

Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 58 (1999)

Artikel: Ouverture des marchés et ouverture des esprits : la mondialisation sonne-t-elle le glas du nationalisme?

Autor: Baertschi, Bernard

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-882937>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BERNARD BAERTSCHI

Ouverture des marchés et ouverture des esprits La mondialisation sonne-t-elle le glas du nationalisme ?

According to many theorists, there is a connection between the globalization of the economy and cosmopolitanism, understood as the opening of the mind. It is assumed that the first produces the second. I argue that it cannot be the case, unless the state keeps the borders open by coercion. But can this be morally justified? My answer is no, because globalization has several objectionable effects: it is a hindrance to the autonomy of persons and deprives them of many public goods. I conclude that relatively closed communities (including perhaps states) and their cultures must be protected and that such relative closedness is compatible with an adequate opening of the mind.

1. Introduction

Un soir de printemps 1998, le Téléjournal diffuse un reportage sur une exposition commerciale internationale importante en Espagne. Visite au stand de la Suisse. Surprise, on n'y voit presque aucune des entreprises qui font la fierté des Helvètes. Puis la caméra se dirige vers un autre bâtiment. Surprise encore, on y rencontre le stand Swatch, arborant la croix fédérale dans son logo, comme on sait. Explication du journaliste et indignation patriotique : les dirigeants de la plus grande firme horlogère de notre pays n'ont pas jugé utile de se joindre à leurs compatriotes ; ils ont préféré faire cavalier seul. Commentaire du présentateur : l'enracinement national des grandes entreprises multinationales s'étirole ; leur champ d'action était le monde, c'est maintenant leur port d'attache qui devient le monde.

De telles informations se font de plus en plus fréquentes. Certaines entreprises disent y résister – pensons à la campagne de la nouvelle UBS après la fusion, clamant que c'est en Suisse qu'elle a le plus de succursales –, d'autres s'en accommodent très bien. Le citoyen moyen est un peu désemparé ou désabusé – « tout fout le camp », mais ce n'est

pas nouveau – et sent bien qu’il y a là un corollaire de l’ouverture des marchés, de la mondialisation donc.

Le citoyen moyen n’est pas à l’aise. Mais c’est qu’il n’est ni philosophe ni économiste car, à y réfléchir, cette perte d’identité pourrait bien être un gain moral. Somme toute, le nationalisme n’est pas une attitude très louable et si elle pouvait disparaître, ne devrait-on pas s’en réjouir ? Or l’ouverture totale des marchés paraît bien être apte à réaliser une telle ouverture des esprits. En effet, la mondialisation vise à détruire toutes les barrières préférentielles, car leur véritable nature est discriminatoire, ne laissant subsister que des personnes physiques et morales, cherchant par le biais de l’échange à satisfaire leurs vœux et à mener une vie de leur choix. Rapidement dit, il n’y a plus ni Noirs ni Blancs, ni chrétiens ni musulmans qui comptent, seulement des acheteurs et des vendeurs. Cela, les économistes politiques classiques l’avaient déjà vu, comme le souligne Michael Walzer :

« C’était un argument partagé dans l’économie classique que le territoire national devait être aussi < indifférent > que l’espace physique. Les mêmes auteurs qui défendaient la liberté du commerce au XIX^e siècle défendaient aussi une immigration sans restrictions. Ils argumentaient en faveur d’une liberté parfaite de contracter, sans aucune contrainte politique ».¹

Et Sidgwick d’y voir alors l’idéal du futur. Comment ne pas lui donner raison, particulièrement dès qu’on prend en compte le chauvinisme qui accompagne régulièrement le nationalisme, traînant à sa suite tout un cortège d’émotions et de conduites franchement détestables, ainsi que des maux comme la xénophobie, l’exclusion des étrangers ou le militarisme.² Certes, on peut s’inquiéter du fait que, pour y parvenir, il faille troquer son habit d’homme et de citoyen pour celui d’acheteur et de vendeur, mais c’est qu’on se méprend sur la nature de ceux-ci ; en effet, comme le rappelle Ugo Pagano :

« On attendait du commerce et du capitalisme qu’il rende les gens plus bienveillants et plus doux [...] Ainsi, des capitalistes pacifiques et raisonnables ont le mérite de remplacer les rivalités à somme zéro, pour le prestige et le pouvoir, par les gains des échanges typiques de la compétition marchande ; la maximisation de la richesse apporte la paix et la délivrance des passions nationalistes ».³

- 1 M. WALZER, *Spheres of Justice*, Oxford, Blackwell, 1983, p. 37.
- 2 Cf. A. EINSTEIN, *Comment je vois le monde*, Paris, Flammarion, 1937, p. 80 : « Le sentiment nationaliste [...] fournit la base psychique nécessaire à l’aptitude militariste ».
- 3 U. PAGANO, « Can Economics Explain Nationalism ? », in A. BRETON & al. (dir.), *Nationalism and Rationality* [abrégé dorénavant N&R], Cambridge, CUP, 1995, p. 196.

On conclura que, outre ses bénéfiques économiques, la mondialisation nous promet des gains moraux importants. On veut alors croire que les esprits éclairés s'en rendront compte et que, sentiment du devoir oblige, ils tâcheront d'en persuader les citoyens moyens dubitatifs, afin que le futur qu'entrevoyait Sidgwick soit bientôt inscrit dans notre présent. Mais si ces esprits éclairés veulent pouvoir le faire de manière convainquante, il faut d'abord qu'ils soient vraiment convaincus eux-mêmes, ce qui ne peut se faire que par de bonnes et solides raisons. A cet effet, ils devront avant tout pouvoir répondre affirmativement à ces deux questions, auxquelles nous allons consacrer cette étude :

1° La mondialisation va-t-elle *réellement* permettre ces gains moraux ? (ou : l'ouverture des marchés va-t-elle réellement entraîner l'ouverture des esprits ?)

2° Ces gains moraux *prima facie* sont-ils des gains moraux tout bien considéré (*ultima facie*) ? (ou : l'ouverture des esprits est-elle un véritable gain moral ?)

Si la seconde question est bonne à poser, c'est que le phénomène de la mondialisation a bien des facettes, dont la prise en compte va nécessairement faire apparaître d'autres considérations pertinentes pour l'éthique. Or, elles pourraient orienter différemment le fléau de la balance. Certes, nous ne pourrions considérer toutes ces facettes, il y faudrait un ouvrage entier ; nous nous bornerons à invoquer celles qui ont trait au rôle du marché et de l'appartenance nationale. Cela, croyons-nous, suffira pour montrer que les esprits éclairés feraient bien d'y regarder à deux fois avant de suivre Sidgwick.

Mais n'anticipons pas. La première question porte sur l'être, la seconde sur le devoir-être ; commençons par celle-là.

2. Le marché et la réalisation de soi

La mondialisation permettra-t-elle l'éradication du nationalisme et l'ouverture des esprits au monde, c'est-à-dire l'avènement d'une société vraiment cosmopolite ? Une précision avant de nous engager dans l'examen de la question : nous avons inclus sous la rubrique « nationalisme » à la fois des éléments objectifs comme l'exclusion et des éléments subjectifs comme la xénophobie, laissant entendre qu'ils allaient ensemble, soit comme éléments concomitants, soit comme compris dans une même relation causale. Par opposition, l'ouverture des esprits a été présentée comme l'éradication de tous ces maux. Une telle caractérisation du nationalisme et de son contraire doit être com-

prise non pas comme l'affirmation d'une vérité, mais comme un point de départ ou, plus précisément, comme la description d'un cas paradigmatique dont nous voulons partir et qui, peut-être, devra être modifié lorsque nous avancerons dans notre examen. Cela dit, venons-en au cœur du problème de fait.

a) *Une ouverture illusoire*

Walzer relève, à la suite des économistes classiques, qu'une société marchande ouverte sera une société de voisinages, la relation de voisinage remplaçant celle de citoyen ou de compatriote, réunissant ceux qui auront décidé d'évoluer au moins temporairement ensemble. Il est important de le souligner : dans cette optique, le cosmopolitisme n'est pas une société mondiale de citoyens, mais un réseau fondé sur une multitude de relations libres entre individus pacifiques qui se côtoient ou non selon leur désir. L'Etat ou les Etats qui y président sont des Etats-veilleurs-de-nuit, assurant la sécurité des personnes et des groupes qu'elles auront formé volontairement, ainsi que le respect des contrats, permettant à chacun d'évoluer librement et de se réaliser en interagissant avec ses semblables. Est-ce bien cela que l'ouverture des marchés va favoriser ? Walzer en doute : « Si les Etats deviennent jamais de larges voisinages, il est probable que les voisinages deviendront de petits Etats. Leurs membres s'organiseront pour défendre la politique et la culture locales contre les étrangers ». ⁴ Mais ne s'agit-il pas là de pure spéculation, comme les philosophes aiment en conduire dans leurs fauteuils, confondant le monde de leurs expériences de pensée avec le monde réel ? Non, Walzer a mieux à offrir : des exemples historiques ; en effet, il relève que, chaque fois, les Etats ouverts, comme les empires ou les lieux d'immigration intense, se sont mués en un ensemble de communautés plutôt fermées, créant ou recréant une culture et des structures communautaires closes. La fermeture est donc au bout du chemin et, de retour avec elle, le nationalisme.

L'histoire, cependant, c'est l'histoire du passé. Or, justement, la mondialisation est un phénomène inédit : l'ouverture qu'elle implique paraît d'un ordre de grandeur incommensurable avec tout ce qu'on a vu, d'autant que le marché ne concerne plus seulement des objets culturellement neutres mais, à proprement parler, le style de vie : les programmes de télévision, la nourriture, l'habillement, tout tend à se mondialiser. C'est pourquoi, ce qu'on observe et devrait observer de

4 M. WALZER, *Spheres of Justice*, p. 38.

plus en plus, c'est non pas le retour des politiques et des cultures locales, mais leur suppression définitive : il n'y aura *réellement* plus que des personnes évoluant librement dans un marché fluide et une culture largement unifiée. Ainsi, l'ouverture promue ne sera plus une ouverture créatrice de nouvelles fermetures et de nouveaux nationalismes : pour la première fois dans l'histoire, de l'ouverture économique à l'ouverture des esprits, la conséquence sera bonne.

«Pour la première fois dans l'histoire...», voilà un langage que nous étions habitués à entendre dans d'autres bouches. Manifestement, l'idéologie n'a pas de couleur politique, et à chaque fois il n'existe pas de bonne raison de croire à ses prophéties. En effet, Walzer a vu juste, et si l'on se méfie de son argumentation à cause de ses sympathies communautariennes, on pourra difficilement avoir cette réticence avec Murray Rothbard, libertarien décidé. Or, celui-ci nous offre un argument conceptuel très fort contre les vertus apéritives (du latin *aperire*, ouvrir) de la mondialisation. Le voici.

