

COLLOQUE INTERNATIONAL
Université de Lille III

9 et 10 juin 2005

A LA FRONTIÈRE

Anne-Christine Habbard
Université de Lille III

**« De l'illégitimité de la frontière
ou
La frontière nationale comme dernière frontière de la métaphysique »**

Il s'agit ici de montrer trois choses :

- La frontière nationale, c'est-à-dire la limitation territoriale des Etats, ne peut être fondée en raison : il n'y a aucune raison, au sens fort, c'est-à-dire aucune nécessité rationnelle, au fait que les communautés politiques soient territorialement séparées, c'est-à-dire tout simplement qu'il y en ait plusieurs. La frontière nationale, qui existe de fait, bien sûr, et qui est le résultat de processus historiques, culturels, politiques très divers, n'a pour autant, en termes normatifs, aucune légitimité rationnelle. Le maintien du *pluriversum politique* dans les théories politiques tient, selon moi, à un naturalisme subreptice : on en vient toujours à des données naturelles pour en justifier l'existence. En d'autres termes, on a toujours pris pour un bien politique rationnel ce qui n'était qu'un *fait*, de l'ordre de la nature. Pourtant, toute la modernité, en philosophie politique, a construit la question de la communauté politique sur le fondement d'un procédé normatif qui visait à établir la légitimité de celle-ci : « De quel droit ? ». Or les relations internationales, et partant, la question de la séparation des Etats, sont demeurées dans l'ordre génétique, c'est-à-dire attachées à une conception naturaliste de l'individu comme de l'Etat – d'où l'attachement à la frontière. Il existe une antinomie entre la *dénaturalisation*

progressive des relations politiques, qui se détachent progressivement de toute assignation naturelle (communauté ethnique, raciale, familiale, etc) pour être comprises comme des relations de droit et de liberté – et la frontière, qui reste le dernière refuge de la naturalité face à une conception normative du politique.

- Ensuite, je voudrais montrer que la notion de frontière est tout simplement contradictoire avec le projet même de la modernité politique, dont la visée fondamentale, le « noyau dur », est, je pense, le cosmopolitisme juridico-politique comme idée régulatrice, plus qu'une élaboration de l'Etat-nation. Ce n'est donc pas seulement que la frontière nationale est « irrationnelle » - elle est oxymorique, rien de moins. L'idée même de contrat social le montre : car nous pensons la communauté politique comme résultat d'un accord de volontés libres (plutôt que d'une nécessité naturelle ou d'un ordonnancement divin) – certes, mais alors pourquoi pas un contrat social mondial ? Pourquoi, lorsque nous décidons de passer de l'état de nature à l'état civil, ne nous associons-nous pas avec *tous* les hommes, plutôt qu'avec un nombre limité d'entre eux ? Un Etat, pourquoi pas, mais pourquoi *des* Etats ? Le concept même de contrat social, qui est normatif, est intrinsèquement cosmopolite : ce qui est pensé n'est pas l'Etat-nation, mais une structure politique qui permette à l'individu de vivre libre et de réaliser ses fins seul ou en communauté ; en ce sens, il tend à faire disparaître finalité interne et externe de la collectivité politique. Or cette intention philosophique a été, en fin de compte, obscurcie et dénaturée.
- Enfin, je tenterai de montrer que cette contradiction entre l'élan principiel de la modernité et son déploiement philosophique concret relève d'un problème métaphysique, et non simplement historique, politique, culturel ou géographique – et ce, du fait d'une confusion entre *souveraineté et propriété* : quand bien même tous les auteurs de la modernité essaient de distinguer les deux, la souveraineté, à leurs yeux, nécessite finalement toujours une juridiction sur un territoire limité, c'est-à-dire, et nous le verrons, une forme de propriété qui, quoi qu'ils disent, revient toujours, d'une façon ou d'une autre, à une propriété privée. En quelque sorte, en ontologisant la nation, la frontière est devenue le dernier lieu de la métaphysique, son dernier avatar, son ultime asile. Sa dernière frontière ?

Il convient de souligner que le cosmopolitisme juridico-politique que je défends ne vise pas à répéter à un niveau supérieur le modèle d'Etat dont nous disposons, mais de partir de principes de justice qui pourraient valoir internationalement pour ensuite, dans un second temps, trouver les institutions et les structures juridico-politiques adéquates. C'est dire aussi que j'adopte délibérément ici une perspective normative et constructiviste du droit et du politique ; je pose donc également comme prémisse l'idée rawlsienne de la priorité du juste sur le bien.

1. Pourquoi une institution juridico-politique cosmopolitique ?

Je passerai rapidement sur cette partie, car les arguments sont déjà connus :

- a) L'idée même de contrat social suppose le cosmopolitisme – si la communauté politique est le résultat d'un accord volontaire entre individus libres et également doués de raison ; si elle vise à respecter leur droits et libertés ; si donc l'entité juridique élémentaire est l'individu et non le peuple, la tribu, la famille ou la collectivité, il semble que, *très naturellement*, nous pensions à une institution

cosmopolitique, puisqu'il n'y aucune raison que je ne m'associe qu'avec ceux qui me sont spatialement proches, ou que je ne m'associe avec tous, si tous sont d'accord. De l'individu à l'Etat mondial, la conséquence est bonne, en termes strictement rationnels, mais pas de l'individu à la nation territorialement limitée. L'Etat n'a aucune pertinence dans ce schéma, ou alors seulement à titre de *moyen*, qui, à un moment historique donné, s'est révélé le meilleur pour réaliser les principes de justice et les droits de l'homme tels que pensés par la modernité. En ce sens, en termes normatifs, la charge de la preuve est sur les défenseurs de l'Etat-nation, et non sur ceux du cosmopolitisme – car si l'on dit que l'Etat est le produit de la volonté et de la raison, alors la *pluralité* d'Etats doit l'être aussi – or le pluralisme politique ne fait que très exceptionnellement l'objet d'une justification. Nous verrons plus loin les difficiles contradictions dans lesquelles sont plongés les défenseurs de la souveraineté étatique.

- b) Le droit en général, mais en particulier celui, international, des droits de l'homme, ou celui de propriété, serait plus cohérent avec un garant international et universel. En fait, les contradictions du droit, et les conflits entre les normes, proviennent justement de la coexistence de plusieurs régimes « privés », c'est-à-dire étatiques, de droit, et donc de la multiplicité inchoative de ses sources.
- c) En termes éthiques, le cosmopolitisme moral (l'éducation au cosmopolitisme – se penser comme citoyen du monde) est largement acquise. Je renvoie ici par exemple à Peter Singer (*One World*), ou à Martha Nussbaum (« *Patriotism and Cosmopolitanism* ») : de façon différente, chacun argue que l'identité nationale n'a aucune pertinence éthique ; il n'y a aucune raison valable de me soucier davantage du RMIste à Marseille que du prisonnier politique à Rangoon ou de l'enfant victime du tsunami au Sri Lanka. Comme le soulignait Edward Said, certes, le « nous » et le « chez nous » existent, mais cela ne signifie pas pour autant que nous devons leur accorder un sur-poids, ou « nous » préférer à « eux ». De fait, nous constatons l'émergence d'une conscience internationale, soulignant concrètement que les frontières nationales ne marquent plus les bornes de nos obligations morales, politiques, économiques et sociales. Or si l'on accorde une légitimité au cosmopolitisme moral et culturel, on voit mal pourquoi cela ne pourrait se traduire, à terme, par une institution juridico-politique, c'est-à-dire une structure positive et globale de droit fondée sur les droits de l'homme, et reflétant ce cosmopolitisme éthique – ou, à tout le moins, pourquoi on ne pourrait la penser comme idée régulatrice de nos pratiques politiques.
- d) Je reprends ici les arguments connus de Charles Beitz dans *Political Theory and international Relations*. Si l'on veut penser de façon cohérente des principes de justice, et notamment de justice sociale, sur un modèle constructiviste et normatif, alors il nous faut penser une position originelle (en termes rawlsiens) globale, c'est-à-dire qui ne se limite pas aux membres d'une communauté limitée, mais qui s'étende à l'ensemble des habitants de la planète. Sous le voile d'ignorance (Cf. *Théorie de la Justice*), je suis privé de toutes les informations relatives à ma situation particulière, qui seraient susceptibles d'orienter ma délibération pour servir mon intérêt personnel : ma conception du bien, mon niveau économique et social, mon âge, mes talents et aptitudes, etc – identiquement, je ne dois pas non plus savoir si je suis citoyen d'un pays doté de mirifiques ressources naturelles (disons, le Koweït) ou au contraire inexistantes (disons le Bhoutan). Car ce facteur relève de la bonne fortune, au même titre que les talents naturels (mais avec moins encore de droits possibles sur eux) dont Rawls dit lui-même qu'ils n'ont pas à être déterminants dans le choix normatif des principes de justice. Une position

