vieux pari révolutionnaire de dévalorisation du rôle traditionnel de l'État au profit des formes de l'action collective générée par les organisations qualifiées de « nouveaux mouvements sociaux ». Le philosophe allemand fait d'autant plus preuve de grande audace qu'il envisage la constitution d'un espace public planétaire reposant sur un droit cosmopolitique susceptible d'être préservé par une opinion publique mondiale.¹⁰³⁹

Lorsque Jürgen Habermas analyse l'économie mondiale actuelle, les outils nouveaux apparaissent « sur les conséquences de ce phénomène et les moyens d'y réagir efficacement »¹⁰⁴⁰. Les réseaux sont de plus en plus autonomes et les marchés devenus mondialisés sont « le plus grand danger » dans l'époque actuelle¹⁰⁴¹. La solution habermasienne face aux dégâts du capitalisme mondial n'est pas l'invention d'un autre ordre économique, ou encore « *une alternative économique au capitalisme* ». ¹⁰⁴² Ce qu'il faut faire clair dans ses écrits :

*Parvenir à dompter de nouveau cette puissance sociale qui avait été domestiquée dans le cadre des États-nations et qui, en les dépassant, tend à redevenir sauvage. Ce qu'il faut combattre, ce n'est pas l'économie marchande en tant que telle, c'est sa version débridée ; ce n'est pas le capitalisme mais le néo-libéralisme*¹⁰⁴³.

En effet, compte tenu du fait que la lutte d'intérêts dans l'économie mondiale ne tient pas compte de la dignité humaine, mais favorise plutôt son aliénation, il est possible comme l'affirme Lucien Ayissi, d'« en prévenir les effets dévastateurs. Il est possible d'en maîtriser les effets sociaux pervers en tempérant son darwinisme par l'humanisation des rapports

¹⁰³⁸ *Idem.*, *De l'éthique de la discussion*, pp. 107-108.

¹⁰³⁹ Koffi A Metepe, *Jürgen Habermas, Eric Weil et les limites politiques de la société civile contemporaine: contribution à la réflexion sur le sens de l'engagement politique citoyen*. Thèse de Philosophie soutenue à Université Charles de Gaulle - Lille III, 2015 sous la direction du Pr. Mahamadé SAVADOGO, Professeur titulaire de Philosophie, Université de Ouagadougou (Directeur) et du Pr. Patrice CANIVEZ, Professeur titulaire de Philosophie Université SH-Lille3 (codirecteur). Consultée en ligne à l'adresse <https://tel.archives-ouvertes.fr/pdf>, p. 321.

¹⁰⁴⁰ Yves Sintomer, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, p. 357.

¹⁰⁴¹ Jürgen Habermas, *L'Intégration Républicaine*, p. 154.

¹⁰⁴² Yves Sintomer, *La démocratie impossible ?*, p. 358.

¹⁰⁴³ *Ibid.*, p. 358.

économiques »¹⁰⁴⁴. Le travail de fond à faire est donc de « restaurer la dignité de l'homme par rapport à l'économie »¹⁰⁴⁵. Pour le philosophe camerounais, la figure unique du marché global qui nous est présentée doit être révolutionnée de fond en comble afin que l'intérêt du marché puisse absolument « coïncider avec l'aspiration de l'homme au bonheur au lieu de le contrarier »¹⁰⁴⁶.

Le postnationalisme habermassien préserve l'intégrité personnelle de tous les citoyens du monde. La mise en place des discussions politiques à toutes les affaires qui concernent la planète toute entière lui donne une valeur importante. Seuls les citoyens du monde eux-mêmes sont appelés à décider de ce qui à leurs yeux relève ou non de l'intérêt commun. Le bien commun pour Habermas se réalise au travers des réseaux de la communication qui existent dans le monde. Pour définir le bien commun, il se sert de la définition donnée par DAHL. Pour ce dernier, « notre bien commun- le bien et les intérêts que nous partageons avec d'autres – résident rarement dans des objets des activités ou des relations spécifiques ; en règle générale, il réside dans des pratiques des dispositifs, des institutions et des processus qui favorisent notre bien-être et celui des autres »¹⁰⁴⁷.

Aussi, la solidarité cosmopolitique se présente comme un supplément d'âme à la politique d'aide. C'est un dépassement de la solidarité mécanique dont est assortie la politique d'aide. La politique d'aide aujourd'hui s'accompagne des convoitises cachées : prolongement de l'influence des puissants, maintien sous dominance des pays du « Sud », dépouillement des matières premières, aggravation de la misère, hypnose totale des consciences aidées, conditionnement des inégalités sont autant des crimes qui se cachent derrière ce masque d'aide. Tibor Mende dans son ouvrage *De l'aide à la recolonisation* relève déjà qu' « en fait, les politiques d'aides se sont graduellement révélées comme l'innovation la plus importante dans la grande mutation contemporaine, en passant de la coûteuse présence coloniale à un contrôle indirect plus profitable »¹⁰⁴⁸. Nous constatons que la politique d'aide est une actualisation de la colonisation mieux une continuité de cette dernière par d'autres moyens plus efficaces et moins onéreux. Les pilleurs ne dorment pas. Ils campent comme des ennemis rougissant cherchant qui dévorer. La solidarité cosmopolitique soutenue par Habermas survient comme un supplément humaniste visant à agir non pour un intérêt personnel mais pour l'intérêt du

¹⁰⁴⁴ Lucien Ayissi, « Le marché global et sa clôture inhumain », p. 245.

¹⁰⁴⁵ *Ibid.*, p. 245.

¹⁰⁴⁶ *Idem.*

¹⁰⁴⁷ R.A. Dahl, *Democracy and its critics*, p.122, cité par Jürgen Habermas in *Droit et Démocratie*, p. 341.

¹⁰⁴⁸ Tibor Mende, *De l'aide à la recolonisation*, Paris, Seuil, 1972, p. 22.

bénéficiaire de l'action. Le passage de la politique d'aide à une solidarité cosmopolitique est plus prometteur.

II- L'ACTUALITÉ D'UNE PROBLÉMATIQUE

À bien y regarder, la philosophie politique de notre auteur, qui accompagnent sa philosophie du langage et sa théorie de la société permet d'examiner les pathologies sociales, économiques et politiques actuelles. Sa problématique du postnationalisme permet justement d'examiner un certain nombre de problématiques qui occupent la conscience humaine aujourd'hui. Le terrorisme transnational, le fondamentalisme, ainsi que tous les autres changements et mutations qui font chanceler nos horizons traditionnels de compréhension à savoir : les manipulations génétiques, l'intégration européenne, la mondialisation et le néolibéralisme économique. Le diagnostic de notre monde affiche et explique clairement le « climat de perplexité éclairée dans lequel nous sommes plongés aujourd'hui »¹⁰⁴⁹.

Notre siècle se trouve aujourd'hui placé « sous le signe d'un danger structurel menaçant l'État social qui avait apprivoisé le capitalisme et d'un néolibéralisme qui a bien peu d'égard pour la société »¹⁰⁵⁰. Ce néolibéralisme triomphant, que Samir Amin qualifie de « capitalisme sénile »¹⁰⁵¹, a fait des promesses sans fondements et doit être dépassé de manière impérative « pour la survie de la civilisation humaine »¹⁰⁵². Tel est également le souhait de notre auteur. L'avancée du capitalisme sur le chemin de la mondialisation et la politique du marché qui échappe à l'influence des États-nations montre clairement que si l'on ne fait pas un diagnostic sérieux de notre époque, seules les catastrophes seront la « seule manière que nous ayons d'apprendre... » Car, ce qui est remarquable est que :

*Les anciens problèmes, ceux qui consistaient à assurer la paix et la sécurité internationale, ceux qui étaient liés aux disparités économiques entre le Nord et le Sud, et ceux qui provenaient de la mise en péril des équilibres écologiques, avaient un caractère global. Ils sont aujourd'hui aggravés sous l'effet d'un nouveau problème qui se superpose aux défis auxquels on a eu affaire jusque-là*¹⁰⁵³.

Le postnationalisme habermassien explore les virtualités et les performances d'une citoyenneté moderne qui se vit aujourd'hui dans un cadre à la fois national, supranational et mondial. C'est pourquoi Jürgen Habermas va s'investir à réfléchir sur l'actualité du débat sur

¹⁰⁴⁹ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, p.9.

¹⁰⁵⁰ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰⁵¹ Samir Amin, *Au-delà du capitalisme sénile*, Paris, P.U.F., 2001.

¹⁰⁵² *Ibid.*, p.5.

¹⁰⁵³ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, p. 27.

les compétences et les limites de l'État-nation. Le passage nécessaire par l'examen tour à tour de la théorie de l'air communicationnelle, de l'éthique de la discussion, de la politique délibérative nous a permis de relever ce qui dans ces théories permettait de cerner, d'articuler ou de justifier sa perspective postnationale. Dans un monde où les frontières sont transgressées et les fondements sont menacés par le terrorisme, les problèmes écologiques et sanitaires, les technologies de l'information de la communication, Habermas est à relire :

*L'incapacité des institutions et des élites dominantes à percevoir cette nouvelle réalité sociale et à en tirer parti s'explique par la vocation première et l'histoire de ces institutions. Elles furent créées dans un monde où les idées de plein emploi, de primat de la politique gouvernementale sur l'économie nationale, de frontières en fonctionnement, de souverainetés et d'identités clairement définies avaient valeur de points cardinaux. Presque tous les thèmes brûlants de l'époque qui est la nôtre illustrent le changement qui a eu lieu à cet égard*¹⁰⁵⁴.

On ne saurait donc aujourd'hui parler de plein emploi pour légitimer l'État social dans un contexte où le chômage de masse impose son veto, sans courir le risque de faire insulte à l'humanité. C'est également faire insulte à l'humanité en vantant les mérites de la mondialisation dans un monde où les peuples croupissent dans la misère. C'est faire insulte à l'humanité en faisant l'apologie du multiculturalisme et de l'amour des peuples en faisant fi des conflits qui émergent dans les sociétés pluriethniques. C'est aussi faire insulte à l'humanité que de prétendre que la technologie et l'industrialisation trouveront des solutions aux problèmes qu'elles ont engendrés alors que de nombreuses catastrophes écologiques et alimentaires se produisent et s'annoncent¹⁰⁵⁵.

La mondialisation en marche impose de penser une coopération plus efficace et plus juste, ainsi qu'une coordination des actions au niveau supranational. La complexité et la diversité des problèmes qui dépassent le registre national attendent une réponse prometteuse au niveau supra-étatique dans les secteurs politiques, économiques, écologiques, sécuritaires, socio-culturels. À cet impératif s'additionne le souci de penser la conjugaison des divers acteurs tels que l'Organisation des Nations Unies, les organisations supranationales comme l'Union Africaine, l'Union Européenne, ainsi que les différents États-nations, sans oublier les Organisations Non Gouvernementales (ONG). Le postnationalisme habermassien permet de faire connaître et de dénoncer les insuffisances d'un « libéralisme hégémoniste » incarné par les grandes puissances, notamment les États-Unis d'Amérique, et de redonner sa légitimité à

¹⁰⁵⁴ Ulrich Beck, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, p. 7.

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*, pp. 7-8.

l'idée kantienne de paix perpétuelle et de fédération des peuples à l'échelle de la planète, assortie d'une conception délibérative des relations internationales et même de la société internationale dans son ensemble

L'examen que notre auteur fait de la mondialisation et l'esquisse d'une constellation cosmopolitique se situent en droite ligne des réflexions menées au sein de l'Union Européenne. Ces réflexions rejoignent toutes l'idée d'une « constellation postnationale »¹⁰⁵⁶, à partir du constat d'un affaiblissement de l'État national et des mutations à grande échelle impliquant les interdépendances croissantes. Habermas tout comme l'Europe veulent préserver la forme de démocratie propre à l'État-providence au-delà des frontières nationales. Telle est d'ailleurs la problématique habermassienne dans *Après l'État-nation*. Un État qui, en dehors de la crise de la souveraineté, est privé de plus en plus de sa puissance sous trois aspects : « il s'agit (a) de la perte de sa capacité de contrôle, (b) des déficits de légitimation qui affectent de plus en plus les processus de décision, et (c) de l'incapacité croissante de l'État à assurer une régulation et une organisation créatrices de légitimité »¹⁰⁵⁷.

Dans le même livre, il précise que « quoi qu'on fasse, la mondialisation de l'économie détruit une constellation historique grâce à laquelle le compromis qu'incarne l'État social avait pu se stabiliser temporairement. »¹⁰⁵⁸ C'est pourquoi, il précisait dans *L'intégration républicaine*¹⁰⁵⁹ que l'impératif aujourd'hui est de trouver un mode de coordination politique susceptible de canaliser les échanges transnationaux afin de les rendre compatibles avec certains critères sociaux. Toute mondialisation qui ne serait pas contrainte par une volonté politique puissante serait dangereuse pour lui. La politique doit encadrer le développement des marchés en instituant des acteurs susceptibles d'action au niveau supranational. Notre auteur, malgré sa position en faveur d'un ordre supranational n'a jamais élargé dans le registre cynique et utopique d'un État mondial. Pour lui, « personne ne souhaite se lancer à la poursuite d'une utopie ; rien de plus vrai aujourd'hui, où toutes les énergies utopiques semblent réduites à néant. »¹⁰⁶⁰ Il justifie son point de vue à la suite :

L'institutionnalisation des procédures permettant d'accorder et de généraliser les intérêts à l'échelle de la planète et de construire, en faisant preuve d'imagination, des communautés d'intérêts ne pourra pas s'opérer sous la forme d'un État mondial, perspective qui n'est pas souhaitable ; au contraire elle devra tenir compte de

¹⁰⁵⁶ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, p. 47.

¹⁰⁵⁷ *Ibid.*, p. 131.

¹⁰⁵⁸ *Ibid.*, p. 32.

¹⁰⁵⁹ Jürgen Habermas, *L'Intégration républicaine*, pp. 114-115.

¹⁰⁶⁰ *Idem.*, *Après l'Etat-nation*, p. 35.

*l'interdépendance, de l'obstination et du caractère particulier des États naguère souverains*¹⁰⁶¹.

Comme le montre Alexandre Dupeyrix, Jürgen Habermas par ce rejet de l'État mondial n'adhère pas du tout à la perspective d'une citoyenneté mondiale, puisqu'elle serait incompatible avec le concept autoréférentiel d'autodétermination collective qui est au centre de l'idée d'autolégislation et qui fait référence à une communauté politique et à une histoire spécifique. L'auteur souligne tout de même que Habermas reste ambigu dans la mesure où sa conception de la citoyenneté est précisément d'ordre juridique et donc détachée de considérations éthiques. Aussi, est-elle inclusive et universaliste dans son essence¹⁰⁶².

*Je ne vois pas d'obstacle d'ordre structurel qui puisse s'opposer à l'élargissement de la solidarité nationale des citoyens et de la politique de l'État-providence à l'échelle d'un État fédéral postnational. Mais ce qui manque à la culture politique de la société mondiale, c'est la dimension commune, d'ordre éthico-politique, qui serait nécessaire à la formation équivalente d'une communauté et d'une identité à l'échelle de la planète*¹⁰⁶³.

Pour Dupeyrix, Habermas ne cesse de répéter qu'une solidarité entre personnes juridiques étrangères les uns aux autres est en théorie parfaitement envisageable dans un cadre postnational, si bien qu'une citoyenneté mondiale devrait logiquement apparaître comme l'horizon ultime de toute citoyenneté démocratique. Dupeyrix pense que pour comprendre ce paradoxe apparent, il faut se souvenir que chez Habermas l'universalisme s'enracine sur des contextes de vie particuliers. De même, « postnational » ne veut pas dire « mondial », loin s'en faut. Habermas défend bel et bien la thèse d'un État fédéral postnational, un État qui reconstitue à un niveau supranational les structures générales de l'État-nation. « Il continue donc à raisonner en termes d'État. Un État mondial n'étant ni possible ni souhaitable, l'idée de citoyenneté mondiale n'est pas pertinente »¹⁰⁶⁴. L'ordre cosmopolitique auquel il se réfère est une sorte de communauté de communication élargie, capable d'agir avec efficacité à l'échelle globale, sans citoyenneté mondiale.

Cependant, à voir de plus près, la communauté habermassienne n'est vraiment pas très différente du « règne de fins de Kant ». Cette communauté élargie a des similitudes avec la communauté des citoyens du monde capable elle aussi d'agir à l'échelle de la planète, à partir d'un projet ou d'un objectif universel. D'ailleurs, Habermas lui-même affirme au sujet de la

¹⁰⁶¹ *Ibid.*, p. 38.

¹⁰⁶² Alexandre Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 289.

¹⁰⁶³ Jürgen Habermas, *Après l'Etat-nation*, pp. 118-119.

¹⁰⁶⁴ Alexandre Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 289.

citoyenneté mondiale qu'il s'agit « d'un modèle normatif de communauté qui ne peut procéder à aucune exclusion » et que cet univers « n'est autre que l'univers des personnes morales, soit encore le règne des fins de Kant »¹⁰⁶⁵.

Ce qu'il faut finalement comprendre c'est que notre auteur nous conduit vers une situation de transition. Malgré la résistance des éléments de la grammaire nationale tels que le droit international, la souveraineté, l'État, la nation, l'émergence et la consolidation des institutions internationales supranationales devraient nous amener aujourd'hui à plus d'ardeur à la pensée. Le droit international élaboré pour instaurer durablement la paix perpétuelle entre les États se trouve aujourd'hui impuissant face aux menaces asymétriques qui non seulement n'ont pas pour seul acteur l'État, mais, dépassent parfois la compétence de l'État seul pour leur résolution. Voilà pourquoi notre auteur va militer pour un droit cosmopolitique capable de prendre en charge des menaces à la paix qui ne sont plus uniquement orientées vers les conflits armés.

¹⁰⁶⁵ Jürgen Habermas, *Après l'État nation*, pp. 117-118.

CHAPITRE XI : HABERMAS ET L'AFRIQUE : LE PANAFRICANISME COMME POLITIQUE À L'ÉCHELLE DU CONTINENT

Nous voulons, dans ce chapitre, montrer que le projet habermassien de construction d'une politique intérieure à l'échelle européenne n'est pas étranger à l'Afrique. Un tel projet est porté sur le continent par le panafricanisme qui apparaît comme une réponse idéologique et comme un programme politique, économique et culturel en vue de la réalisation de l'Unité africaine, mieux, à long terme, des États-Unis d'Afrique. En portant un tel projet, le panafricanisme se trouve au fondement de la dynamique d'intégration régionale actuellement en cours en Afrique. Après un bref parcours historique, nous présenterons tour à tour, le consciencisme comme archive fondatrice du panafricanisme, la question de l'Unité du continent, les obstacles au panafricanisme et l'ouverture de l'Afrique à la construction d'une maison commune africaine.

I- FONDEMENTS HISTORIQUES ET IDÉOLOGIQUES DU PANAFRICANISME

Le panafricanisme comme politique à l'échelle du continent a impulsé la dynamique d'intégration africaine. Les groupes de Casablanca et de Monrovia se sont toujours opposés au sujet de la méthode pour parvenir à une intégration totale. Mais, l'objectif reste le même : l'unité du continent.

1- Le panafricanisme et la dynamique d'intégration régionale en Afrique

Le panafricanisme est la souche culturelle, idéologique et même structurelle de la dynamique d'intégration régionale en Afrique. En d'autres termes, sans les idées panafricanistes, la dynamique d'intégration régionale en Afrique n'existerait pas. C'est pour dire que les fondements référentiels de l'intégration régionale africaine ont été posés par l'idéologie du panafricanisme. Dans le concept panafricanisme, il y a le « préfixe *pan*, du grec *pan*, *pantos* qui veut dire « tout ». Ce préfixe traduit alors la volonté d'être ensemble pour réaliser un objectif supérieur¹⁰⁶⁶. Il s'agit d'un courant d'idées regroupant tous les acteurs sociaux et historiques en provenance soit directement ou indirectement du continent africain dont le point commun, l'objet du regroupement est la lutte pour la libération et l'émancipation

¹⁰⁶⁶ Edem Kodjo, *Panafricanisme et renaissance africaine*, Lomé, Graines de pensées, 2013, p. 13.

des sociétés africaines. C'est une idéologie politique orientée principalement vers l'affirmation de la dignité anthropologique et culturelle des communautés noires d'Afrique et de la diaspora :

*Prendre conscience que les Noirs sont des êtres humains à part entière, des êtres à qui on refusait des droits, des êtres qui vivaient dans un système colonial injuste, des êtres qui ne demandaient qu'une seule chose : s'affirmer dans le monde, y apporter leur positivité*¹⁰⁶⁷.

Le panafricanisme s'est donc formé en réaction contre un environnement marqué par la domination coloniale des Noirs, l'exploitation économique abusive, l'aliénation et l'asphyxie culturelle des peuples noirs. La dignité des Noirs est violée en Afrique tout comme à l'étranger et surtout dans les Amériques et les Caraïbes. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les premiers grands promoteurs de l'idéologie panafricaniste vont émerger de ces régions. On peut en l'occurrence mentionner : Henry Sylvester Williams de Trinidad, Markus Garvey de la Jamaïque, Wilhem Édouard DuBois ou encore Georges Padmore¹⁰⁶⁸. Ces penseurs et d'autres seront à l'origine de la mobilisation des Noirs de la diaspora et de l'Afrique en vue de constituer une dynamique unificatrice recherchant la libération, l'autonomisation et l'affirmation des peuples d'origines négro-africaines. Ces idées ont ainsi été récupérées par des penseurs et hommes politiques africains pour la construction de l'intégration régionale.

Les hommes politiques et penseurs africains se sont servis des idées du panafricanisme pour initier les projets de régionalisation de façon individuelle dans le cadre étatique et de façon collective dans le cadre continental. En effet, les perspectives d'intégration régionale en Afrique qui se dessinent dès les années 1960 en Afrique sont influencées par les idées et les idéaux du panafricanisme. Il s'agit d'une appropriation par les Africains résidents en Afrique du projet panafricain. Cela va se faire grâce à la participation de certaines personnalités africaines dans les congrès panafricains. Nous pouvons citer à ce sujet le philosophe et président Ghanéen Kwame Nkrumah, le Nigérian Nnamdi Azikiwe et le Kenyan Yomo Kenyatta¹⁰⁶⁹.

Ces hommes politiques vont ainsi s'approprier le panafricanisme en y intégrant l'importance et l'urgence de la mise en place des solidarités africaines dans le sillage de rendre plus pertinente la lutte pour l'indépendance des pays africains. Ainsi, l'unification du continent sera au cœur des débats. Les conférences des peuples africains qui s'en suivront en 1958 et 1961 par Kwame Nkrumah et la conférence des États indépendants de 1959 par le président

¹⁰⁶⁷ *Idem., Panafricanisme et Renaissance africaine, op.cit., p. 26-27.*

¹⁰⁶⁸ Edmond Jouve, *L'Organisation de l'Unité Africaine*, Paris, P.U.F., 1984, p. 20.

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*, p. 25.

Libérien William Tubman et renouvelée en 1963 à Addis-Abeba en Éthiopie verront naître les groupes de Casablanca et de Monrovia qui marqueront la suite de la dynamique d'intégration régionale en Afrique.

Les groupes de Casablanca et de Monrovia sont des blocs autour desquels va se structurer la dynamique d'intégration régionale en Afrique à partir des années 1963. Ces deux blocs s'accordent sur le fait que ce qui pourra permettre à l'Afrique de sortir du sous-développement et de l'isolement politique et économique, c'est l'unité du continent. Kwame Nkrumah écrit : « une étude des résolutions votées et des recommandations faites montre à quel point les buts des États qui se rencontrent à Casablanca et Conakry d'une part, Monrovia et Dakar, d'autre part, étaient similaires. Les uns et les autres, en fin de compte, recherchaient une forme d'unité »¹⁰⁷⁰.

C'est au niveau de la méthode, mieux, des moyens mis en place pour parvenir à cette unité et la forme finale qu'elle devrait prendre que les deux écoles divergent. À partir des idées ayant influencées la mise en place de l'O.U. A et de l'U.A, nous pouvons dire que des deux grandes conceptions de l'intégration régionale en Afrique s'articulent autour de l'intégration immédiate ou politique et de l'intégration par étapes successives.

D'une part, la conception de l'intégration immédiate. Cette approche est l'œuvre du Ghanéen Kwame Nkrumah et de l'Égyptien Gamal Abdel Nasser et bien d'autres leaders africains¹⁰⁷¹. Il est question ici de passer sans transition à une union politique de l'Afrique. C'est le préalable pour un décollage économique du continent et pour la résolution de tout problème, quel que soit sa nature. Lors de la conférence de Casablanca du 3 au 7 janvier 1961, il déclara : « Je ne vois pas comment les États d'Afrique seraient en sécurité, si leurs chefs donc nous-mêmes, n'avons pas la conviction profonde que le salut de l'Afrique est dans l'unité »¹⁰⁷².

Quatre grandes idées structurent le projet de l'intégration immédiate du continent. Nous avons la rupture immédiate avec les ex-puissances colonisatrices¹⁰⁷³, la formation sans délais d'un gouvernement continental africain¹⁰⁷⁴, la mise en place d'un parlement panafricain¹⁰⁷⁵

¹⁰⁷⁰ Kwame Nkrumah, *L'Afrique doit s'unir*, Présence africaine, 1994, p. 174.

¹⁰⁷¹ Guy Mvelle, *Intégration et coopération en Afrique. Difficile rencontre possible entre les théories et faits*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 107.

¹⁰⁷² Kwame Nkrumah, *L'Afrique doit s'unir*, p. 172.

¹⁰⁷³ Guy Mvelle, *Intégration et coopération en Afrique*, p. 108.

¹⁰⁷⁴ *Ibid.*, p. 109.

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*, p. 112.

posé comme levier de l'intégration et de l'unité du continent, la création d'un haut commandement africain dans le domaine militaire¹⁰⁷⁶.

D'autre part, la conception de l'intégration par étapes successives¹⁰⁷⁷. Cette approche a pour têtes de proue des leaders politiques comme les présidents libérien William Tubman, ivoirien Felix Houphouët Boigny et le sénégalais Léopold Sédar Senghor, etc. Elle remonte à Monrovia à la suite des travaux tenus en mai 1961 en réaction contre le projet d'une intégration immédiate du continent. La préoccupation de ce groupe est plus économique que politique. D'où la promotion des cercles concentriques, que l'on appellera avec le Traité d'Abuja les Communautés Économiques Régionales (CER). Les partisans de Monrovia privilégient la mise en place des associations, mieux, des regroupements à caractères économiques et une intégration par étapes successives.

Compte tenu de la géopolitique et de la géoéconomique africaines aujourd'hui, force est de constater que la vision de l'intégration prônée par le groupe de Monrovia est celle qui conduit ce processus. Mais l'on ne peut pas dire que les idées de Casablanca sont dans les oubliettes. Car, elles retentissent sans cesse au travers des différentes conceptions de la renaissance africaine.

2- Le consciencisme : une dimension philosophique au projet du panafricanisme

En tant que socle du panafricanisme, le consciencisme se veut l'expression du besoin philosophique de synthèse, de totalité et d'unité. Bien que valorisant la responsabilité individuelle, le consciencisme ne se pose pas comme une philosophie « donnant aux hommes le droit de s'exploiter les uns les autres, mais comme nous imposant à tous le devoir de nous entraider et de faire du bonheur d'autrui une condition du nôtre »¹⁰⁷⁸. Dans *L'Afrique doit s'unir*, Nkrumah souligne que la responsabilité individuelle dont il est question ici n'a pas pour but d'exploiter. Car le rôle de l'accumulation doit revenir à l'État en vue du bien commun et non à un individu. De même, le consciencisme se présente comme l'élaboration conceptuelle de repères pour une philosophie de la libération. À la suite de Marcien Towa, Charles Romain Mbele note que le consciencisme n'est pas un système, mais un « mode de pensée et de

¹⁰⁷⁶ *Ibid.*, p. 108.

¹⁰⁷⁷ *Ibid.*, p. 125.

¹⁰⁷⁸ Charles Romain Mbele, *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 62.

comportement »¹⁰⁷⁹. Tandis qu'un système conduit au « fanatisme et à l'intolérance totalitaire »¹⁰⁸⁰, le consciencisme lui reste une philosophie qui promeut la capacité à s'interroger, de chercher et d'élaborer. Que d'errer sans corps doctrinal pertinent capable de soutenir notre praxis, comme le fait la pensée postcoloniale. Charles Romain Mbele pose d'ores et déjà le consciencisme comme ce « corps de doctrines » là qui « déterminera la nature générale de notre action consistant à unifier la société dont nous avons hérité ». Ce philosophe camerounais présente bien le consciencisme dans son opposition au postcolonialisme, en même temps qu'il en expose le but :

Une métaphysique de l'un, de la totalité, de la synthèse qui s'exprime ici, opposée à la métaphysique de la fragmentation postcoloniale qui a feint d'ignorer les enjeux actuels de la mondialisation. Le but ici est d'après le vœu de Nkrumah « d'unifier l'Afrique moderne autour d'un socle commun tournant autour de l'égalité, de la liberté et du développement »¹⁰⁸¹.

Contrairement à la pensée postcoloniale, comme nous le verrons par la suite, qui exalte la migration, l'ajustement structurel, la connexion à l'ultralibéralisme, d'adhésion à l'empire, la constitutionnalisation de l'égalité et de l'exclusion, l'acceptation par les Africains de leur statut de « subalterne », de « parias » et de « parasites du monde », le consciencisme quant à lui milite pour des sociétés africaines qui « soient le Centre d'elles-mêmes » et non la périphérie d'un autre centre. L'auteur affirme sans ambages : « le code de l'inégalité qui s'affirme aussi à l'égard du monde africain indique que la lutte pour la liberté et contre l'inégalité doit demeurer notre horizon philosophique car elles sont le fondement et la possibilité de notre maîtrise de la nature »¹⁰⁸².

Le consciencisme comme nous pouvons le voir est un plaidoyer permanent pour que « les Africains prennent conscience qu'ils sont des Africains ; qu'ils sont dans un monde difficile ; que personne ne viendra bâtir l'Afrique à leur place ; qu'il faut qu'ils soient fiers d'être Africains ; et qu'ils travaillent enfin avec beaucoup de détermination pour propulser le continent vers l'Avant »¹⁰⁸³. On entend par consciencisme, d'après les propres termes de Kwamé Nkrumah, « l'ensemble en termes d'intellectuels, de l'organisation des forces qui permettront à la société africaine d'assimiler les éléments occidentaux, musulmans et euro-

¹⁰⁷⁹ *Ibid.*, p. 69.

¹⁰⁸⁰ *Idem.*

¹⁰⁸¹ *Ibid.*, p. 73.