Dans un modèle marchand pur, il n'y a que des individus, un marché et des règles pour le faire fonctionner (un Etat donc). L'espace où ce modèle est en vigueur peut être appelé un pays totalement privatisé, car on sait depuis Locke qu'il n'existe pas de marché sans un système d'appropriation, de propriété privée donc. L'immigration et l'émigration y sont complètement libres : pour entrer ou sortir du marché, il suffit de le vouloir et d'agir en conséquence. Voilà l'image qu'on nous propose ; malheureusement, c'est un leurre, car la privatisation et l'immigration libre sont incompatibles :

«Un pays totalement privatisé n'aurait pas de < frontières ouvertes > du tout. Si chaque mètre de terrain dans un pays était possédé par quelque personne, groupe ou corporation, cela signifierait qu'aucun immigrant ne pourrait entrer, à moins qu'il y ait été invité et qu'il lui ait été permis de louer ou d'acheter une propriété».5

On pourrait cependant objecter à Rothbard qu'il n'a pas assez mondialisé ; somme toute, il continue à penser sous la supposition qu'il existe plusieurs pays. Il n'est dès lors pas étonnant que le nationalisme puisse perdurer ; mais si, par la mondialisation, *toutes* les frontières sont détruites ? Si, réellement, il n'existe plus qu'une seule structure politico-économique, celle du marché de laquelle personne ne peut

5 M. ROTHBARD, « Nations by Consent : Decomposing the Nation-State », *Journal of Libertarian Studies* 1994/1, p. 7.

être exclu contre sa volonté ? On répondra que, étant donné le monde dans lequel nous vivons, une telle éradication des structures nationales n'est pas réalisable par la mondialisation, bien au contraire. En effet, quelqu'un ne peut entrer dans un marché comme vendeur que s'il a quelque chose à proposer qui soit compétitivement meilleur que ce que le marché offre déjà ; cela implique de sa part une bonne connaissance des besoins et intérêts des clients, c'est-à-dire une bonne connaissance de leur culture ; il sera donc en meilleure position s'il fait déjà partie de leur culture. Et ce n'est pas tout : le marché du travail exige la mobilité des travailleurs ; or celle-ci est plus efficace si tous partagent la même culture (pensons simplement à la question de la langue). Bref, comme le dit Pagano : « Dans un monde caractérisé par la mobilité du travail, une culture nationale et une solidarité nationale homogènes ont une grande importance économique et contribuent à la richesse des nations [...] Ainsi, le nationalisme et la mobilité de la division du travail se renforcent mutuellement ».⁶ Autrement dit : si nous vivons déjà dans un monde multiculturel, ce n'est pas celui d'un *melting-pot*, mais celui d'une diversité de cultures juxtaposées, même si elles se chevauchent partiellement et se modifient mutuellement. Dans ce contexte, la mondialisation est impuissante à renverser le nationalisme, elle pourrait même le renforcer.

Il est donc trompeur de dire, comme Albert et Margot Breton, que la xénophobie – et par ce terme ils entendent « l'ensemble complet des actions, qu'elles soient ou non motivées par la peur ou la haine, visant à exclure, physiquement ou symboliquement, les étrangers » –, que la xénophobie donc, « comme les autres mesures protectionnistes, sera entretenue par les groupes nationaux ou ethniques qui ne sont pas capables de soutenir ce que Schumpeter appelait « l'allure de la compétition » ».⁷ Certes, de tels groupes auront intérêt à agir ainsi, c'est-à-dire à fermer le marché, mais, à cet effet, il leur suffira de laisser faire. Autrement dit, nonobstant le grain de vérité de tels propos, la fermeture nationaliste s'effectuera même si les groupes en question ne sont pas motivés par la maximisation de leur intérêt particulier.

6 U. PAGANO, « Can Economics Explain Nationalism ? », p. 180.

7 A. BRETON & M. BRETON, « Nationalism Revisited », N&R, p. 110 & 112. Cf. aussi H. JOHNSON, « Economic Nationalism in New States », in J. HUTCHINSON & A. SMITH (éd.), *Nationalism*, Oxford, OUP, 1994, p. 237 : « Et les intellectuels engagés dans les activités culturelles et les possesseurs et managers des moyens de communication ont un intérêt dans le nationalisme », dans la mesure où ils veulent échapper à la concurrence. Cartellisation donc.

b) *Les vertus du marché*

Toutefois, il ne paraît pas judicieux de pousser trop loin dans cette direction. Somme toute, la mondialisation est bien une ouverture et si, par quelques côtés, elle risque de ne pas déboucher sur l'ouverture des esprits, on ne saurait la mettre sur le même plan que les projets de fermeture décidés.⁸ Ainsi, même si le résultat peut être analogue, il reste au moins toute la différence entre un effet voulu et un effet non voulu. Mais le résultat ne sera pas analogue, car la mondialisation a aussi des atouts. Lesquels ? Nous en voyons au moins trois.

1° A un niveau très général, on trouve le bénéfice lié à l'idée de marché elle-même : un marché donne à chacun la possibilité de se retrouver dans une situation meilleure sans qu'aucun n'ait à en pâtir. Dans le langage de la théorie des jeux, on dira que le marché est un jeu à somme non nulle, plus précisément à somme positive. Cela est à l'opposé du conflit, caractérisé ainsi par Russell Hardin : « Dans un conflit pur, tout changement qui améliore la situation d'un participant doit rendre la situation d'un autre pire. Il est possible que les deux soient dans une situation pire, mais il n'est pas possible que les deux soient dans une situation meilleure, ou que l'un s'en trouve mieux sans causer du tort à l'autre ».⁹ Le marché améliore donc la position de chacun, et pour qu'il l'améliore au maximum, il faut qu'il soit ouvert au maximum. Un marché ne saurait par conséquent faire acception des personnes ; pour lui, comme on l'a vu, seuls comptent les produits à échanger et les individus en tant que vendeurs et acheteurs. Par là, le marché exclut directement la fermeture nationaliste et les attitudes apparentées. C'est ce que souligne Milton Friedman :

« Quelqu'un qui achète du pain ne sait pas si la farine à partir de laquelle il est fait a été produite par un Communiste ou un Républicain, par un constitutionnaliste ou un fasciste, par un Noir ou un Blanc. Cela illustre comment un marché impersonnel sépare les activités économiques des conceptions politiques et protège les hommes contre les discriminations ».¹⁰

8 Cf. aussi cette remarque de Richard Epstein : « Hale dit que les marchés compétitifs sont des arrangements nécessairement coercitifs. Mais est-ce que cette prétendue coercition est équivalente à celle qui existait dans les fermes collectives de Staline ou de Mao ? » (« Imitations of Libertarian Thought », *Social Philosophy and Policy* [abrégé dorénavant SPP] 1998/2, p. 433).

9 R. HARDIN, « Self-interest, Group Identity », N&R, p. 32.

10 M. FRIEDMAN, *Capitalism and Freedom*, Chicago, University of Chicago Press, 1962, p. 21. Relevons toutefois qu'il y a un problème avec les individus qui n'ont pas de capacités productives comme, par exemple, certains handica-

2° Comme Hardin le souligne encore, même si les conflits nationalistes sont à un certain stade inévitables étant donné que les groupes bénéficient diversement des différentes politiques adoptées, la solution à ces conflits se trouve non dans une fermeture, mais dans une coopération transnationale, comme cela s'est passé en Europe de l'Ouest où, « depuis les années cinquante, les bénéfices des échanges et des économies ouvertes ont submergé les bénéfices du séparatisme nationaliste ». ¹¹

3° En augmentant la quantité de biens produits, l'économie de marché diminue la rareté et donc les conflits pour l'appropriation de ce qui est disponible.

Un marché est donc, par nature ou conceptuellement, ouvert et il doit permettre à chacun de satisfaire au mieux ses désirs et ses préférences. C'est là un langage utilitariste, ce qui n'a rien d'étonnant, les pères de l'économie de marché et ceux de l'utilitarisme étant les mêmes personnes. Il n'y a toutefois aucune nécessité à se ranger sous la bannière de ce système moral, car la satisfaction dont il est question peut aussi être comprise, plus globalement et de manière plus neutre quant aux engagements éthiques, comme réalisation de soi. Somme toute, pour se réaliser, il faut satisfaire ses désirs (certains ajouteront : véritables, rationnels, ...). On dira alors que le marché permet à chacun de se réaliser dans des relations sociales pacifiées – les gains économiques sont déjà des gains moraux –, et on comprend aisément pourquoi la mondialisation apparaît si liée à la lutte contre le nationalisme.

Mais précisons. Se réaliser soi-même peut se comprendre de deux manières, soit dans un cadre perfectionniste, soit dans un cadre libéral. Dans le premier, je me réalise lorsque je rends ma vie conforme à une essence qui me préexiste, lorsque ma vie est, objectivement, une vie bonne. Dans le second, je me réalise lorsque je mène une vie que j'ai choisie, lorsque ma vie est, subjectivement, une vie bonne. Pour la philosophie du marché, la première interprétation n'est pas recevable, car il existe une pluralité de conceptions de la vie bonne entre lesquelles on ne peut rationnellement et objectivement choisir. C'est donc à chacun de décider, en fonction de ce qu'il est individuellement, de ses dé-

pés; cf. B. BARRY, *Theories of Justice*, Berkeley, University of California Press, 1989, p. 254. Dans cette optique, Tugendhat parle de la « fiction qui définit l'idéologie capitaliste, d'après laquelle la société serait exclusivement composée d'hommes adultes et aptes au travail » (*Conférences sur l'éthique*, Paris, PUF, 1998, p. 369).

11 HARDIN, « Self-interest, Group Identity », p. 40.

sirs et de ses préférences. Se réaliser, c'est donc satisfaire ses préférences, et pour les satisfaire de la manière la meilleure possible au plan de l'économie, le marché est non seulement ce que nous avons trouvé de mieux jusqu'ici, mais c'est encore ce qui, conceptuellement, y est le plus adapté.¹² En effet, dans un marché où je puis librement entrer, je me procurerai sans aucune coercition ce que je désire et, en tant que vendeur, je proposerai sans aucune coercition à d'autres individus libres ce qui est susceptible de leur permettre de se réaliser. Bref, comme le résume Richard de George :

«Le système permet la plus grande liberté d'action et de choix à chaque personne compatible avec une liberté semblable pour tous. Cela est garanti non seulement dans le système politique et légal mais encore dans le système économique. Les consommateurs peuvent y acheter ce qu'ils veulent et voter en faveur des produits par leurs achats. Les producteurs peuvent entrer librement sur le marché, où ils entrent en compétition sous des conditions justes, garanties par le gouvernement. Certains réussissent mieux que d'autres, mais c'est un résultat acceptable de la compétition».¹³

Cette description est assez schématique, mais elle met bien en évidence que le marché a non seulement une justification économique, mais encore une justification éthique, réalisant une satisfaction optimale des préférences, permettant la réalisation de soi en en assurant la base économique, dans le respect maximal des libertés de tous. Le marché mérite donc d'être entretenu et promu, et, avec lui, l'ouverture qu'il réclame.