originelle cohérente suppose donc d'être globale, puisque la justice distributive, et le principe de différence, ne peuvent qu'être voulus « globalement » : en tant que personne libre, rationnelle, et égale aux autres, sous le voile d'ignorance, j'adopterais un principe de différence élevé à l'échelle internationale, au cas où, manque de bol, je me retrouve citoyen bhoutanais et non koweïtien en levant le voile. Rawls contourne la difficulté en supposant les Etats autarciques et auto-suffisants – mais cette position n'est tenable ni théoriquement ni factuellement. Dès lors, la coopération internationale ne saurait être fondée sur un devoir de charité, mais bien sur une obligation de justice : ce qui ne peut être le cas si l'application de la justice distributive demeure du domaine réservé des Etats-nations ; elle exige une compétence internationale contraignante. Ainsi, une institution juridico-politique cosmopolite est appelée par la notion même de justice. Il est rationnellement plus cohérent de penser à la justice politique à l'échelle mondiale plutôt qu'à l'échelle nationale.

Rationnellement donc, les arguments en faveur d'une telle institution sont probants. En d'autres termes, une théorie normative de la justice doit être globale et internationale *avant que* d'être domestique ; sinon, elle devrait être précédée par une justification de la *domesticité* de la justice. Or il en est toujours allé à l'inverse : on commence par définir la justice domestique, avant de passer à la justice internationale. « *Aye, theres the rub* » : car dans cette séquence-là, la justice internationale ne peut plus guère être pensée qu'en termes de règles de courtoisie internationale entre personnes étatiques libres et égales.

2. Le naturalisme au fondement de la frontière nationale (réfutation des arguments à l'encontre de l'Etat mondial)

Notre question est donc : pourquoi pas un contrat social mondial ? Pourquoi penser, lorsque les hommes décident de sortir de l'état de nature pour construire une communauté politique, qu'ils choisiraient d'en former *plusieurs* plutôt qu'une seule ? La raison pour laquelle on a accordé une prééminence théorique à l'Etat n'est-elle pas liée au simple *fait naturel* de l'existence de groupes « ethno-culturels » pré-existants ? Le fait de la communauté restreinte, unie autour de traditions, de valeurs, de traits cultures et linguistiques etc... communs n'a-t-il pas pesé sur notre décision *théorique* de leur accorder une réalité éthique singulière ? Il s'agirait d'une espèce de pré-notion : on tient pour acquise l'appartenance à une communauté d'ordre national, à laquelle on accorde un statut ontologique. Evidence dont on se demande s'il n'y a pas lieu de la remettre en question, singulièrement aujourd'hui.

Si l'on passe en revue les arguments avancés en faveur de la séparation des Etats, on constate qu'ils restent insatisfaisants rationnellement, et qu'ils demeurent finalement suspendus à une donnée naturelle intuitivement appréhendée comme inéliminable – la sédentarité –, et donc à un regroupement jugé inéluctable des personnes en collectivités distinctes, partageant un certain de nombre de traits communs jugés essentiels. Répétons-le, il ne s'agit pas pour nous de *nier* l'existence de fait de telles collectivités, mais d'en évaluer la rationalité normative.

Les arguments à l'encontre d'un Etat mondial : a) l'impossibilité intrinsèque de la communauté politique à accueillir la totalité de l'humanité et b) une théorisation des relations internationales qui rendrait impossible l'établissement d'une institution cosmopolitique.

Considérons les en effet :

a) Les arguments sur la limitation intrinsèque de la communauté

- i) Une communauté politique ne doit pas être « trop vaste » – il existerait une « contrainte de dimension »¹ pour tout Etat, sous peine de devenir despotique.

L'argument est le suivant : la communauté politique doit être suffisamment restreinte pour permettre une proximité entre gouvernants et gouvernés, c'est-à-dire pour que tous les citoyens co-dirigent effectivement l'Etat. (J.-J. Rousseau : « Plus l'Etat s'agrandit, plus la liberté diminue »². Kant : « Les lois perdent (...) toujours en vigueur ce que le gouvernement gagne en étendue »³). Si la citoyenneté et la responsabilité partagée ne doivent pas être que nominales, est nécessaire une relative proximité qui permette une communicabilité et une communication effectives, de sorte que chacun puisse être à la fois connu, reconnu, entendu et compris des autres. Sinon, il devient extrêmement aisé aux gouvernants, tout comme aux magistrats, de rassembler le pouvoir de décision entre leurs mains, et le régime despotique devient inéluctable. Kant : un Etat trop grand mènerait « au plus terrible despotisme »⁴. Cf. déjà Montesquieu : « Un grand empire suppose une autorité despotique dans celui qui gouverne »⁵.

Mais regardons cela de plus près :

- « Trop vaste » ne signifie rien (– *a fortiori* lorsqu'on veut s'appuyer sur J.-J. Rousseau, pour qui la démocratie ne pouvait même pas être représentative !). Les USA, l'Inde, la Chine, sont déjà extrêmement vastes, regroupant des populations très diverses culturellement et historiquement, sans pourtant que personne n'y retrouve rien à redire quant à l'absence de responsabilité partagée des citoyens. En outre, les moyens actuels pour permettre la communication et la communicabilité entre citoyens et gouvernants, c'est-à-dire la réalisation de l'espace public, sont aujourd'hui réunis pour diminuer encore l'effet de la distance géographique. Les auteurs sont ainsi à chaque fois contraints de faire appel à « l'intuition », donné irrationnel et naturel par excellence, pour faire comprendre au lecteur pourquoi ce serait ingouvernable. Or rien de plus dangereux que l'intuition en philosophie politique, surtout lorsqu'on essaie de mettre en place une théorie normative.
- Rien ne prouve qu'un tel Etat serait despotique – sauf à considérer un Etat mondial sur le modèle de l'Etat-nation à un échelon supérieur, c'est-à-dire un méga-USA, ce qu'il ne pourrait évidemment pas être. Une institution juridico-politique cosmopolitique – qui obligerait en tout état de cause à repenser les notions de souveraineté et de citoyenneté – ne serait pas un Etat identique à ceux que nous connaissons aujourd'hui, dont la caractéristique est précisément d'avoir un territoire limité par d'autres puissances souveraines. D'importants travaux en philosophie politique montrent précisément qu'avec l'affaiblissement de l'Etat-nation, l'exercice de la citoyenneté a, de façon croissante, lieu dans une *superposition* d'affiliations et de modes de représentation, tout comme l'exercice de la responsabilité et du contrôle des pouvoirs – les souverainetés sont désormais, et de plus en plus,

¹ S. Chauvier *Du droit d'être étranger – Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*, L'Harmattan 1996, p. 92.

² J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, III, 1.

³ Kant, *Projet de Paix Perpétuelle*, p. 125

⁴ Kant, *Théorie et Pratique*, trad. Guillermit 56, AK VIII, 301-11

⁵ Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, VIII, 19.

superposées et recoupées, plutôt que juxtaposées⁶. En d'autres termes, la théorie de l'Etat mondial despotique est déjà battue en brèche par l'évolution actuelle des relations internationales : le dépérissement de la souveraineté étatique ne se traduit pas factuellement par la concentration du pouvoir en un unique centre exécutif régnant sur la totalité de l'humanité, mais au contraire par la démultiplication des centres de pouvoir (certes, pour l'heure agissant trop souvent en impunité et hors de tout cadre de responsabilité), mais qui inventent de nouvelles relations politiques et de nouveaux modèles de citoyenneté.