¹⁰⁸² *Ibid.*, p. 77.

¹⁰⁸³ Edem Kodjo, *Panafricanisme et renaissance Africaine*, Lomé, Graines de pensées, 2013, p. 103.

chrétiens présents en Afrique et de les transformer de façon qu'ils s'insèrent dans la personnalité africaine »¹⁰⁸⁴.

Un grand principe moral se dégage donc de cette lecture de la définition du consciencisme : face à la pensée postcoloniale qui pose l'humain comme moyen, le consciencisme traite « chaque être humain comme une fin en soi ». En tant que « fins en soi » et non « moyens », les hommes sont donc fondamentalement égaux. Par la thèse « moniste du matérialisme de Kwame Nkrumah », qui soutient l'égalitarisme, le consciencisme affirme et défend l'égalité des hommes, liquidant par-là la domination des uns par les autres, l'exploitation des uns par les autres. Il faut donc « créer des institutions qui maintiennent le principe éthique fondamental de la valeur originelle de chaque individu »¹⁰⁸⁵.

Le consciencisme philosophique, rappelle l'auteur, ne se détache pas de la réalité sociale. Autrement dit, « la vie des idées ne peut être coupée de l'ensemble de la vie intellectuelle, sociale et économique »¹⁰⁸⁶. Le consciencisme ne saurait être un ensemble d'idées relevant de la pure et veine spéculation. Elle tient en compte l'histoire sociale, économique et politique de la société africaine et du monde. D'autre part, le consciencisme philosophique manifeste le besoin de « s'ouvrir à l'esprit européen » et à la philosophie européenne. Dans l'esprit européen réside des valeurs de liberté, d'égalité et de fraternité qui sont également des valeurs de l'Afrique. Ce que récuse le panafricanisme par contre, c'est l'impérialisme et le capitalisme de l'Europe. En clair, le consciencisme comme fondement du panafricanisme pose les bases d'un cosmopolitisme africain.

3- La question de l'unité du continent

« La seule chose qui devrait nous importer à l'heure actuelle, c'est comment réaliser l'Unité africaine le plutôt possible. »¹⁰⁸⁷ Cette affirmation de Julius Nyerere datant de 1963 reste d'actualité dans un monde où l'Afrique se trouve encore marginalisée, subissant la dictature politique, militaire et économique des grandes puissances. Les frontières qui nous séparent nous ont été imposées lors de la balkanisation de l'Afrique. Puisqu'elles nous ont été imposées et que nous sommes désormais soumis au principe de l'intangibilité des frontières héritées de la colonisation, nous ne devons jamais oublier que nous sommes au départ un grand ensemble sans frontières imperméables et chercher à nous relier les uns aux autres, afin de

¹⁰⁸⁴ Kwame Nkrumah, *Le consciencisme*, Paris, Présence africaine, 1976, p. 98.

¹⁰⁸⁵ Charles Romain Mbele, *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*, p. 80.

¹⁰⁸⁶ *Ibid.*, p. 93.

¹⁰⁸⁷ Julius Nyerere, *Socialisme, Démocratie et Unité africaine*, p. 68.

construire un édifice « suffisamment large et reposant sur les fondations solides ». En réalité, Julius Nyerere définit bien ce projet panafricain en ces termes :

*L'Unité africaine indissoluble est le pont de pierre qui nous permettrait à tous de traverser en toute sécurité le tourbillon de la politique de force, et de porter plus facilement les fardeaux économiques et sociaux qui menacent actuellement de nous écraser. Dans l'intérêt de tous les États africains, grands ou petits, l'Unité africaine doit se réaliser et être une unité réelle. Notre objectif doit être de créer des États-Unis d'Afrique. C'est cela seul qui peut vraiment donner à l'Afrique l'avenir que ses populations méritent après des siècles d'incertitudes économiques et d'oppression sociale. Cet objectif doit être atteint, peu importe que ce soit en une seule étape ou en plusieurs, ou qu'on emprunte pour cela la voie du développement économique, du développement politique ou du développement social*¹⁰⁸⁸.

L'unité du continent devra donc aboutir à la constitution des États-Unis d'Afrique. Malgré le scepticisme de certains, à cause de l'absence de la communauté de race, de culture et de langue, les auteurs tels que Kwamé Nkrumah pensent que nous avons beaucoup en commun pour s'unir. Ainsi, « les forces qui nous unissent font plus que contrebalancer celles qui nous divisent »¹⁰⁸⁹. Les Africains selon lui ont le sentiment de cette unité. Il écrit que « ce n'est pas seulement notre passé colonial, ou les buts que nous partageons : cela va beaucoup plus profond. Le mieux est de dire que j'ai le sentiment de notre unité en tant qu'Africains »¹⁰⁹⁰. Mais, ce n'est pas qu'un sentiment. De manière concrète, « cette unité profonde s'est manifestée par la naissance du panafricanisme, et, plus récemment, par l'intervention dans la politique mondiale de ce qu'on a appelé la personnalité africaine »¹⁰⁹¹.

La séparation, la désunion doivent être liquidées par la promotion de l'unité. L'unité doit être notre but suprême. Tous les efforts doivent être confortés dans ce sens. Nous devons nous détourner des néo-colonialistes qui s'investissent à rendre sans effets ces efforts en « encourageant la formation de communautés fondées sur la langue des anciens colonisateurs. Nous ne pouvons-nous laisser ainsi diviser et désorganiser »¹⁰⁹². Le fait de parler anglais par exemple ne fait pas de nous un Britannique. De même, le fait de parler français ne fait pas de nous un Français. Il en est de même du portugais, de l'espagnol et de l'arabe. La réalité c'est que, au-delà de cette diversité linguistique, héritage colonial, « nous sommes des Africains et rien que des Africains, et nous ne pouvons poursuivre notre intérêt qu'en nous unissant dans le cadre d'une communauté africaine. Pour nous, l'Afrique est une, îles comprises. Nous rejetons

¹⁰⁸⁸ *Idem.*

¹⁰⁸⁹ Kwamé Nkrumah, *L'Afrique doit s'unir*, p.159.

¹⁰⁹⁰ *Idem.*

¹⁰⁹¹ *Ibid.*, pp.159-160.

¹⁰⁹² *Ibid.*, p.249.

l'idée de toute espèce de séparation. Du Cap à Tanger ou au Caire, de Cape Guardafui aux îles du Cap Vert, l'Afrique est une et indivisible »¹⁰⁹³.

L'étendue du territoire africain, second territoire du monde après la Chine, les nombreuses richesses naturelles de l'Afrique sont nombreuses, c'est évident. Cependant, pour bénéficier de tout cela, « nous devons unir nos efforts, nos ressources, nos compétences et nos intentions. »¹⁰⁹⁴ En réalité, comme le souligne Kwamé Nkrumah, « les ressources de l'Afrique peuvent être utilisées au mieux des intérêts de tous, à condition d'entrer dans le cadre général d'un développement planifié à l'échelle continentale. Un tel plan, couvrant toute une Afrique unie, accroîtrait notre puissance économique et industrielle »¹⁰⁹⁵. L'Afrique doit dans cette perspective construire un « Marché commun de l'Afrique unie »¹⁰⁹⁶. L'avènement d'une Afrique souveraine capable de liquider les forces du néocolonialisme, d'affirmer sa liberté, de s'imposer comme puissance économique, tout cela est lié à son unité.

Un certain nombre de choses a été déjà fait en Afrique dans le sens de la marche vers l'unité, même si beaucoup reste encore à faire. Car, tout semble montrer que nous sommes encore au crépuscule de notre projet. L'aurore se trouve encore éloignée. Un bref bilan s'impose tout de même. Le passage de l'Organisation de l'Unité Africaine à l'Union Africaine est l'expression de la volonté des États africains de se mettre ensemble, afin de former une puissance politique et économique.

En ce qui concerne l'économie par exemple, un pas décisif a été franchi avec la signature le 21 mars 2018 de l'Accord portant création de la Zone de Libre-Échange Continentale Africaine (Z.L.E.C.Af.), accord entré en vigueur le 1er janvier 2021. Une lecture de l'article 3 de l'accord du 21 mars 2018, la Z.L.E.C.Af vise à : (a) créer un marché unique pour les marchandises et les services par la promotion de la liberté de circulation des personnes ; (b) créer un marché africain des capitaux en facilitant les investissements qui s'appuient sur les initiatives des États partis et les Communautés Économiques Régionales (C.E.R) ; (c) poser les bases de la création d'une union douanière et monétaire continentale à un stade ultérieur.

¹⁰⁹³ *Idem.*

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*, p. 248.

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*, p. 251.

¹⁰⁹⁶ *Idem.*

II- Les obstacles au projet panafricain

Deux principaux obstacles se sont dressés sur la route du projet panafricain à savoir : le souverainisme des Etats et le postcolonialisme.

1- Le souverainisme comme entrave au projet panafricain

Le souverainisme, faut-il le rappeler, est devenu depuis la victoire du groupe de Monrovia la logique dominante des relations interafricaines. Sa prospérité montre qu'il est un obstacle majeur à l'épanouissement de l'intégration régionale qui tend à s'inscrire dans une logique panafricaine se basant sur la nécessité et l'urgence d'une unification directe et totale de l'Afrique en vue de faire face aux défis politiques, économiques, écologiques, sécuritaires et socio-culturels du monde présent. Le souverainisme des États africains renvoie à un usage égocentrique et stato-centré du principe de souveraineté. Le souverainisme en Afrique fait régner des relations internationales basées sur un bilatéralisme mesquin et un multilatéralisme du soupçon.

Le principe de souveraineté comme le souligne Bertrand Badie et Marie –Claude Smouts revêt deux dimensions au plan international : « il érige en postulat que le pouvoir ultime réside dans l'entité étatique nationale ; il suppose que celui-ci dispose du monopole de la violence physique légitime dans son propre territoire »¹⁰⁹⁷. Ici, l'État est le levier, la composante exclusive à partir de laquelle partent toutes les actions sur la scène internationale. Mais, les auteurs font comprendre qu' : « il est de plus en plus difficile de faire de l'État la composante exclusive et souveraine du système international »¹⁰⁹⁸. Celui-ci s'affaiblit de plus en plus et ne peut donc pas vivre en autarcie face aux problématiques d'envergures planétaires qui se posent avec acuité.

2- Le postcolonialisme contre le panafricanisme : « une lutte en cours en Afrique »

Le panafricanisme fait face à des logiques de déconstruction qui, au plan intellectuel, sont soutenues par le postcolonialisme. Contre le panafricanisme donc, et comme le soutient Charles Romain Mbelé, le postcolonialisme remet à l'ordre du jour la problématique de la propriété privée, des droits individuels et de l'inégalité. Le postcolonialisme soutient la thèse selon laquelle l'État africain a failli et est devenu incapable face à l'empire de répondre à ses rôles

¹⁰⁹⁷ Bertrand Badie et Marie-Claude Smouts, *Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, 3^e édition, Paris, Presses de Sciences Po et Dalloz, 1999, p. 13.

¹⁰⁹⁸ *Ibid.*, p. 13

régaliens. Ses compétences doivent donc de ce fait être transférées à la société civile dont l'État lui-même a conditionné l'émergence. Le postcolonialisme défie l'émergence de la société civile, une société civile promotrice fanatique des « activités privées au détriment de l'État »¹⁰⁹⁹. Et c'est à ce niveau que se pose la question de l'individualisme. Car, la société civile s'investit dans la défense des intérêts particuliers et égoïstes, hypothéquant par-là l'intérêt général de l'État pris dans sa totalité.

Avec le postcolonialisme, « l'ère est donc à la liberté de l'individu égoïste ou égocentré, uniquement préoccupé par la propriété privée et les droits individuels »¹¹⁰⁰. Le postcolonialisme place l'individu dans l'univers d'une « économie africaine compétitive », pauvre en incitation coopérative et intégrative, prête à instrumentaliser l'humain dans le processus de fabrication de richesses. Parlant d'Achille Mbembe, il écrit : « Le but d'Achille Mbembe est de faire en sorte que les peuples africains acceptent comme étant morale et nécessaire l'exploitation économique. Au regard de cela, l'individualisme doit coiffer tout l'ordre idéologique subsaharien »¹¹⁰¹. L'ordre économique de domination et d'exploitation allant donc de soi pour le postcolonialisme, l'Afrique doit s'y arrimer en s'efforçant d'être compétitive. Quant n'est-il de ceux qui ne peuvent pas compétir dans cette jungle ? Achille Mbembe ne se préoccupe pas de leur sort. Ainsi, le postcolonialisme codifie les inégalités. Car, comme le dit Mbele, « ceux qui ne peuvent entrer dans ce processus de l'accumulation du capital sont froidement abandonnés à la maladie, aux guerres, à la faim, aux pillages et aux viols s'agissant des femmes »¹¹⁰². Le postcolonialisme est de ce fait l'expression la plus cynique de l'inhumain.

Ces linéaments montrent que le postcolonialisme, pour Charles Romain Mbele, s'affirme comme une offensive philosophique, idéologique et politique et politique contre le panafricanisme. Pour les disciples du postcolonialisme, le panafricanisme tel qu'élaboré par Blyden, Du Bois, Nkrumah et bien d'autres est caduque, plus encore, un mal qu'il faut d'urgence éradiquer. Mieux, c'est un racisme déguisé qu'il convient de liquider sous toutes ses formes. Pour Godefroy Bidima, le panafricanisme est une « apologie des traditions identitaires issues des luttes de libération nationale moderne »¹¹⁰³. Tandis que pour Mbembe, c'est l'expression de « l'afro-radicalisme »¹¹⁰⁴, un afro-radicalisme qui se manifeste par un désir ardent

¹⁰⁹⁹ Charles Romain Mbele, *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*, p. 12.

¹¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹¹⁰¹ *Ibid.*, p. 17.

¹¹⁰² *Ibid.*, p. 22.

¹¹⁰³ *Ibid.*, p. 27.

¹¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 28.

d'autonomie, d'émancipation politique est vue par Achille Mbembe comme une « névrose de la victimisation et du ressentiment de faibles »¹¹⁰⁵. Ainsi, pense-t-il, le panafricanisme déploie « une double fiction de la souveraineté » qui se révèle en réalité comme « une pensée dépassée et épuisée »¹¹⁰⁶. Achille Mbembe pense que le panafricanisme congédie toutes les identités des non-Noirs. Pour cela, il semble ignorer que le panafricanisme dès son origine a une dimension diasporique et multiraciale que l'on ne saurait oblitérer. De même, contre Bassidiki Coulibaly qui pense que le panafricanisme est un « désir de vengeance » fondé sur la « volonté de puissance », un « totalitarisme programmé », Mbele précise ceci,

*Dans l'esprit de Nkrumah, la volonté d'hégémonie et d'impérialisme est moralement inacceptable selon les nouvelles règles du droit international. Les États africains ne peuvent se lancer dans l'impérialisme parce qu'il n'y a plus de terres à découvrir et à exploiter, mais surtout parce qu'il faut ouvrir les frontières de l'Afrique aux migrations africaines pour impulser son développement*¹¹⁰⁷.

Également, le postcolonialisme se présente comme l'incarnation de la philosophie de l'ajustement au marché universel. Le postcolonialisme promotrice de la « métaphysique du néant »¹¹⁰⁸, théorise le vide, la vacuité, la caducité, le transit, l'absence de règles, le désordre sans raison. C'est dans ces catégories que s'inscrit « le capitalisme ultralibéral qui a pour visage africain les programmes d'ajustement structurels »¹¹⁰⁹ et qui se donne pour mission la liquidation de la société. Pour Mbembe, l'Afrique doit s'intégrer dans un tel ordre économique de manière passive, d'où sa critique des philosophies de la libération. L'Afrique, parce qu'impuissante, doit tout simplement s'ajuster. Charles Romain Mbele, s'insurge à propos : « une telle perspective s'oppose en réalité à toute lutte pour la liberté. Si la lutte révolutionnaire est refusée, il ne reste qu'une seule solution au sujet dominé : accepter l'ordre établi, pour éviter la puissance destructrice de la causalité absolue ou de l'ordre puissant »¹¹¹⁰.

3- Vers une maison commune africaine

Parler de maison commune africaine suppose la création des institutions et arrangements économiques et politiques qui mettent ensemble les exigences d'une grande intégration africaine et le souci de laisser aux États de la région la marge d'autonomie nécessaire pour mettre en œuvre les politiques spécifiques en réponse à leurs situations particulières.

¹¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 29.

¹¹⁰⁶ *Idem.*

¹¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 33.

¹¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 39.

¹¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 47.

¹¹¹⁰ *Ibid.*, p.52.

Hormis ces situations particulières, la maison commune africaine doit former un grand bouclier continental en vue de résister à la violence inhumaine du néolibéralisme. L'intégration est l'occasion pour l'Afrique dont l'histoire coloniale a longtemps été morcelée et dépiécée de construire une histoire commune, dans un habitat commun.

En effet, il est question de réconcilier les histoires contradictoires des diverses nations et divers États par la saisie collective de notre destin. Écrire l'histoire de l'Afrique autrement. C'est ce que tente de faire le panafricanisme. Car, cette histoire « suppose une réflexion autour de l'échelle géographique sur laquelle on se situe ; celle du continent tout entier, dans la logique panafricaniste »¹¹¹¹. Le panafricanisme est une tentative de compenser l'extrême segmentation des espaces politiques en Afrique à travers la mise en place des institutions interétatiques et supraétatiques qui n'existent pas encore et la consolidation de celles qui existent déjà.

Ainsi, l'Afrique pourra s'affirmer comme puissance sur la scène internationale, elle qui depuis longtemps a été reléguée à la nuit noire de l'histoire. Comme le relève Pascal Boniface dans son ouvrage *La puissance internationale*, « les relations internationales sont avant tout des relations entre puissances, qui cherchent à s'affirmer les unes vis-à-vis des autres »¹¹¹². Par conséquent, « la puissance demeure donc la condition impérative pour exister et être reconnu au niveau international »¹¹¹³. Comme le dit Raymond Aron dans *Paix et guerre entre les Nations*, « j'appelle puissance sur la scène internationale, la capacité d'une unité politique d'imposer sa volonté aux autres unités »¹¹¹⁴.

Pour cela, la dynamique panafricaniste doit intégrer au-delà des mécanismes existants, des mécanismes institutionnels, organisationnels, décisionnels et opérationnels ayant pour aspiration de réduire voire de liquider les effets pervers susceptibles de ralentir, d'obstruer, d'inquiéter, d'ébranler ou encore de désorganiser les politiques et les stratégies de l'intégration régionale en Afrique. Dans cette perspective, l'on peut considérer le panafricanisme comme une dynamique politique, diplomatique, stratégique et géopolitique d'unification continentale définie et tournée vers la matérialisation et la concrétisation des valeurs africaines et universelles de solidarité et de responsabilité. Le panafricanisme, cette africanisation des questions de portée planétaire place l'Afrique comme breuvage épistémologique planétaire où l'on voit l'Afrique reprendre sa place d'antan, celle de berceau de l'humanité.

¹¹¹¹ Séverine Awenengo (dir.), *Ecrire l'histoire de l'Afrique autrement ?* Paris, L'Harmattan, 2004, p. 265.

¹¹¹² Pascal Boniface (dir.), *La puissance internationale*, Paris, Dunod, 1994, p. 11

¹¹¹³ *Ibid.*, p. 12.

¹¹¹⁴ Raymond Aron, *Paix et guerre entre les Nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962, p. 58.

En clair, l’Afrique est aujourd’hui appelée à la construction d’une communauté africaine de responsabilité collective, ce qui revient à dire que chaque État africain est responsable du devenir du continent. Un tel devenir ne peut être prospère que dans l’unité. Cela revient alors à dire que dans la communauté de responsabilité africaine collective, tous les pays qui se sentent de façon solidaire unis face aux défis actuels. Car, comme le souligne Cheikh Hamidou Kane « Nous n’avons pas eu le même passé, vous et nous, mais nous aurons le même avenir, rigoureusement. L’ère des destinées singulières est révolue »¹¹¹⁵. En clair, « il est prouvé que l’unité continentale de l’Afrique est indispensable si nous voulons aller vers la réalisation de nos espoirs et de notre plan : créer une société moderne qui donnera à notre peuple la possibilité de vivre une vie pleine et satisfaisante »¹¹¹⁶. La campagne que nous devons donc mener aujourd’hui doit être pour l’Unité du continent, loin des philosophies postmodernes qui célèbrent l’assistanat et la désunion.

¹¹¹⁵ Cheikh Hamidou Kane, *L’aventure ambiguë*, Union générale d’édition, Paris, 1961, p. 92.

¹¹¹⁶ Kwamé Nkrumah, *L’Afrique doit s’unir*, p. 254.

CHAPITRE XII : AU-DELA DE HABERMAS : JALONS POUR UNE COSMOPATRIE

La « cosmopatrie », voilà ce que nous proposons au terme de ce travail de recherche. Du grec « *cosmos* », monde et du latin « *pater* » qui signifie père, le pays des pères ou encore *fatherland* en anglais, une communauté à laquelle on se sent affectivement lié, la cosmopatrie désigne le sentiment d'appartenance à un même monde, un monde que chaque citoyen doit préserver et protéger, ainsi que ses habitants. La cosmopatrie s'articule donc autour d'un certain nombre de principes et de certaines exigences politiques et économiques, comme nous le montrons dans ce chapitre. Avant cela, il est important pour nous de dresser un bilan de la gouvernance du monde actuel, un bilan qui faut-il le souligner, au regard de l'état actuel des choses, est très critique.

I- L'ÉTAT CRITIQUE DU MONDE ACTUEL

Notre monde présente des urgences que l'on doit gérer à l'échelle de la planète. Il s'agit de l'urgence sanitaire, de l'urgence écologique et du problème de l'immigration. Mais avant de les exposer clairement, une autopsie s'impose.

1- L'autopsie d'un monde agonisant

En ce début du XXIème siècle, rappelons-le, une réalité est irréfutable : l'État-nation, malgré ses exploits jadis, se montre incapable de garantir l'idéal d'une paix toujours perpétuelle entre les peuples et à l'intérieur des peuples. Dans un tel contexte, « les marchés s'effondrent. C'est la pénurie au cœur de l'abondance. Le flot des revendications se déclenche. Les systèmes juridiques sont impuissants à rendre compte des faits »¹¹¹⁷. On répond d'un haussement d'épaules perplexe aux interrogations les plus faciles. La « production de risque jette une ombre toujours plus dense sur le gain de pouvoir que représente le « progrès » technique et économique »¹¹¹⁸. La modernisation se transforme de plus en plus en irréversibles menaces pour la vie des plantes, des animaux et des hommes. En réalité, « on observe une tendance à la globalisation qui touche la production et la reproduction, et transcende les frontières des États-nations. On

¹¹¹⁷ Ulrich Beck, *La société du risque*, pp. 17-18.

¹¹¹⁸ *Ibid.*, p. 26.

voit donc apparaître des menaces globales trans-nationales et non spécifiques à une classe déterminée, qui accompagnent la dynamique sociale et politique nouvelle »¹¹¹⁹.

De plus, l'ordre politique et économique en vigueur favorise la mainmise des grandes puissances sur la conduite des affaires du monde. Cette oligarchie aux affaires prône un progrès à la fois hégémonique et cynique qui finalement

*a fait son lit des catastrophes écologiques, de l'écumage des forêts, du sacrifice de l'habitat naturel, mettant en danger l'avenir du règne du vivant (...). C'est que les chemins du « progrès » traversent ostensiblement d'exsangues, tiers mondes parsemés de cadavres, maculés du sang et de la sueur de tous ces exploités, de tous ces laissés-pour-compte que la fureur des productions en série et la logique de la compétitivité à tout va ont avachis, avilis, sacrifiés*¹¹²⁰.

Nous ne saurons également perdre de vue les problèmes que soulève David Held au sujet de la résolution des différends au plan mondial. Pour lui, la résolution des problèmes à l'échelle planétaire présente des dédales énormes :

a- Le chevauchement des compétences entre les institutions sensées siéger pour le traitement des problèmes au plan mondial. « Leurs fonctions empiètent les unes sur les autres, leurs mandats sont parfois antagonistes et leurs objectifs trop souvent brouillés »¹¹²¹. La Banque mondiale, le FMI, l'OMC, le G5, le G20, le G77 et même l'ONU brillent par une incohérence des programmes les rendant vulnérables et non-opérationnels.

b- L'inertie des institutions internationales. Ces dernières rayonnent par une incapacité à mettre sur pied des solutions consensuelles aux problèmes parce qu'elles « sont en désaccord sur les moyens, les objectifs, les financements, etc. »¹¹²² Or, le prix à payer pour l'inaction est parfois plus important que celui de l'action. « L'incapacité à agir de manière décisive face aux problèmes mondiaux les plus pressants non seulement multiplie le coût de leur traitement à long terme, mais aussi conforte le sentiment déjà fort répandu que ces institutions sont inefficaces et n'ont de compte à rendre à personne »¹¹²³. Il y a là un réel manque de responsabilité, tant individuelle c'est-à-dire au sein même de ces institutions, que collective, c'est-à-dire, à l'égard de la société mondiale tout entière. D'où la question même cruciale de la légitimité de ces organisations. Le politologue et philosophe Américain note que cette irresponsabilité mondiale

¹¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 26-27.

¹¹²⁰ Mohamadou Labarang, *Gouverner le monde. La question de l'émergence d'un État mondial*, Presses de l'UCAC, Yaoundé, 2004, p. 307.

¹¹²¹ David Held, *Un nouveau Contrat mondial*, p. 167.

¹¹²² *Ibid.*, p. 168.

¹¹²³ *Idem.*

au plan institutionnel est due au fait de « l'inégalité entre États, d'une part, entre acteurs étatiques et non étatiques, d'autre part, dans l'élaboration des politiques publiques mondiales »¹¹²⁴.

À ce niveau, il y a la nécessité d'instaurer une éthique de la discussion au sens habermassien du terme à l'échelle mondiale. Par cette procédure communicationnelle, les acteurs c'est-à-dire les États et les organisations non étatiques, devraient s'engager dans l'élaboration des politiques publiques mondiales dans un esprit de liberté et d'égalité. L'égalité à l'avance des parties est indispensable sinon, les décisions prises se présentent comme illégitimes et impartiales. Seule la force du meilleur argument doit prévaloir. Le critère de meilleure puissance économique ou militaire, ne devrait en aucun des cas prévaloir. Tous les participants au débat doivent avoir un siège à la table des discussions. Et une égalité fondamentale doit s'observer entre ces sièges. La représentation actuelle à elle seule ne suffit pas.

*Car, même dans le cas où cette représentation formelle est assurée, les pays développés ont le plus souvent de larges délégations, comportant de nombreux experts techniques et des négociateurs expérimentés, tandis que les pays plus pauvres n'envoient qu'un seul délégué, voire s'en partagent un à plusieurs pays*¹¹²⁵.

Une question nous vient à l'esprit après ce constat triste : Faut-il au nom de la compétitivité, des rationalités prédatrices mettre en danger le présent et l'avenir de tout le genre humain ? Certainement pas. Pour liquider les désordres actuels, il n'est pas question d'entrevoir un État mondial. C'est vouloir légitimer l'horreur ou une monarchie universelle. Il n'est donc plus question de travailler à la préservation intégrale de la souveraineté des États-nations. C'est s'aventurer dans une voie sans issues. Enfin, et c'est notre position, il faut repenser la gouvernance mondiale, en renforçant les compétences de l'Organisation des Nations Unies pour qu'elle devienne l'archétype d'une véritable centricité mondiale, centricité non seulement morale, mais aussi « politico-juridique dont l'effectivité serait assurée par la mise sur pied d'institutions communes » fiables¹¹²⁶. Bref, la citoyenneté, dorénavant mondiale, fait éclore de nouveaux répertoires de valeurs et dicte le recours à des critères inédits pour la bonne gouvernance de l'héritage commun universel.

¹¹²⁴ *Ibid.*, p. 169.

¹¹²⁵ *Ibid.*, pp. 169-170.

¹¹²⁶ Mohamadou Labarang, *Gouverner le monde*, p. 311.

2- Des urgences nouvelles à gérer

- *L'urgence sanitaire*

La santé du monde dépend de celle des hommes qui l'habitent. Pourtant, ceux-ci sont confrontés de plus en plus à des problèmes sanitaires qui dépassent le cadre étatique. Des épidémies, des pandémies sèment la panique et la désolation au sein des populations. Le sida, le paludisme, la tuberculose, la dysenterie et bien d'autres maladies inquiètent davantage les consciences. Il y a malaise dans notre civilisation. La pauvreté dans le monde entretient un lien étroit avec le risque sanitaire quasi-permanent. Pour Alain Renaut, ce parallélisme est chiffrable annuellement :

Parmi les causes de mortalité entretenant un lien avec la pauvreté, force est en effet d'enregistrer notamment 4 millions de décès dus aux maladies respiratoires, (...) 2.8 millions de sida, 1.8 millions à la dysenterie, 1.5 à la tuberculose, 1.2 millions à la malaria¹¹²⁷.

La situation sanitaire dans le monde est donc inquiétante. Malgré les efforts entrepris par l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS), les dégâts vont *crescendo*. De nouvelles formes de maladies émergent et traversent des frontières. Si rien n'est fait, le chaos s'installera. Les biotechnologies malgré leur volonté de faire disparaître la souffrance en l'homme, ont imposé à l'humanité un voyage à tombeau ouvert. Depuis quelques années aujourd'hui, la dictature du coronavirus à l'échelle de la planète remet à l'ordre du jour les thèses de notre auteur. Aucun État n'est épargné. Tous les citoyens du monde subissent directement ou indirectement l'arrogance de ce virus qui impose à l'humanité tout entière non seulement le confinement, mais aussi l'urgence de revoir les *habitus* sociaux.

En réalité, la société postindustrielle à laquelle nous appartenons, se caractérise par des menaces sanitaires qui échappent au contrôle ordinaire de l'homme. Nous sommes livrés quasiment sans défense aux menaces industrielles et aux dangers qui se « déplacent avec le vent et l'eau, qui sont présents en tout et en chacun, et pénètrent avec ce qu'il y a de plus vital – l'air que l'on respire, la nourriture, les vêtements, l'aménagement de nos lieux d'habitation -, toutes les zones protégées du monde moderne, si bien contrôlées d'ordinaire »¹¹²⁸. Tout simplement parce que la contamination et les chaînes mondiales des produits de consommation sont globales, les menaces de la vie dans la civilisation industrielle sont sujettes aux transformations

¹¹²⁷ Alain Renaut, *Un monde juste est-il possible ?*, Paris, Éditions du Stock, 2013. p. 22.