12 Cf. ce que disent Len Doyal et Ian Gough, liant marché et subjectivisme dans l'idéologie de la nouvelle droite (qu'ils dénoncent) : «Si la notion de besoin objectif est sans fondement, alors quelle alternative y a-t-il sinon de croire que les individus savent ce qui est le meilleur pour eux-mêmes et de les encourager à poursuivre leurs propres buts ou préférences subjectifs ? Et quel meilleur mécanisme que le marché existe-t-il pour le réaliser ?» (*A Theory of Human Need*, Londres, MacMillan, 1991, p. 1-2).

13 R. DE GEORGE, *Business Ethics*, New York, MacMillan, 1990, p. 148. Cf. aussi PH. VAN PARIJS, *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, Paris, Seuil, 1991, p. 121 : «Si le marché est justifié, c'est parce qu'il constitue le seul mode de coordination économique (pour une société complexe) qui n'enfreigne pas les droits fondamentaux des individus» (il rapporte ici l'opinion des libertariens, non la sienne), et H. T. ENGELHARDT, «Freedom and Moral Diversity», SPP 1997/2, p. 193 : «La moralité séculière est procédurale, et sa légitimité est limitée par le consentement de ceux qui participent aux entreprises communes. En conséquence, les activités morales paradigmatiques de la moralité séculière sont le marché libre, l'élaboration des contrats et l'établissement de démocraties limitées».

Cette conclusion, il faut y insister, n'est pas d'abord justifiée, comme on l'entend souvent dire, par le fait que le prix des marchandises a déjà et va encore baisser. Un partisan de la mondialisation disait à la Radio romande, un soir de janvier 1999, que c'était grâce à la mondialisation que les habits avaient baissé de prix et qu'on trouvait des lecteurs CD à moins de cent francs. En termes de réalisation de soi et de respect des libertés, cela est assez pitoyable et, quand on sait comment les textiles sont actuellement produits, plutôt inquiétant sur le plan moral.

c) *Une ouverture garantie*

Le problème, c'est que si le marché a de si nombreuses vertus, il n'est pas naturel d'en faire bénéficier toute la population mondiale, dans le sens où les vertus marchandes ne se répandent pas d'elles-mêmes et où, une fois établies, elles ne se soutiennent pas elles-mêmes. On l'a vu, laisser faire fragmente le marché, cela ne le globalise pas. Pour éviter cette fragmentation, une intervention est nécessaire. Comment ? Ce n'est pas difficile à déterminer ; en effet, indépendamment de la mondialisation, il est facile de montrer que le marché lui-même et la concurrence qu'il implique exigent l'intervention de l'Etat. C'est ce que relève François Dermange :

« Le libéralisme n'est appliqué que là où un Etat est assez fort pour contraindre le jeu de la concurrence à respecter strictement la liberté et l'égalité de tous. Constatant que ce n'est que sous des conditions analytiquement très restrictives que le marché alloue correctement les ressources disponibles, il faut tout faire pour que ces conditions soient réunies : transparence des prix, homogénéité des produits, libre entrée sur le marché, nombre de concurrents élevé ». ¹⁴

Ainsi, l'Etat n'est pas nécessaire seulement pour empêcher les fraudes mais, tout simplement, pour permettre le fonctionnement normal du marché. Et si le marché lui-même a besoin qu'on le soutienne, il n'est pas étonnant qu'il en aille de même pour la mondialisation, puisqu'elle n'est que l'universalisation du marché. On l'observe déjà de nos jours : « Un pays complètement privatisé serait aussi < clos > que ses habitants et possesseurs de propriété le désirent. Il paraît clair alors que le régime de frontières ouvertes qui existe *de facto* aux Etats-Unis correspond à une ouverture imposée par l'Etat central ». ¹⁵

14 F. DERMANGE, « Le libéralisme économique peut-il venir à bout de l'exclusion ? », in B. BAERTSCHI & al., *Comprendre et combattre l'exclusion*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 1998, p. 14.

15 M. ROTHBARD, « Nations by Consent : Decomposing the Nation-State », p. 7.

Etant donné les enjeux éthiques de l'ouverture, liés à la réalisation de soi, cela paraît tout à fait justifié. Autrement dit, Walzer avait raison ou, du moins, il a mis le doigt sur un véritable risque, c'est pourquoi l'Etat doit intervenir pour empêcher les voisinages de se fermer. Ce faisant, la mondialisation délivrera par surcroît un autre bien, l'ouverture des esprits, et sonnera le glas du nationalisme, puisque, comme le relève Ronald Wintrobe : « Le phénomène d'entrée et de sortie bloquées explique, plus que n'importe quelle autre propriété du capital ethnique, pourquoi les mécanismes du marché n'éliminent pas les conflits ethniques ».¹⁶ Cela paraîtra paradoxal aux esprits chagrins : chacun cherchant à maximiser la satisfaction de ses propres préférences, chacun étant égoïste donc dans ses motivations, le respect de tous s'ensuit ! *Vices privés, vertus publiques*, on le sait depuis Mandeville. Mais c'est là une mauvaise description de la situation, comme il apparaît clairement à partir de ce que nous avons dit : non seulement le désir de se réaliser n'a, de soi, rien à voir avec l'égoïsme,¹⁷ mais encore, ce que produit le marché, c'est d'abord une maximisation de la liberté de tous.¹⁸

Résumons : étant donné la structure économique-politique mondiale actuelle, la mondialisation ne peut s'établir, durer et engendrer les fruits de l'ouverture des esprits que moyennant l'intervention de l'Etat, qui assurera un déblocage des entrées et des sorties dans le marché ; sinon, elle s'autodétruit tout simplement, car elle n'est pas un état d'équilibre stable. A défaut du maintien « artificiel » de l'ouverture, les fruits moraux attendus ne seront donc pas tous récoltés ; certes, ils ne seront pas nuls, du moins tant qu'un marché existera, c'est-à-dire tant que la fermeture ne se fera pas totale ou agressive, puisqu'un marché reste toujours un jeu à somme positive, contrairement au conflit, on l'a vu. Mais en ne poussant pas l'ouverture jusqu'au bout, on se privera de cer-

16 R. WINTROBE, « Economics of ethnic capital formation and conflict », N&R, p. 54.

17 Sur ce point, cf. notre ouvrage *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, Paris, PUF, 1995, p. 44-47.

18 Cf. S. PEJOVICH, « The Transition Process in Eastern Europe », SPP 1993/2, p. 76 : « Le capitalisme n'est pas pour devenir riche – le système est pour la liberté individuelle, la responsabilité et l'autodétermination dans un monde où le rôle du gouvernement est d'appliquer et de maintenir un ensemble stable de règles ». Cette maximisation peut d'ailleurs exiger encore d'autres interventions de l'Etat, sous la forme de droits sociaux par exemple, afin de garantir la satisfaction de ces préférences que sont les besoins humains de base ; cf. VAN PARIJS, *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, p. 209 sq. et DOYAL & GOUGH, *A Theory of Human Need*, ch. 1 et 2.

tains fruits bien suaves : il y aura des raisins – ceux que l'on vendange déjà –, ils resteront néanmoins un peu verts.

En concluant ainsi, nous répondons à notre première question : la mondialisation permet des gains moraux et notamment celui de l'ouverture des esprits, à condition que l'ouverture qu'elle requiert soit assurée et maintenue par une autorité étatique. Reste la seconde question : ces gains sont-ils *ultima facie* ? Pour le savoir, il faut élargir notre propos et examiner plus précisément quels sont les liens de l'ouverture avec la réalisation de soi. Ce faisant, on va malheureusement rencontrer un écueil majeur.

d) *La perte de maîtrise*

En effet, à trop laisser mûrir un fruit, il peut aussi devenir immangeable. L'ouverture des marchés est bonne, leur ouverture totale l'est-elle réellement encore ? Il existe au moins une bonne raison d'en douter : la liberté marchande est l'arrangement économique le plus favorable à la réalisation de soi, mais cette liberté n'est pas toute la liberté que nous désirons ; se choisir soi-même, c'est certes être libre, mais ce l'est d'abord au sens de l'autonomie ou de l'autodétermination, qui est cette qualité de la personne lui permettant de décider elle-même de ses actions, en fonction de sa conception de la vie heureuse.¹⁹ Or, une telle capacité exige notamment une maîtrise suffisante de son environnement pour qu'on puisse y faire des choix en ayant une assurance raisonnable qu'ils réaliseront les buts visés. Dans un environnement limité et fermé, cela est relativement aisé, mais le devient de moins en moins au fur et à mesure que le champ d'action s'étend. Avec la mondialisation, ce champ devient, justement, le monde, et la maîtrise y est rendue pratiquement impossible. Chacun est alors presque totalement à la merci du choix des autres qui, eux-mêmes, sont dans une situation identique. Passé un certain point, l'ouverture est donc contre-productive en termes de liberté individuelle.²⁰

Déjà au niveau d'un pays les choses ne sont pas faciles, non seulement pour les individus, mais même pour les collectivités : comme le

19 Cf. sur cette notion notre ouvrage *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, p. 113.

20 Ce phénomène s'observe d'ailleurs à bien des niveaux et il est enclenché depuis longtemps ; cf. ce que dit Paul Dembinski : « En soumettant les monnaies nationales à la sanction des marchés, on soumet par leur intermédiaire les politiques publiques à l'appréciation externe » (in *Finance et bien commun/common good*, automne 1998, p. 13).

relève Gerald Gaus : « Une décision de mettre en place une politique publique spécifique P comme moyen de réaliser un but social important G [...] sera caractérisé par une incertitude profonde que P réalisera en fait G », ²¹ et il donne l'exemple, comme buts, de la réduction de la criminalité, de la diminution de la pauvreté ou de la croissance économique. S'il en va déjà ainsi au niveau d'un pays, l'incertitude n'en sera que plus marquée avec une ouverture plus large et, avec elle, la perte de maîtrise. Cela vaut tant au niveau de la politique internationale pour le projet d'ouverture des marchés lui-même qu'aux autres niveaux de la vie socio-économique. Pensons à ce qui se passe actuellement avec les méga-fusions et l'incertitude sur l'emploi qui en résulte. Ainsi, si la défense de la liberté et de l'autodétermination réclament bien une ouverture, puisque nous ne sommes pas des individus autosuffisants clos sur nous-mêmes – nous avons besoin des autres, individus et groupes, pour la satisfaction de nos besoins de base –, ce sera une ouverture limitée ou, si l'on veut, une fermeture partielle, à la mesure de notre autonomie.

La mondialisation se révèle donc finalement néfaste en termes d'autonomie ou de maximisation de la liberté. Pour une approche libérale, c'est-à-dire une approche qui lie la valeur de la réalisation de soi à son caractère librement choisi, c'est très gênant – rappelons-nous que le libéralisme classique s'est défini par la revendication de l'autonomie de l'individu contre l'absolutisme. Pour une approche qui en plus se veut cosmopolite, c'est une véritable autoréfutation.