- Par ailleurs, il importe de souligner la contradiction chez nombre de théoriciens opposés à l'Etat mondial au nom de son despotisme : car ce sont les mêmes qui pensent les contre-pouvoirs comme devant nécessairement être à *l'intérieur* de la communauté politique (et c'est très logique), c'est-à-dire qui conceptualisent les moyens internes de prévenir le despotisme – par exemple, les systèmes de contrôle de l'action gouvernementale, les *checks and balances*, l'indépendance des trois pouvoirs, etc... - comme seuls possibles et seuls efficaces. Il a rarement été théorisé que la pression extérieure pouvait être effective, ou uniquement de façon très marginale – ce qui est, très malheureusement, confirmé dans les faits (la pression de la communauté internationale n'étant que très rarement facteur de démocratisation d'un Etat).

La contradiction s'aggrave lorsque ces mêmes théoriciens pensent les relations internationales sur le modèle hobbesien : les Etats sont censés être eux-mêmes dans un état de nature, c'est-à-dire des « loups » les uns pour les autres – on voit mal comment les loups extérieurs vont contraindre un Etat à se démocratiser. A fortiori lorsque l'on observe que c'est précisément au nom de la « défense de l'intérêt national », au nom de la lutte contre un ennemi réel ou imaginé, mais toujours présenté comme extérieur (même – et surtout – dans les guerres civiles), que les pires exactions sont le plus souvent commises. En d'autres termes, une théorie cohérente de la démocratie conceptualise les institutions politiques capables d'empêcher la dérive vers le despotisme comme étant nécessairement à « l'intérieur » de la collectivité politique, non à l'extérieur de celle-ci. Donc rien n'empêche de penser des contre-pouvoirs efficaces à l'intérieur de cet Etat mondial, ce qui, là encore, existe déjà (ONGs, OIG multiples, etc). Là aussi, il y a besoin de créativité institutionnelle et politique – toujours est-il que l'argument du despotisme nécessaire n'en est pas un.

- ii) Un Etat mondial est impossible car l'exercice de la citoyenneté suppose un certain degré d'identité collective, c'est-à-dire un fondement subjectif à la solidarité : être citoyen, c'est accepter de faire certains sacrifices, notamment par le biais de la taxation, pour permettre à d'autres de vivre bien ; une identification minimale à autrui est dès lors indispensable pour accepter ce sacrifice. En d'autres termes, la solidarité exigée par la citoyenneté politique se fonde sur une identité collective qui ne peut exister qu'au sein d'une communauté restreinte et réunie géographiquement. Même lorsque l'on définit la nation par la liberté de la volonté (Cf. Renan et son célèbre « plébiscite de tous les jours »), on persiste à vouloir circonscrire cette nation territorialement. Nous renvoyons ici aux arguments connus des penseurs communautariens.

Cette argumentation soulève de multiples problèmes :

⁶ Cf *Re-imagining political Community*, Archibugi, Held, Köhler (eds.), Stanford UP, 1998, et par exemple J. Rosenau "Governance and democracy in a globalizing world", pp. 28-57.

- 7
- Une identité individuelle et collective est toujours *construite*. Elle n'existe jamais « naturellement » et spontanément, même si elle est *vécue* comme telle, évidente, immédiate et non-thématisée. Cf., entre autres, travaux de Benedict Anderson, *Imagined Communities*⁷, d'Ernst Gellner, etc.. (exactement comme pour les frontières, d'ailleurs : elles sont toujours le résultat d'une négociation, de compromis, de décisions politiques... Cf Daniel Nordmann, *Frontières de France* – il n'y a rien de naturel dans la frontière). L'institution d'une langue, d'une culture et d'une histoire communes est toujours au moins, sinon plus, le *résultat* de la construction politique qu'une réalité antécédente. En d'autres termes, la conscience d'appartenance à la communauté nationale n'est pas première et fondatrice, elle est tout autant la résultante d'un long processus institutionnel et politique, à la fois objectivement (imposition d'une langue nationale, promotion d'une histoire unitaire de la nation, etc) et subjectivement (créer les éléments pour que le groupe se représente lui-même comme un groupe, et les individus comme membres de ce groupe – d'ailleurs, précisément, souvent à la suite d'une opposition, réelle ou créée, à un ennemi extérieur). Ceci signifie qu'il n'est pas impossible de construire une identité internationale, sur d'autres fondements bien sûr que l'appartenance ethnique, culturelle, linguistique. C'est d'ailleurs la tâche même d'une éducation cosmopolitique.
 - De façon plus générale, *même si on accorde qu'il faut une identité collective pour créer des liens de citoyenneté*, on voit mal pourquoi cette identité collective devrait reposer sur une proximité géographique, comme le montre la déterritorialisation croissante des communautés (et les conditions historiques de la collectivité politique sont en train d'être modifiées, quoi qu'on dise !). Pourquoi mon appartenance à ma communauté « de sol » serait-elle plus décisive pour mon identité que mon appartenance, disons, à la communauté des défenseurs des droits de l'homme ? – et en l'occurrence, elle ne l'est aucunement. Pour un combattant d'Al-Qaeda, par exemple, son appartenance à l'*Ummah*, la communauté des musulmans, est plus fondamentale, et plus importante dans la construction de son moi, que le fait d'être saoudien, yéménite, pakistanais, ou français.
Au fond demeure toujours l'idée que l'appartenance nationale est plus fondamentale et plus décisive dans la construction de l'identité que l'appartenance à un autre type de communauté. La différence sous-jacente porte sur celle entre ce que l'on « est », par opposition à ce que l'on « fait » - ce que l'on « est » serait plus décisif que ce que l'individu choisit librement d'être. Or cela est tout à fait constestable (– et les ambiguïtés de la définition du génocide dans la Convention de 1948 soulignent les problèmes liés à cette position). Il est impossible de définir ce qu'« est » un individu indépendamment de la conscience qu'il prend de cette identité, en dehors de ce qu'il s'approprie comme étant constitutif de lui-même : il n'existe d'identité que lorsqu'il est procédé à une intériorisation, par l'individu ou par la collectivité, des traits distinctifs de cette identité – en d'autres termes, une adhésion consentie.

⁷ Une communauté n'existe que s'il existe une *conscience et une représentation* de cette communauté – Une conception « objective » du groupe national (qui revient d'ailleurs à considérer les cultures comme étant closes sur elles-mêmes et permanentes à travers le temps, ce qui n'est pas tenable) ne peut finalement faire l'économie d'une dimension subjective, c'est-à-dire liée à la représentation que se fait la collectivité de son identité, et l'individu de lui-même comme membre de ce tout. Cela ne signifie pas pour autant que cette représentation est une pure chimère, puisqu'elle va se cristalliser autour d'éléments objectivement communs. C'est dire par conséquent qu'on ne peut parler de groupe que là où il y aura une conscience collective, qui est également au fondement de l'aspiration à une forme ou une autre d'autonomie.

Et l'on constate que si l'on veut défendre la prééminence de l'identité nationale, culturelle, etc, cela se fait à un prix conceptuel important, comme on le voit avec W. Kymlicka, dans *La Citoyenneté multiculturelle*⁸, par exemple, ou chez R. Dworkin. Le nerf de leur argumentation (quel que soit leur objectif philosophique, d'ailleurs) tient à la spécificité des groupes culturels et des minorités nationales (« les cultures sociétales », dans les termes de Kymlicka) parmi tous les groupes possibles au sein d'une société démocratique. Il s'agit de « *culture[s] qui offre[nt] à [leurs] membres des modes de vie porteurs de sens, qui modulent l'ensemble des activités humaines, au niveau de la société, de l'éducation, de la religion, des loisirs et de la vie économique, dans les sphères publique et privée. Ces cultures tendent à être territorialement concentrées et fondées sur une communauté linguistique* »⁹. Une culture sociétale n'est pas simplement une gamme d'options pour l'individu, mais elle offre en même temps le « *filtre au travers duquel nous identifions la valeur des expériences rencontrées* » (Dworkin). En d'autres termes, la spécificité de la culture sociétale est de nous offrir des options, mais surtout, de les rendre signifiantes et sensées, c'est-à-dire de nous présenter les valeurs à partir desquelles nous pouvons hiérarchiser nos choix et les effectuer. A ceci s'ajoute le fait, dit Kymlicka, que « *la plupart des personnes ont un lien très fort avec leur propre culture* », et qu'il est à la fois « rare » et « difficile » d'en changer, et que cela ne se fait qu'à un coût personnel élevé. L'appartenance culturelle et nationale est comme un point d'ancrage dans l'auto-identification de la personne, elle sert de façon fondamentale à construire l'identité de la personne et affecte la façon dont les autres nous perçoivent et interagissent avec nous. Ceci constitue alors pour Kymlicka la base normative pour discriminer entre les différentes cultures minoritaires et décider celles qui peuvent être porteuses ou non de droits collectifs.