¹¹²⁸ Ulrich Beck, *La société du risque*, p. 17.

sociales du danger¹¹²⁹ car, les normes de vie de tous les jours sont quasiment remises en question. Les conséquences sont énormes. Dans un tel contexte, « les traitements médicaux sont inefficaces. Les constructions scientifiques de la rationalité s'écroulent. Les gouvernements chancellent »¹¹³⁰. Car, le risque est trop grand.

- *L'urgence écologique*

Le rapport du Groupe d'Experts Intergouvernemental sur l'Évolution du Climat (GIEC) du 22 février 2022 souligne que les changements climatiques sont devenus une menace pour le bien-être de l'humanité et de la santé de la planète. Conséquences des activités humaines provoquant des perturbations dangereuses et généralisées dans la nature et affectant la vie de milliards de personnes dans le monde, malgré les efforts déployés pour réduire les risques, les changements climatiques sont une réalité qui n'est plus à négliger aujourd'hui. Le rapport précise que « le monde sera confronté à de multiples aléas climatiques inéluctables au cours des deux prochaines décennies avec un réchauffement planétaire de 1,5 °C (2,7 °F). Le dépassement, même temporaire, d'un tel niveau de réchauffement entraînera des conséquences graves supplémentaires, dont certaines seront irréversibles. Les risques pour la société augmenteront, y compris pour l'infrastructure et les établissements humains sur les côtes de basse altitude »¹¹³¹. La multiplication des vagues de chaleur, des sécheresses et des inondations excède déjà les seuils de tolérance des végétaux et des animaux, provoquant la mortalité massive d'arbres, de coraux et d'autres espèces.

Il devient ainsi urgent d'agir, en vue de sauvegarder et la vie de l'homme et celle de la planète. Le développement aujourd'hui ne peut plus faire fi de la question climatique. L'usage démesuré des diverses catégories d'êtres vivants ou animés, animaux, plantes n'est plus concevable. Il faut désormais prendre en compte la nature de chaque être et ses liens mutuels dans un écosystème ordonné qui est sans doute le *cosmos*. De même, il est urgent d'utiliser de façon rationnelle les ressources naturelles qui pour certaines ne sont pas renouvelables. Ne pas tenir compte de ce dernier aspect, c'est mettre en danger les générations présentes et surtout les générations futures. Le « règne de la marchandise » qui a pour conséquence la crise sociale et la crise écologique actuelle doit être remplacé par le « règne de l'humanité ».

¹¹²⁹ *Idem.*

¹¹³⁰ *Ibid.*, p. 18.

¹¹³¹ GIEC, *Changement climatique : une menace pour le bien-être de l'humanité et la santé de la planète*, 22 février 2022, p. 1.

La forme de développement ayant pour fondement l'accumulation est non seulement dangereuse mais aussi ne permet pas de répondre avec efficacité aux besoins présents de toute la planète dans la perspective d'une justice distributive, mais compromet la capacité des générations futures à répondre aux leurs. Il n'est pas question de stopper tout développement, mais de savoir utiliser ce que nous offre la nature sans exposer l'humanité à la catastrophe. L'anthropocentrisme qui postule que l'être humain et ses besoins sont le point de départ de toute réflexion et que tout le reste acquiert sa valeur en relation avec les desseins humains doit s'efforcer de tenir compte de « valeur intrinsèque de la nature », une nature qui, « considéré aussi bien comme un tout que dans ses éléments constitutifs, a une valeur en soi, indépendamment de tout avantage que peuvent en tirer les humains »¹¹³². En clair, il faut respecter l'écologie.

Il est donc important de penser la construction d'un nouveau modèle social, plus égalitaire et plus respectueux de la nature et de ses habitants. Ce nouveau modèle doit s'articuler autour d'un nouveau mode de production, notamment le socialisme planétaire, comme nous le verrons par la suite, le respect de l'environnement et d'un nouveau mode de consommation. Comme le dit Cyril Di Méo, « toute activité doit être fondée sur une utilité sociale et environnementale définie collectivement »¹¹³³. Ceci devrait s'accompagner de la promotion d'une éthique climatique.

L'éthique climatique est une interprétation d'ordre moral qui passe par une prise de conscience que le climat est un bien commun de l'humanité et que nous n'avons pas le droit de le détruire tout en compromettant le bien-être des générations futures. Il s'agit comme l'aperçoit Marie-Hélène Parizeau,¹¹³⁴ d'une interpellation de chaque conscience humaine au sujet des changements climatiques dans la mesure où si rien n'est fait, « l'apocalypse » est possible à nos portes. Car, nous avons des obligations envers des générations futures. De là surgit *le principe responsabilité* dont parle Hans Jonas : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur la terre »¹¹³⁵. Ce n'est

¹¹³² Johan Hattings, « Mise en place d'une éthique de l'environnement à partir des documents de Johannesburg » in Henk A. M. J. ten Have (dir), *Ethiques de l'environnement et politique internationale*, Paris, UNESCO, 2007, p. 228.

¹¹³³ Cyril Di Méo, *La face cachée de la décroissance. La décroissance : une réelle solution face à la crise écologique ?*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 183.

¹¹³⁴ Marie-Hélène Parizeau, « De l'Apocalypse à l'Anthropocène : parcours éthiques des changements climatiques », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 89, no. 1, 2016, pp. 23-38.

¹¹³⁵ Hans Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), traduit de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Cerf, 1990, p. 40.

qu'à partir de cet impératif climatique, que nous pouvons « parvenir à relever le défi global et intergénérationnel posé par le changement climatique »¹¹³⁶.

- *Le problème de l'immigration*

Parler d'immigration, c'est faire allusion à des déplacements humains, de provenances géographiques variées, vers un espace bien défini¹¹³⁷. Ce phénomène est d'actualité avec le déplacement des millions de personnes des « pays pauvres » vers les « pays riches » à la recherche du bien-être dans l'*eldorado* occidental. La masse des candidats à l'immigration est de plus en plus composée des individus à la recherche « d'un emploi et des réfugiés pauvres cherchant à échapper à l'existence misérable qu'ils mènent dans leur pays »¹¹³⁸. Cette immigration rencontre aujourd'hui une « politique de verrouillage »¹¹³⁹ consistant à définir des critères pour l'accueil des immigrés. Même jusque-là, le flux s'intensifie malgré la capacité d'accueil amoindrie des sociétés européennes¹¹⁴⁰.

Ce phénomène est également accentué par la montée croissante du nombre des réfugiés. Il s'agit des personnes dont les vies sont menacées et les libertés restreintes à cause de leurs « convictions politiques »¹¹⁴¹. Des guerres interethniques constituent aussi une cause directe de cette naissance des réfugiés. Vivant dans une situation de peur, d'horreur, de scandale, d'inhumanité, la fuite de son pays d'origine vers une terre de paix reste le seul moyen de survie. L'immigration est donc préoccupante, le risque imminent : droits de l'homme bafoués, vies sacrifiées par des chemins empruntés pour arriver dans la terre promise où couleraient du lait et du miel, violence et discrimination perpétrées incessamment dans le pays d'accueil. Après Ces constats à caractères sanitaires, écologiques et sociaux, il reste à examiner les devoirs actuels de l'humanité.

3- Les devoirs actuels

Un certain nombre de devoirs s'imposent aujourd'hui à la conscience humaine : la nécessité d'une responsabilité planétaire et la nécessité d'une solidarité planétaire. Notre

¹¹³⁶ Michel Bourban « Vers une éthique climatique plus efficace : motivations et incitations » in *Les ateliers de l'éthique*, Vol. 9, N° 2, Montréal, 2014, p. 5.

¹¹³⁷ Sylvie Mesure et Patrick Savidan (dir.) *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, P.U.F., p. 603.

¹¹³⁸ Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine*, p. 236.

¹¹³⁹ *Ibid.*, p. 232.

¹¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 337.

¹¹⁴¹ *Ibid.*, p. 335.

responsabilité doit s'étendre à tous les citoyens du monde comme expression d'une solidarité large et humaine.

- *Nécessité d'une responsabilité planétaire*

Comment sortir de la barbarie, de la situation de survie, de cruauté dans les relations entre individus et les communautés dans lesquelles se trouvent profondément englouti notre monde aujourd'hui ? L'une des solutions possibles pour nous est l'émergence d'une responsabilité planétaire. Convoquer un concept aussi ardu que la responsabilité est nécessaire pour renforcer le postnationalisme habermassien qui ne s'y attarde pas. Et pourtant, il devrait s'y attarder. En effet, si l'on veut penser l'harmonie du monde aujourd'hui, dans la dialectique du particulier et du général, de l'un et du multiple, de l'État et du supranational, la responsabilité mondiale doit être minutieusement pensée. Les problèmes collectifs qui se posent au monde imposent l'émergence d'une responsabilité planétaire. Tout se partage désormais. Les risques et les exploits. Et la responsabilité aussi doit atteindre cette dimension de partage. Elle doit être mondiale. Qu'entendons-nous par responsabilité planétaire ?

Il s'agit de la responsabilité des citoyens du monde à l'égard d'eux-mêmes en tant que valeur absolue et à l'égard du monde en tant qu'habitant de ce dernier. La responsabilité planétaire est une responsabilité à la fois individuelle et collective, une responsabilité du présent et de l'avenir. Edgar Morin écrit : « Il nous faut assumer à la fois notre responsabilité pour notre vie (ne pas laisser les forces ou mécanismes anonymes prendre en charge notre destin) et notre responsabilité à l'égard d'autrui »¹¹⁴².

Ces deux aspects nous introduisent dans ce que Hannah Arendt appelle : « la responsabilité collective ».¹¹⁴³ La responsabilité planétaire est une responsabilité collective, celle de tous les citoyens à l'égard du monde. Le monde n'est pas la propriété privée d'une quelconque puissance, encore moins d'une certaine organisation ou d'un seul individu. C'est notre maison commune que nous devons tous bâtir et entretenir. Pour Arendt, le fait que nous vivons dans une société nous impose une participation active dans cette dernière et une responsabilité collective vis-à-vis de la communauté. Être responsable au niveau planétaire, c'est répondre de ses actes et de ceux de l'autre, puisque son action a une influence positive ou négative sur nous.

¹¹⁴² Edgar Morin, *La méthode 6. Ethique*, p. 122.

¹¹⁴³ Hannah Arendt, *Responsabilité et jugement* (2003), trad. Jean-Luc Fidel, Paris, Payot, 2009, p. 199.

À la suite du projet existentialiste sartrien, nous pensons que la cosmoresponsabilité veut poser sur l'homme la « responsabilité totale de son existence »¹¹⁴⁴. Il répond « de tous les hommes », puisque quand il se choisit « en se choisissant, il choisit tous les autres hommes »¹¹⁴⁵. Son choix implique celui des autres. Sartre note par la suite qu'on ne peut que choisir ce qui est bien pour soi. « Choisir d'être ceci ou cela, c'est affirmer en même temps la valeur de ce que nous choisissons, car nous ne pouvons jamais choisir le mal ; ce que nous choisissons, c'est toujours le bien, et rien ne peut être bon pour nous sans être bon pour tous »¹¹⁴⁶. La grande question est : comment assumer cette responsabilité planétaire ?

La prise de conscience des changements de comportements, des conséquences à la fois écologiques et humanitaires, du système économique mondial, de la gestion des affaires du monde conduit à un nouvel impératif, l'impératif de la responsabilité planétaire : « Agis toujours comme-ci le bien-être de l'humanité dans laquelle tu appartiens dépendait de toi ». Pour mieux cerner ceci, il serait préférable de convoquer Hans Jonas, dans sa parodie de l'impératif catégorique kantien : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur la terre »¹¹⁴⁷.

Nous voyons dans cet impératif une valeur éthique et politique. Éthique parce qu'il s'agit d'une obligation, d'un devoir envers les générations présentes et les générations futures. Notre agir moral doit être fondé sur la responsabilité. Dépouiller le monde de ses substances par la destruction des écosystèmes, par le massacre des vies humaines, la vulgarisation des logiques prédatrices implique une responsabilité politique à l'échelle de la planète. Il faut remplacer la politique du développement par la politique de l'humanité. Par l'avènement d'une responsabilité planétaire, une nouvelle ère se profile à l'horizon. Dorénavant, les dictateurs, les despotes, les violeurs des droits de l'homme n'ont plus de chapelle sous couvert desquelles ils pourront poursuivre l'extermination de la paix. Il est désormais de la responsabilité de tout citoyen du monde de veiller à la continuité des conditions de possibilité d'un monde de paix. Cette possibilité d'un agir responsable suppose un investissement dans l'éducation, la recherche scientifique et la production culturelle.

L'émergence d'une responsabilité planétaire est liée à une prise de conscience à quatre niveaux :

¹¹⁴⁴ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 31

¹¹⁴⁵ *Idem*.

¹¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 32.

¹¹⁴⁷ Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, p. 40.

La prise de conscience que nos destins sont désormais liés. Tous les citoyens sont amenés à prendre conscience que le bonheur des uns implique le bonheur des autres, le malheur des uns implique aussi celui des autres. Il y a une mutuelle concernance. Nous vivons à une époque où tout se partage. Même les risques sont désormais partagés. Aucun État, si puissant soit-il, même au plan militaire, ne peut se dire invulnérable. Les événements du 11 septembre aux États-Unis en sont révélateurs. Plus qu'un événement, ils constituent un avènement, l'avènement d'une responsabilité planétaire. Cette superpuissance ne peut plus s'octroyer le luxe d'être le seul gendarme du monde et le responsable autoproclamé de la survie de l'humanité. Tout pays est désormais responsable de l'avenir de l'autre. Même au plan économique, les puissances économiques ont de plus en plus besoin des débouchés et des matières premières. Sans ces débouchés et ces matières premières, c'est la crise totale. Que ce soit donc au plan sécuritaire, économique, et même sanitaire, nos destins sont indissociables.

La prise de conscience d'une réforme du système de gouvernance mondiale. Les acteurs agissant sur l'arène mondiale doivent prendre conscience que la réforme du système de gestion de l'humanité est une nécessité vitale. En commençant par l'Organisation des Nations Unies qui se doit d'être une véritable centricité mondiale. Cette réforme doit se poursuivre dans les autres organisations que sont : le FMI, la Banque Mondiale, l'OMC, l'OMS, etc. L'irresponsabilité actuelle de ces organisations est sans doute à l'origine du cynisme, de la cruauté et de la destruction humaine et écologique vers lesquels l'humanité est tournée aujourd'hui. La réforme est déjà une marque liminaire de responsabilité au plan mondial.

La prise de conscience que nous sommes fondamentalement libres. Jean-Jacques Rousseau affirme au début *Du contrat social* que, « L'homme est né libre, et partout il vit dans les fers »¹¹⁴⁸. Il faut prendre conscience de cette liberté fondamentale malgré les fers. Ces fers ne sont pas le produit d'une quelconque divinité, mais le produit de l'homme lui-même. Il peut les surmonter. La liberté est une valeur dont l'homme dispose naturellement. Elle est nécessaire pour l'avènement d'une responsabilité planétaire. Au lieu de se leurrer sur de quelconques déterminismes, le citoyen du monde doit savoir qu'il est libre. Bien sûr, cette liberté ne va pas sans lois, au risque de verser dans le libertinage. Nous sommes libres, c'est la raison pour laquelle ces lois existent. Il n'est nullement question de se contenter du monde tel qu'il fonctionne aujourd'hui et se dire que tout est achevé. Ce n'est la fin d'aucune histoire, mais la continuité de toute histoire. Jean-Paul Sartre écrit : « l'homme est condamné à être libre.

¹¹⁴⁸ Jean- Jacques Rousseau, *Du contrat social*, p. 60.

Condamné parce qu'il ne s'est pas créé lui-même, et par ailleurs cependant libre, parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait »¹¹⁴⁹.

La prise de conscience que les inégalités existantes sont corrigibles. Les inégalités sont un fait évident dans notre monde. Mais, les hommes sont fondamentalement égaux. Et, il faut une prise de conscience de cette égalité-là. Les inégalités engendrées par l'ethnocentrisme, le désastre de l'économie mondiale peuvent se corriger. L'homme est ce qu'il se fait et non ce que la nature a fait de lui¹¹⁵⁰. D'ailleurs, Jean-Paul Sartre pense qu'on peut toujours faire quelque chose de ce qu'on fait de nous. Si nous projetons un monde constitué des individus libres et égaux, il en sera ainsi. Habermas le reconnaît et prône une politique de redistribution à l'échelle du globe. La responsabilité planétaire ainsi pensée s'escorte d'une réforme du système de gouvernance mondiale.

- *Nécessité d'une solidarité planétaire*

Il est à noter que la responsabilité planétaire que nous soutenons ici s'accompagne d'une solidarité planétaire. Comme le souligne Edgar Morin, « la responsabilité a toutefois besoin d'être irriguée par le sentiment de solidarité, c'est-à-dire d'appartenance à une communauté »¹¹⁵¹. Cette solidarité ne doit pas se confondre avec la charité des brigands dont font preuve certaines organisations internationales ou certains pays dont l'objectif est de dépouiller des pays et des populations en difficulté de leur substance et de leur dignité. Il ne s'agit non plus d'une solidarité négative fondée sur la crainte d'une destruction globale liée à l'utilisation d'armes chimiques. La solidarité planétaire ou encore « solidarité de l'humanité ne peut avoir de sens positif que si elle va de pair avec la responsabilité politique »¹¹⁵². L'interdépendance actuelle, vue comme un système nécessaire de relations dans notre monde, avec ses dimensions économiques, culturelles, politiques, religieuses, sociales et écologiques implique nécessairement cette solidarité.

La solidarité planétaire dont nous parlons n'est pas un sentiment de pitié ou de compassion vague, encore moins d'attendrissement superficiel pour les maux subis par tant de personnes proches ou lointaines. C'est une détermination ferme et constante de travailler pour le bien commun, autrement dit, pour le bien de tous et de chacun parce que tous nous sommes

¹¹⁴⁹ Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, pp. 39-40.

¹¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 30.

¹¹⁵¹ Edgar Morin, *La méthode 6. Éthique*, p. 122.

¹¹⁵² Hannah Arendt, *Vies politiques*, p. 96.

responsables de tous. Le fait que des hommes et des femmes, en de nombreux coins de la planète, éprouvent particulièrement les injustices et les transgressions des droits humains commis dans des nations éloignées où ils ne s'y rendront sans doute jamais, c'est un signe évident d'une réalité intériorisée dans la conscience, prenant ainsi une connotation morale. Autrement dit, la solidarité planétaire est une exigence de la conscience morale.

La solidarité élargie à l'échelle de la planète nous aide à voir l'autre (personne, peuple ou nation) comme un *alter ego* que l'on doit faire participer, à parité avec nous, au banquet de vie, et non comme un instrument quelconque dont on exploite à peu de frais la capacité de travail et qu'on abandonne comme une orange pressée lorsqu'il ne nous sert probablement plus à rien. L'homme, comme nous le dit Emmanuel Kant, demeure une « valeur absolue ». Contrairement au capitalisme néolibéral qui le réduit en « un moyen », cette nouvelle forme de solidarité qui doit émerger voit en l'homme « une fin en soi ». Certaines choses à abandonner, si l'on veut rendre possible cette solidarité : l'anéantissement de l'autre, l'exploitation, l'oppression, l'impérialisme économique, politique et militaire, la défiance réciproque. On verra alors s'instituer une paix globale, « perpétuelle », selon le projet de Kant, une paix nécessaire au développement de l'homme et des nations.

II- QUEL SYSTÈME ÉCONOMIQUE POUR LA COSMOPATRIE ?

La cosmopatrie a besoin d'un système économique pour assurer le bien-être des cosmopatriotes. Le socialisme planétaire enraciné sur le modèle africain doit prendre la place du capitalisme libéral en vigueur.

1- Amoindrir les effets néfastes du capitalisme libéral

Le capitalisme libéral est un système économique qui s'est édifié sur les conditions nouvelles d'une société qui considérait le profit comme motif essentiel du progrès économique, la concurrence comme loi suprême de l'économie, la propriété privée des biens de production comme un droit absolu, sans limites ni obligations sociales correspondantes. Ce libéralisme sans frein a conduit à la dictature du capital au sacrifice de l'humain.

L'humanité a cru qu'avec l'expansion mondiale de ce capitalisme, s'en était fini avec les problèmes. Cependant, il n'en était rien. L'accumulation du capital qui commande la dynamique du capitalisme et son internalisation ont causé plus de problèmes qu'elles n'en ont résolu. En limitant l'interdépendance qui caractérise la mondialisation capitalisme « aux

marchandises et aux capitaux, à l'exclusion de la force de travail »¹¹⁵³, le système capitaliste de prédation mondialisée a produit « nécessairement la polarisation mondiale (le contraste centres /périphéries) »¹¹⁵⁴. À en croire Samir Amin dont les thèses nous intéressent ici, cette polarisation est « immanente au capitalisme »¹¹⁵⁵.

La misère grandissante, la pauvreté palpable, l'écart toujours galopant entre centres et périphéries, « le gaspillage des ressources naturelles du globe, gaspillage inhérent à la loi du marché inévitable donc dans le cadre de la logique du capitalisme »¹¹⁵⁶, sont la preuve par les faits que le capitalisme a réussi à bâtir « L'Empire du chaos », pour utiliser l'expression de Samir Amin. Ce chaos est le résultat de « l'absence de coïncidence entre la géographie des pouvoirs d'une part et celle des effets de l'expansion du capital mondialisé d'autre part. »¹¹⁵⁷ L'auteur précise à ce sujet : « le système mondial est en crise. Il s'agit d'une crise générale du modèle de l'accumulation dans ce sens que la plupart des formations sociales de l'Est (ex « socialistes ») et du Sud (tiers et quart mondes) sont incapables d'assurer une reproduction élargie, et parfois même une reproduction simple (c'est le cas dans le « quart monde » africain) »¹¹⁵⁸.

Ce qui commande le marché dans la logique capitaliste, c'est « la loi du profit immédiat »¹¹⁵⁹. Cette loi en vigueur au sein de l'Empire capitaliste et qui « commande le marché »¹¹⁶⁰ accentue la crise du capitalisme ainsi que la polarisation mondiale. C'est pourquoi, pour Samir Amin, « la crise révèle donc que la polarisation mondiale constitue la vraie limite historique du capitalisme »¹¹⁶¹. Malgré le discours de légitimation idéologique du néolibéralisme qui sous-tend le capitalisme, le marché n'a pas réussi jusqu'ici à « éviter l'apparition des contrastes sociaux et politiques, internes et internationaux, au point d'en devenir insupportables »¹¹⁶². Ces contrastes, note l'auteur, sont non seulement produits par le marché, mais sont aussi approfondis et consolidés par celui-ci. Le marché nous enferme donc

¹¹⁵³ Samir Amin, *L'Empire du chaos. La nouvelle mondialisation capitaliste*, Paris, L'Harmattan, 1991, pp. 5-6.

¹¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 6.

¹¹⁵⁵ *Idem.*

¹¹⁵⁶ Samir Amin, *L'Empire du chaos*, p. 12.

¹¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 13.

¹¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 11.

¹¹⁵⁹ *Idem.*

¹¹⁶⁰ *Idem.*

¹¹⁶¹ *Idem.*

¹¹⁶² *Ibid.*, p. 6.

dans un système de « cercles vicieux »¹¹⁶³ et difficiles d'en sortir. Nous sommes cependant très loin de voir le bout du tunnel :

*Mais le moins qu'on puisse dire, c'est que nous ne sommes pas engagés sur le bon chemin. La mondialisation 'libérale' reproduira en l'approfondissant la polarisation et appellera, de ce fait, les peuples des périphéries à des mouvements de rejet de la compradorisation qui leur est imposée, qui ne peuvent être que massifs et violents. (...). Dans ce cadre l'ordre économique (un grand désordre en fait) produit par le marché mondialisé doit être complété par un ordre militaire qui assure la répression efficace des révoltes du Sud*¹¹⁶⁴.

La multiplication des guerres dans le monde par les grandes puissances au nom de la morale, des droits de l'homme, de la justice avec pour projet d'occulter les intérêts inavouables de celles-ci s'accompagne d'une indifférence à l'égard des situations de précarités des populations qui ne menacent pas l'ordre impérialiste et d'une réaction violente à l'égard des puissances émergentes du tiers monde qui menaceraient la stabilité de cet ordre ainsi que sa prospérité à court, moyen et long termes. C'est dans la dynamique de protection du système capitaliste de prédation qu'il convient donc de comprendre les guerres en cours dans le tiers monde. La recette néolibérale ne résout donc pas de problèmes. Elle s'emploie à aggraver « le chaos et la barbarie »¹¹⁶⁵.

Ainsi, « le système capitaliste mondial n'est donc pas considéré comme un facteur neutre, ou ambigu, a fortiori positif. Il est un obstacle, dont le nom (impérialisme) – souvent refusé en occident comme un terme non scientifique – est ici la désignation usuelle, banale, générale, de ce qui paraît être la réalité évidente »¹¹⁶⁶. Donc, le capitalisme est un impérialisme à l'échelle de la planète. Il parle même de l'impérialisme comme stade permanent du capitalisme¹¹⁶⁷. Soutenu par le libéralisme, le capitalisme sauvage s'inscrit dans une dynamique economiciste aliénée. Pour mieux le comprendre, il convient de rappeler les trois (03) postulats du libéralisme : 1- le marché exprime une rationalité économique en soi qui se situe hors de tout contexte social spécifique ; 2- l'identité réversible : capitalisme = démocratie, démocratie = capitalisme ; 3- l'ouverture totale au système mondial constitue une contrainte incontournable, la condition *sine qua non* de tout développement. Ces principes sont une véritable justification

¹¹⁶³ *Ibid.*, p. 12.

¹¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 27.

¹¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 28.

¹¹⁶⁷ Samir Amin, *Au-delà du capitalisme sénile. Pour un XXI^e siècle non-américain*, Paris, P.U.F., 2001, p. 63.

de « l'apartheid mondial » qui caractérise le capitalisme dans son versant libéral et davantage néolibéral.

Le premier postulat pour Samir Amin est erroné et n'est rien d'autre que l'expression de l'aliénation economiciste qui constitue l'essentiel du contenu de la légitimation idéologique capitaliste ; le second est une réelle supercherie puisqu'il est responsable de l'inégalité croissante dans la répartition du revenu, du chômage de masse et de la marginalisation ; et le troisième postulat est sans fondement scientifique, puisque le marché mondial dont il est question ici demeure tronqué, limité aux déplacements des marchandises et du capital, tandis que les autres facteurs tels que le travail et la nature restent enfermés dans l'espace géographique et dans les exigences politiques. L'intégration au système mondial reste donc défavorable. Par conséquent, l'adhésion au système mondial développe ses initiateurs et mettant en place un système de prédation pour les autres¹¹⁶⁸.

La mise en place de « l'apartheid à l'échelle mondiale »¹¹⁶⁹ est la conséquence logique de cet ordre économique. La création d'organisations internationales telles que l'Organisation Mondiale du Commerce, le Fonds Monétaire International et le G7, exprime parfaitement l'idée de l'impérialisme collectif de l'ordre économique actuel. Ces organismes s'investissent à organiser la production à l'échelle mondiale au profit des firmes multinationales. Parlant de l'OMC, Samir Amin pense que cette organisation est un « nouveau Ministère des Colonies du G7, donc de l'impérialisme collectif. En effet, à bien observer cette organisation, elle empêche « les colonies de devenir des concurrents, en interdisant aux États (de la périphérie en fait) le droit de légiférer et de réguler les activités du capital des métropoles opérant chez eux »¹¹⁷⁰. Par exemple, le scandale des firmes pharmaceutiques qui entendent bénéficier d'un accès libre et exclusif au marché mondial, en interdisant la production concurrente de médicaments à bon marché dans les pays du Sud fournit un bel exemple de cet apartheid à l'échelle mondiale. Seuls les peuples des pays riches auront droit à des soins efficaces tandis que le droit à la vie pour les peuples du Sud est simplement nié¹¹⁷¹. Comme nous pouvons le comprendre dans ces propos de Samir Amin :

La logique qui commande le capitalisme réellement existant est celle de la protection systématique des monopoles des plus puissants. Le discours de l'économie vulgaire (la théorie du capitalisme imaginaire) concernant les « vertus » de la liberté du

¹¹⁶⁸ Samir Amin, *L'Empire du chaos*, pp. 66-70.

¹¹⁶⁹ *Idem.*, *Au-delà du capitalisme sénile*, p. 105.

¹¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 106.

¹¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 106-107.

*commerce n'est qu'un discours de propagande au sens plat du terme, c'est-à-dire mensonge*¹¹⁷².

Le Groupe des 7 pays économiquement puissants n'a mis en œuvre que des politiques économiques capables de produire la misère et la mort pour des milliards d'êtres humains¹¹⁷³. Les acteurs de l'impérialisme collectif sont même parvenus mettre en place une prétendue théorie du choc des civilisations qui est en quelque sorte une stratégie « qui s'est donnée pour objectif de régler les problèmes par l'extermination massive de pans entiers des peuples qui sont ses victimes »¹¹⁷⁴. Les victimes du système, convient-il de le préciser, ne se recrutent pas uniquement parmi les peuples de la périphérie. En effet, « la soumission de toutes les sociétés de la planète à la logique exclusive du profit maximal du capital dominant produit son lot de déclassés, chômeurs, précarisés, paupérisés, exclus dans les centres eux-mêmes »¹¹⁷⁵.

Cependant, les victimes de ce projet ténébreux sont plus nombreuses dans les périphéries du système. On dénombre des centaines de millions de « pauvres » à cause de la libéralisation des secteurs comme l'agriculture jadis sous la houlette de l'État national. Pourtant, de nos jours, le capitalisme n'est plus susceptible de développer des programmes à même de nourrir une expansion mondiale. Ceci est dû au fait qu'il doit s'investir totalement dans le maintien de la « consommation artificielle des nantis. » En réalité, « devenu sénile le capitalisme n'a plus rien à offrir à la vaste majorité des habitants des trois continents, qui représentent eux-mêmes la grande majorité de l'humanité toute entière. Le capitalisme condamne ici des milliards d'êtres humains - à - n'être « rien ». Le potentiel de révolte que ces victimes représentent est gigantesque »¹¹⁷⁶.

Au fond, la finalité du discours idéologique de l'Occident est de constituer un système mondial uni sous perfusion d'un marché vampire. Or, comme l'écrit si bien notre économiste égyptien :

*Du point de vue de l'intérêt des différents peuples de la planète l'unification du système mondial sur la base unilatérale du marché n'est donc pas souhaitable. Elle n'est pas davantage l'issue la plus probable des évolutions en cours, tant sont aigus les conflits qu'entraînera fatalement la soumission au critère unilatéral du "marché" opérant dans un espace mondial "darwinien"*¹¹⁷⁷.