Le prix à payer paraît toutefois très lourd. Si l'ouverture totale des marchés n'est pas un gain moral *ultima facie*, l'ouverture totale des esprits n'en est pas non plus un, étant donné le lien postulé entre les deux ouvertures. Le nationalisme est donc un bien ! Est-ce toutefois vraiment cela qu'il faut conclure ? Est-ce cela la bonne réponse à notre deuxième question ? Pour en avoir le cœur net et comprendre exactement la portée de notre conclusion, nous devons maintenant examiner un autre volet du problème et sonder non plus les liens entre le marché

21 G. GAUS, « Why Welfare States (Including Laissez-faire Ones) are Unreasonable », SPP 1998/2, p. 16. Gaus en tire la leçon que les Etats ne doivent jamais agir en visant des buts, mais en suivant des règles. Cependant il ne montre pas que l'observance de règles diminue réellement l'incertitude, qu'elle ne la déplace pas seulement : « s'engager sur la liberté individuelle nous donne une direction claire » (p. 27), dit-il ; oui, à moins que les disputes commencent sur ce qu'il faut entendre par « liberté individuelle » et sur la question de savoir si c'est bien elle que les règles doivent garantir, plutôt que toute autre valeur.

et la réalisation de soi, mais ceux qui existent entre l'appartenance nationale et cette réalisation.

3. Les nations et la réalisation de soi

Jusqu'ici, nous avons vu que, spontanément, l'ouverture des marchés fait long feu et n'entraîne pas une ouverture durable des esprits, mais aboutit à une certaine fermeture. Non que cela soit délibérément voulu, mais l'organisation du marché favorise les homogénéités culturelles locales, la répartition de la propriété privée parachevant l'ouvrage. Si l'ouverture cosmopolite est un bien, il est alors nécessaire de l'imposer par le pouvoir de l'Etat. Les normes auront donc à lutter contre «le naturel», mais c'est là une situation qui ne saurait surprendre dans le domaine de l'éthique; pour certains moralistes, c'est même la règle. Tout cela serait bel et bon si l'imposition de l'ouverture ne se révélait pas attentatoire à notre autodétermination, donc moralement inacceptable dans une option libérale. Mais ce disant, ne sacrifions-nous pas trop à l'esprit de système? Somme toute, si borner l'autonomie est un mal, atténuer ou éradiquer le nationalisme tel que nous l'avons caractérisé est un bien qui pourrait, en termes de justice et même de liberté, l'emporter dans le calcul. D'où la nécessité d'examiner ce qu'il en est de la valeur de ce type de groupes que sont les nations.

Ce faisant, nous allons quelque peu relâcher le libéralisme implicite qui nous a servi de point de référence jusqu'ici – ou tout au moins l'enrichir –, mais si c'est pour un gain de vérité, il n'y a pas lieu de le déplorer.

a) *L'intérêt à l'appartenance*

Pour savoir ce qu'il en est de la valeur des communautés nationales, nous ne pouvons faire l'économie d'une réflexion sur l'homme, sur ce qu'il est et sur ce qu'il vise, bref, sur son «essence», ce que le libéralisme antiperfectionniste se refusait à sonder, on l'a vu.²² A cause d'une

22 Les choses sont en fait plus compliquées que cela, car on pourrait aussi dire que, pour le libéralisme, l'autonomie est l'essence de l'homme. Il faudrait alors interpréter le libéralisme comme une position métaphysique, ce que beaucoup de ses partisans refusent de faire, en y voyant une conception purement politique. Nous n'entrerons pas dans ces discussions qui dépassent largement le cadre de cette étude; nous en avons dit quelques mots dans «Contraception et multiculturalisme», in H. HOLZHEY & P. SCHABER (dir.), *Ethik in der Schweiz*, Zurich, Pano, 1996, p. 193–194.

lecture erronée d'un passage de Hume et suite à certaines remarques de Rawls²³, cette question paraît suspecte à nombre de philosophes. C'est à notre sens un malentendu, car la question politique présuppose des thèses anthropologiques, par exemple que les appartenances communautaires sont des biens pour des êtres comme nous, qui les cultivent en tant que moyens adaptés de se réaliser en tant qu'individus libres, ou que nous avons un sens de la justice, même sous voile d'ignorance, ce que d'ailleurs Rawls admet. Ce serait donc nous priver du moyen de répondre adéquatement à notre question que de limiter notre propos à des considérations politiques et économiques.²⁴

«Les libertariens contemporains assument souvent, à tort, que les individus ne sont liés les uns aux autres que par le réseau des échanges du marché. Ils oublient que chacun est nécessairement né dans une famille, un langage et une culture», dit Rothbard,²⁵ qui insiste : chacun appartient à diverses communautés et notamment à un groupe ethnique, structuré par des valeurs particulières, une culture, des croyances religieuses et des traditions, c'est-à-dire à ce que, justement, on appelle une «nation», à savoir dit aussi Will Kymlicka : «Une communauté historique, plus ou moins complète institutionnellement, occupant une patrie [homeland] ou un territoire donné, partageant un langage et une culture distinctifs».²⁶ Il est important que cela soit relevé par un libertarien et non par un communautarien, car cela souligne qu'il s'agit d'une constatation de base qu'aucune conception philosophique et politique ne saurait négliger, si elle veut parler de l'homme réel dans des situations réelles. Notre auteur en tire la conclusion qu'on ne peut se

23 Il s'agit bien sûr de la petite phrase du *Traité de la nature humaine* (éd. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon, p. 469) qui a donné naissance à la littérature sur le paralogisme naturaliste (cf. sur cette question notre article «L'articulation de l'être et de la valeur. Réflexions sur le paralogisme naturaliste» in D. SCHULTHESS (dir.), *La nature*, Actes du XXV^e Congrès de l'ASPLF, *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie* n° 18, 1996), et de remarques du philosophe américain sur l'indépendance de la philosophie politique en ce que, dit-il, «sa famille d'idées fondamentales n'est pas analysable en termes naturalistes, par exemple avec des concepts biologiques et psychologiques, ou même des concepts sociaux et économiques» (*Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995, p. 121).

24 Cf. ce que dit Mill contre Bentham, qu'on ne peut attendre de lui «un traitement pertinent de ces questions de morale qui exigent une connaissance profonde de la nature humaine» (*Essai sur Bentham*, trad. P. Thierry, Paris, PUF, 1998, p. 209).

25 M. ROTHBARD, «Nations by Consent : Decomposing the Nation-State», p. 1.

26 W. KYMLICKA, *Multiculturalism Citizenship*, Oxford, Clarendon, 1995, p. 11.

passer des nations, mais que cela n'implique pas qu'il faille continuer à les régler comme on le fait actuellement; au contraire, il serait judicieux de substituer aux nations «naturelles» des nations créées par consentement. Ce n'est toutefois pas dans cette direction que nous voulons diriger notre propos; ce que nous désirons mettre en évidence, c'est que la reconnaissance du fait de notre nécessaire appartenance nationale, si elle dit déjà que le modèle purement individualiste de l'ouverture ne tient pas, puisque nous appartenons à des nations et continuerons à le faire, que cette reconnaissance donc ne dit cependant pas encore quelle place cette appartenance occupe dans notre conception de la vie bonne, dans la réalisation de soi à laquelle tout homme aspire. Pour le voir clairement, situons-nous au niveau des intérêts. Notre appartenance implique alors que nous avons un intérêt à être membres d'une nation, mais elle ne dit pas quelle place cet intérêt doit occuper dans l'économie de nos intérêts. Sur ce sujet, de nombreuses positions sont possibles, dont les suivantes :

(i) L'homme n'a qu'un seul intérêt générique, la satisfaction de ses préférences (au sens introduit précédemment de la réalisation de soi); tous ses autres intérêts – ses intérêts spécifiques – ne sont que de satisfaire certaines préférences spécifiques. Ainsi, l'individu a un intérêt spécifique, mais non générique, d'appartenance nationale.

(ii) L'homme a une pluralité d'intérêts hiérarchiquement ordonnés, au sommet desquels se trouve la satisfaction de ses préférences en tant qu'individu (par opposition à ses préférences en tant que membre d'une nation). L'intérêt d'appartenir à une nation est donc instrumental, c'est-à-dire second et subordonné (participer à une nation favorise ou conditionne la réalisation de soi).

(iii) L'homme a une pluralité d'intérêts qui ne sont pas hiérarchiquement ordonnés, mais pour l'éthique, seule la satisfaction de ses préférences en tant qu'individu compte. Ce qui a trait à l'appartenance à une nation est donc hors-course et non pertinent, quoique réel.

Si l'une de ces thèses est vraie, une ouverture maximale sera désirable *ultima facie* même s'il y aura des bornes à placer pour faire droit à la place de l'appartenance. Par contre, il n'en ira sans doute plus ainsi si l'une des thèses suivantes est conforme à la vérité :

(iv) L'homme a une pluralité d'intérêts qui ne sont pas hiérarchiquement ordonnés; certes, dans le marché, seule la satisfaction des préférences individuelles compte. Toutefois, le marché n'a aucune place privilégiée dans les conceptions de la vie bonne, donc l'appartenance à une nation compte moralement pour elle-même.

(v) L'homme a une pluralité d'intérêts hiérarchiquement ordonnés, au sommet desquels se trouve l'appartenance aux nations. Celle-ci est donc première et dominante, ses préférences en tant qu'individu étant secondes et subordonnées.

(vi) L'homme n'a qu'un seul intérêt générique, l'appartenance aux nations, qui seule permet la réalisation de soi. Tous ses autres intérêts – ses intérêts spécifiques – ne sont que de satisfaire certaines préférences spécifiques ; ce sont donc des modes de cet intérêt générique.

Cette liste est plus indicative qu'exhaustive ; souvent (i) à (iii) sont considérés comme représentant la position libérale, (iv) à (vi) la position communautarienne, surtout si on élargit et substitue « groupe » à « nation ». C'est toutefois discutable, quand on y regarde de plus près – pensons au fait qu'Aristote accepterait quelque chose comme une variante de (i) –, mais une telle nomenclature fera l'affaire pour ce que nous avons à dire.

b) Une pétition de principes révélatrice

Nous n'allons pas essayer de déterminer laquelle de ces positions est la bonne, car cela nous emmènerait très loin, bien trop loin et, surtout, ce n'est pas nécessaire pour notre propos qui est, rappelons-le, de mettre en rapport la valeur de l'ouverture avec celle de l'appartenance nationale. A cet effet, il suffira de mettre en lumière un point quasi-sémantique concernant la lecture que bien des tenants des vertus du marché font du terme-clef de ces conceptions, celui de « préférence », lecture qui est une véritable pétition de principes sur la question de la nature de nos préférences. Elle consiste à comprendre la notion de préférence *en tant qu'individu* ou de préférence *individuelle* de manière si tautologique qu'elle en devient problématique : tout intérêt, dans la mesure où il retentit sur l'état d'un individu, devient alors une préférence individuelle. Mario Ferrero illustre parfaitement cette pétition lorsqu'il affirme : « Les individus choisiront de s'engager dans des mouvements nationalistes, plutôt que de rechercher des améliorations de salaire et de statut à travers la compétition du marché, seulement s'ils en attendent des bénéfices qui surpassent les coûts prévus ». ²⁷ Mais c'est tout simplement faux et revient à une pétition de principe en faveur de (i), doublée d'une réduction marchande des intérêts et préférences, le marché étant conçu comme la seule institution adéquate pour la satisfaction.