Or cette conception de la culture sociétale est problématique, car on constate que la prééminence qui lui est accordée relève finalement d'une conception du bien (en contradiction avec la volonté d'accorder une priorité au juste) ; qu'elle relève également d'une primauté accordée aux communautés territoriales, c'est-à-dire *non-volontaires*, sur les communautés volontairement choisies, et donc ne reposant pas sur le hasard de notre proximité géographique ; d'autre part, on voit également que l'auteur est contraint en dernière instance de recourir à une argumentation d'ordre psychologique (le « prix personnel élevé » - qu'en sait-il ? Un prix en tout état de cause insuffisant pour ceux qui décident de partir, si on prend ce type de calcul utilitariste), et statistique (« la plupart des gens » ont un rapport étroit à leur culture – qu'en sait-il ? et même si c'était le cas, est-ce décisif dans une perspective normative ?).

Insidieusement se profile donc un retour à la naturalité et à une conception du bien comme fondement d'une argumentation qui se veut normative. Ce retour au naturalisme se traduit politiquement par un despotisme bienveillant : l'Etat sera chargé de veiller à cette identité (majoritaire ou minoritaire, ce n'est pas le propos ici), c'est-à-dire de garantir les droits protecteurs de cette identité *d'avantage* que ceux protégeant d'autres types d'identité collective (les homosexuels, les femmes, etc.). Défendre une spécificité de la culture sociétale par opposition à d'autres types d'identité collective est contradictoire avec une théorie libérale défendant la priorité du juste et l'autonomie de la personne. Personne n'a le droit de dire que ce qui ne dépend pas de moi est plus important que ce qui dépend de moi, c'est-à-dire que mon appartenance nationale est plus décisive pour moi et que les liens de solidarité

⁸ Ed. La Découverte, 2001.

⁹ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, p. 115

doivent y être plus forts que dans les collectivités pour lesquelles j'ai librement opté – sinon c'est revenir sur le fondement même de la modernité – la vie collective est librement choisie !

- Toujours dans le cas où on accorde qu'il faut une identité collective pour créer des liens de citoyenneté, ce serait en tout état de cause une *autre* communauté que la collectivité nationale qui aurait prioritairement droit à ma solidarité (ma famille, mon village, mon groupe ethnique, etc), comme l'a bien noté C. Beitz¹⁰. L'Etat ne sort pas gagnant de ce troc, en d'autres termes. Si on veut argumenter sur le fondement de l'identité collective, alors justement, la frontière nationale se justifie encore moins, et perd encore plus de sa légitimité.
- Dans une perspective normative, les principes de justice n'ont de toute façon pas à être liés à l'identité. Il importe de distinguer la légitimité normative d'une institution cosmopolitique et ses conditions de réalisation naturelles, historiques, sociologiques. Que celles-ci ne soient pas réunies actuellement n'invalide en aucune façon la légitimité rationnelle d'une telle institution. C'est justement tout le travail d'un Kant que de distinguer l'impératif éthico-politique de ses conditions objectives actuelles naturelles de réalisation. Il importe donc de découpler justice et identité, a fortiori si l'on considère le politique non pas comme ayant à *entériner* des entités ethnico-culturelles pré-existantes, mais bien comme un arrachement à celles-ci.

iii) Un Etat mondial serait facteur d'uniformisation des cultures.

Ceci est tout à fait discutabile, puisque, comme le montre très bien Kymlicka, justement, on peut parfaitement conceptualiser un Etat libéral qui accorderait des droits spécifiques aux minorités culturelles ou nationales leur permettant de conserver leur culture, tant que celle-ci ne va pas à l'encontre des droits de l'homme universellement reconnus. Il n'y a donc aucune incompatibilité entre une institution cosmopolitique et la reconnaissance d'identités différenciées culturellement. Par ailleurs, c'est là un argument un peu dangereux philosophiquement à manier, puisqu'il se fonde sur la nécessité de la préservation de la diversité culturelle, qui serait un bien pour tous dans la mesure où le « marché culturel » serait par là considérablement élargi pour tous. Non seulement cet argument est discutabile puisqu'il renvoie non pas à un argument de justice, mais à un argument utilitariste (tout le monde à *intérêt* à ce que soient préservées les cultures du monde, chacun pouvant s'enrichir et s'offrir des modèles alternatifs de choix individuels), mais il repose en outre (et c'est beaucoup plus grave !) sur une conception finalement spéciste de l'humanité, où la diversité culturelle devient un bien à conserver au même titre que, disons, la diversité des espèces animales.

iv) Un Etat mondial ne permettrait pas aux communautés non-libérales, c'est-à-dire qui ne sont pas fondées sur le pluralisme des valeurs, mais qui partageraient une même conception du bien, de s'organiser comme elles l'entendent.

En d'autres termes, le juste ne peut avoir priorité sur le bien qu'au sein de communautés *déjà acquises* au libéralisme, ce que l'on ne peut supposer de toutes. Cf J. Rawls dans le *Droit des Gens*, et S. Chauvier, *Justice internationale et Solidarité*. Le problème, là, il me semble, est que pour que cet argument tienne, il faut supposer une unanimité *absolue* de la communauté en question – et là encore, cette supposition vient à un double prix, conceptuel et politique, important : d'une part, pour que cette unanimité

¹⁰ Beitz, *Political Theory and international Relations*, Princeton UP, 1979.

absolue soit atteinte, on doit justement négliger l'argument du territoire, puisqu'il n'y aucune raison que tous ceux qui partagent cette même conception du bien soient territorialement rassemblés, ou, inversement, que tous ceux qui se trouvent sur cette portion du territoire soient autre chose qu'une simple majorité, même très large. D'où le prix politique : car il suffit, dans cette logique, qu'une seule personne (même sur 1 milliard) soit en désaccord avec cette conception du bien pour que le juste ait à s'imposer. Or n'y a-t-il pas au moins toujours *un* dissident ? On retombe sur le problème du porte-parole (Cf J.S. Mill, *De la Liberté*). Et même philosophiquement et éthiquement, n'est-il pas plus *juste* de toujours supposer l'existence d'au moins un dissident ? Le risque du juste est moindre, politiquement et philosophiquement, que le risque de l'unanimité au sujet du bien. Sans compter que la liberté doit de toute façon s'entendre comme incluant la possibilité pour l'individu de revoir ses fins¹¹ – c'est-à-dire que *même s'il y a unanimité absolue*, on ne peut être certain qu'elle va durer. Or les principes de justice d'une communauté sont censés être adoptés à perpétuité (Rawls).

Ajoutons enfin qu'historiquement et factuellement, une telle identité et unanimité dans la conception du bien n'a jamais existé.

On constate, en passant en revue ces arguments, qu'on dépend systématiquement de conceptions – de l'individu, de la communauté – fondées sur le naturalisme (et le propre de la « nature » est d'être indépendante de la volonté). Il y a toujours un glissement subreptice du *fait* (l'existence de communautés « ethnico-culturelles » pré-existantes à la collectivité politique) au *droit*, c'est-à-dire à une perspective *normative* : des communautés séparées existent, donc les Etats *doivent* être plusieurs. La *sédentarité*, c'est-à-dire un *rapport premier et durable au sol*, est systématiquement prise pour un élément déterminant du politique – une sédentarité toujours comprise comme impliquant une limitation spatiale du fait politique¹². Mais cette conception repose sur des données anthropologiques dont on peut penser qu'elles sont en passe d'être modifiées de façon profonde. En fait, il y a toujours un « saut », systématiquement inexpliqué, de l'individu comme seule entité métaphysique et politique, à la territorialisation de la communauté politique. Et ce saut s'explique par des raisons à la fois naturalistes – et métaphysiques, comme nous le verrons plus loin. Sur ce point, nous reprendrons T. Negri et M. Hardt (in *Empire*) : certes, la communauté est toujours imaginée, comme le dit B. Anderson, mais elle a inversement toujours été imaginée *comme* nation et sur son modèle.