¹¹⁷² *Ibid.*, p. 106.

¹¹⁷³ *Ibid.*, p. 134.

¹¹⁷⁴ *Idem.*

¹¹⁷⁵ *Idem.*

¹¹⁷⁶ *Idem.*

¹¹⁷⁷ Samir Amin, *L'Empire du chaos*, p. 72.

Contrairement à Jürgen Habermas qui invite les États à s'ajuster tout simplement à l'expansion mondiale du capitalisme, Samir Amin invite à une déconnexion d'un tel système de prédation. Les États doivent « coordonner leurs visions et soumettre leurs rapports mutuels aux impératifs de leur développement interne et non l'inverse, c'est-à-dire se contenter de l'ajuster à l'expansion mondiale du capitalisme »¹¹⁷⁸. C'est cela le vrai sens de la déconnexion. Comme il l'écrit lui-même, « telle est la définition que je me fais du concept de déconnexion, qui n'a rien à voir, comme on le voit, avec celui d'exclusion subie ou de retrait autarcique. »¹¹⁷⁹ La déconnexion est donc le refus catégorique de « se soumettre intégralement aux exigences de l'aliénation économiciste »¹¹⁸⁰.

Cela implique la construction d'un « internationalisme des peuples »¹¹⁸¹, un front international contre le projet criminel du capitalisme sénile et de l'hégémonisme nord-américain, stratégie exigeant que le combat soit systématique à la fois contre le libéralisme économique et contre la guerre¹¹⁸². Lorsqu'on regarde de près le déploiement du G7, on peut affirmer que « le keynésianisme militaire » est aujourd'hui le substitut nécessaire au keynésianisme social répudié par le capital dominant¹¹⁸³. Ne pas l'admettre c'est faire preuve de mauvaise foi. Pour Samir Amin, la mondialisation dite libérale et la militarisation qui accompagne cette mondialisation sont étroitement liées. Il écrit :

*La lutte ne peut être conduite contre l'une des dimensions quelconques du libéralisme économique ici (dans les centres du système en particulier) et ignorer les interventions militaires là (dans les périphéries évidemment) sous prétexte que ces dernières relèveraient de logiques qui leur sont propres et n'auraient rien à voir avec les questions posées par le déploiement de l'économie libérale*¹¹⁸⁴.

Nous sommes appelés à construire un monde favorable à un développement au bénéfice des peuples de la planète. L'avenir de l'humanité en dépend. Nous avons donc le choix : « Ou bien un ordre sauvage plus que jamais, accentuant la barbarie du capitalisme, ou bien un ordre qui, en atténuant l'intolérable contraste centres/périphéries ouvrira des perspectives humaines pour les générations à venir et, pourquoi pas, celle d'un socialisme mondial »¹¹⁸⁵. Le concept est donc lâché. L'élaboration du contenu entamée.

¹¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 12.

¹¹⁷⁹ *Idem.*

¹¹⁸⁰ *Idem.*

¹¹⁸¹ Samir Amin, *Au-delà du capitalisme sénile*, pp. 135-136.

¹¹⁸² *Ibid.*, p.138.

¹¹⁸³ *Ibid.*, p. 139.

¹¹⁸⁴ *Ibid.*, p.138.

¹¹⁸⁵ Samir Amin, *L'Empire du chaos*, pp. 14-15.

2- Pour un socialisme planétaire à partir du modèle africain

Notre époque tend à remettre à l'ordre du jour l'épineux conflit entre le capitalisme et le socialisme, au regard des exigences du progrès de l'humanité. Le socialisme planétaire que nous défendons dans cette thèse n'est pas « une formule de prêt à porter définie à l'avance mais le résultat d'un imaginaire inventif pluriel » qui est conscient du temps long qu'il faut pour opérer une transition du « capitalisme mondial au socialisme mondial »¹¹⁸⁶. Le socialisme planétaire s'inscrit en faux non pas contre la mondialisation, puisqu'il a vocation mondiale, mais contre le visage sauvage du capitalisme libéral et sénile. C'est un « front pour la justice sociale et internationale »¹¹⁸⁷, un militantisme en faveur d'une société post-capitaliste fondée sur la solidarité humaine et non sur l'égoïsme des individus et des nations. Trois choses sont à faire pour Samir Amin :

1. la démocratisation progressive de la société visant à faire prendre conscience de la réalité selon laquelle ce qui est à combattre, c'est l'aliénation economiciste ;

2. la promotion d'une vision mondialiste humaniste qui milite en faveur d'un droit multiforme des personnes et des collectivités, prenant la place du droit des affaires qui sans doute est au service du capital ;

3. La construction des régionalisations capables de réduire les conséquences polarisateurs du déploiement du capital¹¹⁸⁸.

Certes, Samir Amin parle d'un « socialisme mondial », nous, nous préférons parler de « socialisme planétaire », dans le but d'intégrer toutes les composantes de la planète, y compris l'écologie, dans ce nouveau socialisme. Le terme « monde » est vague, alors que celui de « planète » est précis et définissable en système solaire avec ses exoplanètes. Il va au-delà des questions politiques, économiques et sociales pour recouvrir le culturel et l'écologique.

Il faut tout d'abord noter que le socialisme émerge en rimant à contre-courant des principes du capitalisme, mieux, des trois bévues que nous avons exposées précédemment. C'est dire que le socialisme commence d'abord par remettre en cause le darwinisme économique soutenu par le capitalisme. « Le socialisme procède donc de l'analyse des limites historiques de la " rationalité " en question, en fait du capitalisme. »¹¹⁸⁹ Ainsi, « le socialisme

¹¹⁸⁶ *Idem.*, *Au-delà du capitalisme sénile*, p. 150.

¹¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 151.

¹¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 152.

¹¹⁸⁹ *Idem.*, *L'Empire du chaos*, p. 72.

définit un projet de société qualitativement plus avancée, allant dans le sens d'une meilleure maîtrise des êtres humains sur leur devenir social »¹¹⁹⁰ Le projet de société dont il est question ici dans le socialisme implique inéluctablement « la libération de l'aliénation économiciste propre à l'idéologie bourgeoise »¹¹⁹¹. Cette libération commence par l'abolition de la propriété privée des moyens de production qui a conduit à la polarisation centres/périphéries, laquelle polarisation ne peut être surmontée dans le cadre du capitalisme lui-même¹¹⁹². Nous sommes donc en face de la nécessité d'une transition, la « transition socialiste ».

Déjà, cette transition capitaliste a été l'objet des préoccupations d'un certain Karl Marx qui, analysant les conditions de développement du capitalisme s'est rendu compte que ce dernier tire sa force de l'accumulation du capital qui résulte de l'aliénation du travailleur. Cette situation aboutit à la fragmentation de la société en deux classes principales : la bourgeoisie et le prolétariat. La seconde est au service de la première qui est considérablement exploitée parce que ne détenant aucun moyen de production, sinon la force de travail qui est au service des intérêts de la première. Karl Marx se rend aussi compte que le développement du capitalisme est favorisé par l'État qui construit un marché profitable à la classe bourgeoise.

Chez Karl Marx, cet État est appelé à se transformer en devenant un organe de lutte des classes et des antagonismes, instruments de lutte du prolétariat contre la bourgeoisie, et lesquels devraient disparaître peu à peu avec la victoire du prolétariat et l'avènement d'une société sans classes. C'est ici qu'il faut comprendre le communisme, doctrine fondée sur l'abondance, le règne de la liberté, l'ère de l'épanouissement total de l'humain dont s'accompagne la disparition des classes et même celle de l'État. Socialisme et communisme vont donc ensemble. Il s'agit en quelque sorte de deux moments successifs de l'histoire qui sont liés et qui, au fond, s'entrepénètrent. Le socialisme est une étape intermédiaire vers le communisme. Aussi, s'arrêter au socialisme, c'est s'arrêter en route, sans atteindre l'objectif terminal, le communisme, étape ultérieure de l'histoire. Le communisme est donc l'aboutissement du socialisme. Deux choses sont donc à supprimer si l'on veut un système économique soucieux de l'humain : les classes et l'État.

Justement, sur ces deux aspects, nous trouvons Karl Marx beaucoup trop utopiste. Une société universelle sans classes semblable à un « paradis retrouvé » est une pure illusion, une vue de l'esprit. De même, militer en faveur de la disparition de l'État c'est non seulement courir

¹¹⁹⁰ *Idem.*

¹¹⁹¹ *Idem.*

¹¹⁹² *Ibid.*, p. 74.

le risque d'instaurer un véritable état de nature où le désir de domination enfoui en l'homme risque de faire surface, mais aussi favoriser un retour à une situation où les plus forts dicteraient leur loi. En fait, c'est consolider la propriété privée. Or, l'État bien organisé peut assurer la redistribution. Le socialisme dont nous projetons ici milite en faveur d'un État non pas de la « dictature de la bourgeoisie », encore moins en faveur de la « dictature du prolétariat », mais en faveur des intérêts de la société tout entière.

Nous pensons que le socialisme qui doit être en vigueur dans la cosmopatrie est le « socialisme africain », tel qu'élaboré par le politicien et penseur Julius Nyerere, ancien président tanzanien. Bien que celui-ci ait été élaboré il y a plusieurs décades¹¹⁹³, nous pensons que sa conception du socialisme interpelle non seulement l'Afrique tout entière, mais aussi le monde d'aujourd'hui. C'est dire d'ores et déjà, contrairement à ce qu'on a souvent l'habitude de penser, que le socialisme n'est pas le bien propre de l'Europe, une élaboration définitive de Karl Marx et de ses successeurs léninistes. Comme le souligne Jean Mfoulou, traducteur et préfacier de l'œuvre de Julius Nyerere¹¹⁹⁴, il suffit que l'on se « tourne vers la vie sociale africaine traditionnelle »¹¹⁹⁵ pour se rendre compte que le socialisme « n'est pas quelque chose d'étrange à l'Africain »¹¹⁹⁶.

Pourquoi aller au-delà de l'Europe ? En effet, un regard sur la société telle que présentée par les théoriciens européens ne permet pas de postuler un socialisme à la hauteur des enjeux de la cosmopatrie. Une lecture de Thomas Hobbes, de John Locke, de Jean-Jacques Rousseau ou de Karl Marx dépeint une société dans laquelle les hommes sont des loups les uns pour les autres, prêts à se dévorer ; un lieu où la propriété privée est protégée au sacrifice de la vie en communauté ; un endroit où l'individu demeure maître de lui-même et toute autorité vue comme une menace ; ou encore, un *topos* de business au sein duquel les plus forts tirent profit du labeur des plus faibles. Comme le dit Jean Mfoulou, dans la société conflictuelle de l'après révolution industrielle, parlant de Karl Marx et de ses disciples, « les cliques nanties mettent sur pied un appareil gouvernemental qui leur assure l'exploitation perpétuelle des couches laborieuses. Ces dernières, elles, vouent une haine à mort à leurs oppresseurs et mettent tout en œuvre pour renverser la situation ; y parviennent-elles, elles installent à leur tour des structures

¹¹⁹³ Dans les années 1960.

¹¹⁹⁴ Julius Nyerere, *Socialisme et Unité africaine* suivi de *La Déclaration d'Arusha*, trad. Jean Mfoulou, Paris, Présence africaine, 1970.

¹¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 10.

¹¹⁹⁶ *Idem.*

d'oppression, substituant à l'exploitation de l'homme par l'homme la dictature du prolétariat »¹¹⁹⁷.

Dans un contexte où les relations humaines sont analysées sous le seul prisme du conflit, de la guerre, des rivalités, la théorie du socialisme émergent de là ne peut qu'être vouée à l'échec du simple fait qu'elle est marquée du sceau du contexte dans lequel elle est élaborée. À l'opposé de ces théoriciens, le penseur africain nous donne une autre image de la société qui n'est pas déterminée par la guerre. En réalité, « ce que l'Afrique tribale nous apprend c'est que la société est une grande famille dont tous les membres se sentent liés d'affection et de solidarité ; où le groupe se préoccupe du sort de chacun et chacun du sort de tout le groupe ; où l'enfant peut grandir tranquille, entouré de l'attention et de l'affection générales, et le vieillard décliner sans angoisse, au milieu des soins et de la vénération de tous »¹¹⁹⁸. L'affection générale, l'attention globale, la solidarité et le souci de chacun pour les autres, sont au fondement de la société africaine traditionnelle et de son socialisme. C'est cet esprit socialiste que nous voulons élever au niveau de la planète. Au regard des régimes de terreur, de « duplicité méfiante » et même de haine où « la société est un mal »¹¹⁹⁹, Julius Nyerere « nous présente une communauté où les hommes sont frères, s'aiment et collaborent au bien de tous et de chacun »¹²⁰⁰.

Partant de ces vertus de fraternité, d'amour et de collaboration mutuelle, le socialisme africain se caractérise non pas par une accumulation du capital, mais par une égale distribution de ce qui est produit. Ne pas accumuler les biens permet d'éviter que certains entretiennent en eux « le désir de vivre plus confortablement que leurs concitoyens ». Ainsi, ceci permet d'éviter que soit déclenché « une escalade sans fin de la compétition entre les individus – ce qui, de ce fait, est antisocial »¹²⁰¹. La compétition conduit à la rivalité et la rivalité à la guerre. Le socialisme africain ne saurait tolérer cette dernière, même dans l'intention « de conquérir le pouvoir ou le prestige »¹²⁰². L'accumulation des biens était considérée dans la société traditionnelle africaine comme « un vote de non-confiance envers le système social. » Dans cette société, la communauté a à cœur les intérêts de chacun de ses membres. Il n'y a donc pas de raison d'accumuler des biens pour prévenir des périodes de pénuries. La communauté s'en occupe et prend soin de tout le monde.

¹¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 13.

¹¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 12.

¹¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 13.

¹²⁰⁰ *Idem.*

¹²⁰¹ *Ibid.*, p. 18.

¹²⁰² *Ibid.*, p. 17.

Le « riche » aussi bien que le « pauvre » était totalement « en sécurité dans la société africaine. (...). Personne ne vivait dans la privation, manquant de nourriture o de dignité humaine, sous prétexte qu'il n'avait pas de richesses personnelles ; chacun pouvait compter sur les biens que possédait la communauté dont il était membre. C'était là du socialisme. C'est cela le socialisme »¹²⁰³. L'on ne saurait parler de socialisme dans un contexte où certains s'emploient à la chrématistique que condamnait déjà Aristote. Un tel, comportement est contraire à l'esprit du socialisme. En effet, « le propre du socialisme, c'est la justice distributive. Son souci est de veiller à ce que ceux qui sèment recueillent une moisson digne de ce qu'ils sèment »¹²⁰⁴.

La société traditionnelle africaine était marquée par un « sentiment de sécurité qu'elle donnait à ses membres, et la pratique universelle de l'hospitalité sur laquelle ils pouvaient compter »¹²⁰⁵. Dans cette société, chacun était un travailleur. Hormis les enfants et les infirmes, ou encore les malades, chaque membre « apportait sa juste contribution dans le travail qui servait à la production des biens de la communauté »¹²⁰⁶. Ainsi, le paresseux, l'oisif ou encore l'exploitation capitaliste n'avaient pas droit de cité. Le travail était une composante indispensable dans « cette réalisation socialiste dont nous nous vantons à si juste titre ; il en constituait le fondement et la justification »¹²⁰⁷. C'est dire que le socialisme ne saurait exister sans activité de production des biens par tous.

Le mot « travailleur » dans son sens d'« employé » opposé à employeur est une attitude d'esprit capitaliste étranger à l'Afrique et introduite pendant la colonisation. L'Africain d'antan n'avait pas besoin des ouvriers ou encore de la main-d'œuvre exploitable comme dans le système capitaliste. Car, « autrefois l'Africain n'aspirait jamais à posséder des richesses personnelles dans le but d'imposer sa puissance à l'un de ses semblables »¹²⁰⁸. Le contact de l'africain avec les capitalistes riches et puissants l'a amené à vouloir être comme ces derniers, riches et puissants. Acquérir une puissance qui va avec la richesse n'est pas en soi une mauvaise chose. Ce qui est mauvais et qui est en soi un mal, c'est mobiliser cette richesse et cette puissance « pour opprimer quelqu'un d'autre »¹²⁰⁹ Exploiter son prochain est incompatible avec la société socialiste que nous voulons construire dans la cosmopatrie. Comme le dit Nyerere,

¹²⁰³ *Ibid.*, p. 18.

¹²⁰⁴ *Idem.*

¹²⁰⁵ *Ibid.*, p. 20.

¹²⁰⁶ *Idem.*

¹²⁰⁷ *Ibid.*, p. 20.

¹²⁰⁸ *Ibid.*, p. 21.

¹²⁰⁹ *Idem.*

« le vrai socialiste ne peut exploiter ses semblables »¹²¹⁰. Une rééducation en vue de retrouver l'esprit Africain d'autrefois est une nécessité. Prendre soin des uns des autres éloignait l'envie d'exploiter ses semblables. Nous devons à la fois rejeter la mentalité capitaliste ainsi que les structures capitalistes qui confortent celle-ci.

Le socialisme africain, c'est « *UJAMAA* » c'est à dire, « Esprit de famille ». C'est un socialisme qui entre en contradiction avec le capitalisme qui légitime l'exploitation de l'homme par l'homme dans la quête du bonheur. Il entre également en contradiction avec le socialisme doctrinaire qui émerge du capitalisme et qui est alimenté par une philosophie de la guerre, « une philosophie qui affirme que le conflit entre l'homme et l'homme est inévitable »¹²¹¹. Le socialisme européen est un socialisme qui a émergé de la révolution agraire ainsi que de la révolution industrielle qui s'en est suivie et de la lutte de classe qui en constitue l'existence. Ceci n'est pas le cas du socialisme africain. Ici des notions telles que « classe », « caste » sont inconnues. Le socialisme africain repose sur la fraternité des hommes et leur unité. En clair, « le fondement, et l'objectif, du socialisme africain c'est la « famille étendue ». Le vrai socialisme africain ne regarde pas une catégorie de gens comme ses frères et une autre comme ses ennemis naturels. Il ne s'allie pas avec les « frères » pour exterminer les « non frères ». Il considère plutôt tous les hommes comme ses frères, comme les membres de sa famille étendue à l'infini »¹²¹². Le socialisme africain va au-delà de la famille, de la communauté, de la nation et au-delà du continent africain pour « embrasser la société humaine tout entière »¹²¹³.

3- Les quatre savoirs nécessaires à la construction de la cosmopatrie

La construction de la cosmopatrie ne peut se faire que si les cosmopatriotes sont éduqués à propos. Certains savoirs doivent être diffusés en l'occurrence : l'altérité, la diversité comme richesse planétaire, la compréhension, la tolérance et la spécificité de l'identité planétaire.

- Enseigner l'Altérité

Aristote affirme dans son ouvrage *Les politiques* que « l'homme est un animal politique »¹²¹⁴. Cela revient à dire qu'en dehors d'un cadre social bien construit, il ne peut

¹²¹⁰ *Ibid.*, p. 24.

¹²¹¹ *Ibid.*, pp. 27-28

¹²¹² *Ibid.*, p. 27.

¹²¹³ *Ibid.*, p. 28.

¹²¹⁴ Aristote, *Les politiques*, Paris, GF-Flammarion, 1990, p. 85.

pleinement se réaliser. L'homme devient vraiment homme parmi les autres, en vivant dans une société régie par des lois et des coutumes. Il ne développe son potentiel et ne réalise sa fin naturelle que dans un contexte social. De l' « animal stupide et borné »¹²¹⁵, la société a fait de lui un « être intelligent et un homme »¹²¹⁶. Cette vie en société implique l'interaction avec les autres, la présence de l'Altérité. L'éducation à l'Altérité dans un contexte multiculturel suppose donc la prise de conscience de l'existence de la culture de l'autre avec qui « je » suis en relation pour construire une existence possible. La présence du « je » admet nécessairement la présence du « tu ». Cette articulation entre « je » et « tu » aboutit à la formation du « nous ». C'est avec ses semblables qu'il construit son existence.

L'Altérité est une catégorie de la totalité. Elle est donc un donné. C'est un fait, une réalité au-delà de nos préférences appetitives. La formation du nous montre que l'autre avec qui nous sommes en interaction en communauté n'est pas uniquement notre vis-à-vis, encore moins une personne uniquement en face de moi : « l'Altérité m'est intérieure, elle fait partie de moi, elle entre dans ma définition. Elle me pénètre et je la pénètre. Elle vient jusqu'en moi »¹²¹⁷. Dit autrement, l'Altérité fait partie intégrante de l'essence humaine qui renferme la différence. L'homme ne se pose pas indépendamment de tout rapport à l'autre. Ce constat prescrit donc la protection et la célébration de l'identité et de la différence qui doivent être surmontées dialectiquement pour se dissoudre dans le Multiple.

En d'autres termes, « La catégorie d'Altérité nous impose, en effet, de concevoir l'unité dans la dualité, de maintenir à la fois l'identité et la différence, de sauvegarder la réalité du multiple alors même qu'il est réellement surmonté dans le simple »¹²¹⁸. Enseigner l'Altérité nous sort donc de l'immanence parfaite, de la subjectivité pure, de notre *ego*, de notre « moi » gonflant, imbu de lui-même et sûr de sa suffisance. Enseigner l'Altérité « nous apprend à voir l'existence comme un perpétuel entre-deux : je ne puis me poser sans que l'autre soit aussi posé, je ne sors d'abstraction et du vide mobile qu'en reconnaissant et en assumant en moi-même la différence »¹²¹⁹. Ce que l'on recherche dans une telle éducation, c'est l'intronisation dans un

¹²¹⁵ Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, p. 78.

¹²¹⁶ *Idem*.

¹²¹⁷ Jean -Yves Jolif, *Comprendre l'homme, Introduction à une anthropologie philosophique*, tome I, Paris, CERF, 1967, p. 155.

¹²¹⁸ *Ibid.*, p. 157-158.

¹²¹⁹ *Ibid.*, p. 167.

« *Nous* » englobant du « *Je* » et du « *Tu* », qui restent sur différents l'un l'autre. Autrui « n'est pas autre que moi, il n'est qu'un autre moi »¹²²⁰, malgré la diversité partante.

- *Enseigner la diversité comme richesse planétaire*

L'espèce humaine se caractérise par la diversité. Cette diversité s'exprime par l'hétérogénéité des traits biologiques, la variété des traits psychologiques, la pluralité des traits culturels et la multiplicité des traits sociaux des uns et des autres. *A priori*, cette diversité apparaît comme obstacle à la construction du vivre-ensemble à l'échelle planétaire, à cause de la spécificité de chacun, de la satisfaction de l'intérêt personnel et des égoïsmes des États, dans une société marquée par les multiples assauts du capitalisme. Par conséquent, les sentiments qui peuvent animer les relations interhumaines se cristalliseront autour de la haine, de l'envie, de la rivalité, de la jalousie, bref, de la guerre. Ce discours apocalyptique sur la diversité dont s'accompagne un évangile chaotique doit être déconstruit dans la cité humaine aujourd'hui. La bonne nouvelle qui doit être proclamée est celle de la diversité comme richesse planétaire.

Cette diversité comme richesse se manifeste par la mise en commun des spécificités pour la construction d'une seule et unique cité humaine. L'homme ne peut à lui seul produire tout ce dont il a besoin, disait jadis Platon. On a donc nécessairement besoin de l'autre pour combler le vide auquel fait face notre singularité. Antoine de Saint Exupéry affirme à propos que : « Si tu diffères de moi, loin de me léser, tu m'enrichis ». L'éducation dans la cosmopatrie doit veiller à ce que la diversité comme richesse planétaire ne s'efface de la conscience de chaque citoyen du monde. Elle doit s'inscrire en lettre d'or au frontispice de chaque institution de formation pour s'installer en permanence dans chaque âme. C'est un préalable à la construction de l'humanité tolérante.

- *Enseigner la compréhension et la tolérance*

Malgré l'accélération des interdépendances dans le monde, le langage de la tour de Babel semble gagner du terrain. L'incompréhension, puisqu'il s'agit d'elle, est manifeste surtout dans la lutte des intérêts des citoyens appartenant aux cultures différentes. Enseigner la compréhension se veut donc une nécessité dans un monde où les agglomérations sont de plus en plus cosmopolites, caractérisées par un brassage culturel sans précédent. Nous pouvons d'ores et déjà corroborer cette affirmation d'Edgar Morin : « l'on retrouve ici la mission proprement spirituelle de l'éducation : enseigner la compréhension entre les personnes comme

¹²²⁰ *Ibid.*, p. 172.

condition et garant de la solidarité intellectuelle et morale de l'humanité »¹²²¹. Communiquer tout simplement n'est pas une garantie pour l'instauration de la compréhension. Encore faut-il bien communiquer pour envisager une réelle compréhension.

Nous distinguons avec Edgar Morin deux types de compréhension à savoir la « compréhension intellectuelle ou objective » et la « compréhension humaine intersubjective »¹²²². Objectivement, comprendre veut dire *com-prehendere* c'est-à-dire prendre avec, saisir ensemble. Cela nécessite donc une mise en exergue de l'explication de ce qu'on veut comprendre. Par contre, subjectivement, la compréhension consiste à un retour du sujet sur lui-même. La compréhension subjective va au-delà de l'explication qui vise l'objectivité et « comporte une connaissance de sujet à sujet »¹²²³. Mieux, étant un Africain, en voyant un Européen en difficulté, « je » vais le comprendre, non pas en catégorisant sa souffrance, mais par une introspection en identifiant dans mon fort intérieur les moments de souffrance, « en l'identifiant à moi et en m'identifiant à lui »¹²²⁴. Je me rappelle mes souffrances à moi et je me mets à sa place pour mieux le comprendre dans sa souffrance.

Par analogie, cela revient à dire qu'« autrui n'est pas seulement perçu objectivement, il est perçu comme un autre sujet auquel on s'identifie et qu'on identifie à soi, un ego alter devenant alter ego. Comprendre inclut nécessairement un processus d'empathie, d'identification et de projection »¹²²⁵. Comme nous pouvons le constater, la compréhension exige que l'on éprouve de la sympathie, de la générosité à l'égard des citoyens de cultures diverses. Ceci nécessite une réelle ouverture, un travail intérieur d'acceptation d'autrui que seule l'éducation peut favoriser. La compréhension intersubjective qui complète celle objective amène à la compréhension du langage de l'autre, ses idées, sa vision du monde, ses valeurs, ses traditions et détruit, mieux, fait surmonter le tribalisme et introduit aux valeurs telles que la tolérance et la discussion.

Quant à la tolérance, elle suppose « une conviction, une foi, un choix éthique et en même temps l'acceptation que soient exprimés les idées, convictions, choix contraires aux nôtres. La tolérance suppose une souffrance à supporter l'expression d'idées négatives ou, selon nous, néfastes, et une volonté d'assumer cette souffrance »¹²²⁶. La tolérance congédie l'*ego*

¹²²¹ Edgar Morin, *Les Sept Savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Paris, Seuil, 1999, p. 51.

¹²²² *Idem.*

¹²²³ *Ibid.*, p. 52.

¹²²⁴ *Idem.*

¹²²⁵ *Idem.*

¹²²⁶ *Ibid.*, p. 56.

surdimensionné et fait place à l'acceptation de ses convictions, de ses points de vue. Elle empêche que l'on impose sa vision du monde au nom d'une culture fut-elle majoritaire, ou d'une procession des armes, fussent-elles atomiques. La tolérance fait prospérer l'écoute de l'autre. Car, il est possible que l'on se trompe et que l'autre détiene la vérité. Avec la tolérance, chaque conscience ne poursuit plus la mort de l'autre, mais favorise plutôt son éclosion et son déploiement.

- *Enseigner la spécificité de l'identité planétaire*

La spécificité de l'identité planétaire est qu'elle est une identité multiculturelle, au regard de la pluralité de cultures existantes. Ces différentes formes culturelles se coupent et se recourent, se croisent et s'entrecroisent, se pénètrent et s'interpénètrent dans le bouclier étatique. À partir de là, le monde, « *cosmos* » devient « notre » Patrie à « nous » tous et non celle des « autres » ou de quelques-uns. Ce « nous » inclusif, et non exclusif montre que par cette identité multiculturelle, le monde est « nôtre » la possession, la propriété commune de « tous », sans exception. Le monde étant donc « notre terre patrie », les rivalités et les injustices résultantes de l'hypostase de la prédation sociale et de l'exhibition des appétits égoïstes aux tendances élastiques doivent être liquidées.

En fin de compte, l'identité planétaire dans la cosmopatrie devrait aboutir à « l'ouverture au visage de l'autre », comme le dit Emmanuel Levinas, à un « *mitsein* » non pas au sens heideggérien du terme, où le « *Dasein* », « l'être-là » est au principe du sentiment de la communauté de sol et de sang, où « l'autre » s'arrête aux frontières de la fraternité allemande. Il s'agit ici d'un être avec, au principe, le sentiment de la communauté monde, au-delà de l'appartenance ethnique, raciale, étatique et continentale. Ceci implique donc la promotion d'un « nous » inclusif dans lequel nous cherchons tous en tant qu'habitants de cette planète à construire la cité humaine. Ainsi, « si « nous » prétendons vivre, demain, les uns avec les autres, si « nous » croyons malgré tout qu'il y a quelque chose de « commun » aux hommes (ou bien entre les hommes), si « nous » voulons que le mot « nous » reprenne un sens (comme on dit d'un visage qu'il reprend des couleurs), il « nous » faut essayer, en tant que collectivité, de lutter par tous les moyens (et d'abord par les moyens institutionnels) contre « notre » propre tendance à l'indifférence. Ou, du moins, contre ses aspects les plus dangereux »¹²²⁷.

¹²²⁷ Christian Delacampagne, *De l'indifférence. Essai sur la banalisation du mal*, Paris, Odile Jacob, 1998, pp. 12-13.

III- LEXIQUE D'HUMANISME POUR UN MONDE COSMOPATRIOTIQUE

La cosmopatrie est porteuse d'un certain nombre de valeurs telles que : la justice sociale, la reconnaissance, l'égalité et la paix. Ces valeurs doivent être célébrées par tous les cosmopatriotes en vue de l'épanouissement de l'homme et de la sauvegarde de la planète.