27 M. FERRERO, « The Economics of Socialist Nationalism », N&R, p. 231.

C'est là un point crucial, car il indique que l'approche marchande se fonde sur une conception erronée de ce qu'est une préférence et donc, comme on va le voir, qu'elle est *a fortiori* incapable de comprendre la nature de l'intérêt à l'appartenance nationale. De là à conclure que l'argument du caractère détestable du nationalisme au caractère désirable de la mondialisation est invalide, il n'y aura qu'un pas. Mais ne le faisons pas trop vite, car des transitions sont encore à ménager. Et d'abord, consolidons le point crucial que nous avons établi par deux illustrations.

1° Dans une conception subjectiviste des préférences et des intérêts, il est exclu de porter un jugement extérieur sur leur valeur. Or, bien des préférences manifestes n'ont rien à voir avec la performance des marchés. Le nationaliste, par exemple, préférera acheter plus cher un produit indigène qu'un autre, étranger, à moindre coût. Plus généralement, comme le relève Pagano :

« Choix rationnel et sui-intérêt sont les postulats de base et le point de départ de bien des explications économiques. Le fait que, à partir d'un certain stade de l'histoire humaine, tant de personnes sont devenues prêtes à mourir et à tuer pour leurs < nation > semble contredire ces postulats : les gens paraissent être bien plus généreux et idéalistes, bien plus cruels et pervers que les postulats de la théorie économique semble l'impliquer ». ²⁸

Si l'économiste commente que tout cela est irrationnel ou que le remède est : plus de rationalité et de sui-intérêt, ²⁹ il commet la pétition de principe. Mais ce n'est pas tout : sa réponse préjuge encore ce que *doivent* désirer les gens s'ils sont rationnels ou ce qu'est la véritable rationalité. ³⁰ Autrement dit, l'affirmation subjectiviste n'est souvent

28 U. PAGANO, « Can Economics Explain Nationalism ? », p. 174.

29 Cf. PEJOVICH, « The Transition Process in Eastern Europe », p. 73 : « Poussé par leur sui-intérêt, les gens, tôt ou tard, apprendront à juger les autres d'après leur mérite et leur performance plutôt que d'après leur origine ethnique ». Cf. aussi D. HOLLEY, « A Moral Evaluation of Sales Practices », in T. BEAUCHAMP & N. BOWIE, *Ethical Theory and Business*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1993, p. 470 : « La clef pour distinguer entre un recours légitime et un recours illégitime aux émotions consiste à se demander si ce recours trouble notre capacité de prendre une décision fondée sur une satisfaction authentique des besoins et des désirs ». Et il va de soi que les émotions nationalistes sont illégitimes, ne permettant pas une telle satisfaction authentique.

30 Pour une conception « économique » de la rationalité, cf. HARDIN, « Self-interest, Group Identity », p. 14–15 : « J'utilise le terme < rationnel > pour signifier des intentions étroitement sui-intéressées [...] et je me référerai aux motivations individuelles à servir les intérêts d'un groupe ou d'une nation, plus ou moins indépendamment des coûts et bénéfices individuels comme extra-rationnels ».

que le masque d'un objectivisme économiste et réducteur auquel, d'ailleurs, on n'hésite pas à faire parfois des entorses, comme le relève Roderick Long. Ce dernier remarque en effet que certains libéraux «assument que le sui-intérêt économique est probablement un motif plus puissant que les motifs purement émotionnels comme les préjugés raciaux et sexuels»; mais par ailleurs, quand il s'agit de la production des biens publics, les mêmes auteurs «insistent sur le fait que le sui-intérêt économique n'est pas le seul motif humain, que des aiguillons comme la conscience et la solidarité peuvent l'emporter sur la quête du profit». ³¹ Contradiction révélatrice d'une faille théorique, comme on va encore le voir.

2° Un parti sécessionniste revendique parfois l'indépendance de sa région pour des raisons économiques, mais ce n'est de loin pas la règle. Par exemple, ce peut être pour se prémunir contre des discriminations ou pour avoir la satisfaction d'être maître chez soi, c'est-à-dire de maîtriser son destin. ³² On peut certes ramener tout cela à un calcul coûts/bénéfices qu'effectuerait chacun des membres de ce parti, mais c'est au prix de la vacuité.

Le partisan de la mondialisation fera remarquer, on le sait, que de telles motivations deviendront caduques lorsque l'ouverture aura déployé toutes ses vertus. Mais c'est là justement préjuger de la nature des préférences et de leurs objets et, par là, passer à côté de ce que révèlent les phénomènes que nous venons de mentionner dans ces deux illustrations. Car, ce dont il s'agit chaque fois, c'est qu'au-delà de tous les avantages personnels que chacun peut viser et vise souvent effectivement, il y a encore des biens – c'est-à-dire des choses que chacun désire – qui ne peuvent être produits et consommés que dans des groupes. Et c'est alors à cause de ces biens – *les biens publics* – et pour conserver la structure qui permet leur mise à disposition qu'on peut accepter de payer plus certains autres biens ou qu'on peut revendiquer une autonomie nationale coûteuse sur d'autres plans.

c) *Les biens publics et les biens collectifs*

Le partisan de la mondialisation, dans le sillage de bien des économistes classiques, est structurellement incliné à se méprendre sur la signification des préférences et donc sur la valeur des biens publics;

31 R. LONG, «Toward a Libertarian Theory of Class», SPP 1998/2, p. 342.

32 Cf. B. O'LEARY & J. MCGARRY, «Regulating Nations and Ethnic Communities», N&R, p. 260.

c'est la conclusion qui se dégage du paragraphe précédent. Ce faisant, il se rend incapable de conjuguer adéquatement individu et nation, et donc d'évaluer à leur juste prix appartenance et ouverture. Il reste cependant à étayer cette thèse de manière plus précise et à faire mieux que lui. A cet effet, nous devons examiner ce qu'est un bien public.

Joseph Raz en donne la définition suivante : « Un bien est un bien public dans une certaine société si et seulement si la distribution de ses bénéfices dans cette société n'est pas soumise au contrôle volontaire de quelqu'un d'autre que de chaque bénéficiaire potentiel contrôlant sa part des bénéfices ». ³³ Ainsi en va-t-il de l'air pur : quand il est disponible, chacun décide ce qu'il veut en consommer et contrôle lui-même la consommation qu'il en fait, souverainement. La distribution d'air, cependant, pourrait en principe être contrôlée par une tierce instance, si elle disposait d'une technologie efficace, comme c'est le cas, par exemple, pour l'eau pure. Il n'en va toutefois pas ainsi pour d'autres biens, comme un environnement prospère, pétri de culture et tolérant : ceux-ci sont intrinsèquement publics, alors que ceux-là ne le sont que de manière contingente. Raz nomme « biens collectifs » les biens publics intrinsèques. Or, remarque-t-il encore, les économistes ont une forte propension à ne s'occuper que des biens publics contingents, négligeant les autres ; le problème, c'est que ce sont justement ces biens collectifs qui exigent l'existence des groupes, nationaux ou autres, car ils sont créés par la structure même des groupes. Cela, d'ailleurs, vaut aussi pour le marché libre, qui est évidemment un bien collectif ; ³⁴ on comprend alors pourquoi il faut une intervention de type étatique pour le maintenir en fonction. Ces biens représentent donc en quelque sorte la qualité de vie collective offerte aux membres d'un groupe et, par là, ils sous-tendent les « opportunités » nécessaires à la maîtrise de la vie de chacun, à la réalisation de soi donc. Comme le dit encore Raz : « La fourniture de nombreux biens collectifs est constitutive de la possibilité de l'autonomie et ne peut être reléguée dans un rôle subordonné ». ³⁵

L'intérêt de chacun – son sui-intérêt – est en conséquence lié non seulement à des biens individuels, mais encore à des biens collectifs, et le fait que les seconds valent *pour les individus* ne justifie pas de les réduire aux premiers. Ce double lien est vrai à la fois objectivement et subjectivement ; objectivement, on vient de voir en quoi ; subjective-

33 J. RAZ, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon, 1986, p. 198.

34 Cf. *op. cit.*, p. 253.

35 *Op. cit.*, p. 207.

ment, il faut souligner que l'identification à un groupe produit un sentiment de sécurité et de bien-être : on se sent « chez soi », et on continue à se sentir ainsi tant que l'on est loyal au groupe. On conclura que, puisque l'existence de communautés est nécessaire pour la satisfaction de notre intérêt propre et la poursuite d'une vie bonne, il est normal et bénéfique que ses membres nourrissent des sentiments forts et positifs à leur égard ; cela vaut pour tous les groupes, par conséquent pour les nations aussi. Et alors, loin d'être un mal, le nationalisme est au contraire une attitude adéquate, celle qui convient lorsqu'on est membre de ce groupe producteur de biens collectifs qu'est une nation. L'ouverture des esprits – dans le sens où nous avons pris cette expression – n'est donc pas à recommander, ce n'est pas une bonne chose.

Mais peut-être cette conclusion est-elle hâtive. Somme toute, l'ouverture paraît avoir la capacité d'assurer exactement les mêmes biens ; en ce sens, loin de constituer la dissolution de toute communauté, elle est plutôt la constitution d'une communauté mondiale, du véritable cosmopolitisme, dans laquelle tout « citoyen » sera assuré d'une vie dans la paix, dans la sécurité et de jouir d'un environnement culturel riche, ménageant des « opportunités » variées. Du moins, car il ne s'agit pas de forger une utopie, tous ces biens seront-ils fournis de manière plus efficaces à tous, dans un immense jeu à somme positive. C'est que, comme Raymond Aron déjà l'avait vu : « C'est le progrès de l'économie qui a permis, sans briser le cadre constitutionnel, de satisfaire les revendications légitimes de < libertés réelles > : élévation du niveau de vie et intégration progressive des travailleurs à la collectivité ». ³⁶ Pourquoi penser qu'il faudrait s'arrêter en chemin et que les fruits d'hier n'annoncent pas ceux de demain ?