Il ne s'agit évidemment pas pour nous, répétons-le, de nier la réalité de la communauté ou de ce qu'elle signifie, existentiellement, pour les individus, mais de montrer, dans une perspective philosophique, qu'ils n'entravent en rien la possibilité d'une conceptualisation d'un Etat mondial.

b) Les arguments fondés sur la nature des relations internationales

Une autre série d'arguments est avancée pour justifier l'impossibilité de l'établissement d'un Etat mondial : elle repose sur l'incompatibilité supposée intrinsèque entre la vie internationale telle qu'elle existe et, plus encore, telle qu'elle a été pensée par les auteurs de la modernité, et la possibilité d'une institution juridico-politique cosmopolitique. Cette ligne argumentative s'appuie principalement sur une conception censée être hobbesienne des

¹¹ Cf. J. Rawls, *Théorie de la Justice*.

¹² La communauté politico-juridique a toujours été pensée « spatialement » (Kant : le droit comme coexistence de libertés extérieures sous législation universelle), c'est-à-dire comme supposant aussi une société, le « commerce » physique avec les autres membres (d'où privilège de la naissance, du sol, de la patrie, etc)

relations internationales : les Etats seraient entre eux comme les individus à l'état de nature, chacun défendant son intérêt national comme les individus à l'état de nature défendent leur droit à l'existence. Par manque de temps, je me contenterai de renvoyer à C. Beitz (in *Political Theory and international Relations*), qui a montré de façon convaincante que ce type de justification, déjà beaucoup plus faible que le précédent, se heurte à des objections insurmontables.

Il est en tout état de cause intéressant (– et assez comique....) d'observer que cette argumentation, au nom du « réalisme » des relations internationales, est paradoxalement obligée de nier la réalité factuelle ; car elle est par exemple systématiquement contrainte de penser la collectivité nationale comme autonome, auto-suffisante, enclose sur elle-même – or cela n'a jamais été le cas, aujourd'hui moins que jamais. Le pseudo-réalisme mène à une représentation de plus en plus fictive de ce qu'est l'Etat – à la fois historiquement, factuellement, et conceptuellement¹³. En dernière instance, pour continuer à justifier la pluralité des Etats, les penseurs entrent dans des contorsions de plus en plus incroyables, pour aboutir à ce qui n'est plus qu'un Etat *mythifié*. Le mythe de l'Etat est nécessaire à sa permanence.

Nous pouvons tirer plusieurs conclusions de cette 1^{ère} partie :

1. Toute argumentation en faveur de la séparation des Etats provient finalement d'un *naturalisme*, psychologique, anthropologique ou communautaire, passé sous silence lors des théories contractualistes, et qui s'appuie en dernière instance à la fois sur la sédentarité et sur une idée psychologique de la nécessité d'appartenir à un groupe restreint d'humains.
2. En tout état de cause, la déterritorialisation croissante des communautés, et la modification de la représentation de l'espace (car toute communauté est liée non pas tant à un espace qu'à une *représentation* de l'espace) sont en train d'être modifiées, ce qui oblige en particulier à repenser la communauté politique.
3. En particulier, cela souligne la nécessité d'articuler les droits de l'homme à une autre instance que l'Etat souverain (ce qu'avait bien compris Hannah Arendt, dans *L'Impérialisme*, qui souligne la contradiction est entre les droits de l'homme et l'Etat-nation, à partir du cas des apatrides – mais on peut justement penser que le problème ne réside pas tant dans les droits de l'homme tels qu'ils ont été conceptualisés que dans le fait de faire d'un Etat territorialement limité le garant de leur application et de leur respect). En d'autres termes, il importe désormais de comprendre la souveraineté différemment, et d'envisager de nouvelle manière l'instance garante de leur respect et de leur protection.

3. La contradiction de la frontière

Non seulement la frontière nationale est problématique, elle est en outre tout simplement contradictoire avec les prémisses de la modernité politique. En effet, cette dernière repose sur une conception de l'individu souverain, qui librement et rationnellement décide de s'associer à d'autres. Le projet politique de la modernité est de construire une entité politique capable de garantir à des personnes libres, morales, égales, leurs droits. Et pour l'instant, il n'y a aucune raison de penser qu'une telle entité ait à être limitée spatialement.

Plus encore, le fait de penser la structure politique comme circonscrite spatialement, c'est-à-dire fondée sur une distinction cruciale entre « intérieur » et « extérieur » mène à de

¹³ Cf. par exemple D. Luban, "The romance of the Nation-State", in *International Ethics*, Beitz, Cohen, Scanlon & Simmons (eds.), Princeton UP, 1990, pp. 238-244.

difficiles paradoxes. Je crois que les contradictions souvent relevées au sujet de la nature de l'Etat-nation et de la souveraineté proviennent précisément de cet « angle mort » de la frontière.

La contradiction bien connue de la souveraineté est en effet la suivante, dont il existe plusieurs versions ; je donne ici les deux les plus célèbres :

i) Le fondement de légitimité de l'Etat est le respect de la liberté et de l'autonomie des personnes, en simplifiant, des droits de l'homme. En « interne », donc, l'Etat n'a de légitimité qu'au regard des droits de l'homme, qui incluent aussi le droit à la paix – l'Etat pacifie donc la communauté interne, alors qu'au même moment il ne peut pas ne pas être « belligérant » en externe, car il n'existe pas, sur le plan international, de tierce instance capable de régler les conflits (et soulignons-le, il n'est pas anodin que le terme même de frontière provienne du vocabulaire militaire : la ligne de front). L'Etat est à la fois irénogène puisqu'il vise à garantir la paix dans l'espace délimité par son territoire, et polémogène puisqu'il induit nécessairement des rapports agonistiques avec les autres Etats. « *La souveraineté cristallise la volonté autotélique de l'Etat. Mais par là-même culmine la logique d'exclusion de l'Etat, car elle signifie que celle-ci ne peut s'imposer qu'en s'opposant aux autres Etats. L'ennemi nous limiterait et en même temps nous fonderait* » écrit Alain Cambier¹⁴. Il y a donc contradiction entre la logique d'inclusion de la souveraineté, et sa logique d'exclusion.

ii) Seconde version de la contradiction : la souveraineté de l'Etat est absolue sur son territoire, puisqu'il ne peut pas lui-même être assujéti aux lois qu'il promulgue (il y aurait sinon une régression à l'infini – puisqu'il faudrait une instance supérieure à l'Etat pour vérifier son respect des lois, et donc une instance supérieure à l'instance de vérification pour contrôler sa propre application des lois, et ainsi de suite – problème classique du « *Who will watch the watchmen ?* »). L'Etat est le « Dieu mortel », dans les termes de Hobbes. Quelle que soit l'égalité entre citoyens, demeurera toujours cette inégalité structurelle du pouvoir. C'est le propre de la souveraineté.

En même temps, sur le plan international, l'Etat n'est pas souverain : il n'institue pas la loi, il n'est qu'égal aux autres dans sa promulgation. Comme le souligne Kelsen, la coexistence d'Etats souverains sous un droit des Gens est une contradiction, car les Etats sont précisément les sujets de droit du droit des gens ; en tant que sujets, ils ne sont donc pas souverains, mais seulement égaux dans leur participation à la formation de la loi. F. Cheneval écrit à ce propos : « *Selon le concept normatif de droit, la souveraineté de l'Etat particulier est aussi impossible que la souveraineté de l'individu dans l'Etat particulier. C'est la raison pour laquelle la distinction entre souveraineté intérieure et extérieure n'est pas viable* »¹⁵.

La contradiction est donc celle entre intérieur et extérieur, entre une souveraineté illimitée sur le territoire de l'Etat et une souveraineté limitée par d'autres souverainetés égales sur le plan international ; entre les droits de l'homme universels fondement de toute communauté politique et la possibilité de la guerre (donc la négation même des droits de l'homme) comme principe même de l'Etat dans ses relations à d'autres. L'Etat alterne donc entre avoir à être « transparent » (simple « courroie de transmission » entre l'individu sujet de droits absolus et

¹⁴ *Qu'est-ce que l'Etat ?*, Vrin, coll. Chemins philosophiques, 2004, p. 18.