1- Un peu plus de justice sociale face à l'injustice globale

En parlant de justice sociale, la cosmopatrie en appelle à une redistribution équitable des biens et des ressources au niveau local, national, régional et global. Il n'est pas question pour nous de chercher à instaurer un monde parfait, ce qui serait une utopie, comme l'envisagent d'ailleurs certains auteurs comme Platon ou encore un John Rawls, en définissant le modèle d'une société parfaitement juste mais il est question pour nous de chercher à corriger voire supprimer les injustices flagrantes partout où elles se trouvent dans le monde. Le constat de l'injustice est terrifiant et parfois même alarmant. Amartya Sen note avec justesse que dans notre existence de tous les jours, « certaines iniquités ou oppressions dont nous pouvons souffrir nous inspirent à juste titre de la rancœur. Et il en va de même face aux injustices de grande ampleur du monde dans lequel nous vivons »¹²²⁸. Nous devons dans ce cas nous investir à promouvoir la justice et éliminer sans autre forme de procès l'injustice.

Dans notre monde, le constat désolant qui est fait est que les foules immenses privées des biens et des services apportés par le développement sont beaucoup plus nombreuses que celles qui en disposent. Nous nous retrouvons donc là en face d'une sérieuse question d'inégalité dans la répartition des moyens de subsistance, destinés à l'origine à tous les hommes, sans oublier les avantages qui en dérivent. Dans la cosmopatrie, les biens de la terre doivent équitablement affluer entre les mains de tous, selon la règle de la justice, inséparable de l'équité. Pour cela, la jouissance du droit de la propriété doit se faire sans entrave à l'utilité commune. Les revenus des nations ne doivent pas être abandonnés au libre caprice de certains mercenaires du social. Ainsi, il devient raisonnable de forger des institutions fortes pour mener à terme cette quête de la justice. Dans cette logique, Amartya Sen écrit :

À côté des déterminants du comportement individuel et social, un bon choix institutionnel a une importance cruciale pour promouvoir la justice. Les institutions entrent en ligne de compte à plusieurs titres. Elles peuvent aider directement les gens à vivre de la façon qu'ils ont choisi de valoriser. Elles peuvent aussi les rendre plus aptes à questionner telle valeur ou telle priorité, permettant au débat public de se tenir

¹²²⁸ Amartya Sen, *L'Idée de justice* (2009), trad. Paul Chemla, Paris, Flammarion, 2010, p. 11.

*(ce qui met en jeu la liberté de la parole et le droit à l'information mais aussi l'existence de lieux physiques de discussion informée)*¹²²⁹.

Avec John Rawls, pouvons-nous conclure, une société juste renvoie donc à trois choses : « 1-que c'est une société où tous les citoyens acceptent les mêmes principes de justice et les reconnaissent publiquement les uns vis-à-vis des autres ; 2- que sa structure de base - ses principales institutions politiques et la façon dont elles s'organisent en un seul système de coopération - est publiquement connue comme respectant ces principes (on a, en tout cas, de bonnes raisons de le croire) ; 3-que les citoyens ont, en général, un sens de la justice effectif, c'est-à-dire qu'ils peuvent comprendre et appliquer les principes de justice et agir la plupart du temps en conformité avec eux en fonction des exigences de leur situation... »¹²³⁰ Comme nous pouvons le constater, c'est une cosmojustice en marche car, même « le projet de la mondialisation économique doit être associé à des principes explicites de justice sociale ; ces principes doivent encadrer l'économie mondiale de marché »¹²³¹.

2- Un peu plus de reconnaissance face à la dictature de l'indifférence

Nancy Fraser, philosophe américaine écrivait en 2005 que « la lutte pour la reconnaissance est en peu de temps devenue la forme paradigmatique du conflit politique à la fin du XXe siècle. Les revendications de reconnaissance d'une différence alimentent les luttes de groupes mobilisés sous la bannière de la nationalité, de l'ethnicité, de la race, du genre et de la sexualité »¹²³². Si l'on assiste à de telles luttes marquées par la revendication de la reconnaissance de la différence, c'est tout simplement parce que les inégalités multiformes s'accroissent davantage. L'absence de justice sociale a donc pour conséquence directe le désir de reconnaissance. La philosophe américaine écrit :

*Les luttes pour la reconnaissance prennent place dans un monde où les inégalités matérielles s'accroissent tant sur le plan de l'accès à l'emploi, à l'éducation, aux soins de santé ou aux loisirs, ou encore, plus dramatiquement, dans l'apport calorique ou l'exposition à la pollution environnementale, avec des conséquences sur l'espérance de vie et sur les taux de morbidité et de mortalité*¹²³³.

Il faut donc un peu plus reconnaissance dans notre monde. La banalisation de l'indifférence qui sévit n'augure pas des lendemains meilleurs, mais sombres.

¹²²⁹ *Ibid.*, p. 17.

¹²³⁰ John Rawls, *Justice et démocratie*, p. 312.

¹²³¹ David Held, *Un nouveau Contrat mondial*, p. 240.

¹²³² Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, traduction et introduction par Estelle Ferrarese, Paris, La Découverte, 2005, p. 13.

¹²³³ *Ibid.*, pp. 13-14.

Le philosophe allemand Axel Honneth dans son livre *La lutte pour la reconnaissance*¹²³⁴ décrivait déjà cette réalité qui, pour lui, n'est pas à négliger aujourd'hui dans la formation des sociétés. Il interprète à partir d'une lecture de Hegel les conflits humains dans une dynamique de demande de reconnaissance. Les luttes en cours dans nos sociétés n'ont pas pour toujours pour seul but de mettre un terme à l'existence de l'autre comme on a tendance à le percevoir, mais aussi et le plus souvent, à se faire reconnaître dans son individualité. Les atteintes à l'intégrité physique, juridique et morale de la personne humaine¹²³⁵ sont trois formes de mépris qui disposent les hommes à une lutte pour la reconnaissance. L'impératif de la reconnaissance mutuelle qui s'impose à notre conscience doit se matérialiser à travers les trois modèles de reconnaissance intersubjectives que sont : l'amour, le droit et la solidarité¹²³⁶. Ainsi, pour Honneth, « les individus ne se constituent en personnes que lorsqu'ils apprennent à s'envisager eux-mêmes, à partir du point de vue d'un « autrui » approbateur ou encourageant, comme des êtres dotés de qualités et de capacités positives. (...). L'expérience de l'amour donne ainsi accès à la confiance de soi, l'expérience de la reconnaissance juridique au respect de soi et l'expérience de la solidarité, à l'estime de soi »¹²³⁷.

3- Un peu plus d'égalité face à l'inégalité

L'égalité dont il s'agit ici n'est pas à confondre avec la promotion d'un égalitarisme abstrait qui depuis toujours s'est élaboré en fermant les yeux aux inégalités sociales et parfois naturelles qui sont une réalité. C'est à l'économiste et philosophe indien Amartya Sen que nous allons nous référer pour élaborer une conception de l'égalité relative aux aspirations de la cosmopatrie. En effet, les inégalités naturelles et sociales invitent notre humanité à plus d'égalité. Cependant, il faut éviter de tomber dans le piège de l'égalitarisme qui consiste à prôner en raison de la diversité humaine l'égalité dans tel domaine avec le risque d'en récuser dans un autre.

Dans son ouvrage *Repenser l'inégalité*¹²³⁸, Amartya Sen a pour ambition de redéfinir à nouveau frais de quoi on parle lorsqu'on parle de l'inégalité et, donc de l'égalité. C'est pourquoi il écrit dans la « Préface » de son livre : « La question clef pour analyser et mesurer l'inégalité, c'est : « Égalité de quoi ? ». Telle est la thèse que je soutiendrai ici »¹²³⁹. Pour Sen, toute théorie

¹²³⁴ Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance* (1992), trad. Pierre Rusch, Paris, Cerf, 2000.

¹²³⁵ *Ibid.*, p. 223.

¹²³⁶ *Ibid.*, p. 155.

¹²³⁷ *Ibid.*, p. 290.

¹²³⁸ Amartya Sen, *Repenser l'inégalité* (1992), trad. Paul Chemla, Paris, Seuil, 2000.

¹²³⁹ *Ibid.*, p. 9.

éthique et politique implique une conception de l'égalité particulière qui s'oppose à d'autres conceptions : égalité des revenus, égalité du bien-être, égalité des chances, etc., même le libertarianisme qui se distingue par une défense radicale de la liberté individuelle postule une conception de l'égalité, celle d'un droit absolu à la liberté sans interférence. Sen renvoie dos à dos les partisans de la liberté et les partisans de l'égalité, puisqu'au final ces deux dimensions sont toujours intrinsèquement liées, égalité de liberté et liberté d'user de l'égalité de quelque chose. Toute théorie éthique et politique qui considère tous les êtres humains de manière égale est donc égalitariste¹²⁴⁰. Ces théories ne s'opposent au fond que sur la question de ce qu'il faut égaliser. Si les oppositions peuvent être si fortes, comme entre les marxistes et les libertariens par exemple, c'est parce que les êtres humains sont foncièrement différents, que l'on parle de milieu socioéconomique, culturel, ou encore de capacités intellectuelles et physiques.

Pour Sen, chaque théorie de la justice place une « focale »¹²⁴¹ sur une variable de l'égalité comme on l'a vu. Or, étant donné la diversité des individus, chaque variable focale, chaque « égalité de quelque chose » renferme des difficultés et s'oppose à d'autres types d'égalités. L'égalité des chances peut impliquer des inégalités de revenus. Sen envisage alors de construire une conception de l'égalité qui soit une liberté concrète. Égalité et liberté vont alors ensemble de manière fusionnelle¹²⁴². Quel est donc l'égalité que Sen veut mettre en avant ? Admettons maintenant une égalité de revenus, Sen nous dit que cette égalité ne peut permettre à tous les individus de parvenir à un certain niveau de bien-être et d'accomplissement. A revenu égal, un homme et une femme enceinte ne vont pas pouvoir pareillement profiter de leurs ressources. Dans une société dans laquelle le soin des enfants est traditionnellement dévolu aux femmes, une égalité des revenus ne sera certainement pas suffisante pour garantir aux femmes de poursuivre leurs objectifs autant que les hommes. La division sexuelle des tâches dans la société, le sexisme en général, le racisme, les discriminations fondées sur des différences entre les humains, l'âge, l'orientation sexuelle, etc., mais aussi les handicaps divers¹²⁴³ impliquent qu'une égalité fondée sur les ressources seules sera au final inégalitaire en termes d'accomplissements véritables.

Ce que Sen propose alors c'est de penser à ce qu'une personne dans une société peut véritablement accomplir. Pour cela, il distingue l'accomplissement qui est ce que l'on souhaite

¹²⁴⁰ *Ibid.*, p. 19.

¹²⁴¹ Une variable focale est « la variable sur laquelle l'analyse se focalise quand on compare des personnes différentes », Amartya Sen, *Repenser l'inégalité*, p. 18.

¹²⁴² Amartya Sen, *Repenser l'inégalité*, p. 43.

¹²⁴³ *Ibid.*, p. 41.

réaliser dans notre vie et enfin la liberté d'accomplir qui renvoie à la possibilité réelle, effective, de faire ce que l'on veut réaliser. Il définit ensuite ce qu'est le bien-être : c'est la qualité d'une vie dans laquelle prennent place des fonctionnements qui sont l'ensemble des biens et valeurs propres à une société et une culture donnée, il y a des fonctionnements basiques comme la santé, être bien nourri, bien logé, et d'autres plus complexes et plus divers selon les individus et les groupes sociaux : participer à la vie politique, se cultiver, etc.¹²⁴⁴ Sen ne donne pas davantage de précisions puisque les fonctionnements désirables dépendront du contexte géographique, social et historique. Bref, en admettant qu'on donne à tous un revenu égal, une personne en raison de ses différences avec les autres, n'aura pas toujours les mêmes opportunités de réaliser ses fonctionnements et donc de vivre la vie qu'il souhaiterait vivre.

Repenser les inégalités c'est alors repenser la pauvreté et la pauvreté peut être réduite à un manque de ressources économiques. Elle n'est pas en tout cas que cela. Être pauvre pour Sen, c'est être en incapacité de transformer ses ressources en liberté réelle d'accomplir ses fonctionnements¹²⁴⁵. Ce qu'il s'agit d'égaliser, ce sont alors des capacités, des capabilités pour reprendre la traduction qui calque l'anglais « capabilities »¹²⁴⁶. Sen veut donc une égalité des capabilités. La capabilité, c'est la liberté concrète de pouvoir accomplir quelque chose, de transformer un bien économique en un droit en fonctionnement concret. On peut donner le droit de vote à tout le monde, encore faut-il s'assurer que les handicapés par exemples, puissent accéder au bureau de vote. On peut imaginer encore d'autres situations dans lesquelles deux individus disposent des mêmes ressources et des mêmes droits mais qui, du fait de leurs différences, de discriminations raciales, sexistes, de leur emplacement sur un territoire plus ou moins favorisés et bien d'autres facteurs, ne pourront concrétiser leur liberté d'accomplir ce qu'ils souhaitent faire de leurs ressources ou de leurs droits.

Il distingue l'utilité et la capabilité. Pour l'utilitarisme, il s'agit de maximiser l'utilité, c'est-à-dire, la quantité de bonheur réduite à un ratio entre plaisir et peine. Dans ce cadre, l'objet de l'utilité, ce qui permet d'augmenter l'utilité importe peu, ce qui compte au final c'est la maximisation de la satisfaction. Pour Sen, c'est faire peu de cas des autres aspects de la vie humaine qui ne sont pas réductibles au plaisir. On peut vouloir accomplir des choses non en vue du bonheur ou du plaisir, mais pour d'autres raisons plus profondes et plus complexes. Sen prend aussi en compte les situations de dominations intériorisées par les individus qui vont, par

¹²⁴⁴ *Ibid.*, pp. 87-88.

¹²⁴⁵ *Ibid.*, p. 149.

¹²⁴⁶ *Ibid.*, p. 12.

autocensure, réduire leur désir et leur choix de vie. C'est ce que Pierre Bourdieu, dans un autre style ou en champ intellectuel, appelle d'ailleurs « la violence symbolique ». En ce sens, l'utilitarisme qui mesure la quantité de bonheur global peut considérer comme juste la satisfaction des plus démunis qui sont socialement enclins à se contenter de peu¹²⁴⁷.

Sen discute également la théorie de la justice de Rawls envers qui il reconnaît une dette intellectuelle mais dont il juge l'égalitarisme libéral d'insuffisant pour assurer à tous une liberté effective. Rawls défend une égalité des biens premiers qui regroupe des droits fondamentaux qui doivent primer sur une égalité des chances non méritocratiques qui ne peut être sacrifiées au prix d'une égalité de revenus, bref on est dans le cadre d'un régime redistributif qui justifie les inégalités si et seulement si elles profitent aux plus démunis qui doivent pouvoir gravir l'échelle sociale. Seulement pour Sen, cette égalité est encore trop formelle pour que tous puissent transformer ces biens en fonctionnements concrets.

La société rawlsienne implique des individus semblables qui peuvent avoir des opportunités. Pour Sen, Rawls oublie que chacun n'est en fait pas égal dans la transformation de ces opportunités en capacités effectives d'accomplir des fonctionnements. Comme Sen l'a écrit, un handicap peut avoir plus de biens premiers au sens de Rawls qu'un autre, mais moins de capacités. Dans les pays riches, les plus pauvres ont moins de ressources, mais cela est souvent aussi couplé à moins de capacités en raison d'une santé physique et morale fragile, d'une ghettoïsation, d'un mépris social, etc. Il faut donc prendre en compte à chaque fois le contexte social et celui propre à chaque individu pour créer de véritables capacités.

Comment dès lors mesurer l'égalité des capacités dans une société complexe ? Il précise qu'il peut exister des incomplétudes dans la comparaison des capacités des individus et la mise en ordre de celles-ci, qui peut être dû à un manque d'information, puisqu'on ne peut pas tout connaître dans la société ni tout connaître des individus, mais aussi à une mauvaise conceptualisation d'un des facteurs d'inégalité. Cette incomplétude renvoie à des problèmes soulevés par ailleurs par la théorie du choix social. Mais cela n'est pas forcément un problème pour lui. Car, il s'agit d'être pragmatique et de se contenter de ce qu'on a déjà plutôt que de ne rien faire du tout. Pour Sen, il s'agit d'entrer directement dans le concret plutôt que de continuer à chercher la théorie de la justice parfaite et idéale. Cela implique donc de laisser place à une démocratie fondée sur la discussion entre les citoyens, afin de trouver des consensus

¹²⁴⁷ *Ibid.*, pp. 23-24.

pragmatiques. Et ces consensus doivent aboutir à la production des plus grandes capacités pour tous. Telle est donc l'égalité que nous entendons promouvoir dans la cosmopatrie.

4- Un peu plus de paix face à la terreur de la guerre

La guerre fait rage dans notre monde. L'humanité semble vivre ce que Dario Battistella appelle le « le retour de l'état de guerre »¹²⁴⁸. Les crises libyennes, maliennes, centrafricaines, irakiennes, palestiniennes, ukrainiennes, l'omniprésence du terrorisme transnational, la course aux armements, les interventions jupitériennes de certaines grandes puissances dans les affaires internes des États souverains sont la preuve par les faits que la guerre est omniprésente dans notre monde aujourd'hui. Les menaces de guerres, des discours haineux, des rues maculées de sang et pavanées de cadavres sans que cela n'émeuve plus la conscience humaine montre que l'atteinte du droit en une partie du globe n'est pas ressentie par tous.

La déraison et le chaos sont deux réalités qui se rencontrent quotidiennement. Le développement à un « rythme foudroyant de l'innovation technologique, de la guerre économique, des guerres géostratégiques (minières, pétrolières et gazières) et de la concentration des capitaux à la conquête de nouveaux marchés dans le but d'obtenir des gains de productivité de plus en plus élevés »¹²⁴⁹ sont les manifestations de l'omniprésence de la guerre et de l'insécurité. La paix n'est donc devenue qu'un vain mot pour protéger les intérêts des grandes puissances lorsque ceux-ci sont menacés.

Il faut donc un peu plus de paix dans notre monde. Il ne s'agit pas d'une paix due à un équilibre de la terreur où les puissances détentrices de l'arme nucléaire se regardent en chiens de faillances, d'une paix imposée par la peur de chacun pour chacun, une paix liée à l'interdépendance économique où le but est de protéger uniquement des intérêts d'ordre économique. Il s'agit dans la cosmopatrie d'une paix qui va au-delà de l'absence d'affrontement armée et qui touche au développement de tous les aspects de la vie de l'homme, une paix globale. Une paix traduite en termes de sécurité, sécurité contre toutes menaces internes et externes, sécurité alimentaire, sécurité économique, sécurité sociale, sécurité sanitaire. C'est une « paix perpétuelle », pour reprendre l'expression kantienne, une paix qui touche durablement l'être même de l'homme dans son épanouissement et sa réalisation.

¹²⁴⁸ Dario Battistella, *Retour de l'État de guerre*, Paris, Armand Colin, 2006.

¹²⁴⁹ André Prone, *La raison ou le chaos*, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 61.

IV- VERS UNE NOUVELLE CITOYENNETÉ PLANÉTAIRE

Nous cheminons peu à peu vers une nouvelle citoyenneté mondiale. Cette nouvelle citoyenneté s'inscrit dans la perspective d'une régionalisation du monde, un monde multipolaire dans lequel l'Organisation des Nations-Unies (ONU) doit devenir l'Organisation de Tous les États de la Planète (l'OTEP).

1- Vers un cosmopolitisme intégré à plusieurs niveaux

Nous voulons ici montrer que le cosmopolitisme qui doit régir la cosmopatrie doit être un cosmopolitisme intégré à plusieurs niveaux, soucieux des différences et où les États-nations ont encore un rôle à jouer. Une telle vision du cosmopolitisme est soutenue par David Held. Il est important de conserver l'État-nation à sa place si l'on veut fonder un ordre cosmopolitique pertinent et durable. Il est indéniable que « le monde dans lequel nous vivons se compose de communautés de destin qui débordent les unes sur les autres, la trajectoire de chaque pays étant intimement entrelacée à d'autres »¹²⁵⁰. Les risques encourus par la mondialisation justifient assez bien cette situation qui nous impose de « réunir les conditions de bien-être et du développement pour tous »¹²⁵¹. L'activité politique mondiale se déroule de nos jours à plusieurs niveaux qui s'entremêlent les uns aux autres. L'État-nation que l'on retrouve à un niveau parmi tant d'autres conserve alors son rôle à jouer. Le supprimer, c'est supprimer ce rôle de protection des identités culturelles et nationales ainsi que de protection sociale qu'il s'efforce de remplir plus ou moins.

Certes, la mondialisation menace négativement les capacités de l'État-nation, mais, elle n'est pas uniquement « érosion du pouvoir des États ; elle est plutôt une force de remodelage et de reconfiguration. »¹²⁵² En lisant Jürgen Habermas dans *Droit et démocratie*, on se rend bien compte qu'il est dans cette perspective de réforme et de renforcement des capacités de l'État de droit démocratique dont il tente de renforcer la légitimité. Mais, à partir de *L'intégration républicaine* et avec *Après l'État-nation*, notre auteur semble abandonner cette perspective pour penser un ordre politique où l'État-nation transférerait ses compétences à des institutions supranationales. Son avenir devient dès lors incertain. Or, le cosmopolitisme dont se nourrit la cosmopatrie c'est un cosmopolitisme qui reconnaît encore la nécessité de l'État-nation

¹²⁵⁰ David Held, *Un nouveau contrat mondial*, p. 9.

¹²⁵¹ *Ibid.*, p. 13.

¹²⁵² *Ibid.*, p. 43.

aujourd'hui. Ce cosmopolitisme de type nouveau que nous envisageons reconnaît dans l'État-nation un cadre politique déterminé pour la protection des identités culturelles et nationales.

2- D'un monde unipolaire à un monde multipolaire : perspective pour une nouvelle régionalisation

Le capitalisme, idéologie dominante actuelle portée par la dictature unilatérale du capital transnational, s'emploie à construire un monde unilatéral tout en remettant en question toute possibilité de déconnexion, de construction nationale qu'il n'hésite pas de qualifier de « protectionnisme régressif » ou encore de « nostalgie d'un passé désormais révolu », mieux de « ringardise »¹²⁵³. Les puissances bénéficiaires des retombés du capitalisme s'emploient à l'édification d'un monde unipolaire structuré autour de deux principes jumeaux à savoir : « la dictature unilatérale du capital dominant des transnationales et le déploiement d'un Empire militaire US auquel toutes les nations seraient contraintes de se soumettre »¹²⁵⁴. À l'observation, tout autre projet ne s'inscrivant pas dans cette idéologie est qualifiée de suspecte et de dangereuse pour la démocratie à l'américaine et pour les droits de l'homme à l'européenne. Tout projet autonome reçoit une contre propagande visant à le déstabiliser et à le dénigrer, allant jusqu'à l'usage de la force militaire, au grand désarroi des populations. Il y a donc lieu de faire quelque chose :

*À cette vision d'un monde unipolaire, il faut opposer celle d'une mondialisation multipolaire, seule stratégie offrant une marge de manœuvre permettant un développement social acceptable pour les différentes régions du monde et par là même une démocratisation des sociétés et la réduction des motifs de conflits*¹²⁵⁵.

Il est nécessaire aujourd'hui de poser les bases d'un monde multipolaire dans un contexte où la stratégie hégémonique des États-Unis et de ses alliés de l'OTAN est l'adversaire principal du progrès social, de la démocratie et de la paix, accentuant de plus en plus le contraste centres/périphéries. Cette multipolarisation du monde est une réponse humaniste face aux enjeux d'une mondialisation formulée par l'expansion capitaliste. Il est question de rallier le plus tôt possible les forces sociales puissantes sur toutes les régions du globe, susceptibles de renverser la tendance. La construction de ce monde multipolaire exige ainsi une régionalisation des forces nouvelles de la déconnexion, forces appelées à se définir simultanément aux seules

¹²⁵³ Samir Amin, *Au-delà du capitalisme sénile*, pp. 142-143.

¹²⁵⁴ *Ibid.*, p. 143.

¹²⁵⁵ *Idem.*

échelles nationales et régionales. Le monde multipolaire dont il est question est avant toute chose « un monde régionalisé »¹²⁵⁶.

En réalité, l'interdépendance négociée et non forcée par la dictature du capital et organisée et non mue par la jungle libérale, d'une manière qui permette aux peuples ainsi qu'aux classes dominées d'améliorer les conditions de leur participation à la production et leur accès à de meilleures conditions de vie constitue le modèle idoine de construction d'un monde polycentrique¹²⁵⁷. Le système mondial pluricentrique et démocratique postulé ici n'est nullement « la fin de l'histoire » de Francis Fukuyama, « mais une étape dans la longue transition au socialisme mondial. »¹²⁵⁸ Le régionalisme n'est qu'un moment de ce qui est en réalité visé.

Il est donc important, dans ce multipolarisme à essence socialiste, de dépasser l'action souverainiste des États-nations au bénéfice d'« organisations régionales à la fois économiques et politiques, permettant des négociations collectives entre ces régions »¹²⁵⁹. L'Union Africaine doit donc s'engager résolument sur ce chemin, au lieu de continuer dans une gesticulation stérile qui rendent complice l'édification d'un pouvoir politique commun difficile. Or, s'investissant davantage dans le renforcement de ces Communautés Économiques Régionales commune c'est le cas à l'heure actuelle, on court le risque de développer une conception purement economiciste de l'Afrique, conception prédisposant à l'émergence des conflits d'intérêts permanents et parfois même insurmontables.

La régionalisation permettra de combattre efficacement les effets polarisants du néolibéralisme à travers une organisation contrôlée de l'interdépendance mise au service des peuples et non d'une oligarchie mondiale. Il est donc question tour à tour de renégocier des « parts de marché » et des normes d'accès à ces derniers. Une telle initiative bouscule les règles suicidaires de l'OMC pour les peuples du tiers-monde, l'OMC qui « derrière un discours sur la concurrence loyale », s'investit uniquement à protéger et à défendre les prérogatives des oligopoles actifs à l'échelle mondiale¹²⁶⁰.

On doit également renégocier les systèmes de marchés des capitaux dans l'optique de mettre fin à la dictature des « opérations de spéculation financière et d'orienter les

¹²⁵⁶ *Ibid.*, p. 144.

¹²⁵⁷ *Idem.*

¹²⁵⁸ *Ibid.*, p. 151.

¹²⁵⁹ *Ibid.*, p. 144.

¹²⁶⁰ *Ibid.*, p. 145.

investissements vers les activités productives au Nord et au Sud »¹²⁶¹. Par-là, comme le note Samir Amin, l'on peut assister à la fin d'un levier du capitalisme, la Banque Mondiale. De plus, la régionalisation impose une renégociation des systèmes monétaires dans une dynamique visant à instituer des « arrangements et de systèmes régionaux assurant une stabilité relative des changes, complétés par l'organisation de leur interdépendance »¹²⁶². Cet autre projet « remet en question le FMI, l'étalon dollar et le principe des changes libres et fluctuants. »¹²⁶³ Par ailleurs, l'on devrait envisager une fiscalité de portée mondiale, « par exemple par la taxation des rentes associées à l'exploitation des ressources naturelles et leur redistribution à l'échelle mondiale selon des critères appropriés et pour des usages affectés »¹²⁶⁴.

Hormis ces révolutions dans le domaine économique, sur un certain nombre d'aspects, deux autres choses sont à faire : 1. « la démilitarisation de la Planète, en commençant par la réduction des forces de destruction massive des plus puissants » et 2. « la démocratisation de l'ONU et l'élaboration dans son cadre d'un droit mondial des peuples »¹²⁶⁵. Toutes ces recommandations de Samir Amir nous semblent bien nécessaires pour un dépassement de l'idéologie vampiriste néolibérale actuelle. En fait, la régionalisation doit être conçue dans la perspective non seulement de créer des ensembles économiques intégrés, mais aussi comme des *topos politikos* facilitant la consolidation collective des positions sociales des classes et des sous-régions défavorisées. C'est une régionalisation qui devrait toucher à la fois les continents du tiers-monde et les Europes, c'est-à-dire l'Europe de l'Union Européenne, l'Europe Orientale, ainsi que l'ex-URSS¹²⁶⁶. Des régulations sont à mettre dans plusieurs domaines : l'économie, l'écologie, le social, le politique et même le culturel. Samir Amin peut ainsi exprimer sa pensée :

*Je pense ici à la longue série des formes de régulation qu'on pourrait mettre en œuvre rapidement dans tous les domaines : de l'économie (exemples : la taxation des transferts financiers, l'abolition des paradis fiscaux, l'annulation de la dette), de l'écologie (la protection des espèces, l'interdiction des produits et méthodes nocifs, l'amorce d'une fiscalité mondialisée sur la consommation de certaines ressources non renouvelables), le social (législations du travail, codes d'investissement, participations de représentants des peuples dans les instances internationales), le politique (démocratie et droits de la personne), le culturel (refus de la marchandisation des biens culturels)*¹²⁶⁷.

¹²⁶¹ *Idem.*

¹²⁶² *Idem.*

¹²⁶³ *Idem.*

¹²⁶⁴ *Idem.*

¹²⁶⁵ *Idem.*

¹²⁶⁶ *Ibid.*, p. 146.

¹²⁶⁷ *Idem.*

Un tel projet a donc besoin d'une mobilisation des forces sociales à l'échelle des États-nation, ainsi que l'élaboration et la mise en œuvre des projets susceptibles de porter des réformes nécessaires. Des réformes au niveau national devraient toucher des secteurs tels que la réorganisation de l'administration, la fiscalité, l'éducation, la mise en place des stratégies de développement participatif, la démocratisation des sociétés. Sans ces réformes, « la vision d'une réorganisation de la planète capable de faire sortir le monde du chaos et de la crise et de faire « redémarrer le développement » restera fatalement utopique »¹²⁶⁸. Mais, évitons d'entrer dans le pessimisme qui consiste à regarder impuissamment le déploiement cynique du capital mondialisé. Depuis 1955 à Bandung, des initiatives existent, malgré leurs faiblesses. Tout compte fait, comme le souligne Samir Amin :

*Les forces dominantes du capital transnationalisé qui sous-tendent l'impérialisme collectif de la triade et le capitalisme sénile et sauvage savent désormais qu'elles ont affaire à des adversaires dont elles ne peuvent plus ignorer l'existence: les mouvements improprement qualifiés «d'anti-mondialistes » du premier monde, de Seattle à Gênes, ont démontré qu'ils se renforçaient de jour en jour, la révolte des peuples d'Asie et d'Afrique prend de l'ampleur, amorçant la renaissance de l'esprit de solidarité de Bandung*¹²⁶⁹.

Il est l'heure pour que tous ceux qui, à juste titre, s'insurgent contre l'idéologie néolibérale mondialisée du capital dominant comprennent que « leur combat est commun » et qu'il faut un « front uni contre l'injustice internationale et sociale »¹²⁷⁰ qui prospère sous nos yeux.

3- Avons-nous encore besoin d'une centricité mondiale ?