Le sceptique des lendemains qui chantent répondra sans doute qu'il s'agit là d'un vœu et qu'il est loin d'être assuré qu'un marché mondialisé offrira les mêmes avantages qu'un marché local. Une projection n'est pas une prévision, on le sait. Il arrive toutefois qu'il en aille ainsi, si bien qu'il n'y a, sur ce terrain abstrait, rien d'autre à faire qu'à attendre et à voir. Le sceptique sera toutefois sur un terrain plus ferme si, au lieu de réfléchir sur la structure marchande en tant que telle, il se penche sur celle des biens collectifs. En effet, il est douteux que de tels biens produits par un groupe qui serait supprimé puissent l'être encore par un autre, bien plus grand, puisque, comme le relève James Griffin : « L'existence d'un produit dépend du contrôle de sa des-

36 R. ARON, *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, 1965, p. 79.

«...»). Quelqu'un accepte de produire quelque chose ou de contribuer à sa production seulement s'il a quelque chose à dire sur la manière dont il va être utilisé et distribué, ce qui, dans la règle, exige que les bénéficiaires lui soient, d'une manière ou d'une autre, proches : «S'il n'existe aucun bénéfice net, pourquoi devrait-il suer à le produire ? Et il mesure habituellement son bénéfice [...] en termes de bénéfice pour lui ou pour certaines personnes qui lui sont proches».³⁷ Pour les biens de consommation courante, le bénéfice attendu peut être simplement le salaire, mais il ne peut évidemment en aller ainsi avec les biens collectifs : contribuer à la qualité de la vie nationale n'a de sens que si la nation redistribue les fruits de cette contribution aux membres du groupe national. Il doit donc exister une certaine maîtrise de la distribution ; or, on l'a vu, dans la mondialisation, la maîtrise s'étiole. En outre, la maîtrise de sa propre vie est elle aussi en bonne partie un bien collectif qui ne peut être réalisé que dans des groupes dont la taille permet encore à chacun d'y avoir un poids ; or, au-delà de la nation – et même déjà en partie dans la nation – cela ne paraît plus du tout possible.

Toutefois, ce ne sont là que des conjectures, reposant qui plus est sur ce qu'*est* l'homme et non sur ce qu'il *doit être*. Or, dans la question du nationalisme, il en va du respect que nous *devons* à l'autre. Un tel tournant déontologiste ne nous mène toutefois pas très loin : respecter l'autre, c'est le respecter dans ce qu'il est fondamentalement. Or, il est notamment un être d'appartenances, et y faire droit paraît bien être incompatible avec une maximisation de l'ouverture. L'ennui, c'est que cela est encore en question, et que si nous avons établi que les communautés nationales ont une valeur pour nous en tant que productrices de biens collectifs et que les biens collectifs nous sont chers, nous n'avons pas montré au-delà de tout doute raisonnable qu'un marché mondial serait incapable de nous les procurer, ni surtout que le respect des autres réalisé par l'ouverture n'est pas un bien qui l'emporte sur tous ceux que nous venons de mentionner, qu'il n'est pas, pour utiliser une expression aristotélicienne, « architectonique ». Il nous faut donc encore remettre l'ouvrage sur le métier.

37 J. GRIFFIN, *Well-Being*, Oxford, Clarendon, 1986, p. 307. Une autre question, assez controversée et dont nous ne dirons rien, serait de savoir si, pour la production des biens collectifs (et publics en général), le marché est l'institution la plus adaptée à cet effet, où s'il faut l'intervention de l'Etat. On sait toutefois déjà que, pour ce bien collectif qu'est un marché ouvert, cette intervention est nécessaire.

4. Quelle société pour quelle humanité ?

a) La dimension des groupes

Nous savons que nous sommes des êtres sociaux, avec des intérêts individuels et collectifs, mais comment les satisfaire de manière optimale dans le respect maximal de la liberté de tous, dans la reconnaissance d'un intérêt de tous à se réaliser au mieux ? Dans une grande société ouverte ou dans des nations plus petites, un tant soit peu closes ? Les choses ne sont pas simples, d'autant que la clôture peut varier en intensité et en étendue. En intensité, car elle peut être limitée, comme c'est le cas actuellement : l'émigration existe, mais elle n'est pas libre. En étendue, car elle peut ne valoir que dans certains domaines, par exemple dans l'économie, mais non dans la culture ou dans la religion (pensons à la position (iii) mentionnée plus haut). Pour nous faire une idée de la dimension adéquate des groupes souhaitables, demandons-nous quel genre d'homme une mondialisation durable est susceptible de produire.

Manuel Velasquez relève que «des critiques socialistes ont argué que si les êtres humains se comportent souvent comme des <hommes économiques rationnels>, ce n'est pas parce qu'un tel comportement serait naturel, mais parce que l'adoption largement répandue des relations marchandes compétitives force les êtres humains à se comporter vis-à-vis les uns des autres comme des <hommes économiques rationnels>». ³⁸ Brièvement dit : nous ne sommes pas naturellement «égoïstes» – les guillemets s'imposent, étant donné ce que nous avons dit de l'égoïsme par rapport à la réalisation de soi –, nous le devenons du fait de notre participation forcée dans le marché. Les communautariens ont renchéri en élargissant la critique au libéralisme sous toutes ses formes, économique comme politique : non seulement cette doctrine s'appuie sur une notion de la personne comme individu sans attache, mais surtout elle la secrète. La première partie de l'affirmation est sujette à caution, comme on l'a vu avec Rothbard : les libéraux n'ont pas besoin de partir d'une telle notion, même s'ils doivent subordonner les attaches de groupe aux intérêts individuels ; la seconde est bien sûr celle qui nous intéresse ici. En l'exposant, Philippe van Parijs souligne, en forçant un peu les traits : « Pareille société atomisée, siège d'une concurrence omniprésente et d'une coopération occasionnelle entre des individus poursuivant chacun leurs fins propres, offre-t-elle bien l'image

38 M. VELASQUEZ, *Business Ethics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1992, p. 150.

d'une société désirable ? »³⁹ Bien sûr que non et nous supporterions difficilement d'être devenus des êtres adaptés à une telle société.⁴⁰ Comment donc aménager la société pour éviter ce résultat ? Van Parijs propose quatre stratégies, dont deux sont intéressantes pour notre propos

a) « Une culture est un *bien public*, au sens économique du terme, c'est-à-dire un bien dont il est pratiquement impossible d'interdire la « consommation » à ceux qui ne font rien pour y contribuer. Il est donc loisible à une théorie libérale de la justice de justifier une intervention publique ayant pour seul but de remédier à une production sous-optimale de biens culturels ». ⁴¹ L'Etat doit intervenir pour assurer la disposition des biens collectifs s'ils viennent à manquer ; il peut donc – il doit même – se fixer des buts communautaires et, par là, sortir du modèle individualiste.

b) Si cela ne suffit pas « à arrêter le processus de dislocation des communautés ou, du moins, à le freiner suffisamment pour qu'il cesse d'être inquiétant », une autre stratégie, de type instrumentale, peut être adoptée : prendre des mesures en faveur des communautés pour préserver le régime libéral :

« Si, par exemple [...] la dislocation des associations intermédiaires – les paroisses, les clubs, les syndicats – risque fort de conduire, par l'effet non d'une implication logique mais d'un mécanisme sociologique, à un Etat fort, à un régime totalitaire menaçant profondément la réalisation de la conception libérale de la justice retenue, alors il est non certes juste, mais justifiable au nom de la réalisation la moins mauvaise possible de l'idéal de justice de s'écarter de la neutralité libérale pour prendre des mesures favorisant la préservation de ces associations intermédiaires ». ⁴²

On peut violer la neutralité – reposant sur l'affirmation qu'il est impossible ou interdit de se prononcer sur la validité des idéaux de la vie bonne, de la réalisation de soi – au nom de l'idéal de neutralité.

Ces réflexions sont présentées dans le cadre d'une étude sur l'Etat libéral. Que les stratégies proposées soient encore *stricto sensu* libérales ou non, peu importe ici, car ce qui nous intéresse, ce sont les deux leçons suivantes qu'on peut en tirer pour notre problème :

39 VAN PARIJS, *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, p. 269.

40 Cf. ce que dit Thomas Murray : « Quand le contrat devient le paradigme de la relation morale et le marché le modèle dominant d'une communauté juste, bien des choses qui constituent notre humanité et qui rendent nos communautés vivables sont exclues » (« Communities Need more than Autonomy », *Hastings Center Report* 1995/3, p. 32 a).

41 VAN PARIJS, *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, p. 271.

42 *Op. cit.*, p. 272.

1° Van Parijs répond à des critiques ; autrement dit, il admet comme pertinente une présentation par principe défavorable au libéralisme. Mais on pourrait le contester et dire que l'homme ouvert est, certes, un peu individualiste, mais surtout égalitaire (dans le sens où il traite tout le monde de la même manière) et non discriminatoire. Par ailleurs, il n'est pas si isolé que cela, puisque, si sa vie publique est bien entendu réduite aux relations marchandes, sa vie privée ne l'est pas ; notamment, il aura une famille dont il ne va pas traiter les membres comme des vendeurs ou des acheteurs.

2° Nonobstant cela, les stratégies proposées indiquent qu'il reste un déficit communautaire chez le cosmopolite marchand, et nous concluons sans hésiter que nous ne voudrions pas devenir des êtres qui pourraient se passer d'une vie communautaire serrée et chaude ou qui y deviendraient indifférents, car nous perdrons quelque chose d'éminemment désirable et, ajouterons-nous, de *moralement* désirable, puisque ce qui est moral est justement ce qui permet de nous réaliser. Ainsi, il est erroné de dire, comme le fait Griffin : « On peut faire appel à des raisons morales pour amender et même pour rejeter une institution. Mais si l'institution sert un but important, est relié à quelque chose profondément ancré dans la nature humaine [...] nous serons probablement limités dans la quantité de changement réalisable ». ⁴³ Une institution ancrée profondément dans la nature humaine est morale, sauf à adopter une vision pessimiste de cette nature.

Ces considérations renforcent la conclusion à laquelle nous étions arrivés au terme du paragraphe précédent : il est effectivement à craindre que les biens collectifs apportés par des groupes restreints ne seront pas produits par de vastes structures. Les nations sont donc indispensables à la réalisation de soi. A quoi l'on peut ajouter que leur *pluralité* est encore un bien ; en effet, les biens collectifs nationaux ont certes des points en commun, mais ils sont aussi divers, tellement que ceux produits par telle nation ne le sont pas et ne le seront pas forcément par telle autre. Cela n'a rien d'étonnant si le pluralisme est vrai, comme le pensent tant les libéraux que certains perfectionnistes : pour eux, il existe plusieurs conceptions de la vie bonne, c'est-à-dire plusieurs hiérarchisations possibles des biens. ⁴⁴ Or cela vaut aussi pour

43 GRIFFIN, *Well-Being*, p. 306–307.

44 Nous avons défendu le pluralisme dans notre ouvrage *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, p. 87–89, et un libéralisme perfectionniste dans « Le charme secret du patriotisme », in B. BAERTSCHI & K. MULLIGAN, *Le nationalisme* (à paraître).

les biens collectifs ; il existe donc plusieurs cultures possibles, dont la réduction à l'unité serait une perte morale, tout comme il en va au niveau des individus. John Gray l'exprime ainsi : « La vérité du pluralisme des valeurs suggère une autre façon de théoriser le libéralisme, dans laquelle ce n'est pas le choix rationnel mais le choix radical – un choix entre des incommensurables – qui est central », c'est pourquoi « la propension pour les différences culturelles est un attribut primordial de l'espèce humaine ». ⁴⁵ Ainsi, concevoir les cultures comme étant en concurrence sur le marché, c'est déjà se fourvoyer et lorsqu'on lit que les conceptions cosmopolites réussissent mieux, car elles tendent à « étendre leur aire de marché pour leurs produits économiques et culturels », ⁴⁶ on peut craindre que quelque chose de fondamentalement humain n'ait pas été compris. L'ouverture des marchés ne va donc pas dans le sens du pluralisme ; elle est plutôt une menace pour lui, comme le souligne Daniel Hausman : « Abandonnés au marché, les miracles de l'électronique contemporaine, particulièrement la télévision, peuvent miner les capacités intellectuelles, émotionnelles et réflexives des individus, et détruire les contextes dans lesquels ils emploient et développent ces capacités ». ⁴⁷ La liberté a besoin d'un pluralisme culturel et moral qui pourrait bien disparaître par et dans la mondialisation.