¹⁵ *La Cité des Peuples - Mémoires de cosmopolitismes*, Cerf 2005, p. 82.

inaliénables, et la communauté internationale garante du respect de ceux-ci), et sa présence substantielle, « opaque » et autonome, dans les relations internationales¹⁶.

Non seulement la limitation spatiale des Etats explique le paradoxe de la souveraineté, mais je pense qu'elle entre en contradiction avec le projet même de la modernité, fondée sur les droits de l'homme : une entité politique est désormais évaluée, normativement, à l'aune d'un droit supra-positif, et elle n'a de légitimité *que si* elle les garantit, les respecte et les promeut. Ainsi, le véritable sujet et destinataire du droit est l'individu et non plus l'entité étatique : les intérêts nationaux sont dépossédés et destitués devant le véritable intérêt général, qui est celui de la société humaine dans son ensemble. Le droit, d'interétatique, devient le droit des personnes, d'une « société humaine universelle ». La modernité, si elle cherche aussi à élaborer les médiations institutionnelles indispensables à la protection des droits de la personne, est donc principiellement cosmopolite dans sa visée, et sert ainsi à délégitimer l'Etat comme personne sur la scène internationale, puisque l'Etat n'est pas intrinsèquement voué à être la seule institution possible pour garantir les droits de l'homme.

Ces contradictions, au cœur de « l'énigmatique institution »¹⁷ qu'est l'Etat sont, on le voit, finalement toujours liées au territoire. Si l'Etat n'est plus pensé à l'intérieur d'une limite spatiale, c'est-à-dire si on pense une institution juridico-politique cosmopolite, le problème disparaît, à condition, bien sûr (et ce n'est pas rien !), de repenser les notions de citoyenneté et de souveraineté.

4. Une confusion métaphysique entre souveraineté et propriété – la propriété comme seul moyen de réaliser la souveraineté

La question demeure néanmoins : pourquoi, alors même que nombreux sont les penseurs à mettre en lumière les problèmes de la frontière par le biais de la contradiction de la souveraineté de l'Etat-nation territorialement limité, s'en trouve-t-il pour autant si peu pour défendre le cosmopolitisme juridico-politique ? Nous avons vu les arguments naturalistes – mais qui sont d'autant plus insuffisants que les conditions historiques, anthropologiques, sociologiques, culturelles et sociales sont telles aujourd'hui que la notion même de nature ne peut plus avoir le mêmes sens que pour un Leibniz ou un Kant, au vu, précisément, de la déterritorialisation des communautés. L'argument du naturalisme tient d'autant moins qu'on assiste de façon générale en philosophie politique à une dénaturalisation croissante du politique¹⁸. Cela est d'autant plus étonnant que le cosmopolitisme moral et culturel sont dans l'ensemble acceptés sans réticence. Pourquoi donc ce blocage sur la réalisation politique de ce que tous accordent être déjà un horizon moral ?

Justement parce que le problème est, selon moi, métaphysique. Je voudrais montrer que les contradictions de la souveraineté tiennent à ses liens ambigus avec la propriété : notre concept de souveraineté est tel qu'elle *ne peut pas ne pas se comprendre comme propriété – et comme propriété privée*.

Ce n'est pas tant la séparation des Etats qui pose un problème conceptuel que l'implication géographique de cette séparation, c'est-à-dire la territorialisation des Etats. La souveraineté se

¹⁶ Cette contradiction de la souveraineté explique l'oscillation bien connue entre le modèle stato-centriste, dit internationaliste, et le modèle cosmopolite, en droit international.

¹⁷ Ricoeur, *Histoire et Vérité*

¹⁸ A fortiori au regard de l'anthropologie politique : nous passons de communautés fondées sur le *temps* (liens ancestraux, de parenté, traditions, etc...), à des communautés fondées sur le partage de l'*espace*.

traduit par une *jurisdiction* – un pouvoir d’organisation, de régulation, de juridicisation et de pacification d’un espace limité. D’ailleurs, en droit international, un Etat ne se conçoit pas sans territoire¹⁹. Et cette jurisdiction, même si on tente de la détacher du concept de propriété privée (et l’Etat n’est jamais conceptualisé comme un propriétaire de son territoire sur le modèle du propriétaire privé possédant son champ ou son terrain), y demeure finalement fondamentalement attachée.

Il y a là trois étapes au raisonnement pour comprendre cette confusion entre souveraineté et propriété :

- Une nécessaire personnification de l’Etat, rendue indispensable par la théorie contractualiste.
- De ce fait, une nécessité de substantialiser et extérioriser la souveraineté politique, tout comme la liberté individuelle appelle sa réalisation et son déploiement dans l’extériorité.
- Or la propriété privée du sol est le seul droit qui – du moins à l’époque de la théorisation de la souveraineté – concentre toutes les caractéristiques de la souveraineté-liberté de la personne morale.

D’où la nécessité de continuer à doter l’Etat du droit de propriété, et partant, l’impossibilité de le concevoir sans ce territoire.

a) Une transposition des attributs métaphysiques de l’individu à l’Etat, et l’indispensable intersubjectivité

La modernité conceptualise en effet l’Etat, entité libre en tant qu’héritière de la liberté de ses membres, sur le modèle de la personne, dont il garde les qualités essentielles – souveraineté, liberté, indépendance, capacité d’action. On connaît les conséquences de ce geste philosophique en droit international : la scène internationale est une pluralité de personnes libres et égales, et l’équivalent des droits de la personne devient les « droits fondamentaux » des Etats, dont les trois principaux sont le droit de conservation (droit à la vie et à l’existence), le droit d’indépendance (c’est-à-dire de « vie privée », ce qui implique le principe de non intervention dans les affaires intérieures), et le droit à l’égalité. Nous ne développerons pas cet aspect, déjà largement étudié, de la personnification de l’Etat. Il demeure qu’un véritable isomorphisme entre individu et Etat s’est créé.

Or la modernité pense l’individu comme ne pouvant s’humaniser seul : l’humanité passe par l’intersubjectivité, autrui m’obligeant (éthiquement ou politiquement, peu importe ici) à devenir moi-même.

Ce rapport entre libertés est une prémisse même du droit : comme le montre Kant²⁰, le droit est la réalisation extérieure de la liberté, en tant qu’institutionnalisation de la coexistence extérieure des libertés sous une législation universelle. En d’autres termes, je dois, pour être libre, éprouver la résistance extérieure de l’autre qui vient limiter mon espace de déploiement. Il n’y a donc de réalisation extérieure de ma liberté que lorsqu’il en est d’autres pour la limiter – et il en va de même en droit international. Même si le thème du Robinson a été très en vogue au moment de la formation des théories contractualistes (et ce n’est d’ailleurs guère étonnant, justement), il demeure que l’idée fondamentale est qu’il n’y a de réalisation authentique de soi que dans le rapport à autrui, et un rapport qui implique, intrinsèquement, une borne à mon espace. Il n’y a pas de liberté sans espace, sans extériorité, et l’espace ne

¹⁹ *Droit international Public*, Daillier, Pellet, LGDJ, § 268.

²⁰ *Doctrine du Droit*.

peut être pensée que dans sa « découpe », sa limitation²¹, précisément pour qu'il puisse y avoir extériorité. C'est exactement ce que manifeste le territoire, dont nous allons voir qu'il a à être domaniale : comme le note M. Xifaras²², le domaine de propriété juridiquement illimité est contradictoire, et la propriété particulière se vit sous la condition de la pluralité, chaque propriété étant limitée par ses sœurs. Il n'y a de propriétaire que parce qu'il y en a plusieurs.