Cela ne fait aucun doute que le monde aujourd'hui a besoin d'une centricité forte et légitime dont l'aspiration est l'instauration d'une communauté internationale soucieuse du meilleur devenir de l'homme, une communauté pourvue du sens incontestablement humain. Notre dévolu est d'ores et déjà jeté sur l'Organisation des Nations Unies qui, ayant succédé à la défunte Société Des Nations aux lendemains de la seconde guerre mondiale, surgit comme espoir que l'avenir du monde peut encore malgré le bilan affreux de la guerre, se comprendre comme « un projet humain à bâtir à partir d'un sursaut de l'humanité »¹²⁷¹. C'est une organisation internationale habilitée, « de par sa personnalité juridique, à jouir de certains droits

¹²⁶⁸ *Idem.*

¹²⁶⁹ *Ibid.*, p. 152.

¹²⁷⁰ *Ibid.*, p. 148.

¹²⁷¹ Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion*, p. 167.

et à agir sur le plan international »¹²⁷². Habermas va plus loin. Pour le philosophe Allemand, l'ONU se présente comme une réelle volonté d'instaurer une organisation mondiale susceptible de porter au pinacle les valeurs cosmopolitiques :

*L'idée d'instaurer un ordre cosmopolitique n'a pris forme institutionnelle durable qu'avec la fondation de l'Organisation des Nations Unies. Celle-ci, à partir du début des années 1990, a vu son poids politique s'accroître et elle joue depuis un rôle non négligeable dans les affaires de politique internationale*¹²⁷³.

Mais, face aux nouveaux défis tant éthiques, idéologiques, économiques, politiques et socio-culturels qui entraînent les États dans « une compétition sans merci, où les puissants dictent leurs volontés aux moins puissants »¹²⁷⁴, l'ONU est à reformer. Même son rôle de gendarme du monde pour assurer la sécurité collective devient problématique au vue des menaces de sécurité qui pèsent sur le monde aujourd'hui. En effet, « nul ne peut aujourd'hui soutenir sérieusement que la structuration actuelle de l'espace public global que campe grosso modo le système des Nations Unies puisse permettre de relever valablement ces défis nombreux et d'un genre tout à fait nouveaux »¹²⁷⁵.

Il ne s'agit pas d'éradiquer l'ONU et d'envisager une nouvelle centricité politique au monde. Dès ses origines, cette organisation présente des objectifs nobles, même si ces derniers se sont vus diluer dans des intérêts égoïstes de certaines puissances, rendant ainsi son fonctionnement insatisfaisant. Nonobstant la diversité des controverses et des carences évoquées, l'ONU perdure. Si l'ONU n'existait pas, il aurait fallu qu'on la créât. Ses atouts demeurent importants, ce qu'il y a lieu, c'est de savoir comment « en tirer parti, sous bénéfice d'inventaire »¹²⁷⁶. Dans son organisation présente, les moyens utilisés, les logiques qui définissent ses modes et procédures d'intervention sont de plus en plus inopérants, inadaptés et montrent une centricité mondiale inachevée. Labarang fait une précision utile à ce propos :

*L'appréciation de la situation politique internationale et l'observation critique de ses structures et de son mode de fonctionnement nous confortent davantage encore dans notre conviction que, moyennant une redéfinition de ses missions et une profonde réforme de ses structures, cette Organisation universelle peut recouvrer son efficace gestion et contribuer à un niveau positivement au remodelage et à la gestion efficiente de l'espace public mondial*¹²⁷⁷.

¹²⁷² *Ibid.*, p. 169.

¹²⁷³ *Idem.*, *Entre naturalisme et religion*, p. 270.

¹²⁷⁴ Mohamadou Labarang, *Gouverner le monde*, p. 279.

¹²⁷⁵ *Ibid.*, p. 250.

¹²⁷⁶ *Ibid.*, p. 281.

¹²⁷⁷ *Idem.*

Il y a là une exigence de restauration et de renforcement de la crédibilité et de la légitimité de l'Organisation des Nations Unies à partir d'un contrat mondial de type nouveau pour qu'elle soit plus autonome dans la prise de décision et dans sa capacité d'agir, « et être capable d'exercer directement, de son propre chef, sans aucune médiation, non seulement le monopole de l'exercice de la force sociale organisée, mais également toutes les fonctions que requiert la gestion optimale de l'espace public mondial »¹²⁷⁸. Il est clair que l'ONU est une organisation mondiale, une forme institutionnelle dont s'est dotée la communauté internationale et qui se doit d'élargir et de pouvoir définir à son gré, sans aucune influence négative ses propres compétences¹²⁷⁹. La question suivante vaut son pesant d'or : Que faire concrètement de l'ONU afin de répondre efficacement aux sollicitations d'une humanité à la fois plus fraternelle et responsable ? C'est à cette question que nous tenterons de donner une réponse à la suite.

4- Plaidoyer pour une réforme de l'ONU à partir d'un nouveau contrat planétaire

L'Organisation des Nations Unies doit être reformée dans la perspective d'une institution à caractère cosmopolitique, partant d'un nouveau contrat mondial réel des États membres. L'ONU doit devenir une « entité dotée de la force nécessaire qui lui proviendrait de la mise en commun de toutes les forces nécessaires propres à chaque État »¹²⁸⁰. C'est ce nouveau contrat qui lui donnera la possibilité de n'être plus uniquement une « force morale », mais aussi « une force physique et techno-militaire »¹²⁸¹. Habermas affirme à ce sujet : « Une double fonction est assignée à l'ONU, qu'elle doit remplir de façon efficace, et surtout non sélective : garantir la sécurité internationale et mettre en œuvre l'application des droits de l'homme à travers le monde »¹²⁸².

Comme le relève Hubert Mono Ndjana, l'ONU brille encore par sa volonté faible et sans effet où justement, « elle se contente de condamnations morales et de vœux pieux sans avoir la force nécessaire pour opérationnaliser sa volonté ou ses directives »¹²⁸³. Les nations qui constituent la planète, qu'elles soient faibles ou fortes, doivent participer « chacune selon ses moyens et ses connaissances » à la mise en place d'une ONU forte et reconnaître « sa supériorité

¹²⁷⁸ *Ibid.*, p. 280.

¹²⁷⁹ Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion*, p. 283.

¹²⁸⁰ Hubert Mono NDJANA, « Guerre d'Irak et nécessité d'un contrat mondial » in Jean-Emmanuel Pondi (dir.), *Une lecture africaine de la guerre en Irak*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 193.

¹²⁸¹ *Ibid.*, p. 193.

¹²⁸² Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion*, pp. 283-284.

¹²⁸³ Hubert Mono NDJANA, « Guerre d'Irak et nécessité d'un contrat mondial », p. 193.

et sa transcendance, et obéir sans réserve à son impérium et à une législation conçue et rendue rigoureuse dès son principe »¹²⁸⁴.

Pour mieux comprendre l'idée d'un nouveau contrat mondial, le recours au contrat social de Jean-Jacques Rousseau est nécessaire. C'est un contrat qui fonde à la fois la société et l'État et permet d'instituer un pouvoir qui assure la liberté des individus aussi bien dans l'état social que dans l'état de nature. L'objectif pour Rousseau est le suivant : « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant »¹²⁸⁵.

Dans ce contrat passé entre les individus d'une part et le corps social d'autre part, chaque individu renonce à l'indépendance et à tous ses droits naturels et se soumet totalement au souverain. Le contrat est le seul fondement de l'obligation politique dans le système rousseauiste comme peut le souligner Labarang. Puisque, « l'homme ne répugnera plus à obéir car il ne plie pas l'échine devant un autre homme, mais devant une institution commune commise pour le bien public »¹²⁸⁶.

Voici par conséquent le parallèle. Dans le nouveau contrat mondial, les États, les organisations communautaires, les ONG représenteront les individus dont parle Rousseau. Ces entités sont appelées au vu des changements structurels actuels à ne plus s'agripper sur elles-mêmes et de conférer à l'Organisation des Nations Unies la capacité de défendre et de protéger de toute la force commune les acteurs et les biens de chaque acteur membre de la communauté internationale et par elle malgré l'unification, conserver leurs prérogatives comme d'antan. Et, à partir de là, l'ONU pour garder son intégrité et ses attributs que sont : la permanence et la légitimité, devra entièrement se vouer à la satisfaction de ces acteurs. Ceci empêche à un acteur, si puissant soit-il, de se prévaloir comme le maître du monde. Les acteurs de la scène internationale se devront d'obéir et de se soumettre aux décisions de l'ONU sans hésitation. Car, la soumission n'est plus à un quelconque Léviathan, mais à une institution commune mise sur pied pour le bien-être de tous. Cette mutation qui s'opère transforme ces acteurs en citoyens et en sujets libres. Citoyens dans la mesure où, à travers des discussions publiques au sens habermassien du terme, ils contribuent au bon fonctionnement d'une organisation qu'ils ont

¹²⁸⁴ *Idem.*

¹²⁸⁵ Jean- Jacques Rousseau, *Du contrat social*, p. 72.

¹²⁸⁶ Mohamadou Labarang, *Gouverner le monde*, p. 41.

désirée de tout leur vœu et sujets lorsqu'ils exécutent sans contrainte des décisions provenant de cette organisation.

Quant au Conseil de sécurité des Nations Unies, il doit être également réformé, surtout en ce qui concerne la caporalisation du droit de véto par les cinq membres permanents à savoir : les États-Unis, la Russie, la Chine, la France, le Royaume-Uni. Ces cinq « maîtres du monde », vainqueurs de la Seconde guerre mondiale, se sont octroyés le droit de décider de la marche du monde, sous le regard impuissant des autres peuples de la planète. Ce que nous proposons c'est que le droit de véto dans l'adoption des résolutions ne soit plus entre les mains de ces pays, mais entre les mains des cinq continents qui constituent les pôles de la planète terre. Il est question ici que chaque région du monde (l'Afrique, l'Amérique, l'Asie, l'Europe, l'Océanie) soit membre permanent à travers le président de la commission de son organisation régionale. On aura alors cinq membres permanents représentant les cinq continents pour la prise des décisions concernant principalement le maintien de la paix et de la sécurité internationales.

À la fin de cette dernière partie, nous pouvons retenir qu'avec le postnationalisme de Habermas, il y a risque d'hégémonie, d'absorption des particularités et des minorités au profit des grandes puissances. Tout compte de fait, sa pensée nous permet de questionner la gouvernance du monde actuel, un monde marqué par la dictature de l'économie sur le politique. Pour sortir de cette situation, il est important de poser les jalons d'une cosmopatrie. Celle-ci est un plaidoyer en faveur de la réforme du système actuel de gouvernance mondiale, une réforme qui devrait promouvoir un socialisme planétaire enraciné dans le socialisme africain et soucieux du présent et de l'avenir de l'humanité.

CONCLUSION GÉNÉRALE

En définitive, il était question pour nous dans cette recherche d'examiner le problème de la postnationalité à partir de la philosophie de Jürgen Habermas. Pour lui, l'affaiblissement de l'État-nation conduit le monde à une nouvelle perspective, le postnationalisme. La constellation qui tient pour épicrotre de la gestion planétaire le cadre national est « remise en cause par une tendance évolutive qui suscite déjà une large attention sous le nom de 'mondialisation' »¹²⁸⁷. La postnationalité habermassienne est un projet d'unification du tout social mondial par un dépassement de la souveraineté étatique, un transfert des compétences de l'État-nation en crise vers des instances supranationales.

La première partie, consacrée à un examen historique des modalités de l'État-nation, a montré que cette forme d'association politique a émergé pour assurer la sécurité des personnes et des biens, pour protéger la propriété ou pour permettre à l'homme d'éviter de vivre dans un état de nature dans lequel l'existence serait pénible, quasi-animale et brève. L'État a donc pour finalité s'assurer l'épanouissement des individus. Le contrat social a fait émerger une forme d'association que l'on nomme l'État. Son rôle est de défendre chaque associé, de les protéger et d'assurer son bien-être. Cette association se doit aussi de protéger les biens des citoyens, la propriété de chacun contre tout ce qui est susceptible de s'en accaparer. Par-là, l'État assure la liberté de chaque individu et établit les conditions de son exercice. La nation qui constitue son âme permet aux citoyens d'entretenir des liens de fraternité et de solidarité. Ainsi, l'État sans nation est semblable à un corps sans âme, sans cerveau et même cœur. La nation qui donne à l'homme sa valeur, sa dignité, des raisons de vivre pacifiquement avec les autres. C'est par la nation que les valeurs de patriotisme et de citoyenneté sont pourvues de sens. La nation fait donc de l'homme un patriote et un citoyen. Par la souveraineté, l'État-nation assure son autonomie, préserve sa sécurité interne et externe et s'affirme comme puissance incolonisable par l'autre sur la scène internationale.

Cependant, les problématiques nouvelles telles que les questions sociale, écologique, sécuritaire ainsi que la réalité du multiculturalisme tendent à rendre la grammaire nationale caduque. La pression de l'économie néolibérale et de la mondialisation sur les modalités de l'État-nation montrent que ce dernier est en plein naufrage, incapable de contrôler ses frontières, d'assurer avec efficacité sa sécurité et de réguler son économie. Selon Jürgen Habermas, tout semble orienter le monde vers une nouvelle constellation politique. Les problèmes auxquels nous sommes confrontés aujourd'hui ne peuvent trouver des solutions efficaces que dans un

¹²⁸⁷ Jürgen Habermas, *Après l'Etat-nation*, p. 47.

registre différent de celui de l'État national. La solution de rechange à cette politique impuissante est pour notre auteur l'émergence d'une politique globale à l'échelle de la planète qui dépasserait les cadres nationaux¹²⁸⁸ : le postnationalisme.

Dans la deuxième partie, nous avons examiné les modalités habermassiennes de cette nouvelle forme d'association qui émerge comme salvatrice de l'État-nation. Il ressort de là que la conception du postnationalisme de notre auteur repose sur plusieurs piliers notamment sa théorie de l'agir communicationnel qui introduit au sein des relations humaines l'exigence de débats argumentés dans une forme d'intercompréhension devant conduire au consensus. Cette réalité nous amène à une la politique délibérative, modèle se situant par-delà le libéralisme et le républicanisme, pour saisir l'être du politique dans son opérationnalité par le biais des discussions politiques. C'est la raison pour laquelle le troisième chapitre de cette partie porte sur l'éthique de la discussion. En élaborant une théorie de la discussion, l'auteur introduit le débat réflexif sous une forme institutionnalisée de délibérations menées dans le corps parlementaire et dans le réseau des communications des espaces publics politiques. L'auteur postule un patriotisme constitutionnel, concept important dans l'élaboration de sa pensée politique.

Le patriotisme constitutionnel suppose une conception juridique et participative de la citoyenneté et s'éloigne d'une conception ethno-culturelle et réductionniste. Il n'est pas question de gommer toute tradition historique propre, encore moins d'éradiquer tout héritage culturel. *A contrario*, il est question de se les approprier sur un mode critique. Il prépare l'émergence d'une société civile mondiale, la formation d'un espace public mondial et la formation d'une culture politique partagée. Il faudra une Constitution pour faciliter tout ceci. Au niveau européen, l'auteur défend un tel projet. En se demandant dans *L'intégration républicaine* si l'Europe a besoin d'une Constitution, il répondait par l'affirmative car, d'après lui, l'Union Européenne devrait se doter d'un nouveau principe de légitimité afin d'acquérir un statut d'État. La Constitution pourra permettre de mettre en place des institutions politiques et de faire émerger une culture politique commune capable d'affermir la communauté des citoyens. Le projet de notre auteur est de voir émerger une société cosmopolitique dans laquelle les citoyens, libres et égaux, peuvent agir à l'échelle de la planète pour résoudre avec efficacité

¹²⁸⁸ *Ibid.*, p. 47.

des problèmes qui se posent à la conscience humaine aujourd'hui et qui dépassent le cadre de l'État-nation.

Cette philosophie politique de notre auteur ne va pas cependant sans difficultés. Des difficultés qui ouvrent à de nouvelles perspectives. Les difficultés apparaissent lorsqu'on conçoit un monde sans entités étatiques. Puisque pour Habermas, si l'État-nation est en péril, sa relève doit se faire le plus tôt possible. Si le postnationalisme habermassien consiste en un transfert de fonctions « jusqu'ici remplies par l'État social dans le cadre national vers les instances supranationales »¹²⁸⁹, il y a risque de légitimation et d'instauration de nouveaux Léviathans dans le monde, investis d'une mission salvatrice, celle de sauver et de prendre la place des États-nations. Aucun pouvoir ne serait à même de contrôler de telles forces, si elles venaient à naître. L'État-nation n'est certes pas le seul acteur dans la communauté internationale comme le pensait jadis Emmanuel Kant. Mais l'émergence d'autres acteurs et des problèmes à caractère global l'affaiblissent, sans le gommer. L'État-nation devrait donc, pour sa survie, s'adapter à la compétition mondiale et aux défis du monde présent. Sa suppression n'est pas la meilleure donne car, au plan international, il contribue à l'existence même des instances supranationales. Toutes ses compétences ne peuvent pas être transférées. Sinon, que deviendront les minorités ethniques et étatiques ? Le risque d'une dilution systématique et programmée des particularités et d'imposition d'une culture majoritaire est évident.

De même le postnationalisme, comme nous l'avons vu, envisage un monde où la souveraineté est partagée, donc un monde où la souveraineté n'existe plus. Car, comme nous l'avons vu au troisième chapitre de cette thèse, la souveraineté est une et indivisible. Envisager un monde sans souveraineté, c'est postuler un retour à l'état de nature, un état de « guerre de tous contre tous », pour parler comme Thomas Hobbes, un monde où seuls les plus puissants économiquement, militairement et technologiquement dictent leur volonté sous le regard impuissant des faibles. Le principe de souveraineté protège les États contre les ingérences et met le monde à l'abri des guerres dévastatrices en créant une sorte d'équilibre de pouvoir. Le « retour de l'état de guerre » auquel nous assistons peu à peu est dû à un affaiblissement de la souveraineté en question¹²⁹⁰.

En dépit de ces zones d'ombre, le postnationalisme tel que le présente notre auteur regorge une richesse intellectuelle, éthique et politique considérable. De l'éthique de la

¹²⁸⁹ *Ibid.*, p. 34.

¹²⁹⁰ Dario Battistella, *Retour de l'état de guerre*, Paris, Armand Colin, 2006.

discussion qui se présente comme une éthique globale, à la solidarité cosmopolitique, en passant par la politique délibérative, le droit cosmopolitique et le consensus, on a là de quoi cerner le monde actuel. À bien y regarder, la philosophie politique de notre auteur, dont accompagne sa philosophie du langage et sa théorie de la société, permet d'examiner les pathologies sociales et politiques actuelles. Sa problématique du postnationalisme permet d'examiner un certain nombre de problématiques qui occupent la conscience humaine aujourd'hui. Le terrorisme transnational, le fondamentalisme ainsi que d'autres changements et mutations qui font chanceler nos horizons traditionnels de compréhension à savoir : les manipulations génétiques, l'intégration européenne, la mondialisation et le néolibéralisme économique. Le postnationalisme habermassien explore les virtualités et les performances d'une citoyenneté moderne qui se vit aujourd'hui dans un cadre à la fois national, supranational et mondial. C'est pourquoi Habermas s'investit à réfléchir sur l'actualité du débat sur les compétences et les limites de l'État-nation. Le passage nécessaire par l'examen tour à tour de la théorie de l'agir communicationnel, de l'éthique de la discussion, de la politique délibérative nous a permis de relever ce qui dans ces théories permettait de cerner, d'articuler ou de justifier sa perspective postnationale. Dans un monde où les frontières sont transgressées et les fondements sont menacés par le terrorisme, les problèmes écologiques et sanitaires, les technologies de l'information de la communication, Habermas est à relire.

Le projet habermassien d'une politique commune à l'échelle européenne tel qu'envisagé dans une dynamique postnationale n'est pas étranger au continent africain. On le voit se dessiner pour l'impulsion du panafricanisme, doctrine qui prône l'unité politique, économique, sociale et culturelle du continent africain, afin de constituer une force géopolitique et géostratégique capable de résister à la dictature de la mondialisation et de son acolyte le néolibéralisme économique, sans oublier les élans du néocolonialisme de la part des grandes puissances. Grâce au consciencisme, et malgré les obstacles réels, le panafricanisme doit amener l'Afrique à constituer les États-Unis d'Afrique. Ainsi l'Afrique pourra s'affirmer comme puissance sur la scène internationale. Pour cela, la dynamique panafricaniste doit intégrer au-delà des mécanismes existants, des mécanismes institutionnels, organisationnels, décisionnels et opérationnels ayant pour aspiration de réduire les effets pervers susceptibles de ralentir, d'obstruer, de désorganiser, d'ébranler ou encore de désorganiser les politiques et les stratégies de l'intégration régionale en Afrique. L'Afrique est aujourd'hui appelée à la construction d'une communauté africaine de responsabilité collective, ce qui revient à dire que chaque État africain est responsable du devenir du continent. Un tel devenir ne peut être

prospère que dans l'unité. Le projet panafricain s'inscrit dans la dynamique habermassienne d'émergence d'entités postnationales.

Ainsi, au-delà de la pensée habermassienne, il est important de poser aujourd'hui les jalons d'une cosmopatrie. La cosmopatrie désigne le sentiment d'appartenance à un même monde, un monde que chaque citoyen doit préserver et protéger, ainsi que ses habitants. Cette cosmopatrie oblige à une responsabilité et à une solidarité planétaire. La responsabilité planétaire est une responsabilité collective, celle de tous les citoyens à l'égard du monde. Le monde n'est ni la propriété privée d'une quelconque puissance, ni la chasse gardée d'une organisation ou d'un individu. C'est une maison commune que nous devons tous bâtir et entretenir durablement. Quant à la solidarité planétaire, elle est une détermination ferme et constante à travailler pour le bien commun.

Dans cette cosmopatrie, le capitalisme libéral est à combattre. La misère grandissante, la pauvreté palpable, l'écart toujours galopant entre centres et périphéries, « le gaspillage des ressources naturelles du globe, gaspillage inhérent à la loi du marché inévitable donc dans le cadre de la logique du capitalisme »¹²⁹¹ sont la preuve par les faits que le capitalisme a réussi à bâtir « L'Empire du chaos ». Ce qu'il faut encourager, c'est plutôt le socialisme planétaire qui plonge ses racines dans le socialisme africain. Sa particularité est qu'il n'émerge pas dans un contexte de rivalité et se caractérise non pas par une accumulation du capital, mais par une égale distribution de ce qui est produit. Le socialisme dont il est question dans la cosmopatrie entre en contradiction avec le capitalisme qui légitime l'exploitation de l'homme par l'homme dans la quête du bonheur. Il entre également en contradiction avec le socialisme doctrinaire qui émerge du capitalisme et qui est alimenté par une philosophie de la guerre, « une philosophie qui affirme que le conflit entre l'homme et l'homme est inévitable »¹²⁹². Tout en liquidant la compétition, le socialisme planétaire repose sur les vertus de fraternité, d'amour et d'unité entre les citoyens du monde.

Eu égard de ces vertus, ce socialisme planétaire s'accompagne d'un certain nombre de savoirs nécessaires pour la construction de la cosmopatrie à savoir : l'altérité, la diversité comme richesse planétaire, la compréhension et la tolérance, et enfin la spécificité d'une identité planétaire et multiculturelle impliquant la promotion d'un « nous » inclusif dans lequel nous cherchons à construire la cité humaine. Cette cité humaine en construction a besoin de

¹²⁹¹ Samir Amin, *L'Empire du chaos*, p. 12.

¹²⁹² *Ibid.*, pp. 27-28

justice sociale face à l'injustice globale, de reconnaissance face à la dictature de l'indifférence, d'égalité face à l'inégalité, de paix face à la terreur de la guerre. Tels sont les principes que la cosmopatrie entend défendre et promouvoir dans notre humanité aujourd'hui, grâce à une réforme de l'Organisation des Nations-Unies qui doit devenir l'Organisation de Tous les États de la Planète (OTEP) au service de l'homme, et non un instrument des vainqueurs de la Deuxième Guerre mondiale pour imposer leur vision du monde et servir leurs intérêts.

LEXIQUE

Capitalisme : étymologiquement, le capitalisme dérive du latin « *caput* », c'est-à-dire « la tête ». Il est question ici plus précisément de la « tête du bétail ». Or, le concept de « capital » qui lui est assorti émerge au Moyen-âge pour désigner le « fonds, la masse d'argent à faire fructifier ». Quant au concept de « capitaliste », Jean Ziegler explique qu'il « arrive trop tard, au XVIIe siècle, pour désigner le détenteur de richesses, puis l'entrepreneur, celui qui engage une masse d'argent dans le processus de production »¹²⁹³. Le capitaliste c'est celui qui possède donc beaucoup de richesses. Le capitalisme se voit donc comme un système économique et d'organisation sociale fondée sur la propriété privée des moyens de production et d'échange, la liberté du marché ou la libre concurrence et la recherche du profit. Il se caractérise, comme le souligne Jean Ziegler, par une vitalité et une créativité prodigieuses, par la mobilisation des moyens humains et la concentration des moyens financiers énormes¹²⁹⁴, faisant émerger des classes sociales antagonistes.

Citoyenneté mondiale : c'est un sentiment d'appartenance au monde, sentiment manifesté par une solidarité planétaire et conduit par une responsabilité planétaire.

Consensus : entente à laquelle parviennent les citoyens au travers d'une discussion bien menée.

Cosmopatrie : le concept cosmopatrie grec « *cosmos* », monde et du latin « *pater* » qui signifie père, le pays des pères ou encore *fatherland* en anglais, une communauté à laquelle on se sent affectivement lié. La cosmopatrie désigne ainsi le sentiment d'appartenance à un même monde, un monde que chaque citoyen doit préserver et protéger, ainsi que ses habitants. La cosmopatrie s'articule donc autour d'un certain nombre de principes et exigences éthique, politique et économique tels que : la solidarité

¹²⁹³ Jean Ziegler, *Le capitalisme expliqué à ma petite-fille (en espérant qu'elle en verra la fin)*, Paris, Seuil, 2018, p. 9.

¹²⁹⁴ *Ibid.*, p. 7.

planétaire, la responsabilité planétaire, le socialisme planétaire, justice globale, la régionalisation du monde, etc.

Cosmopolitisme : le concept de « cosmopolitisme » est un terme utilisé pour la première fois par Diogène de Sinope¹²⁹⁵ pour traduire le fait d'être originaire d'un lieu et de prétendre à l'universalité. Issu des termes grecs « *kosmos* », cosmos et « *politês* », citoyen, le cosmopolitisme renvoie à la « citoyenneté mondiale ». C'est une conception de la politique qui affirme l'unité de la communauté humaine, une union politique des hommes à l'échelle de la planète. Fondamentalement, l'idée de citoyenneté mondiale pose le problème philosophique du rapport entre l'Un et le Multiple, le Particulier et l'Universel, la Partie et le Tout. En revanche, le cosmopolitisme met en avant l'individualisation qu'il renforce et confirme.

Délibération : elle désigne le processus au cours duquel les acteurs présentent des opinions et raisons divergentes et acceptent que celles-ci puissent être amendées en fonction de la « force du meilleur argument », afin de converger ensuite vers le point de vue jugé le plus convaincant à cet égard.

Espace public : c'est un espace partagé de discussion et de réflexion permettant la remise en question des pouvoirs et des institutions existantes, sans omettre la présentation des difficultés et des besoins présents qui partent de la périphérie de l'organisation politique jusqu'à son centre, sans intermédiaire. L'espace public est donc une caisse de résonance capable de « récupérer les problèmes qui, ne trouvant de solution nulle part ailleurs, doivent être traités par le système politique »¹²⁹⁶. L'espace public permet ainsi d'identifier et de mieux formuler les problèmes qui se posent dans le monde vécu, en vue de leur résolution.

État-nation : l'État renvoie à « une société organisée, ayant un gouvernement autonome, et jouant le rôle d'une personne morale distincte à l'égard des autres sociétés

¹²⁹⁵ Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres 2*, trad. Robert Genaille, Paris, Flammarion, 1965.

¹²⁹⁶ Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, p. 386.

analogues avec lesquelles elle est en relation »¹²⁹⁷. La nation quant à elle appelle « au cœur et au sentiment »¹²⁹⁸ et désigne un vouloir vivre collectif, qui amène « les habitants d'un territoire étatique à prendre conscience de la nouvelle forme de solidarité fondée sur le droit et la politique »¹²⁹⁹. L'État-nation est constitué d'un territoire aux frontières bien définies, à l'intérieur desquelles vit un peuple dont le droit réglemente le comportement et précise l'organisation, estampillé de l'esprit national. L'idéal de l'État-nation est, comme le précise Raymond Aron, « celui d'une unité politique, dont les citoyens appartiennent tous à une même culture et manifestent la volonté de vivre ensemble »¹³⁰⁰. Il y a là, en dehors de la soumission à une même législation, le besoin de se sentir lié par une même histoire qui constitue fondamentalement l'âme des hommes, transcendant par la même occasion les barrières tribales et ethniques.

Éthique de la discussion : un processus argumentatif critiquable à travers lequel les individus libres et égaux se mettent ensemble en vue de parvenir à la production des normes éthiques universellement valides. L'éthique de la discussion est traversée par la force du meilleur argument et repose sur deux principes : le principe U ou le principe d'universalisation et le principe D ou le principe de discussion. Le principe U ou le principe d'universalisation nous situe sur le fait que seule peut prétendre à la validité une norme dont les conséquences et les effets secondaires résultent, de manière prévisible, de son observation universelle dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun. Le principe D doit permettre d'établir l'égalité et la liberté entre les personnes bien différentes qui sont appelées à voter des normes pour le bon fonctionnement de leur société. Fondamentalement, le principe de la discussion veut que les hommes transcendent leurs différences afin de trouver un accord sur une norme, non pas parce qu'ils ont été contraints par une force extérieure, mais s'en convaincant grâce à la seule force d'arguments.

¹²⁹⁷ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la critique de la philosophie*, Paris, 3^{ème} édition, 2010, p. 304.

¹²⁹⁸ Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine*, p. 103.

¹²⁹⁹ *Idem*.

¹³⁰⁰ Raymond Aron, *Une histoire du XXe siècle. Anthologie-tome I*, Paris, Perrin, 2012, p. 16.

Identité postnationale : c'est une nouvelle forme d'identité qui pour Jürgen Habermas dispose le citoyen à agir au-delà du cadre national. Elle lui permet de se prendre véritablement en charge, au-delà de tout déterminisme ethnoculturel. Cette prise en charge de soi-même dans une dynamique intersubjective est assortie de la possibilité d'agir à grande échelle. Puisque plus rien n'est cantonné dans les limites nationales, l'émergence d'une identité postnationale devient une évidence.