Nous avons demandé si, au-delà de la valeur des communautés nationales, le respect des personnes n'exigeait pas l'ouverture cosmopolite. On peut maintenant répondre que ce respect ne peut aller sans que soient mises en place les conditions qui leur permettront de se réaliser en pleine liberté, à savoir la disposition de biens publics et collectifs ainsi que de groupes nationaux, sources de maîtrise de soi et de relations interpersonnelles chaudes. Or, cela n'exige pas la mondialisation, mais au contraire le maintien de communautés nationales fortes et diverses. La mondialisation doit donc être combattue, et comme laissée à ses propres forces, elle va s'effondrer en une multitude de petits marchés plus ou moins ouverts, plus ou moins fermés, il suffira peut-être de laisser faire. Ainsi, dans la mesure où l'intervention de l'Etat est nécessaire au maintien d'une ouverture large, on doit conclure qu'elle ne se justifie pas, qu'elle est moralement néfaste, car

45 J. GRAY, « Agonistic Liberalism », SPP 1995/1, p. 112 & 114.

46 JOHNSON, « Economic Nationalism in New States », p. 238.

47 D. HAUSMAN, « Liberalism, Welfare Economics, and Freedom », SPP 1993/2, p. 195. Pour la question du marché culturel, voir aussi les remarques de KYMLICKA, *Multiculturalism Citizenship*, p. 113 et celles de Mary WARNOCK, *The Uses of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1992, ch. 8.

destructrice de biens collectifs et du pluralisme culturel, cela en définitive au nom de l'hégémonie d'une culture, celle qui, justement, cherche à se construire autour de ce bien collectif qu'est le marché libre, à l'exclusion des autres biens collectifs.

b) Les pro-attitudes

Il s'ensuit que le nationalisme, ou du moins une certaine quantité de nationalisme, est un bien *ultima facie*. Il paraît difficile de l'admettre, dans la mesure où si nous voulons être des individus dans une communauté, nous voulons aussi être ouverts aux autres ; mais comment se soustraire à cette conclusion si la préservation des groupes nationaux est un bien ? En précisant deux points, sous la forme d'une réponse aux deux questions suivantes : de quel nationalisme s'agit-il ? et les groupes qu'il s'agit de préserver sont-ils bien ce que nous comprenons par « nations » ? En effet, si les groupes sont des biens, alors il faut y être favorable, c'est-à-dire adopter une pro-attitude à leur égard ; mais une telle attitude est-elle bien baptisée « nationalisme » ? Par ailleurs, si les groupes sont un bien, s'ensuit-il que les Etats-nations en soient un ? Voilà qui mérite quelques développements.

Commençons par le nationalisme. Si l'on veut être précis, il faut tracer deux distinctions. La première est celle, couramment faite, entre le nationalisme civique et l'ethnonationalisme, c'est-à-dire entre une pro-attitude basée sur l'appartenance volontaire à un même système politique et celle basée sur l'appartenance ethnique.⁴⁸ Ce que nous avons dit des groupes ne justifie en rien cette dernière, mais pas vraiment non plus la première : la pro-attitude qui se dégage de nos propos est plutôt basée sur l'appartenance culturelle qui est, en termes de choix, un peu à mi-chemin, ou à cheval, entre le civique et l'ethnique.⁴⁹ La pro-attitude que nous estimons judicieuse sera donc plus riche que celle qu'induit le « patriotisme constitutionnel », c'est-à-dire le nationalisme civique, que Jean-Marc Ferry caractérise ainsi : « Cette notion nous indique que l'identité politique, désormais dissociée de l'appartenance nationale, est à construire sur les principes d'universalité, d'au-

48 Cf. D. WEINSTOCK, « Is there a Moral Case for Nationalism ? », *Journal of Applied Philosophy* 1996/1, p. 88.

49 Il est important de bien distinguer l'ethnique du culturel, ce qui est malheureusement rarement fait, d'autant que les deux ont des effets différents comme le note Hardin : « Imposer des règles contre la discrimination raciale peut accroître la productivité économique. Cela peut ne pas être vrai de règles contre la discrimination par la langue » (« Self-interest, Group Identity », p. 29). Or la langue appartient à la culture, non à l'ethnie ou à la race.

tonomie et de responsabilité qui sous-tendent les conceptions de la démocratie et de l'Etat de droit». ⁵⁰ En effet, une telle pro-attitude est celle-là même que prône le cosmopolite libéral et démocrate et l'on soupçonne que de nombreux défenseurs du nationalisme civique voient dans le cosmopolitisme le but ultime à atteindre ou l'idéal (utopique).

La seconde distinction est la suivante : on peut approcher les groupes de façon horizontale – un groupe est comparé à un autre groupe de même nature, par exemple une nation à une autre – ou de façon verticale – un groupe est comparé à un autre groupe de nature différente, par exemple une nation à l'humanité. Or, seule la première approche peut être la source de pro-attitudes chauvines – même si elles ne sont pas nécessairement inappropriées, pensons à la question du sécessionnisme – ; quant à la seconde, elle met simplement en valeur certains biens collectifs et des identités spécifiques, dont il y a souvent de bonnes raisons d'être fiers, en termes de réalisations culturelles par exemple, mais sans qu'il soit nécessaire ou même judicieux de les comparer en termes de valeur à d'autres, de même niveau. On voit alors clairement qu'adopter un nationalisme culturel vertical ne justifie qu'une pro-attitude non chauvine ; dès lors, il n'y a rien à craindre d'un tel nationalisme, si du moins on veut encore utiliser ce terme ; quant à nous, nous lui préférons celui de « patriotisme », pour bien distinguer ces différentes attitudes. ⁵¹

On voit aussi qu'il n'y a aucune nécessité à ce que les nations soient des collectivités closes ; c'est pourquoi l'intervention de l'Etat sera justifiée pour ouvrir un peu, afin de permettre une circulation entre les différentes cultures et, sans doute, un développement plus équitable du Sud, les Nations-Unies estimant que la lutte contre la pauvreté « requiert l'instauration d'un climat économique international propice, ce qui comporte [notamment] un accès meilleur et fiable aux marchés des pays développés ». ⁵² Mais une économie de marché n'est pas nécessairement une économie mondialisée, elle peut et doit plutôt rester une économie des nations.

50 J.-M. FERRY, *Les puissances de l'expérience*, Paris, Cerf, 1991, t. II, p. 194.

51 Cf. notre article « Le charme secret du patriotisme ». Pierre Salmon dit quelque chose d'approchant : « Par l'attachement à son propre pays, je désigne ce qui est habituellement appelé < patriotisme > ou < sentiment national > » (« Nations Conspiring against Themselves », N&R, p. 296) ; cf. aussi LONG, « Toward a Libertarian Theory of Class », p. 346 : « Ce type de souci préférentiel ou même compétitif [par rapport aux membres du même groupe] n'est pas la même chose qu'une *opposition* concertée au bien-être des étrangers ».

52 FONDS DES NATIONS-UNIES POUR LA POPULATION, *Les problèmes démographiques*, New York 1995, p. 9 a.

c) De l'Etat-nation à la région-nation ?

L'Etat-nation est le groupe national que nous connaissons presque partout pour la production des biens collectifs dont nous avons parlé. Fait-il toutefois partie des communautés par rapport auxquelles on peut adopter la pro-attitude non chauvine dont nous venons de parler ? Et même si cela est le cas, s'agit-il du groupe national dont on peut dire qu'il est réellement un bien ? Bref, le patriotisme correspond-il à une réalité ou n'est-il que le masque du nationalisme pur et dur ? Rappelons d'abord ce qu'est une nation : dans les termes de Kymlicka, on l'a vu, il s'agit d'une communauté historique, pourvue d'institutions, occupant un territoire donné, partageant un langage et une culture distinctifs. On peut disputer l'importance de certaines de ces caractéristiques ou vouloir en ajouter d'autres ; la définition est cependant assez précise pour qu'on puisse, par son moyen, distinguer la nation d'autres groupes comme la famille ou un club qui, eux aussi, sont le support de certains biens collectifs. Ce qui fait la spécificité de chacun de ces groupes, ce sont les biens dont ils permettent la production et la jouissance, ainsi que leur mode de constitution et leur type de fonctionnement. Les biens, c'est ce qui leur donne leur valeur, tellement que l'existence d'un groupe est justifiée – c'est un bien moral – dans la mesure où les biens collectifs qui lui sont spécifiques ne peuvent être produits par un autre groupe ou, du moins, ne peuvent l'être plus efficacement. Leur mode de constitution est soit « naturel », soit volontaire, la famille étant l'exemple-type du premier – la famille, et non telle structure familiale –, un club l'étant du second. Quant au mode de fonctionnement, il implique l'existence d'une autorité et de règles conférant responsabilités, devoirs et droits spécifiques. C'est en ce sens qu'on peut dire, comme David Miller, que les nations sont des communautés éthiques, et donc que « les devoirs que nous avons envers nos compatriotes sont différents et plus larges que les devoirs que nous avons envers les êtres humains comme tels », ⁵³ ce qui, bien entendu, ne signifie pas que nous n'ayons aucun devoir envers ces derniers.

Qu'est-ce qui fait qu'un groupe développe des attitudes chauvines ? Pas les biens collectifs dont il est le support, à moins que s'y ajoute une croyance en leur supériorité par rapport à ceux d'un groupe de même niveau et rival. Sur ce point, un groupe national est exactement sur le même plan que n'importe quel groupe : les supporters du HC Fribourg-Gottéron ne sont ni plus ni moins chauvins que ceux de l'équipe de

53 D. MILLER, *On Nationality*, Oxford, Clarendon, 1995, p. 11.

Suisse (d'autant que, pour le cas de la Suisse, il n'est pas clair si elle est une nation ou une union supra-nationale de cantons-nations). Est-ce alors son mode de constitution ? Peut-être, en ce sens qu'un groupe « naturel » structure plus profondément l'identité de ses membres qu'un groupe volontaire. La nation étant à cheval entre ces deux catégories (on naît dans une culture, mais on peut en changer, même si c'est assez difficile), il y a là un risque qu'on ne peut méconnaître ; néanmoins, encore une fois, il n'est pas pire que pour bien des autres groupes. Quant au mode de fonctionnement, il peut être plus ouvert ou plus fermé, c'est-à-dire, pour les Etats-nations, plus démocratique ou plus autoritaire, plus ou moins respectueux des minorités, tout cela étant l'objet de choix politiques, et donc modifiable.