Mais le thème hégélien de la reconnaissance est également important pour comprendre combien la personnification de l'Etat a servi son ontologisation : ma liberté ne prend de réalité et de vérité que lorsqu'elle est reconnue par une autre liberté, faute de quoi elle demeure de l'ordre du fantasme intérieur ; et cette reconnaissance passe par la lutte, éventuellement à mort, chacun tentant de s'affirmer en tant que « pour-soi ». La nécessité rationnelle de la pluralité des Etats viendrait alors de cette intersubjectivité, indispensable pour que la personne se réalise comme telle, et cette aspiration à la reconnaissance : la personne morale qu'est l'Etat ne saurait accéder au rang de personne réelle si elle n'était entourée d'autres et reconnue par celles-ci²³, c'est-à-dire s'il n'y avait qu'un seul Etat (d'où le thème récurrent de la supposée « monstruosité »²⁴ de l'idée d'Etat mondial, puisqu'il n'y aurait alors plus aucune extériorité, aucun « autrui »). Et cette reconnaissance passe par la lutte – d'où une conception essentiellement guerrière et agonistique des relations internationales. En fait on peut penser les relations internationales sont bien davantage fondées sur une conception « hégélienne » que hobbesienne de la personne : en un sens, le cosmopolitisme kantien n'a toujours pas été transposé sur la scène internationale, qui demeure essentiellement hégélienne.

b) La nécessité de substantialiser le pouvoir et la liberté

Mais la liberté individuelle n'a pas seulement besoin d'autrui, de l'autre liberté – elle est avant tout appelée à s'extérioriser dans la matérialité du monde. La liberté est certes un appel à la reconnaissance par d'autres « pour-soi », mais également une épreuve de la matière, de la nature, de l'« en-soi ».

En ce sens, quelle que soit sa conceptualisation, la liberté dans la modernité sera toujours entendue comme 1) présupposant l'existence d'un corps (propriété de soi) et 2) nécessitant une extériorisation dans le monde (Descartes « comme maître et possesseurs de la nature », Locke, Kant, Hegel etc). C'est le rôle, pour l'Etat, du territoire, qui correspond à la propriété de soi de l'individu – ce corps dont il ne peut être détaché, et qui devient, dans la théorie de l'Etat, le territoire sans lequel il ne peut exister. Le territoire *substantialise* et ontologise l'Etat, il lui donne chair et corps. Mais il lui donne aussi l'espace extérieur réel sans lequel aucune liberté n'a de sens.

Par ailleurs, comme le note Habermas, nous assistons depuis la fin du 18^{ème} siècle à une subjectivisation de l'éthique : se substitue, aux prescriptions exemplaires en vue d'une vie vertueuse, conforme à un modèle à imiter, l'exigence d'une appropriation consciente et autocritique, c'est-à-dire d'une saisie réflexive de soi ; et cela vaut, dit Habermas, non seulement dans la conduite de la vie personnelle, mais tout autant pour la vie collective et les communautés, qui obéissent de plus en plus à un régime d'auto-compréhension²⁵. Cela a mené au 19^{ème} siècle à la première forme d'identité collective post-traditionnelle, marquée par l'auto-compréhension et la nécessité pour la communauté d'être non seulement un « en-soi »

²¹ Kant, *Critique de la Raison pure*, Esthétique Transcendantale.

²² *La propriété – étude de philosophie du droit*, PUF, 2004, p. 151.

²³ C'est d'ailleurs exactement ce qui a lieu en droit international, puisqu'un Etat n'existe que s'il est reconnu par les autres.

²⁴ Par ex. A. Cambier, *op cit*, A. Lejbowicz, *Philosophie du Droit international*, PUF.

²⁵ *Droit et démocratie*, Gallimard 1992, p. 111 sq

mais aussi, et surtout, un « pour-soi », dont les membres sont conscients et décidés à former une unité collective. Or de même que dans la vie individuelle, le retour réflexif sur soi n'est possible qu'à partir d'une « matière », d'une substance, qu'est la vie concrètement vécue, dans sa corporéité, sa socialité, etc... Identiquement, il faudra pour cette auto-saisie de soi par la communauté politique une « substance », une matérialité – le sol.

c) *La propriété du sol comme réalisation de la souveraineté*

Cette personnification de l'Etat est d'une singulière importance pour nous, puisqu'elle éclaire le lien complexe entre souveraineté et propriété. Je pense en effet que la souveraineté étatique, du fait de cet isomorphisme, demeure prise dans une conception qui ne peut pas ne pas devenir propriétaire. En ce sens, le dilemme souvent analysé entre un Etat propriétaire et un Etat *des* propriétaires ne peut être résolu, puisque l'Etat, en tant qu'il a un territoire, est inévitablement conduit à se comporter *comme* propriétaire.

Pourtant, tous s'accordent pour dire que le droit d'un Etat sur son territoire ne saurait être du même ordre que celui de l'individu sur son domaine privé : en effet, le droit de propriété est conçu comme absolu, exclusif et perpétuel, et le possédant doit pouvoir jouir de la totalité des droits de propriété sur son bien (*usus, abusus, fructus*). Or si l'Etat était également propriétaire de ce bien, cela diminuerait d'autant les droits du propriétaire privé, ce qui n'est pas le cas. Les individus qui sont propriétaires du sol, non l'Etat – qui ne peut être que le gardien et le garant de ces propriétés privées. L'Etat n'est pas propriétaire du sol, il est chargé de faire respecter les droits des propriétaires que sont les personnes physiques.

Cette conception, abondamment reprise depuis le 19^{ème} siècle, repose justement sur la distinction entre souveraineté et propriété : le pouvoir sur les hommes n'a rien à voir avec le rapport sur les choses. Celui-ci naît d'un libre accord, celui-là précède toute convention ; celui-ci a pour fin le bien commun, celui-là l'utilité personnelle ; celui-ci est un pouvoir réglé et limité par des droits inaliénables, celui-là un pouvoir absolu.

Cette position est appelée par deux faits nouveaux dans la modernité : le retrait de Dieu (qui auparavant avait un *dominium* sur les hommes comme sur les choses, en tant que créateur), et la re-définition du sujet, après Descartes, qui opère une césure radicale entre l'esprit et la matière. Il faut donc trouver un nouveau fondement au pouvoir sur les choses, car celles-ci n'entrent désormais plus dans la longue hiérarchie qui les reliaient aux êtres humains. Il faudra donc l'intervention d'un fait humain, quelle qu'en soit la nature (travail, occupation, accord mutuel...), pour justifier la relation de l'homme aux choses, relation qui devient elle-même à l'image de la liberté humaine : infinie, exclusive, absolue. De sorte que le pouvoir divin se revit, infiniment démultiplié, en chacun des propriétaires privés.

En d'autres termes, l'individu privé a le droit de propriété, tandis que l'Etat, le droit de souveraineté – à l'individu privé le pouvoir sur les choses, à l'Etat le pouvoir sur les hommes. L'Etat n'aurait dès lors plus besoin d'être matérialisé et substantialisé par un territoire, puisqu'en toute logique il ne fait plus que gouverner des personnes.

Or cette version ne tiendra pas : sous diverses formes, chez Pufendorf, Hobbes, Kant ou d'autres, demeure l'idée ancienne d'un « domaine éminent »²⁶ de l'Etat sur son territoire, c'est-à-dire d'une forme de propriété par l'Etat sur les choses – pas tant sur les choses que sur le sol. Tout se passe comme si le fait que l'Etat se désengage de la propriété de tous les biens meubles ne posait aucun problème – sauf dans le cas du sol. Est maintenue à tout prix la

²⁶ Il s'agit d'un héritage médiéval : le « domaine éminent », propriété du seigneur, s'oppose au « domaine utile », que possède le géant, qui travaille la terre, etc.

possibilité pour l'Etat de *posséder* son sol. Le rapport de l'Etat à son territoire passe par un moment domanial, inévitablement.

Le cas de l'expropriation en témoigne²⁷, qui est conceptuellement inexplicable : dans l'expropriation, l'Etat, pouvoir exécutif souverain, opère, au titre de sa juridiction (l'intérêt général), un transfert à l'Etat entendu comme propriétaire exclusif d'un domaine privé, qui ensuite, dans un 3^{ème} temps, décide d'abandonner ce bien pour le mettre à la disposition du public (passage au domaine public). D'autres illustrations pourraient ici être évoquées, telle la guerre civile ou le droit des immigrés, que nous n'avons pas le temps de développer ici, mais qui soulignent tout autant ce moment nécessairement propriétaire de l'Etat. Celui-ci ne peut rester en permanence Etat des propriétaires, c'est-à-dire gardien des propriétés privées, qu'il est pourtant censé être. En tant que limité territorialement, il est contraint, à des moments décisifs de l'exercice de sa souveraineté, de devenir propriétaire privé.