Intercompréhension : pour Jürgen Habermas, « le concept d'intercompréhension (Verständigung) renvoie à un accord (Einsverständnis) rationnellement motivé, obtenu entre les participants »¹³⁰¹. L'intercompréhension, dit Habermas, vaut comme un procès d'entente entre des sujets capables de parler et d'agir¹³⁰². Ainsi, « en tant que mécanisme qui coordonne l'action, l'intercompréhension suppose que les parties prenantes de l'interaction s'accordent sur la validité de leurs expressions, i.e. reconnaissent intersubjectivement les prétentions à la validité qu'ils élèvent réciproquement »¹³⁰³.

Intersubjectivité : c'est la conscience d'être au monde et dans le monde, et ce, avec les autres. L'intersubjectivité, telle qu'elle est perçue dans l'activité politique, vise la mise en commun des subjectivités. Chaque sujet doit faire un dépassement de soi afin de parvenir à accepter son semblable et ses idées sans tenir compte exclusivement des qualités et défauts de celui-ci.

Justice procédurale : principe selon lequel dans le processus d'élaboration de l'intérêt général, les intérêts de chaque individu sont prises en compte de façon égale.

Libéralisme : il est historiquement lié à la philosophie des Lumières. Une des bases de la pensée libérale est l'individualisme. L'individu est à la fois l'unité analytique de base et la mesure de la légitimité des actions. En tant que doctrine politique, le libéralisme vise à aménager et à garantir la liberté de ceux qui vivent dans la cité. Comme doctrine économique, le libéralisme est une doctrine qui se donne le marché pour seul fondement,

¹³⁰¹ *Ibid.*, p.91.

¹³⁰² Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome I, p.296.

¹³⁰³ *Ibid.*, p. 115.

avec pour alliées naturelles l'initiative privée et la libre concurrence. On parle alors de l'économie libérale ou du capitalisme libéral.

Noélibéralisme : Le néolibéralisme désigne une politique économique et sociale qui prône l'emprise des mécanismes du marché sur tous les autres secteurs de la vie des individus. C'est dire que la norme de référence pour juger de la qualité d'une vie bonne ou d'une vie mauvaise est pour le néolibéralisme le marché. Tout en dénonçant le poids de l'État et son influence négative sur le marché, le néolibéralisme soutient la thèse d'une dérégulation des marchés, lesquels produiront leur propre loi avec pour finalité la recherche du profit avant toute autre chose. Le sociologue français Pierre Bourdieu, dans son article intitulé : « L'essence du néolibéralisme »¹³⁰⁴, expose succinctement la nature de cette idéologie. À la question de savoir « qu'est-ce que le néolibéralisme ? », il répond qu'il s'agit d'« un programme de destruction des structures collectives capables de faire obstacle à la logique du marché pur »¹³⁰⁵. C'est dire que le néolibéralisme véhicule une logique proprement économique, fondée sur « la concurrence et porteuse d'efficacité ». Il est facilité par une « politique de dérèglement financière » qui défend l'idée d'un potentiel « marché pur et parfait », mettant en mal, voire paralysant « toutes les mesures politiques » qui sont destinées à « protéger, contre les États nationaux, les entreprises étrangères et leurs investissements »¹³⁰⁶.

Panafricanisme : dans le concept panafricanisme, il y a le préfixe « *pan* », du grec « *pantos* » qui veut dire « tout ». Ce préfixe traduit alors la volonté d'être ensemble pour réaliser un objectif supérieur.¹³⁰⁷ Il s'agit d'un courant d'idées regroupant les acteurs sociaux et historiques en provenance soit directement ou indirectement du continent africain dont le point commun, l'objet du regroupement est la lutte pour la libération et l'émancipation des sociétés africaines par le moyen de l'unité, en vue du bien-être des fils et des filles du continent.

¹³⁰⁴ Pierre Bourdieu, « L'essence du néolibéralisme », in *Le Monde diplomatique*, mars 1998, p. 3., disponible en ligne à l'adresse www.monde-diplomatique.fr.

¹³⁰⁵ *Ibid.*, p. 3.

¹³⁰⁶ *Idem.*

¹³⁰⁷ Edem Kodjo, *Panafricanisme et Renaissance africaine*, p. 13.

Patriotisme constitutionnel : il suppose une conception juridique et participative de la citoyenneté et s'éloigne d'une conception ethnico-culturelle, réductionniste de celle-ci. Il n'est pas question de gommer toute tradition historique propre, encore moins d'éradiquer tout héritage culturel. Il est question de se les approprier sur un mode critique. L'attachement aux principes constitutionnels se fait de manière dynamique en référence bien-sûr à l'histoire qui a présidé à son élaboration. L'auteur défend donc une certaine loyauté vis-à-vis des principes constitutionnels. Comme le dit Alexandre Dupeyrix, « en défendant cette loyauté à l'égard de principes constitutionnels, Habermas se donnait les moyens de penser une forme de loyauté postnationale, valable auprès des peuples partageant des mêmes principes constitutionnels, par-delà les frontières de leur État-nation »¹³⁰⁸. On voit donc que le patriotisme constitutionnel implique à la fois la formation d'une communauté partageant un certain nombre de valeurs et une culture politique.

Politique délibérative : elle consiste à réunir les citoyens dans l'espace public en vue de débattre sur les problèmes d'ordre politiques qui concernent une société au moyen de la discussion. Elle est garante de la légitimation des décisions politiques. C'est donc une forme de vie commune publique basée sur les délibérations, les discussions concertées, en vue d'une entente politique, d'une adhésion générale susceptible de rendre la vie sociale possible. La politique délibérative défend l'idée que les décisions et les politiques se justifient à l'aune de leur capacité à résulter d'un processus de discussion entre des citoyens libres et égaux. Dans cette perspective, une décision politique est légitime dans la mesure où elle découle d'un processus public de discussion au cours duquel les participants à la discussion, dépassant leurs intérêts personnels, entrent dans un processus d'échanges et d'amendements guidé par la force du meilleur argument. Les théories délibératives rejettent donc l'idée que l'agrégation des préférences individuelles suffise à former l'intérêt général. Le bien commun s'obtient donc à travers l'usage public de la parole. Cet usage public se noue dans une démarche de communication intersubjective entre les membres de la collectivité. Cette communication intersubjective doit répondre à des conditions de participation et

¹³⁰⁸ Alexandre Dupeyrix, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, p. 245.

d'argumentation. La décision publique doit faire l'objet d'un processus de justification au cours duquel chacun s'engage à exposer ses arguments, à répondre de leur qualité et éventuellement à les amender à la lumière des positions des autres participants.

Postnationalisme : il s'agit d'une idéologie politique aux fondements philosophiques, économiques et culturels qui défend le point de vue selon lequel, à cause de la mondialisation en cours, de la dictature du néolibéralisme et de l'émergence des problèmes collectifs qui surgissent à l'échelle planétaire, l'État-nation a fait son temps et devrait être remplacé par « une nouvelle constellation politique »¹³⁰⁹ : le postnationalisme ou, du moins, transférer ses compétences à des organisations supranationales capables de répondre à un niveau plus large et avec efficacité aux défis qui surgissent dans la monde aujourd'hui.

Raison communicationnelle : la raison communicationnelle est une raison située dans le médium du langage grâce auquel se construisent les interactions et les formes de vie. Le langage qui sous-tend cette communication amène les uns et les autres à s'entendre sur un sujet et à accepter un certain nombre de conditions afin de poursuivre les mêmes fins dans une « reconnaissance intersubjective »¹³¹⁰.

Socialisme planétaire : c'est un front pour la justice sociale et internationale, un militantisme en faveur d'une société post-capitaliste fondée sur la solidarité humaine et non sur l'égoïsme des individus et des nations.

Solidarité cosmopolitique : c'est le devoir d'assistance entre les membres d'une société en tant qu'ils se considèrent comme appartenant à un tout.

Supranationalisme : C'est une doctrine, une tendance politique favorable à l'instauration d'institutions supranationales, c'est-à-dire, une doctrine qui prône l'existence d'entités politiques disposant des pouvoirs supérieurs à ceux des nations. Le

¹³⁰⁹ Jürgen Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique* (1999), trad. Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 2000.

¹³¹⁰ *Idem.*, *Droit et Démocratie*, p. 18.

supranationalisme s'oppose au principe selon lequel seul l'État-nation dispose de souveraineté et suppose l'existence des lois supérieures à celles des nations. Le supranationalisme est donc au service du postnationalisme. Cela dit, une organisation supranationale est une structure administrative qui dépasse les limites des États. En son sein, les décisions sont prises par des institutions propres à l'organisation et non par réunion de chefs d'États ou de leurs représentants. Enfin, c'est une organisation englobant plusieurs États (supra-nationaux) et non un espace de coopération entre États (inter-nationaux). L'Union Européenne s'inscrit dans cette perspective, du moins sur certains aspects, alors que l'Union Africaine est davantage une organisation intergouvernementale.

Théorie de l'agir communicationnel : c'est le paradigme habermassien selon lequel la connaissance et les normes ne doivent plus être le bien propre ou le produit de la philosophie de la conscience ou du sujet, mais la résultante d'un consensus au moyen d'une éthique de la discussion. Les normes qui doivent désormais guider l'agir social ne sauraient se soustraire d'une vérification intersubjective à l'aide de la discussion.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES DE JÜRGEN HABERMAS

1. *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (1962), trad. Marc B. de Launay, Paris, Payot, 1992.
2. *La technique de la science comme idéologie* (1968), trad. et préf. J. R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973.
3. *Connaissance et intérêt* (1968), trad. G. Clémenton, préf. J. R. Ladmiral, trad. « Postface », (1973), J.M. Brohm, Paris, Gallimard, 1976.
4. *Théorie et pratique*, 2 vol. (1971), trad. et préf. G. Raulet, Paris, Payot, 1975.
5. *Profils philosophiques et politiques*, (1971), trad. F. Dastur, J. R. Ladmiral, M.B. De Launay, Paris, Gallimard, 1974.
6. *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé* (1973), trad. J. Lacoste, Paris, Payot, 1975.
7. *Après Marx* (1976), trad. et préf. J. R. Ladmiral et M.B. De Launay, Paris, Fayard, 1985.
8. *Théorie de l'agir communicationnel. Tome I : Rationalité de l'agir et nationalisation de la société* (1981), trad. J.M. Ferry, Paris, Fayard, 1987.
9. *Théorie de l'agir communicationnel. Tome II : Pour une critique de la raison fonctionnaliste* (1981), trad. J.L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987.
10. *Écrits politiques : Culture, droit, histoire* (1981), trad. Christian Bouchindhomme, Rainer Rochlitz, Paris, Cerf, 1990.
11. *Logique des sciences sociales et autres essais* (1982), trad. Rainer Rochlitz, Paris, P.U.F., 1987.
12. *Morale et Communication. Conscience morale et activité communicationnelle* (1983), trad. et introd. Christian Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1986.
13. *Le discours philosophique de la modernité* (1985), trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.
14. *La pensée postmétaphysique* (1988), trad. Rainer Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993.

15. *De l'éthique de la Discussion* (1991), trad. M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1992.
16. *Droit et démocratie. Entre faits et normes* (1992), trad. Rainer Rochlitz et de Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.
17. *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique* (1996), trad. Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 1998.
18. *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique* (1999), trad. Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 2000.
19. *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* (2001), trad. Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002.
20. *Entre nationalisme et religion. Les défis de la démocratie* (2005), trad. Christian Bouchindhomme, Alexandre Dupeyrix, Gallimard, 2008.
21. *Sur l'Europe* (2006), trad. Christian Bouchindhomme et Alexander Dupeyrix, Paris, Bayard, 2006.

ARTICLES DE JÜRGEN HABERMAS

1. « Le moderne et le postmoderne », in *Lettre internationale*, n° 14 automne, 1987.
2. « Pas d'Europe sans constitution commune ! », interview publiée dans *Le Point*, n°1491,13 avril 2001.

OUVRAGES EN CO-ÉDITION

1. **HABERMAS, Jürgen et DERRIDA, Jacques**, *Le « concept » du 11 septembre* (2003), trad. Sylvette Gleize, Paris, Galilée, 2004.
2. **HABERMAS, Jürgen et RAWLS, John**, *Débat sur la justice politique* (1995), trad. Catherine Audard, Rainer Rochlitz, Paris, Cerf, 2005.

OUVRAGES SUR JÜRGEN HABERMAS

1. **CUSSET, Yves**, *Habermas. L'Espoir de la discussion*, Paris, Michalon, 2001.
2. **DUPEYRIX, Alexandre**, *Habermas. Citoyenneté et responsabilité*, Paris, Éditions de la MSH, 2012.

3. **FERRY, Jean-Marc**, *Habermas, L'éthique de la communication*, Paris, P.U.F., 1987.
4. **McCARTHY, Thomas**, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, New York, M.I.T. Press, 1978.
5. **SINTOMER, Yves**, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, 1999.

OUVRAGES GÉNÉRAUX

1. **ACHEBE, Chinua**, *Le monde s'effondre* (1958), Paris, Présence Africaine, 1972.
2. **AMIN, Samir**,
 - *L'impérialisme et le développement inégal*, Paris, Minuit, 1976.
 - *La déconnexion. Pour sortir du système mondiale*, Paris, La Découverte, 1985.
 - *L'Empire du chaos. La nouvelle mondialisation capitalisme*, Paris, L'Harmattan, 1991.
 - *Au-delà du capitalisme sénile. Pour un XXIe siècle non-américain*, Paris, P.U.F., 2001.
3. **APPEL, Karl-Otto**, *Éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1994.
4. **APPADURAI, Arjun**, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation* (2001), trad. Françoise Bouillot, Paris, 2015.
5. **APPIAH KWAME, Anthony**, *Pour un nouveau cosmopolitisme*, Paris, Odile Jacob, 2008.
6. **ARENDT, Hannah**,
 - *Vies politiques* (1955), trad. Eric Adda, Paris, Gallimard, 1974.
 - *Qu'est-ce que la politique* (1993), trad. Sylvie Courtine-Demamy, Paris, Seuil, 1995.
 - *Responsabilité et jugement* (2003), trad. Jean-Luc Fidel, Paris, Payot, 2009.
7. **ARISTOTE, Aristote**,
 - *Les politiques*, trad. Pierre PELLEGRIN, Paris, Flammarion, 1990.
 - *Ethique à Nicomaque*, trad. Barthélemy Saint Hilaire, Paris, Librairie générale française, 1992.
8. **ARON, Raymond**,

- *Paix et guerre entre les Nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962.
- *Une histoire du XXe siècle. Anthologie-tome I*, Paris, Perrin, 2012.

9. BADIE, Bertrand, *Un monde sans souveraineté. Les États entre ruse et responsabilité*, Paris, Fayard, 1999.

10. BATIFOL, Henri, *La philosophie du droit*, Paris, P.U.F., Collection « Que sais-je ? », 1960.

11. BATTISTELLA, Dario,

- *Retour de l'état de guerre*, Paris, Armand Colin, 2006.
- *Paix et guerres au XXIe siècle*, Paris, Editions Sciences Humaines, 2011.

12. BEAUCHARD, Jacques, *Penser l'unité politique entre fondement, Turbulences et mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 2001.

13. BECH, Ulrich,

- *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation* (2002), trad. Aurélie Duthoo, Paris, Aubier, 2003.
- *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité* (1986), trad. Laure Bernardi, Paris, Flammarion, 2008.

14. BODIN, Jean, *Les Six Livres de la République* (1576), Paris, Librairie générale française, 1993.

15. BONIFACE, Pascal (dir.), *La puissance internationale*, Paris, Dunod, 1994.

16. BRAUD, Philippe, *La démocratie politique*, Paris, Seuil, 1997.

17. CHEIKH, Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*, Paris, Union générale d'édition, 1961.

18. CHEIKH, Anta Diop, *L'unité culturelle de l'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1981.

19. CONIDEC, Pierre François, *Relations internationales*, Paris, Montchrestien, 1974.

20. COULMAS, Peter, *Les citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme* (1990), trad. Jeanne Étoré, Paris, Albin Michel, 1995.

- 21. COUTURE, Jocelyne et COURTOIS, Stéphane** (dir.), *Regards philosophiques sur la mondialisation*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2005.
- 22. DE JOUVENEL, Bertrand**, *De la souveraineté. À la recherche du bien politique*, Paris, Editions Genin, 1955.
- 23. DELACAMPAGNE, Christian**, *De l'indifférence. Essai sur la banalisation du mal*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- 24. DE RIVERO, Oswaldo**, *Le mythe du développement. Les économies non viables du XXI^e siècle* (2001), trad. Raymond Robitaille, Paris, Editions de l'Atelier, 2003.
- 25. DE SENARCLENS, Pierre**, *La mondialisation. Théories, enjeux et débats*, Paris, Armand Colin, 3^e édition, 2002.
- 26. DIAKITE, Tidiane**, *L'Afrique malade d'elle-même*, Paris, Karthala, 1986.
- 27. DUMONT, René**, *Un monde intolérable. Le libéralisme en question*, Paris, Seuil, 1988.
- 28. DURKHEIM, Emile**, *La division du travail social*, Paris, P.U.F., 1978.
- 29. DIA, Mamadou**, *Nation Africaine et solidarité internationale*, Paris, P.U.F., 1963.
- 30. DRAIN, Michel**, *Relations internationales*, Paris, Editions Larcier, 20^e édition, coll. « Paradigme », 2015.
- 31. FERRY, Luc**, *De l'amour. Une philosophie pour le XXI^e siècle*, Paris, Odile Jacob, 2012.
- 32. FOKAM F., Paul**, *La misère galopante du Sud complicité du Nord*, Paris, Moissonneur et l'arrose, 2005.
- 33.. FOSSAERT, Robert**, *L'avenir du capitalisme*, Paris, Seuil, 1968.
- 34. FRASER, Nancy**, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, traduction et introduction par Estelle Ferrarese, Paris, La Découverte, 2005.
- 35. FUKUYAMA, Francis**,
- *La fin de l'histoire et le dernier homme* (1992), traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 1992.

- *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, Paris, Edition la Table Ronde, 2002.
- 36. GRAZ, Jean-Christophe**, *La gouvernance de la mondialisation*, Paris, La Découverte, 2008.
- 37. GRIMAL, Henri**, *La décolonisation de 1949 à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1965.
- 38. HANS, Jonas**, *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), traduit de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Cerf, 1990.
- 39. HONE, Friedrich Wilhelm**, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'Etat en abrégé*, trad. Robert Derathé, Paris, J.Vrin, 1986.
- 40. HEIDEGGER, Martin**, *Question II*, trad. Kostas Axelos et Jean Baufret, Paris, Gallimard, 1968.
- 41. HELD, David**, *Un nouveau contrat mondial* (2005), trad. de l'anglais par Rachel Bouyssou, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 2005.
- 42. HOBBS, Thomas**,
- *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. François Tricaud, Paris, Sirey, 1971.
 - *Le citoyen ou les fondements de la politique*, Paris, Flammarion, 1982.
- 43. HONNETH, Axel**, *La lutte pour la reconnaissance* (1992), traduit de l'allemand par Pierre Rusch, Paris, Le Cerf, 2000.
- 44. HORKHEIMER, Max et ADORNO, Théodor**, *La dialectique de la raison* (1944), trad. Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.
- 45. HUMBOLDT VON, Wilhem**, *Essai sur les limites de l'action de l'État* (1867), trad. Henry Chrétien, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 2004.
- 46. HUNTINGTON, Samuel**, *Le choc des civilisations* (1996), trad. Jean-Luc Fidel (dir), Paris, Odile Jacob, 2000.
- 47. JOLIF, Jean-Yves**, *Comprendre l'homme, Introduction à une anthropologie philosophique*, tome I, Paris, Cerf, 1967.
- 48. JOUVE, Edmond**, *L'Organisation de l'Unité Africaine*, Paris, P.U.F., 1984.

- 49. KABOU, Axelle**, *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- 50. KAMTO, Maurice**, *L'Afrique dans un monde de mutation, dynamique interne : marginalisation internationale ?* Yaoundé, Afrédit Africaine d'Édition, 2010.
- 51. KANT, Emmanuel**,
- *Idée d'une histoire Universelle du point de vue cosmopolitique* (1784), trad. Jean-Michel Muglioni, Paris, Bordas, 1988.
 - *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1985.
 - *Critique de la Raison pratique* (1788), trad. Picavet, Paris, Alquié, 1943.
 - *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ?* trad. Jean- François Poitier et Françoise Proust, Paris, Flammarion, 1991.
- 52. KI-ZERBO, Joseph**, *Histoire critique de l'Afrique*, Dakar, Panafrika, 2008.
- 53. KODJO, Edem**, *Panafricanisme et Renaissance africaine*, Lomé, Graines de pensées, 2013.
- 54. KWAME NKRUMAH**,
- *Le consciencisme*, Paris, Présence africaine, 1976.
 - *L'Afrique doit s'unir*, Présence africaine, 1994.
- 55. LABARANG, Mohamadou**, *Gouverner le monde. La question de l'émergence d'un État mondial*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2004.
- 56. LANGUILLE, Constantin**, *La possibilité du cosmopolitisme. Burqa, droits de l'homme et vivre-ensemble*, Paris, Gallimard, 2015.
- 57. LAURAND, Valery**, *La politique stoïcienne*, Paris, P.U.F., 2005.
- 58. LENINE, Vladimir**, *Du droit des nations à disposer d'elles-mêmes*, Paris, Editions Sociales, 1973.
- 59. LENOBLE, Jacques**, *Droit et communication*, Paris, Cerf, 1994.
- 60. LEVI-STRAUSS, Claude**, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1996.
- 61. LIPOVETSKY, Gilles**, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.

62. LOCKE, John, *Traité du gouvernement civil*, traduction de David Mazel, Paris, GF-Flammarion, 1984.

63. LOURME, Louis,

- *Qu'est-ce que le cosmopolitisme*, Paris, J. Vrin, 2012.
- *Le nouvel âge de la citoyenneté mondiale*, Paris, P.U.F., 2014.
- *Cosmopolitisme et démocratie*, Paris, P.U.F., 2016.

64. MANENT, Pierre, *Naissances de la politique moderne. Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris, Payot, 1977.

65. MARTELLI, Roger, *Comprendre la nation. Ethnies, formations sociales, traditions, luttes politiques en France*, Paris, Éditions Sociales, 1979.

66. MARX, Karl et ENGELS, Friedrich,

- *Manifeste du parti communiste. Lutte des classes*, Paris, Éditions sociales, 1972.
- *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1972.
- *Critique de l'économie politique*, Paris, Union générale d'édition, 1972.

67. MARCUSE, Herbert, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Minuit, 1978.

68. MBELE, Charles Romain, *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2015.

69. MENDE, Tibor, *De l'aide à la recolonisation*, Paris, Seuil, 1972.

70. MILL, John Stuart, *L'utilitarisme*, Paris, Flammarion, 1968.

71. MINC, Alain,

- *La vengeance des nations*, Paris, Grasset, 1991.
- *La mondialisation heureuse*, Paris, Plon, 1997.
- *Www.Capitalisme.fr*, Paris, Grasset, 2000.

72. MONOD, Jérôme et MAGOUDI, Ali, *Manifeste pour une Europe souveraine*, Paris, Odile Jacob, 1999.

73. MORIN, Edgar,

- *Les Sept Savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Paris, Seuil, 1999.
- *La méthode 5. L'humanité de l'humanité. L'identité humaine*, Paris, Seuil, 2001.
- *La méthode 6. L'Éthique*, Paris, Seuil, 2004.

74. MUNIER, Bruno, *Révolution libérale et gouvernance mondiale*, Paris, Les Éditions Fasal, 2005.

75. MVELLE, Guy, *Intégration et coopération en Afrique. Difficile rencontre possible entre les théories et faits*, Paris, L'Harmattan, 2014.

76. NEGRI, Antonio et MICHAEL, Hardt, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'empire* (2004), trad. Nicolas Guilhot, Paris, La Découverte, 2004.

77. NKOLO FOE, *Le postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme. Sur une philosophie globale de l'Empire*, Dakar, CODESRIA, 2008.

78. NOAM, Chomsky,

- *Deux heures de lucidité* (1999), trad. Jacqueline Carnaud, Paris, Les arènes, 2001.
- *Le profit avant l'homme* (1999), trad. Jacques Maas, Paris, Fayard, 2003.

79. NUSBAUMER, Jacques, *L'enjeu du dialogue Nord-Sud. Partage des richesses ou guerre économique*, Paris, Economica, 1981.

80. NYERERE, Julius, *Socialisme et Unité africaine* suivi de *La Déclaration d'Arusha*, trad. Jean Mfoulou, Paris, Présence africaine, 1970.

81. OBENGA, Théophile, *L'Etat fédéral d'Afrique noire : la seule issue*, Paris, L'Harmattan, 2012.

82. ONDOUA, Pius, *La raison unique du « village planétaire ». Mythes et réalités de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 2010.

83. PEETERS, Marguerites, *La mondialisation de la révolution culturelle occidentale*, Paris, P.U.F., 1992.

84. PLATON, *La République*, trad. Robert Baccou, Paris, Flammarion, 1966.

85. PRADEAU, Jean-François, *Gouverner avec le monde. Réflexions antiques sur la mondialisation*, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 2015.

86. PRONE, André, *La raison ou le chaos*, Paris, L'Harmattan, 2017.

87. RENAN, Ernest, *Ernest Renan, Qu'est-ce qu'une nation ? Et autres essais politiques*, Paris, Presses Pocket, 1992.

88. RENAUT, Alain,

- *Qu'est-ce qu'un peuple libre ? Libéralisme ou républicanisme*, Paris, Grasset-Fasquelle, 2005.
- *Un monde juste est-il possible ?*, Paris, Stock, 2013.

89. RAWLS, John, *Justice et démocratie* (1978), trad. Catherine Audard, Paris, P.U.F., 1993.

90. RIVOIRE, Jean, *L'économie mondiale depuis 1945*, Paris, P.U.F., Collection « Que sais-je ? », 1982.

91. RICHARD, Michel, *Les doctrines du pouvoir politique. Du totalitarisme à la démocratie*, Paris, Chronique Sociale, 1986.

92. ROSANVALLON, Pierre, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998.

93. ROUSSEAU, Jean-Jacques,

- *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes suivi du Discours sur les sciences et les arts*, Paris, GF-Flammarion, 1971.
- *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris, GF-Flammarion, 2001.

94. SALIN, Pascal, *Libre-échange et Protectionnisme*, Paris, P.U.F., Collection « Que sais-je ? », 1991.

95. SARTRE, Jean-Paul, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.

96. SEN, Amartya,

- *Repenser l'inégalité* (1992), trad. Paul Chemla, Paris, Seuil, 2000.
- *L'Idée de justice* (2009), trad. Paul Chemla, Paris, Flammarion, 2010.

97. **SERVIER, Jean**, *Le Terrorisme*, 3^e édition, Paris, P.U.F, collection « Que sais-je ? », 1987.
98. **SIEYES, Emmanuel Joseph**, *Qu'est-ce que le Tiers état ?*, Paris, Éditions du Boucher, 2002.
99. **SMITH, Adam**, *Recherche sur la nature et les cause de la richesse des nations. Les grands thèmes* (1776), version électronique produite par Jean-Marie Tremblay, Québec, 2002, http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
100. **SOHWARTS, Peter et HYATT, Joel**, *La grande croissance. Vingt ans de prospérité nous attendent. Êtes-vous prêts ?* Paris, Robert Laffont, 2000.
101. **TAYLOR, Charles**, *Le malaise de la modernité*, Paris, Les éditions du Cerf, 1994.
102. **TOURAINÉ, Alain**, *La société post-industrielle*, Paris, Denoël, 1969.
103. **TURPIN, Dominique**, *Droit Constitutionnel*, Paris, P.U.F., 1992.
104. **TSALA MBANI, André Liboire**, *Biotechnologies et nature humaine, vers un terrorisme ontologique ?* Paris, L'Harmattan, 2007.
105. **VANDENBERGUE, Frédéric**, *Une histoire critique de la sociologie allemande. Tome2 : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, Paris, La Découverte, 1998.
106. **WEBER, Max**, *Economie et société 1. Les catégories de la sociologie* (1956), trad. Jacques Chavy et Éric de Dampierre (Dir.), Paris, Plon, 1995.
107. **ZIEGLER, Jean**,
- *L'empire de la honte*, Paris, Fayard, 2005.
 - *Le capitalisme expliqué à ma petite-fille (en espérant qu'elle en verra la fin)*, Paris, Seuil, 2018.

ARTICLES

1. **AYISSI, Lucien**, « Le marché global et sa clôture inhumaine », in *Cahier de l'UCAC, N°6 : La mondialisation quel humanisme ?*, 2001, pp.233-248.
2. **BERNS, Thomas**, « Bodin : la souveraineté saisie par ses marques » in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Paris, Droz, 2000, T.62, N°3, 2000, p.611-623, consulté en ligne le 29 mai 2019 à l'adresse <http://www.philodroit.be/Bodin-la-souverainete-saisie-par?lang=fr>.

3. **BOURDIEU, Pierre**, « L'essence du néolibéralisme », in *Le Monde diplomatique*, mars 1998, p.3., disponible en ligne à l'adresse www.monde-diplomatique.fr.
4. **CAPDEVIELE, Jacques**, « *Après l'État-nation : portée et limites de l'apport habermassien pour penser la crise actuelle des modes de légitimation politique* », in *CEVIPOF*, Paris, 2000, 23p.
5. **CARROUE, Laurent**, « Des inégalités territoriales sans précédents », in *Cahiers internationaux de sociologie*, pp. 37-42.
6. **JOACHIM, Thomas**, « Contribution métaphysique à l'analyse de la mondialisation » in *Cahier de l'UCAC, N°6 : La mondialisation quel humanisme ?* 2001, pp. 13-21.
7. **MBONDA, Ernest-Marie**, «Mondialisation et solidarité internationale : L'idée d'une justice distributive à l'échelle mondiale » in *cahier de l'UCAC, N°6 : La mondialisation quel humanisme ?*, 2001, pp.101-124.
8. **MELKEVIK, Bjarne**, « Le droit cosmopolitique : la reformulation habermasienne », consulté en ligne à l'adresse [http://www. reds.msh-paris.fr/communication/textes/mel2.htm#](http://www.reds.msh-paris.fr/communication/textes/mel2.htm#) le 03 Juillet 2016.
9. **MICHALET, Charles-Albert**, « Spécificités socio-économique d'un monde globalisé », in *Problèmes politiques et sociaux. De la mondialisation au cosmopolitisme. N° 986-987. Juillet-aout 2011*, Dossier réalisé par Vincenzo Cicchelli et Gêrôme Truc, Paris, Documentation Française, pp. 30-35.
10. **NKOLO FOE**, « La culture des nations malade du marché mondial. L'ajustement culturel en question », in *cahier de l'UCAC, N°6 : La mondialisation quel humanisme ?*, 2001, pp.72-98.
11. **ONGUENE ONGUENE, Christophe**, « Contre le chaotisme politique en Afrique : plaidoyer pour une politique de l'homme » in *Revue Africaine Inter-Disciplinaire*, n°26, Yaoundé, Les Editions Monange, Juin 2022, pp.185-199.
12. **PALLANTE, Gianna**, « Éduquer à la mondialisation » in *Cahier de l'UCAC, N°6 : La mondialisation quel humanisme ?* 2001, pp. 333-350.