La nation paraît donc être un groupe parfaitement respectable. Toutefois, historiquement, on sait qu'elle est un lieu privilégié du chauvinisme sous la forme du nationalisme ; certes, ce n'est sans doute pas une tare inévitable, mais peut-être serait-il prudent, quand on sait les dégâts qu'elle a provoqué, de la dissoudre. Or, on l'a dit, la mondialisation pourrait être un outil efficace à cet effet, ce que les faits semblent corroborer, comme le souligne Stéphane Dion : « La globalisation de l'économie donne à certaines régions l'impression que l'Etat central dont elles dépendent est inutile et qu'elles peuvent aller seules [...] La coïncidence de la globalisation des échanges et de la fragmentation régionale, de la macro-économie et de la micro-politique est un paradoxe frappant de notre temps ». ⁵⁴ Précisons : la régionalisation sous l'égide de structures transnationales comme l'Europe. Cela amène les remarques suivantes.

En ce qui concerne la lutte contre le nationalisme, la substitution des régions aux nations ne promet rien de mieux, si celles-là se mettent à jouer dans le futur le rôle de celles-ci dans le présent. On sera simplement passé de l'Etat-nation à la région-nation. Or, c'est ce qui est le plus probable, puisque, on le voit bien, on demande aux régions

54 S. DION, « The Reemergence of Secessionism : Lessons from Quebec », N&R, p. 137. Cf. aussi A. RICHMOND, « Ethnic Nationalism and Post-Industrialism », in *Nationalism*, p. 293 : « Les développements post-industriels et l'émergence d'une économie globale ont menacé la viabilité des Etats-nations traditionnels. L'Amérique du Nord et l'Europe de l'Ouest sont clairement en transition », et D. MILLER, *On Nationality*, p. 156 : « L'Etat-nation comme lieu de décision politique a dans une certaine mesure été remplacé par des organes de gouvernement régionaux ou supra-nationaux, la Communauté européenne en étant l'exemple le plus frappant » (Miller est cependant sceptique sur la valeur de ce mouvement).

de produire – plus efficacement, espère-t-on – les biens collectifs que les nations produisaient. En fait, le chauvinisme est moins l'effet de l'existence des groupes que celui des conflits qui éclatent entre eux ; dès lors, il importe de remplacer ces jeux à somme nulle par des jeux à somme positive ; le marché compétitif est un tel jeu, mais ce n'est pas le seul : la coopération en est aussi un, de même que l'aide.

Bien des Etats-nations sont artificiels, en ce sens qu'ils n'ont qu'une pertinence culturelle faible par rapport à leurs habitants. Les régions, de ce point de vue, sont sans doute plus « naturelles » et dans cette mesure probablement mieux à même de produire les biens collectifs désirés. En ce sens, l'existence des Etats-nations est totalement contingente, mais celle des groupes culturels nationaux ne l'est pas et doit être préservée. Il y a donc là un remodelage des groupes parfois souhaitable qu'une mondialisation modérée – c'est-à-dire une certaine ouverture qui ne dissout pas les fermetures, mais les allège – paraît favoriser.

La mondialisation, on l'a vu, requiert l'intervention d'un pouvoir étatique. D'où, par exemple, l'importance des institutions européennes ; sans elles, la régionalisation reproduira les fermetures qu'on a voulu supprimer. Mais si l'on ouvre trop, les régions perdront leurs sens et, avec elles, disparaîtront les biens collectifs qu'elles dispensaient. Bref, il faut savoir jusqu'où on peut ouvrir l'économie sans diluer la culture ou pire, la dissoudre.

L'approche actuelle est *top-down* : une instance supérieure édicte des règles pour maintenir l'ouverture jugée nécessaire. Cela nous paraît tout à fait erroné et le fruit d'un certain paternalisme, rappelant un peu celui d'un roi-philosophe devenu roi-économiste. Or, les nations ou les groupes qui en tiennent lieu ne suscitent pas d'eux-mêmes des pro-attitudes chauvines, on l'a dit, et ils sont les mieux à même de produire certains biens ; il faut donc les laisser eux-mêmes décider du degré d'ouverture qui leur paraît judicieux en fonction des biens collectifs qu'ils fournissent à leurs membres. Le décréter de haut, c'est justement mettre en péril cette fourniture et remplacer un jeu à somme positive par un jeu à somme négative : tout le monde serait perdant, humainement parlant. Bref, la véritable ouverture des esprits ne saurait se décréter par des mesures économiques imposées ; elle ne peut être que le fruit de l'existence de cultures fortes, c'est-à-dire d'une forme d'éducation morale, bien collectif s'il en est.

Si certains ne l'ont pas vu et ne le voient pas encore, c'est sans doute en partie à cause de leur allégeance à une éthique de la pure personne et au cosmopolitisme qui lui est généralement lié : les êtres hu-

mains sont des personnes, c'est là ce qui fait leur seule dignité; les êtres humains sont tous des personnes, ils ont donc tous la même dignité. Il en résulte selon eux que la seule chose qui compte moralement c'est le respect dû aux personnes en tant que personnes, les différences ultérieures qu'on constate étant moralement non pertinentes, voire discriminatoires (on est ici proche de la conception (iii) des rapports entre les intérêts individuels et d'appartenance). Mais c'est là un *non sequitur*, comme le relève déjà cette simple remarque de Brian Barry, à propos de la position originelle de Rawls :

« Il n'y a rien dans cette construction qui empêche [les participants] de déclarer que chaque personne devrait avoir des obligations plus fortes et plus larges par rapport à ses concitoyens que par rapport aux habitants du reste du monde [...] L'hypothèse est que chacun, sans connaître son propre pays ou dans quelle mesure il va être affecté par les différents arrangements possibles, préférera en définitive un monde avec des communautés morales à un monde qui n'en contient pas ». ⁵⁵

On l'a dit, le respect des personnes passe par la mise à leur disposition de biens collectifs.

Plus substantiellement, ce que nous objectons à la façon cosmopolite de voir les choses, c'est son unilatéralité : certes, nous sommes des personnes et là réside notre dignité ; mais nous sommes aussi membres de différents groupes et ceux-là comptent moralement puisqu'ils sont indispensables à notre épanouissement, à la réalisation de nous-mêmes comme personnes. Dans ces groupes, nous occupons des rôles chaque fois différents, sources de responsabilités aussi : je suis père de famille, citoyen, enseignant, membre d'associations et de clubs. Chaque fois j'y ai une place et, souvent, des responsabilités dans la réalisation des biens collectifs produits. Cela dit, je suis aussi une personne, mais ce n'est pas toujours en tant que personne que j'agis, c'est même plutôt rare. Certes, il arrive qu'éclatent des conflits entre mes responsabilités, entre par exemple ce que je dois aux personnes et ce que je dois à mes enfants ou à mes concitoyens ; mais pour les résoudre, il faut quelque chose comme des règles souples de hiérarchisation, non la négation d'un des pôles du conflit ou du moins sa mise hors la morale. ⁵⁶

55 BARRY, *Theories of Justice*, p. 210.

56 Dans notre article « Le charme secret du patriotisme », nous avons développé un principe de proximité morale afin de résoudre ces conflits, stipulant que nos responsabilités morales sont liées à l'appartenance à des cercles éthiques de rayon variable.

5. Conclusion

« Il n'y a *a priori* aucune raison morale de donner plus d'importance à nos concitoyens qu'au reste des hommes », dit François Dermange.⁵⁷ Sans doute, mais *a posteriori*, il en existe de nombreuses, non pas de leur donner plus d'importance en tant qu'hommes ou que personnes, mais d'entretenir avec eux des relations privilégiées et préférentielles, car ils participent, avec moi, d'une culture qui nous permet de maîtriser notre vie, de la mener à bien et de jouir de biens collectifs à cet effet. Certes, il est bon que les cultures restent ouvertes, mais de l'intérieur, en utilisant leurs ressources propres et le pouvoir de leurs propres autorités politiques, même si, bien sûr, cela n'exclut pas l'existence de groupes, de régulations et d'arbitrages transculturels et transnationaux.⁵⁸ Certes, tous les groupes ne sont pas capables d'ouverture, mais cela signifie simplement que tous ne sont pas des formes de vie moralement acceptables.

Mondialiser l'économie d'en haut, c'est dans cette optique exactement ce qu'il ne faut pas faire : imposer un égoïsme individuel pour contrer un égoïsme de groupe, le premier étant considéré comme moins néfaste, voire comme bon dans ses conséquences. Ce discours moral est déplacé et fait bien peu de crédit à la nature humaine, à ses capacités d'ouverture, de bienfaisance, de compassion, de solidarité et d'amour, ce que déjà Kenneth Arrow notait : le marché « ne peut prendre en compte les motifs altruistes qui doivent être présents pour assurer le consensus [social] ». ⁵⁹ Il se pourrait même qu'un marché imposé d'en haut, dans l'idée de substituer un égoïsme à un autre, ouvre certes, mais de manière perverse, en motivant de façon inappropriée ; c'est en tout cas ce que laisse entendre André Gorz, lorsqu'il note que le marché est « la force à l'œuvre derrière la désintégration sociale », en ce qu'il implique « l'expansion des relations compétitives pour des marchandises au détriment de la coopération volontaire pour le bien commun ». ⁶⁰

57 F. DERMANGE, « Le libéralisme économique peut-il venir à bout de l'exclusion ? », p. 14.

58 Miller arrive à une conclusion analogue : « Si nous essayons de réformer l'identité nationale pour qu'elle devienne accessible à tous les citoyens, nous devons le faire non en écartant tout à l'exception des principes constitutionnels, mais en adaptant la culture pour faire place aux minorités » (*On Nationality*, p. 189).

59 K. ARROW, *Social Choice and Individual Values*, New Haven et Londres, Yale UP, 1951, p. 86.

60 A. GORZ, « On the Difference between Society and Community, and Why Basic Income Cannot by itself Confer Full Membership of Either », in VAN PARIJS (éd.), *Arguing for Basic Income*, Londres, Verso, 1992, p. 179.

En évitant ces écueils, on se rendra compte que la mondialisation fait partie de ces biens dont, à l'instar du vin, il faut savoir user sans abuser, de peur de perdre dans l'ivresse et les bienfaits qu'ils engendrent, et la maîtrise des événements. Quant à la véritable ouverture des esprits, elle sera promue plus efficacement par la culture des émotions morales et les voyages, car on sait depuis Descartes au moins, qu'« il est bon de savoir quelque chose des mœurs de divers peuples, afin de juger des nôtres plus sainement, et que nous ne pensions pas que tout ce qui est contre nos modes soit ridicule, et contre raison, ainsi qu'ont coutume de faire ceux qui n'ont rien vu ». Ce passage est bien connu, mais il faut se garder d'en oublier la suite : « Mais lorsqu'on emploie trop de temps à voyager, on devient enfin étranger en son pays »,⁶¹ ce qui ne saurait contribuer à une vie véritablement bonne et heureuse.

61 R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, AT VI 6.