Pourquoi l'Etat a-t-il donc besoin de demeurer propriétaire privé ? Je pense que c'est lié à la double spécificité du droit de propriété comme seul rassemblant toutes les caractéristiques de la souveraineté, et du *sol* comme bien extérieur tout à fait particulier. Les deux se combinent pour faire de la propriété du sol par l'Etat la manifestation même de sa souveraineté.

- *La spécificité du droit de propriété comme substantialisation juridique de la souveraineté*

La raison pour laquelle le droit de propriété a un lien interne avec la souveraineté est qu'il concentre tous ses attributs. En un sens, la propriété est une réalisation juridique de la souveraineté.

Le droit de propriété est en effet le seul droit qui récupère tous les avantages de la souveraineté. On l'a vu, il est absolu, exclusif, et illimité. C'est le seul droit pour lequel il n'y a pas d'autolimitation interne²⁸, puisque le propriétaire a même le droit de détruire son bien ou d'en faire un usage contraire à la moralité (*abusus*). Et la propriété est également le droit de la postérité, puisqu'il est l'institution même d'un rapport qui dépasse pourtant la personne du propriétaire²⁹.

Par ailleurs, par le biais de l'invention de la propriété en indivision, le droit de propriété devient le seul droit qui permette à la fois l'unicité du propriétaire despotique et souverain, et la multiplicité solidaire des personnes associées. Par là, il s'avère l'outil par excellence par lequel rendre réel et corporel cette unicité/multiplicité qu'est l'Etat, dépositaire de la multitude des volontés individuelles, et pourtant Un.

Surtout, le droit de propriété est la manifestation par essence du couple liberté/égalité qui est au cœur de l'équation de l'Etat moderne. Liberté, car, on l'a vu, la propriété est l'extériorisation même de la liberté individuelle ; et égalité, non seulement parce que tous les propriétaires ont un droit égal à la protection et la garantie de leur propriété, mais parce qu'il y a égalité dans le pouvoir d'acquisition. Et si l'on pense l'égalité comme limitant la liberté, là aussi la propriété est parfaitement adéquate ; car l'égalité ne peut limiter la liberté que si le plan dans lequel cette liberté se déploie est borné, ou que les biens sont rares³⁰. Donc la seule façon concrète, à l'époque de la théorisation de l'Etat, de substantialiser le lien entre liberté et

²⁷ M. Xifaras, op.cit, p. 180 sq.

²⁸ Cf M. Xifaras, op. cit. p. 118

²⁹ Cf M. Xifaras, op. cit. p. 126

³⁰ Cf M. Xifaras, op. cit. p. 154

égalité, est de passer par la propriété privée³¹ – l'autre propriétaire, c'est le voisin. La propriété privée est la figuration même de l'enjeu du politique.

- *La singularité du sol*

Si l'Etat a besoin d'être propriétaire pour manifester et substantialiser sa souveraineté, il faut bien voir cependant que l'Etat territorialisé n'est pas à penser comme propriétaire de biens meubles, mais du sol. Quelle est alors la spécificité de ce dernier ?

C'est que le sol n'est pas entièrement thématiqué comme *chose*, justement. Il est certes un bien extérieur, mais il possède une qualité que n'ont pas les autres biens extérieurs. Kant le note dans sa *Doctrine du Droit* :

« Le sol (...) doit être considéré par rapport à tout ce qui s'y trouve de meuble comme substance, et l'existence de ce qui s'y trouve comme simple inhérence, et, de même qu'au sens théorique les accidents ne peuvent exister en dehors de la substance, de même au sens pratique ce qui est meuble sur le sol ne peut être le sien de quelqu'un si l'on n'admet pas que ce sol se trouvait auparavant en sa possession juridique »³².

Le sol serait donc par rapport aux autres choses extérieures comme la substance par rapport à l'accident ; toute propriété serait vaine et inexistante si elle n'était précédée ou accompagnée de la possession du sol. C'est pourquoi Kant peut ajouter, dans ce même paragraphe, que la première propriété est celle du sol. Et en dernière instance, toute propriété se rapporte au sol.

La raison essentielle du rapport de l'Etat au sol tient, il me semble, à la spécificité de la communauté politique : ce qui doit durer. Et on voit par là que la nécessité de l'espace est, finalement, liée au temps.

La communauté politique est en effet conçue comme cette œuvre humaine issue de la liberté qui pourtant ne doit pas rester dépendante de la seule durée de vie de cette liberté – la durabilité des institutions est essentielle pour leur pensabilité, comme Machiavel l'a si bien montré. Nous ne développerons pas ce thème très connu (« Le roi est mort, vive le roi ! »), mais il importe de souligner que la communauté politique est *essentiellement* (et non accidentellement) rapportée à la perpétuité – même dans ses versions constructivistes modernes (Rawls et. al.). La justice et le droit ne peuvent qu'être pensés dans la construction d'une durabilité temporelle, c'est-à-dire permettre la justice continuée.

Or le sol est le seul bien qui permette cette durabilité. Le sol en ce sens est une chose (car extérieur à mon être – c'est une possession extérieure), mais aussi une non-chose – il s'agit en effet du seul bien pour lequel il n'y a pas d'*abusus*, que je ne peux détruire. C'est de la « pure étendue », en ce sens : je peux détruire mon semis ou tous mes pommiers, mais mes 2 hectares de terre demeurent, la surface reste inchangée – et mienne.

La souveraineté propriétaire serait donc liée à la pérennité voulue des institutions politiques : le politique et le droit ne se conçoivent que dans un temps au-delà du temps de l'individu, et décidé comme indéfini. Or le seul bien absolument et irrémédiablement *durable* est le sol. Et le droit de propriété étant l'institution même de la postérité, rien de mieux que la propriété du sol pour institutionnaliser et matérialiser l'irréversibilité de la décision humaine dans le contrat social.

On comprend mieux pourquoi l'Etat « doit être » propriétaire, et pourquoi le seul bien qui l'intéresse est le sol ; donc le territoire. La propriété est l'articulation même de la liberté et de

³¹ Qui n'est pas encore conceptualisée comme propriété intellectuelle, par exemple, où cette limitation ne joue pas.

³² *Métaphysique des Mœurs*, Doctrine du Droit, § 12, Pléiade III, 516. Souligné par l'auteur.

la passivité, de l'esprit et de la matière, de l'humain et du naturel, la réalisation même du devenir-réel de l'homme. En ce sens, le droit de propriété devient la réalisation la plus parfaite du droit, et la manifestation la plus visible (la *seule* visible) de ce qui est pourtant invisible – la liberté, et la liberté dans ses deux dimensions de décision, et de fidélité.

Conclusion

Mon propos était de défendre la possibilité d'une institution juridico-politique cosmopolitique. Il ne s'agit évidemment pas revendiquer la fondation *ex nihilo* d'un Etat mondial (puisque concrètement, cela prendrait plutôt la forme d'une superposition de souverainetés d'ordre divers), mais de voir dans cette notion une idée régulatrice dans le domaine politique. Plutôt que de partir de la réalité des Etats et des communautés culturelles existantes, je crois que nous devons, dans une perspective normativiste, partir de principes de justice rationnellement valables pour tous, puis organiser progressivement les institutions compatibles avec ces principes. Nous assistons à un lent processus de démythification, de substantialisation et de désenchantement de l'Etat-nation, mais sa substantialité même demeure « *un facteur de retardement du désenchantement (...). L'Etat-nation a pris la relève des anciens systèmes métaphysiques* »³³.

Cette substantialisation de l'Etat par le biais de la limitation de son territoire est lié à la personnification dont il a fait l'objet, afin de rendre réelle la liberté humaine, ainsi qu'à la conceptualisation de sa temporalité. Pour penser l'Etat, les penseurs modernes devaient le penser spatial, car temporel, indéfiniment. La nécessité de l'espace de l'Etat est liée à la nécessité de son temps – conçu comme perpétuel. Mais la modernité, pensant le politique et la justice dans le temps, a oublié de les penser dans l'espace, alors même que c'était là une condition de possibilité de leur temporalité elle-même.

Faire du cosmopolitisme un principe régulateur requiert alors de repenser la souveraineté déliée de son rapport à la propriété, et de repenser le rapport du politique à l'espace et au temps.

Vaste programme, mais dont on peut penser qu'il en vaut la peine.

Anne-Christine Habbard

³³ Cf. F. Cheneval, op. cit., p. 257 sq.