13. RONDEAU, Dany, « Une éthique pour un monde global », in *Ethique et Politique en contexte global*, Montréal, Liber, 2004, pp. 17-48.

14. THERIAULT YVON, Joseph, « Au-delà du multiculturalisme : le cosmopolitisme ? », in *Sociologie et sociétés, Vol 44 : Sociologie du cosmopolitisme*, Presses de l'université de Montréal, 2012, pp.17-33.

MÉMOIRES ET THÈSES

1. ASSAMBA, Benoit Bernard, *Démocratie et mondialisation. Une lecture philosophique de Après l'État-Nation. Une nouvelle constellation politique de Jürgen Habermas*, Mémoire de philosophie soutenu à l'Université de Yaoundé I en 2007 sous la direction du Professeur Marcien TOWA.

2. DEMELEMESTRE, Gaëlle, *Les métaphores du concept de souveraineté (XVI^{ème}-XVIII^{ème} siècles)*, Thèse de Doctorat en philosophie soutenue à l'Université Paris-Est sous la direction du Professeur DELSOL Chantal le 30 juin 2009.

3. DUPEYRIX, Alexandre, *La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas*, Thèse de doctorat en philosophie, Université de Paris IV-Sorbonne, décembre 2005.

4. NTSAMA KEDE, Jean Blaise, *Cosmopolitisme et mondialisation dans le Choc des Civilisations de Samuel Huntington*, Mémoire de philosophie soutenu à l'Université de Yaoundé I en 2010 sous la direction du Professeur Pius ONDOUA.

5. METEPE A KOFFI, *Jürgen Habermas, Éric Weil et les limites politiques de la société civile contemporaine: contribution à la réflexion sur le sens de l'engagement politique citoyen*. Thèse de Philosophie soutenue à l'Université Charles de Gaulle - Lille III, 2015 sous la direction du Pr. Mahamadé SAVADOGO, Professeur titulaire de Philosophie, Université de Ouagadougou (Directeur) et du Pr. Patrice CANIVEZ, Professeur titulaire de Philosophie Université SH-Lille3 (codirecteur). Consultée en ligne à l'adresse <https://tel.archives-ouvertes.fr/pdf>.

6. ONGUENE ONGUENE, Christophe, *La question du cosmopolitisme dans Après l'État-nation de Jürgen Habermas*, Mémoire de philosophie soutenu à l'Université de Yaoundé I en 2017 sous la direction du Professeur Lucien AYISSI.

7. ROBICHAUD, Arienne, *Jürgen Habermas et la Théorie de l'agir communicationnel : la question de l'éducation*, Thèse de Doctorat Ph.D, Université de Montréal, novembre 2015.

8. YAMB, Gervais Désiré, *Droits humains et démocratie chez John Rawls, Jürgen Habermas et Fabien Eboussi Boulaga : contribution à la reconstruction de l'état de droit en Afrique noire*. Thèse de Philosophie soutenue à l'Université de Nancy 2 le 21 Juin 2008 sous la direction de Mme Juliette GRANGE, Professeur à Nancy 2 (France) : *Directrice de thèse et de M. Hubert MONO NDJANA*, Professeur à Yaoundé 1 (Cameroun) : *Co-directeur*. Thèse consultée en ligne à l'adresse www.GervaisYamb.pdf.

USUELS

LALANDE, André,

- *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 3^{ème} édition, 2010.

RUSS, Jacqueline,

- *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 1991.

MESURE, Sylvie et SAVIDAN, Patrick,

- *Le Dictionnaire des Sciences Humaines*, Paris, P.U.F., 2006.

WEBOGRAPHIE

- <http://www.reds.msh-paris.fr/communication/textes/mel2.htm#>
- <http://www.dicopo.fr/spip.php>
- <http://www.philodroit.be/Bodin-la-souverainete-saisie-par?lang=fr>.
- http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
- <https://tel.archives-ouvertes.fr/pdf>
- www.GervaisYamb.pdf
- www.monde-diplomatique.fr

INDEX DES NOTIONS

A

Afrique, viii, 17, 96, 102, 109, 171, 172, 262, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 304, 306, 321, 323, 327, 333, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 354, 356, 369, 370

Agir communicationnel, v, 127, 128, 130, 131, 132, 134, 135, 137, 138, 140, 141, 142, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 156, 184, 188, 189, 216, 240, 263, 338, 341, 342, 343, 355, 367

C

Capitalisme, iii, iv, ix, 4, 12, 16, 76, 77, 79, 80, 81, 84, 88, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 109, 110, 113, 117, 121, 215, 255, 266, 267, 268, 277, 282, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 306, 309, 320, 321, 323, 334, 335, 338, 342, 345, 347, 351, 353, 366, 370

Citoyenneté mondiale, vii, 6, 14, 174, 209, 230, 253, 270, 271, 319, 336, 349

Communauté, 4, 5, 6, 7, 13, 19, 25, 26, 47, 48, 50, 51, 53, 68, 92, 93, 96, 116, 121, 127, 130, 140, 142, 145, 148, 149, 153, 155, 156, 157, 162, 168, 169, 170, 172, 173, 175, 178, 179, 184, 192, 195, 198, 201, 203, 204, 205, 206, 210, 217, 218, 219, 222, 230, 231, 234, 235, 237, 238, 243, 249, 250, 254, 258, 261, 262, 264, 270, 271, 278, 279, 284, 292, 295, 304, 305, 306, 307, 308, 311, 323, 325, 326, 331, 333, 336, 340

Communication, v, 2, 79, 90, 91, 95, 102, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 156, 158, 166, 170, 171, 172, 180, 181, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 191, 194, 195, 202, 216, 217, 223, 225, 244, 245, 247,

250, 251, 260, 262, 266, 268, 271, 333, 340, 341, 344, 349, 354, 356, 367

Consensus, v, vii, 8, 116, 137, 139, 140, 142, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 157, 171, 174, 176, 183, 184, 186, 195, 197, 201, 218, 240, 243, 247, 248, 251, 252, 253, 259, 260, 262, 263, 317, 330, 332, 341, 367, 369

Cosmopatrie, i, vi, xiii, 13, 14, 284, 296, 307, 311, 318, 327, 335

Cosmopolitisme, vi, ix, xiii, 3, 14, 107, 108, 112, 116, 122, 126, 204, 207, 208, 209, 213, 214, 253, 254, 277, 319, 331, 336, 345, 346, 349, 354, 355, 368, 370

Cosmoresponsabilité, 292, 293, 294, 295, 333

D

Délibération, 152, 153, 156, 157, 158, 160, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 183, 222, 240

Droit cosmopolitique, 120, 212, 216, 217, 218, 219, 259, 264, 265, 332

Droits de l'homme, 6, 92, 96, 97, 108, 119, 181, 195, 200, 203, 204, 205, 206, 207, 213, 217, 218, 219, 226, 265, 291, 293, 298, 320, 325, 349

E

Économie mondiale, 80, 103, 107, 108, 109, 110, 216, 220, 221, 265, 266, 294, 313, 352

Espace public, vi, vii, 2, 5, 6, 8, 95, 130, 144, 155, 156, 157, 158, 159, 165, 166, 171, 179, 199, 201, 202, 211, 215, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 230, 231, 245, 246, 247, 265, 324, 325, 331, 336, 340, 342, 368

Espace public mondial, 324, 325

État cosmopolitique, 218, 219, 231, 260

État-nation, 78, 79, 80, 81, 92, 93, 95, 96, 97, 103, 104, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 115, 118, 121, 122, 123, 203, 205, 219, 220, 221, 243, 253, 254, 261, 264, 331, 343

Éthique, v, vi, vii, viii, xiii, 6, 8, 14, 42, 43, 78, 93, 114, 115, 126, 130, 132, 135, 146, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 158, 166, 168, 175, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 201, 204, 206, 210, 216, 217, 218, 221, 240, 243, 248, 249, 250, 251, 259, 260, 261, 263, 265, 268, 277, 286, 290, 293, 310, 315, 330, 332, 336, 337, 341, 343, 344, 347, 354, 368, 369

Éthique de la discussion, v, vi, vii, viii, xiii, 14, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 166, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 196, 197, 198, 201, 204, 206, 216, 217, 218, 221, 240, 243, 248, 250, 251, 259, 260, 261, 265, 268, 286, 330, 332, 337, 342, 368, 369

Europe, vii, 3, 7, 16, 17, 80, 88, 174, 178, 179, 207, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 242, 258, 269, 277, 304, 322, 327, 331, 343, 344, 350, 369

G

Gouvernance mondiale, 287, 295

I

Identité postnationale, 338

Intercompréhension, 152

Intersubjectivité, v, 129, 140, 142, 145, 146, 147, 148, 158, 184, 200, 201, 203, 217, 218, 240, 250, 338, 367

J

Justice, ix, xiii, xiv, 3, 6, 7, 8, 12, 21, 22, 24, 25, 33, 39, 40, 50, 59, 61, 65, 66, 80, 84, 112, 122, 156, 158, 159, 160, 161,

162, 163, 164, 165, 169, 172, 174, 178, 185, 189, 195, 203, 204, 206, 221, 226, 250, 289, 298, 301, 306, 312, 313, 315, 317, 334, 336, 341, 344, 347, 352, 354, 370

Justice procédurale, 203, 204

L

La solidarité cosmopolitique, 116, 202, 203, 295

Libéralisme, 9, 12, 23, 76, 109, 110, 114, 154, 155, 162, 215, 240, 247, 266, 269, 296, 298, 301, 330, 338, 347

M

Mondialisation, iii, iv, 2, 3, 6, 7, 12, 72, 81, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 97, 98, 104, 107, 109, 116, 119, 120, 122, 123, 126, 207, 209, 210, 214, 220, 232, 233, 234, 235, 239, 253, 254, 256, 267, 268, 269, 270, 276, 296, 297, 301, 313, 319, 320, 329, 330, 332, 333, 340, 345, 346, 347, 350, 351, 353, 354, 355, 366

Multiculturalisme, iii, 4, 72, 87, 124, 207, 208, 253, 254, 269, 330, 355

N

Nation, ii, iii, iv, xiii, xiv, 2, 3, 5, 6, 7, 9, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 41, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 70, 71, 72, 76, 78, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 92, 97, 98, 105, 107, 108, 110, 112, 117, 122, 123, 124, 126, 154, 166, 173, 174, 178, 179, 180, 181, 207, 214, 216, 220, 221, 227, 230, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 253, 254, 255, 256, 259, 267, 268, 269, 270, 271, 285, 295, 307, 319, 322, 329, 330, 331, 333, 337, 340, 341, 350, 351, 354, 355, 365, 366

Néolibéralisme, iv, 2, 4, 96, 105, 106, 122, 123, 207, 256, 267, 283, 297, 321, 332, 333, 339, 340, 353, 366

O

ONU, iv, ix, 96, 116, 120, 121, 207, 261, 286, 319, 322, 323, 324, 325, 326, 366, 370

P

Paix, ix, xiii, 10, 17, 22, 23, 27, 31, 32, 33, 38, 39, 40, 45, 59, 64, 65, 66, 69, 70, 71, 86, 87, 94, 203, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 222, 263, 268, 269, 271, 285, 291, 293, 296, 312, 318, 320, 327, 334, 349, 370

Panafricanisme, viii, 242, 272, 273, 275, 277, 278, 280, 281, 283, 284, 333, 339, 369, 370

Patriotisme constitutionnel, 4, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 331, 340

Politique, i, xiii, 2, 4, 11, 17, 18, 20, 26, 27, 35, 47, 78, 79, 81, 86, 92, 94, 96, 97, 108, 110, 112, 115, 116, 117, 119, 122, 123, 130, 132, 135, 140, 142, 144, 147, 148, 156, 158, 159, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 170, 171, 172, 203, 208, 209, 219, 220, 221, 225, 226, 231, 233, 234, 236, 254, 258, 259, 260, 261, 262, 265, 267, 285, 291, 293, 295, 307, 324, 326, 332, 336, 337, 340, 343, 344, 345, 346, 348, 349, 350, 354, 355, 364

Politique délibérative, v, vii, xiii, 6, 14, 126, 154, 155, 156, 157, 158, 165, 171, 196, 201, 202, 220, 230, 240, 259, 261, 262, 268, 330, 332, 340, 367

Postnationale, iii, vii, xiii, 2, 6, 7, 8, 13, 14, 18, 27, 46, 48, 84, 87, 110, 112, 124, 154, 170, 172, 173, 175, 179, 180, 181, 182, 230, 232, 233, 237, 238, 255, 268, 269, 333, 338, 340

Postnationalisme, v, vii, viii, xiii, 2, 14, 18, 46, 92, 103, 124, 126, 127, 154, 159, 180, 182, 232, 240, 242, 243, 253, 254, 255, 256, 259, 266, 267, 268, 269, 292, 327, 329, 330, 331, 332, 340, 341, 369

Problèmes écologiques, 117

R

Raison communicationnelle, iv, 131, 133, 134, 136, 137, 139, 140, 158, 181, 186, 187, 221, 341, 367

Risque, 113, 114, 115, 116, 118, 122, 144, 161, 218, 253, 254, 258, 287, 291, 294, 331, 332, 346

S

Socialisme, ix, xiii, 11, 207, 290, 296, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 321, 327, 334, 336, 370

Socialisme planétaire, xiii, 290, 296, 301, 302, 327, 334, 336

Solidarité, ix, xiii, 5, 8, 51, 53, 84, 86, 87, 92, 93, 116, 124, 155, 162, 171, 177, 189, 195, 200, 202, 203, 204, 229, 237, 238, 248, 249, 259, 261, 265, 267, 270, 271, 284, 291, 295, 302, 304, 309, 314, 323, 330, 332, 333, 335, 336, 337, 341, 347, 354, 370

Solidarité planétaire, xiii, 291, 295, 333, 335, 336

Souveraineté, ii, iii, iv, v, vii, viii, xiii, 4, 6, 13, 14, 17, 36, 44, 46, 47, 48, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 80, 87, 95, 96, 97, 108, 122, 124, 154, 167, 171, 172, 173, 180, 211, 233, 243, 246, 248, 253, 255, 256, 257, 269, 271, 280, 282, 287, 329, 330, 332, 341, 345, 346, 353, 355, 365, 366, 367, 369

Supranational, 122, 220, 261, 292

T

Terrorisme transnational, 117, 218

Théorie de l'agir communicationnel, iv, 14, 127, 130, 131, 330, 333

INDEX DES AUTEURS

A

Adorno, 127, 128, 129, 130, 132, 134, 135, 182, 183, 348, 353
Amin, 8, 104, 109, 268, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 320, 321, 322, 323, 334, 344
Apel, 182
Arendt, 147, 148, 159, 164, 221, 253, 254, 292, 295, 345
Aristote, i, 12, 19, 20, 25, 26, 58, 140, 159, 305, 307, 6
Aron, 107, 337, 345
Ayissi, 122, 266, 353

B

Badie, 97, 345
Battistella, 257, 318, 332
Beauchard, 94
Beck, 7, 97, 113, 114, 115, 118, 207, 208, 209, 268, 285, 288
Bodin, ii, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 71, 74, 75, 257, 346, 353
Boniface, 283, 346
Bourdieu, 105, 317, 339, 353
Braud, 96, 346

C

Carroué, 111, 112, 354
Chomsky, 103, 108, 110, 351
Cusset, 137, 143, 144, 183, 260, 344

D

De Rivero, 93, 347
Delacampagne, 311, 346
Derrida, 10, 95
Diogène, 208, 336
Dumont, 114, 347
Dupeyrix, 3, 7, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 202, 207, 222, 224, 232,

243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 270, 271, 339, 340, 343, 344

Durkheim, 263, 347

E

Engels, 88, 89, 101, 102, 104, 107, 350

F

Ferry, 6, 260, 342, 344
Fukuyama, 8, 9, 10, 94, 321, 347

H

Habermas, iv, v, vi, vii, viii, xiii, xiv, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 17, 18, 47, 55, 70, 71, 72, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 103, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 291, 295, 300, 319, 323, 324, 325, 327, 329, 330, 331, 332, 336, 337, 338, 340, 341, 344, 353, 355, 356, 10, 11
Hegel, ii, 41, 68, 348, 7, 8

Held, 254, 286, 313, 348
Hobbes, 259, 348
Honneth, 249, 250, 313, 348
Horkheimer, 132, 135, 182, 183, 348
Huntington, 10, 94, 95, 258, 355, 348

J

Jonas, 114, 290, 293, 347

K

Kamto, 109, 348
Kane, 284, 346
Kant, 139, 151, 190, 191, 202, 203, 205, 209, 210, 211, 212, 213, 216, 217, 218, 219, 222, 254, 264, 331, 348
Kenneth, 78, 79

L

Labarang, 285, 287, 324, 326, 349
Lalande, 19, 202, 262, 337, 356
Lénine, iii, 16, 76, 77, 78, 8, 349
Lévi-Strauss, 92, 93, 349
Locke, i, 26, 33, 34, 35, 36, 304, 7, 349

M

Marx, 80, 107, 111, 342, 350
Mbele, 275, 276, 277, 281, 282, 350
Mende, 267, 350
Mesure, 117, 290, 356
Metepe, 265, 355
Mono, 262, 325, 356.
Morin, 292, 295, 350

N

Nkolo Foe, 255, 351, 354
Nyerere, 277, 303, 304, 305, 306, 351

O

Olinga, 98, 119, 120
Ondoua, 351, 355

P

Platon, 109, 351
Rawls, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 194, 226, 228, 262, 263, 313, 344, 352, 356
Renan, 92, 351
Renaut, 161, 287, 288, 351
Rivoire, 103, 352
Robichaud, 128, 355
Rondeau, 251, 354
Rousseau, 230, 250, 294, 325, 326, 352

S

Salin, 82, 108, 109, 352
Sartre, 292, 294, 295, 352
Sen, 312, 314, 315, 316, 317, 352
Servier, 117, 352
Sieyès, 48, 54, 352
Sintomer, 133, 136, 252, 253, 265, 266, 344
Smith, 99, 100, 104, 352

T

Taylor, 132, 135, 146, 227, 228, 353

W

Weber, 118, 133, 136, 147, 252, 265, 344, 353

Y

Yamb, 262, 263, 356

Z

Ziegler, 112, 120, 353

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	
DÉDICACE.....	iii
REMERCIEMENTS	iv
RÉSUMÉ.....	v
ABSTRACT	vi
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
PREMIÈRE PARTIE : L'IDÉOLOGIE POSTNATIONALE : UNE CONTESTATION HABERMASSIENNE DE L'ÉTAT-NATION	15
CHAPITRE I : ÉVOLUTION DIACHRONIQUE DU CONCEPT D'ÉTAT.....	19
I- LA NATURE DE L'ÉTAT DANS L'ANTIQUITÉ.....	20
1- Fondement et organisation de l'État chez Platon	20
2- Origine et finalité de l'État chez Aristote.....	25
II- LES CONTRACTUALISTES ET LE CONCEPT D'ÉTAT	26
1- L'État chez Thomas Hobbes : institution et finalité.....	26
2- John Locke et l'État : du gouvernement civil à la question de la propriété.....	33
3- La conception de l'État chez Jean-Jacques Rousseau : fondement et nécessité.....	37
4- Nature et nécessité de l'état chez Hegel	41
III- LES JURISTES ET L'ÉTAT	43
CHAPITRE II : LA NATION COMME SUBSTANCE DE L'ÉTAT-NATION.....	45
I- LA NATURE ET FONDEMENTS DE LA NATION.....	46
1- Survol historique du concept de nation	46
2- La conception ethnosociologique de la nation	48
II- FONDEMENTS ÉTHIQUES DE LA NATION OU LA NAISSANCE DE L'ÉTAT-NATION	
51	
1- La nation comme principe spirituel de l'État.....	51
2- La nécessité de la nation au sein de l'État-nation	53
CHAPITRE III : LA SOUVERAINETÉ COMME MODALITÉ FONDAMENTALE ET NÉCESSAIRE DE L'ÉTAT-NATION.....	55
I- JEAN BODIN ET LA NOTION DE SOUVERAINETÉ	55
1- Contexte d'émergence du concept de souveraineté.....	56
2- L'appréhension de la souveraineté bodinienne par ses « vraies marques »	58
II- LA SOUVERAINETÉ CHEZ LES PHILOSOPHES MODERNES	63

1- La souveraineté chez Thomas Hobbes	63
2- La souveraineté chez Jean-Jacques Rousseau	66
3- La dialectique de la souveraineté chez Hegel.....	68
III- LA SOUVERAINETÉ JURIDIQUE DE L'ÉTAT ET SES SOUBRESAULTS CONTEMPORAINS	70
1- Souveraineté juridique de l'État et droit international.....	70
2- Les dimensions internes et externes de la souveraineté selon Habermas	73
CHAPITRE IV : L'ÉTAT-NATION OU L'AVENIR INCERTAIN D'UNE FORME D'ASSOCIATION POLITIQUE	76
I- LA LÉGITIMITÉ DE L'ÉTAT-NATION.....	76
1- La gestion de l'économie capitaliste	76
2- La légitimité de l'État moderne au sein d'une société capitaliste	79
3- La prospérité du protectionnisme	82
II- L'ÉTAT-NATION : ÉTAT SOCIAL ET ÉTAT GENDARME.....	83
1- L'État-nation comme État- providence : la prise en charge des questions sociales	83
2- Les missions de sécurité de l'État-nation	84
3- L'assurance de la stabilité des relations internationales	85
III- L'EMPIRE POSTNATIONAL ET SON DISCOURS DE DÉLÉGITIMATION DE L'ÉTAT- NATION.....	87
1- La mondialisation et l'érosion de la souveraineté de l'État-nation	87
2- Mondialisation et crise de l'identité nationale.....	92
3- Le capitalisme mondialisé et la faillite de l'État-nation	97
4- L'économie mondiale et la perte de l'autonomie de l'État-nation	106
IV- CRISE DE L'ÉTAT SOCIAL ET ÉMERGENCE DE NOUVELLES FORMES DE MENACES 110	
1- La crise de l'État social	110
2- La menace écologique	112
3- La menace du terrorisme transnational.....	116
4- Le déclin institutionnel et juridique de la gouvernance mondiale	118
V- L'AVENIR DE L'ÉTAT-NATION : VERS UN CHANGEMENT DE PARADIGME	121
DEUXIÈME PARTIE : LES MODALITÉS DU POSTNATIONALISME HABERMASSIEN	124
CHAPITRE V : LA THÉORIE HABERMASSIENNE DE L'AGIR COMMUNICATIONNEL : FONDEMENT ÉPISTEMOLOGIQUE DE LA CONSTELLATION POSTNATIONALE	126
I- HABERMAS AU-DELÀ DE L'ÉCOLE DE FRANCFORT : VERS UN NOUVEAU PARADIGME	126

1-	L'École de Francfort et la rationalité instrumentale	126
2-	De la philosophie du sujet à la raison communicationnelle : les raisons d'une transition ..	130
II-	RAISON ET COMMUNICATION : RELATION ET IMPLICATION	133
1-	Raison et communication : de la rationalité communicationnelle en question	133
2-	De l'agir stratégique ou téléologique à l'agir communicationnel	139
III-	LES IMPLICATIONS SOCIALES DE L'AGIR COMMUNICATIONNEL DANS LE MONDE VECU	141
1-	Du monde vécu en question	141
2-	L'intersubjectivité au cœur de l'agir communicationnel.....	144
3-	La question du consensus : l'entente comme médium de l'intégration sociale.....	148
CHAPITRE VI : LA POLITIQUE DÉLIBÉRATIVE : MODALITÉ POLITIQUE DU POSTNATIONALISME HABERMASSEIEN		153
I-	LA POLITIQUE DÉLIBÉRATIVE ET SON FONDEMENT	154
1-	Deux modèles politiques préexistants : la conception libérale et la conception républicaine de la politique	154
2-	La politique délibérative et son objet	155
3-	La théorie de la discussion comme fondement de la politique délibérative	157
II-	VERS UNE DÉMOCRATIE POSTNATIONALE : DE LA DÉMOCRATIE DÉLIBÉRATIVE EN QUESTION.....	158
1-	La pertinence d'une démocratie délibérative : contexte et justification d'un nouveau paradigme démocratique	158
2-	Un détour chez John Rawls	160
3-	Le processus démocratique habermassien.....	164
III-	DE LA SOUVERAINETE POSTNATIONALE : PATRIOTISME ET IDENTITE	171
1-	De la souveraineté populaire à la souveraineté procédurale.....	171
2-	Le patriotisme constitutionnel	172
3-	Vers une identité postnationale	178
CHAPITRE VII : L'ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION : MODALITÉ ÉTHIQUE DU POSTNATIONALISME HABERMASSEIEN ET SES IMPLICATIONS		182
I-	LES ORIGINES DE L'ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION.....	182
1-	Contexte de genèse d'une éthique de la discussion	182
2-	L'éthique de la discussion et la reconstruction de la raison pratique	184
3-	Traits fondamentaux de l'éthique de la discussion chez Habermas	190
II-	LES PRINCIPES DE L'ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION	191
1-	Le principe U et le principe D	191
2-	Théorie du droit et politique délibérative	196

3-	Solidarité cosmopolitique, justice procédurale et droits de l'homme.....	202
CHAPITRE VIII : LE POSTNATIONALISME HABERMASSIEN : JALONS POUR UNE SOCIÉTÉ COSMOPOLITIQUE		
207		
I-	NATURE ET FONDEMENTS DU COSMOPOLITISME	207
1-	Fondements historiques et philosophiques du cosmopolitisme.....	208
2-	Le cosmopolitisme habermassien : un dépassement de Kant.....	213
3-	Du supranationalisme habermassien	219
II-	L'ESPACE PUBLIC HABERMASSIEN	221
1-	Le contenu d'un concept	221
2-	Société civile et l'élargissement de l'espace public chez Jürgen Habermas	223
3-	Débats actuels dans l'espace public	226
III-	VERS UNE CITOYENNETÉ MONDIALE	229
1-	Un préalable nécessaire : l'élargissement de la citoyenneté.....	229
2-	L'Union Européenne comme modèle habermassien d'une constellation postnationale	231
3-	Une nouvelle forme politique de l'Europe	234
TROISIEME PARTIE : L'IDÉOLOGIE POSTNATIONALE HABERMASSIENNE : DIFFICULTÉS PRATIQUES ET PERSPECTIVES THÉORIQUES.....		
240		
CHAPITRE IX : EXAMEN CRITIQUE DU POSTNATIONALISME HABERMASSIEN		
242		
I-	EXAMEN CRITIQUE DES MODALITÉS DU POSTNATIONALISME HABERMASSIEN	242
1-	Limites de la théorie procédurale du droit.....	242
2-	Limites de l'éthique de la discussion.....	249
3-	Le consensus impossible	251
II-	LES CONSÉQUENCES D'UN MONDE SANS ENTITÉS ÉTATIQUES	252
1-	Le postnationalisme et le risque d'hégémonie	252
2-	Le risque d'asphyxie des identités nationales et l'émergence des sujets fragmentés	254
3-	Un monde sans souveraineté ou le retour de l'état de guerre ?	256
CHAPITRE X : L'ACTUALITÉ DE LA PENSÉE HABERMASSIENNE		
258		
I-	ENJEUX DU POSTNATIONALISME HABERMASSIEN	258
1-	Le Mérite de l'éthique de la discussion.....	258
2-	L'actualité de la politique délibérative et la force du consensus	260
3-	La rationalité des rapports sociaux : enjeux politiques, économiques et sociaux.....	262
II-	L'ACTUALITÉ D'UNE PROBLÉMATIQUE	266
CHAPITRE XI : HABERMAS ET L'AFRIQUE : LE PANAFRICANISME COMME POLITIQUE À L'ÉCHELLE DU CONTINENT		
271		

I- FONDEMENTS HISTORIQUES ET IDÉOLOGIQUES DU PANAFRICANISME.....	271
1- Le panafricanisme et la dynamique d'intégration régionale en Afrique	271
2- Le consciencisme : une dimension philosophique au projet du panafricanisme	274
3- La question de l'unité du continent	276
II- Les obstacles au projet panafricain	279
1- Le souverainisme comme entrave au projet panafricain	279
2- Le postcolonialisme contre le panafricanisme : « une lutte en cours en Afrique »	279
3- Vers une maison commune africaine	281
CHAPITRE XII : AU-DELA DE HABERMAS : JALONS POUR UNE COSMOPATRIE	284
I- L'ÉTAT CRITIQUE DU MONDE ACTUEL	284
1- L'autopsie d'un monde agonisant	284
2- Des urgences nouvelles à gérer	287
3- Les devoirs actuels	290
II- QUEL SYSTÈME ÉCONOMIQUE POUR LA COSMOPATRIE ?	295
1- Amoindrir les effets néfastes du capitalisme libéral.....	295
2- Pour un socialisme planétaire à partir du modèle africain.....	301
3- Les quatre savoirs nécessaires à la construction de la cosmopatrie.....	306
III- LEXIQUE D'HUMANISME POUR UN MONDE COSMOPATRIOTIQUE	311
1- Un peu plus de justice sociale face à l'injustice globale	311
2- Un peu plus de reconnaissance face à la dictature de l'indifférence	312
3- Un peu plus d'égalité face à l'inégalité	313
4- Un peu plus de paix face à la terreur de la guerre	317
IV- VERS UNE NOUVELLE CITOYENNETÉ PLANÉTAIRE.....	318
1- Vers un cosmopolitisme intégré à plusieurs niveaux	318
2- D'un monde unipolaire à un monde multipolaire : perspective pour une nouvelle régionalisation	319
3- Avons-nous encore besoin d'une centricité mondiale ?	322
4- Plaidoyer pour une réforme de l'ONU à partir d'un nouveau contrat planétaire	324
CONCLUSION GÉNÉRALE	327
LEXIQUE.....	334
BIBLIOGRAPHIE	342
INDEX DES NOTIONS	356
INDEX DES AUTEURS.....	361

